

ISBN 978-86-7587-062-3

Александра Павићевић

---

**ВРЕМЕ (БЕЗ) СМРТИ**

Представе о смрти у Србији 19–21. века

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

---

SPECIAL EDITIONS

Volume 73

Aleksandra Pavićević

**TIME OF/WITHOUT DEATH**

Notions of Death in Serbia 19<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Century

Editor

Dragana Radojičić

BELGRADE 2011

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

---

ПОСЕБНА ИЗДАЊА

Књига 73

Александра Павићевић

**ВРЕМЕ (БЕЗ) СМРТИ**

Представе о смрти у Србији 19–21. века

Уредник

Драгана Радојичић

БЕОГРАД 2011

*Издавач*  
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ  
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011 26 36 804  
eisanu@ei.sanu.ac.rs, www.etno-institut.co.rs

*За издавача*  
Драгана Радојичић

*Рецензенти*  
Др Љиљана Гавриловић  
Др Младена Прелић

Секретар редакције:  
Марија Ђокић

*Лектор и коректор*  
Олга Курјак Павићевић

*Превод на енглески*  
Маша Матијашевић

*Корице*  
Игор Васиљев

*Техничка припрема*  
Београдска књига

*Штампа*  
Будућност  
Нови Сад

*Тираж*  
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава  
Министарства за науку и технолошки развој Републике Србије

---

# САДРЖАЈ

Предговор .....	9
-----------------	---

## I. СМРТ ДАНАС

<b>1. Од страха до заборав и назад .....</b>	<b>13</b>
<b>2. Ћутање о смрти .....</b>	<b>16</b>
<i>а) Болница .....</i>	<i>19</i>
<i>б) Изненадна смрт .....</i>	<i>21</i>
<i>в) Деца .....</i>	<i>22</i>
<b>3. Говор о смрти .....</b>	<b>25</b>
<i>а) Тело .....</i>	<i>26</i>
<i>б) (Ани)кул .....</i>	<i>28</i>
<i>в) Ритуал и мишљење .....</i>	<i>31</i>
<i>г) Бдење и ошрошјај .....</i>	<i>33</i>
<i>д) Смрт као размена .....</i>	<i>37</i>
<i>е) Сахрана и/или свадба .....</i>	<i>40</i>
<i>ж) (Пре)последње њивовање .....</i>	<i>41</i>
<i>з) Повраћање .....</i>	<i>44</i>
<i>и) Грива .....</i>	<i>45</i>
<i>у) Прва година, инјезивно сећање и жалос .....</i>	<i>47</i>
<i>ј) Памћење или После прве године .....</i>	<i>54</i>
<b>4. Ритуал и мишљење, говор и ћутање, страх и заборав .....</b>	<b>62</b>

---

5. Смрт у медијима .....	66
6. Проучавање смрти у српској етнологији током друге половине 20. века .....	88

## II. ГОВОР МРТВИХ ТЕЛА

1. Са неба на земљу и назад. Ексхумација и поновно сахрањивање познатих покојника .....	103
2. Смрт у туђој земљи .....	131
3. Студија случаја или Дневник једне посебне смрти ....	151

## III. УСПОМЕНЕ, СЕЋАЊЕ, ПАМЋЕЊЕ

1. Смрт, сахрана и сећање/памћење јавних личности у Србији у време социјализма и после њега .....	163
а) <i>Државници</i> .....	165
б) <i>Полијтичари и „остали“</i> .....	177
2. Сећање и/или заборав. Споменици и гробови .....	181

## IV. УМЕСТО ЗАКЉУЧКА: СМРТ И РЕЛИГИЈА

1. Развој хришћанске обредне праксе и учења о смрти .....	203
а) <i>Душа, тело, смрт и васкрсење</i> .....	203
б) <i>Обред</i> .....	210
2. Савремена посмртна пракса у Србији и не/религијско мишљење и понашање .....	220
3. Световне религије и „узурпација“ смрти .....	232

---

---

<b>4. Да ли десекуларизација подразумева повратак Светог? .....</b>	<b>241</b>
<b>Summary .....</b>	<b>247</b>
<b>Литература .....</b>	<b>257</b>
<b>Белешка о ауторки .....</b>	<b>271</b>





---

## Предговор

*За науку је човек гео светиа,  
а за њесника је свети гео човека.*

Ј. Дучић

Вероватно је већина читалаца научне литературе приметила да наслове научних студија у последње време често одликује дво-значно одређење појмова од којих су састављени. Ова њихова карактеристика видљива је у употреби заграда или косих црта које одвајају истовремено и различита и блиска испољавања одређених културних феномена и одсликавају суштинску немогућност њиховог сврставања само у један оквир, једно значење, једну реалност. Свест о овој вишезначности, карактеристична посебно за постмодерну научну и уопште интелектуалну мисао, сведочи, са једне стране, о императиву препознавања и признавања „другости“ у култури, док са друге, она (свест) открива поодмакли процес разградње и релативизације културних симбола који су упућивали на перцепцију људске културе као целине, као универзума саграђеног од садржајно различитих, али структурно и значењски истоветних образаца.

Такав је случај и са насловом ове књиге који, на самом крају истраживачке, а почетку читалачке авантуре, поставља питање – *Време без смрти* или *Време смрти*, или и једно и друго?

Међутим, ствар је интелектуалног поштења признати да ова недоумица није само закључак овог проучавања, него и његово иницијално питање. Оно је било подстакнуто запажањем да опште прихваћеном ставу о модерном друштву, као оном које карактерише потискивање размишљања, говора и идеје смрти на маргине стварности, пркоси та иста стварност у којој се *слике смрти* све више умножавају. Било да се ради о експанзији различитих форми културе колективног сећања, медијски пропраћеним и масовно похођеним сахранама јавних личности, бруталном приказивању жртава саобраћајних несрећа и природних стихија, овакве или онакве слике смрти преплављују јавни простор наше свакодневице. Са друге стране, као што су запазили сада већ класични аутори из области танатоантропологије, *обични људи* и њихове

---

обичне смрти одвијају се у самотној тишини, у простору и времену одвојеном и изолованом од *осицајка свеица*.<sup>1</sup>

Један од мотива за писање ове студије била је, дакле, потреба да се што обухватније сагледа искуство смрти у савременом друштву Србије и да се одговори бар на део питања које оно поставља. Како је уобличена идеја смрти на колективном, а како на индивидуалном нивоу? Да ли се може говорити о својеврсној међусобној условљености горе поменутих и наочиглед супротних схватања и приступа овом феномену? Којим идеолошким и идеацијским обрацима се идеја смрти најчешће уобличава? У којој мери се модерна схватања и понашања у вези са овом животном неминовношћу ослањају на традиционална уверења и ритуалне форме, а колико су потоње претрпеле промене у савременим условима живота? Како се идеја смрти уобличава помоћу религијских образаца и колико су они присутни и у секуларним контекстима? Да ли секуларни контекст подразумева атеистичко тумачење овог феномена? Зашто се танатолошка реторика показала веома погодном у креирању великог броја политичких ритуала током последњих двадесетак година? Да ли нам и на који начин текст који добијамо *ишчицавањем* феномена смрти може бити од помоћи у разумевању и других сфера културне стварности? И, да ли би позитиван одговор на ово питање потврдио схватање о проблему смрти као изворишту целокупне културе?<sup>2</sup>

Недостатак темељнијих танатоантрополошких студија које би се бавиле проблемом смрти у модерном друштву, у домаћој етнологији/антропологији и хуманистици уопште, био је свакако додатни подстицај за једно овакво истраживање, али је подразумевао и додатну одговорност у његовом спровођењу.<sup>3</sup> Утицајне студије западноевропских аутора биле су добар методолошки путоказ и

---

<sup>1</sup> И у научном мишљењу и говору могу се наћи различити ставови о односу који модерни човек има према смрти. Валтер Шулиц, О проблему смрти, *Грагач* 124/125, Београд, 1998, 58–69; Цефри Горер, Порнографија смрти, *Грагач* 124/125, Београд, 1998, 28–31. Филип Аријес, *Есеји о историји смрти на западу, од средњег века до наших дана*, Београд, 1989; Луж-Венсан Тома, *Антропологија смрти* I-II, Prosveta, Београд, 1980.

<sup>2</sup> Луж-Венсан Тома, *Антропологија смрти* I, Београд, 1980, 23–28. Радоман Кордић, *Смрт и антропологија смрти*. Предговор у: L. V. Тома, *Антропологија смрти* I, 6.

<sup>3</sup> Иако је једно поглавље ове књиге посвећено управо питањима ко се и на који начин у српској етнологији/антропологији и хуманистици бавио про-

врста подсетника на питања о којима је требало размишљати, али је специфичан културно-историјски контекст за који смо везали наше проучавање захтевао и комбинацију различитих истраживачких и аналитичких поступака – од коришћења мултидисциплинарне домаће библиографије, која се, често, на сасвим посредан начин дотицала проблема смрти, преко упознавања са обимном етнографском грађом, анализе штампаних и визуелних медија, до спровођења класичних метода етнологског истраживања: анкета, интервјуа и посматрања. Током петогодишњег периода, када су настајали делови ове студије, материјал до кога смо долазили непрестано је налагао аналитички и интерпретативни поступак, који се често отимао строгим формама научног сецирања стварности и захтевао рехабилитацију личног (ауторског) искуства, које и иначе сматрам веома битним у антрополошким опсервацијама, а које је у последње време у великој мери маргинализовано превагом теоријског мишљења и говора. Због свега реченог, читаоци ће приметити да стил којим је писана ова студија повремено напушта оквире уже дефинисаног научног изражавања и добија форму есејистичког штива. Но, с обзиром да се и тема којој је текст посвећен, већ по својој суштини, често отима могућностима рационалног сазнања, те да представља позив за испитивање сфере непознатог и недокучивог, сфере о којој никада нећемо бити у стању да доносимо коначне закључке, ослобођене личног – и емотивног и интелектуалног – искуства, надам се да ће стил којим је текст писан бити његова предност, а не недостатак.

И на крају, када је реч о мотивима за избор ове теме, мислим да је важну улогу одиграла и моја лична, односно *приватна* упитаност над проблемима смрти. Охрабрење да ову врсту мотива доживим као легитимни подстрек научног истраживања, нашла сам у аутобиографским пасусима унутар Горерових и Аријесових студија. Овој двојници аутора су догађаји везани за смрт из њихових приватних живота послужили као поље искуствене провере оно-

---

блемом смрти, овде бих издвојила студије Ивана Чоловића, чији су настанак и примењени аналитички поступци ишли у корак са развојем европске тана-тоантрополошке мисли. Ово Чоловића чини практично утемељивачем модерног проучавања смрти у нашем академском окружењу. Његов приступ и допринос су, међутим, дуго времена остали без значајнијег одјека у смислу даљих истраживања ове проблематике.

---

га о чему су писали.<sup>4</sup> Тако је и ово проучавање за мене представљало покушај да помирим своју давну усхићеност пред питањем вечности, тинејџерски презир према темељном ишчитавању и коментарисању новинских читуља – обичају који су свакодневно упражњавали моји укућани, младалачко ужасавање пред формалним изјављивањем саучешћа рођацима преминулих, страх од сопствене смрти, коначну спознају о њеном постојању кроз смрт најближих, пријатност при шетњама између гробљанских алеја... Иако је моја пажња била привучена различитим догађајима и контекстима смрти, они су готово увек садржали и нека унутрашња одређења и поруке који су откривали универзалност танатолошке проблематике. Смрт *обичних* људи, рурални и урбани посмртни ритуали, смрт у емиграцији, сахране јавних личности, места сећања, гробља и споменици, ископавања, преношења и поновна сахрањивања мртвих... теме су којима су посвећени делови ове студије.<sup>5</sup> Они су настајали релативно независно једни од других, али су накнадно прилагођавани целини у којој се овде налазе. Поједини делови студије су, у нешто измењеном облику, већ објављени у домаћим и иностраним научним публикацијама, док су други по први пут штампани на овом месту. Свакако, време посвећено писању ове књиге за мене је било истовремено и *време смрти* и *време без смрти*: прво – зато што је то био дуг период интезивног размишљања о овој комплексној теми, а друго – зато што је читав тај процес значио својеврсно интимно *ипришћомљавање* идеје о суштинској трагичности људског/сопственог живота.

Остаје ми још да на крају овог Предговора изразим наду да ће бар део проживљеног и преживљеног искуства уграђеног у ову књигу бити од користи и њеним читаоцима и да ће им она послужити као врста надахнућа за разумевање равнотеже унутар финог ткања личног и колективног времена.

---

<sup>4</sup> F. Arijes, n. d. 192, 193–196.

<sup>5</sup> Читаоци ће приметити да се кремирање посмртних остатака, као све чешћа пракса у савременом друштву Србије, у овој студији помиње само успут. Желела бих стога да напоменем да је моје иницијално истраживање феномена смрти било посвећено управо развоју кремационистичког покрета код нас. Међутим, услед комплексности те проблематике одлучила сам да јој посветим посебну студију, која је замишљена као други део студије *Време (без) смрти*.

---

# I. СМРТ ДАНАС

## 1. Од страха до заборава и назад

Припадам генерацији, или тачније, генерацијама активних сведока и учесника интензивног процеса разградње, релативизације и нестајања различитих *постмодерних* друштвених норми, форми и правила понашања и мишљења. Као типичан представник те (пост)модерне масе, одгајане у духу космополитизма и лаичког приступа источњачким филозофијама, одувек сам се ужасавала *ушћомљених*, прописаних и наслеђених манира опхођења у различитим и исто тако прописаним ситуацијама. Због тога сам, још као дете, са страхом очекивала родбинска и разна друга формална окупљања, а касније, као тинејџер почела сам да са њих редовно остајем. Присност, која је у тим ситуацијама од свих очекивана, била је нереална, а спонтаност при избору гестова њеног испољавања недостижна. Посебну нелагодност представљале су евентуалне изјаве саучешћа и уопште избор понашања у ситуацијама везаним за смрт неке особе из ближег или даљег друштвеног окружења. Изговарање „чудотворне вербалне формуле“ (*Примиће моје саучешће*), којом би се истовремено и показала емпатија и одагнало тешко и *непријатно* осећање тескобе, било је, чини ми се, теже од самог догађаја смрти. Но, таквих ситуација је (срећом) било најмање. Мени блиски људи били су још увек *бесмртни*, а од смрти оних *друћих* била сам *зашћивена* тада актуелном родитељском педагогијом којом су животне непријатности од мене или сакриване или значајно преиначаване. Безбрижност детињства, жељена и пројектована од стране мојих родитеља није, међутим, могла бити у потпуности остварена. Моје најинтимније суочавање са проблемом коначности и бесконачности морало је остати ван домета родитељске бриге, не зато што је она била мањкава, него једноставно зато што није могла да пружи одговор на питања која је наметала свакодневица дечије игре, а затим и одрастања.

На озбиљна ограничења људског света и живота најпре су ме подсећале особине физичког простора, тако очигледно и несхватљиво бесконачног, а када су, временом, они – горе поменути – *бесмртни*, полако почели да нестају, тај бескрај је добио и своју врло (не)извесну и – за мене сада – врло личну временску координату. Некако упоредо с тим, мењао се и мој однос према друштвеним ритуалима и формама. Они су полако почели да се боје дубоким унутрашњим смислом и значењем, показујући се као незаменљив мост између самосвојности и припадања, између сопства и другости, као скоро незаменљиво културно средство припитомљавања непознатог, ризичног и опасног. Церемоније поздрављања са сродницима престале су да ме узнемиравају, а фамилијарна окупљана – макар она била организована и поводом неког смртног случаја – постала су драги подсетници моје личне социо-културне географије.

Но, иако донекле каналисан процесом прихватања, онтолошки страх пред сада све ближим сусретом са *бесконачним* није нестао. Штавише, наставио је да се појављује, понекад и у својим најотуђенијим облицима, а скоро увек трагајући за претпостављеним спокојем претпостављеног премодерног човека о коме су писали многи.

Да ли је (пост)модерном свету могуће да такав спокој пронађе или су нити између спољашњег и унутрашњег космоса неповратно прекинуте?

Од свих студија у овој књизи, студија *Смрт данас*, иако уводна, писана је последња. Овом, можда и не тако ретком методолошком и стваралачком поступку нисам, међутим, прибегла да бих резимирала и на почетку књиге најавила оно што ће читаоци моћи у њој да пронађу, него да бих премостила озбиљан недостатак већ постојећих текстова, уочен тек након њиховог ишчитавања као целине. Он се односи на чињеницу да је из *Иредсјава о смрти* остало оно што иначе сматрам најважнијим у етнолошком/антрополошком проучавању феномена културе – а то је увид у ставове, размишљања и понашања појединаца – главних актера у процесу формирања културних симбола и значења. Наиме, већи део текстова у књизи бави се сликама смрти на колективном нивоу – од чињенице да смрт представља незаобилазни део стратегије колективних идентитета и окосницу колективне културе сећања, до раз-

мишљања о њеном медијском обликовању и употреби у политичким ритуалима. Сходно томе, примењени аналитички поступак умногоме се заснивао на владајућој деконструктивистичкој парадигми, свакако хеуристички плодној, али недовољно обухватној када је у питању *двосмерно* тумачење културних феномена – *огозџо* и *огоздо*.

Стога је ова уводна студија посвећена излагању резултата истраживања спроведеног *традиционалним* етнолошким методама – анкета и разговора обављених са већим бројем испитаника, житеља и руралних и урбаних насеља.<sup>6</sup>

Да ли и на који начин грађани савремене Србије размишљају о смрти? Да ли је се плаше и/или је заборављају? Какво значење савремени посмртни ритуали имају за њихове учеснике? Да ли и у којој мери на ставове о смрти утичу религијска уверења? Да ли модерни човек има другачији однос према смрти него што су имали његови преци и да ли у вези са овим постоји разлика између градских и сеоских средина? Ово су само нека од питања на која сам покушала да одговорим.

С обзиром на специфичности теме истраживања, неопходно је указати на извесне методолошке потешкоће на које сам наишла при интерпретацији његових резултата. Наиме, док забележено ритуално понашање на почетку 21. века показује релативно висок ниво унифицираности,<sup>7</sup> ставови и размишљања у вези са смрћу толико су различити, интимни и јединствени да у великој мери

---

<sup>6</sup> Истраживање је обављено у периоду од 2006–2010. године и њиме је обухваћено око 70 саговорника. Од тога, 24 са пребивалиштем у Београду, 2 у Смедереву, 1 у Чачку, 2 у Аранђеловцу. Остатаци саговорници су житељи неколико села Смедеревског Подунавља и Смедеревске Јасенице: Раља, Удовице, Враново, Петријево и Радицац, као и житељи села Доње Јасенице: Доња Трнава, Горович, Светлић, Загорица, Маскар, Рајковац, Клока и Врбица.

<sup>7</sup> Она се може објаснити чињеницом да географска област истраживања представља прилично хомогени културни ареал, али и тиме да је процес модернизације живота утицао на поједностављење, свођење и унификацију ритуалних форми. С друге стране, „познато је да обичајни комплекс везан за смрт представља ону област духовне културе која је најмање била изложена променама“. О томе види више у: D. Bandić, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, Beograd, 1980, 159.

оспоровају могућност закључивања на основу квантитативне анализе. Интроспективно путовање које разговор о смрти често покреће, а које сам била у прилици да поделим са својим саговорницима, представљало је много више од етнографске грађе и податка.<sup>8</sup> Оно се испоставило као један заједнички покушај да се након дугог периода аутоцензуре (и у академским и у *лаичким* круговима), везане за проблеме смрти и умирања у савременом друштву Србије, говори о једној од најдубљих људских упитаности.

## 2. Путање о смрти

Дати сажето тумачење односа који савремени човек евро-хришћанске цивилизације има према смрти, у потпуности је немогуће. Рећи да он о њој не размишља, да је се плаши или (намерно) заборавља, значило би само површно описати последице једног дуготрајног, цивилизацијског процеса, чији је тренутни епилог (дакле, не и крај) потпуно непризнавање ове животне неминовности и који, упркос темељним и мање или више успешним проучавањима спроведеним током друге половине 20. века, ипак остаје на нивоу претпоставке. Оне се тичу схватања да су људи неких ранијих историјских епоха смрт прихватили са мање страха и више помирљивости, да су пред њом осећали већи спокој, те да је мисао о њој била далеко конструктивнија, или, како пише Аријес *иријишомљенија* него што је то случај данас.<sup>9</sup> Биле реалне или не, ове претпоставке представљају једино могуће полазиште и савремених таноантрополошких истраживања, а онај ко би покушао да их оспори, нашао би се пред тешким задатком реинтерпретације огромне количине историјског материјала. Но, с обзиром на недостатак личног искуства и директног контакта са *живљелима* минулих вре-

---

<sup>8</sup> Желим да овде изразим захвалност свима онима чије су искуство, време и добра воља уграђени у текст књиге: на првом месту то су моје колеге, пријатељи, комшије и познаници, који су били спремни да са мном поделе своја размишљања и, можда не увек, пријатна сећања, а затим, то су и многобројни саговорници у насељима у којима је истраживање вршено.

<sup>9</sup> Filip Arijes, *Eseji o istoriji smrti na zapadu, od srednjeg veka do naših dana*, Beograd, 1989, 21–35.



мена, и такво поновно ишчитавање нужно би опет резултирало претпоставкама, које би, као и у претходном случају, биле утемељене у нашој личној упитаности и осећању смрти.

Свакако, оно што можда најпотпуније описује однос савременог човека према смрти (дакле, не нужно као његова *differentia specifica*) јесте то да он о смрти *ћуїїи*, а то ћутање испоставља се као комплексније од сваког говора – и изравног и симболичког. Оно је и спољашња и унутрашња категорија. Прво, помињање смрти нарушава ритам и атмосферу уобичајене друштвене комуникације, негативно се одражава на ток и тонус разговора и редовно изазива осећање страха, тескобе и забринутости.<sup>10</sup> Једина *дозвољена* категорија у вези са овом темом јесте црнохуморна интерпретација животне збиље, која истовремено представља и најчешћи *излаз* из помињањем проузроковане зебње.<sup>11</sup> Друго, разговори са саговорницима су показали да они ретко размишљају о смрти, посебно о сопственој. При томе, никада се намерно не упуштају у такве мисли, а ако се оне и „појаве“, односно, ако нечим бивају подстакнуте, већина настоји да их одагна и замени пријатнијим и спокојнијим. Као што је и очекивано, учесталост размишљања о неминовној кончини сразмерна је узрасту, односно животной доби испитаника, али темељније и дуже бављење овим проблемом страно је и старијим и млађим особама. Осим узраста, на (не)пропустљивост бране између свесног и потиснутог утиче и степен религиозности особе, па се тако *активнији* верници, по правилу, чешће *добровољно* препуштају оваквим мислима.<sup>12</sup>

Занимљиво је поменути да подједнако ретко о смрти размишљају и житељи града и житељи села, с тим да се код ових других

---

<sup>10</sup> И. Чоловић, *Књижевности на прољу*, Београд, 1983, 104; Софија Радонић, Приступ смрти, *ЕС VI*, Београд–Светозарево, 1985, 73–79, 75.

<sup>11</sup> Веза смеха и смрти стара је вероватно колико и сам човек. Чајкановић пише о *маичном смеху*, приписујући му животворну моћ и тиме објашњавајући архаични обичај смејања на сахранама. О томе види, В. Чајкановић, *Маични смеј*. У: О магији и религији, Просвета, Баштина, Београд, 1985, 22–51; L. Stevanović, *Laughing at the Funeral*, ПИ ЕИ САНУ 69, Београд 2009.

<sup>12</sup> Одредница *активнији* – односи се на вернике који релативно редовно одлазе на црквене службе, прихватају хришћанске догме и у чијем идентитету религиозност игра значајну улогу.

далеко чешће наилази на рационални однос и према сопственој и према туђој коначности. Ирационалност која као да је заменила мистичност и која се испољава кроз перманентно присутан страх, коме се не зна узрок, а који је веома чест код модерног човека, изгледа да се брже и обухватније утемељила у срединама и међу људима код којих је мање-више суштински и трајно прекинута веза са традиционалним животним окружењем и друштвеним контекстом. Но, овим паралелама ћемо се вратити нешто касније.

Тешко је са сигурношћу претпоставити када је *ћушање* о смрти почело. Вероватно се то десило у тренутку у коме су се поклопили, са једне стране, исконски страх и убеђеност у моћ изговорене речи и снагу опсесивне помисли, а са друге, нестанак вере у ритуал као средство заштите, те трајно осећање неприпремљености за сопствену смрт. Већина значајних танатолога везују ову појаву за другу половину 20. века, мада су се, судећи по Аријесовим анализама, промене дешавале непрестано, из епохе у епоху.<sup>13</sup> Свакако, промене ове врсте нису изненадне и нагле. Оне се дуго припремају у *лонцу историје*, тако да мислим да нећемо много погрешити ако кажемо да је оно што се дешавало у другој половини 20. века само последица дугог процеса ширења модерне, започетог у 18. веку. Историјско-развојни контекст и модернизацијска парадигма иду у прилог оваквом датирању. Техничко-технолошке и социокултурне револуције, био-медицински и генетски инжењеринг, идеје прогреса и свима доступног благостања, недогледно ширење граница и могућности научног знања, те евидентно продужење просечног трајања животног века, који су карактерисали ову епоху, садржали су имплицитно обећање победе над смрћу.<sup>14</sup> Уз све то, *идеологија среће*, као подразумеваног циља и суштине живота, допринела је да се код модерног човека развије осећање сопствене

---

<sup>13</sup> Аријес, н. д. Цефри Горер, Порнографија смрти, *Грагак* 124/125, Београд, 1998, 28–31.

<sup>14</sup> Тако, на пример, на питање да ли и како са својом децом разговара о смрти, један мој саговорник одговара: „Када ме нешто питају, ја им кажем да ће научници сигурно врло брзо измислити лек против смрти“; Види и: Guy Cook and Tony Walter, *Rewritten Rites: Language and Social Relation in Traditional and Contemporary Funerals*, [www.sagepublications.com](http://www.sagepublications.com) Vol16(3): 365–391. *Discourse and Society* 2005. Посећено 1. марта 2010.

бесмртности.<sup>15</sup> Оно је, међутим, било (и јесте) толико крхко и не-реално да га је могло угрозити и најмање помињање смрти.

Ипак, *ћушање* о смрти није апсолутно и различито се испољава у различитим срединама и у различитим друштвеним релацијама. Већина мојих испитаника је неочекивано радо и отворено одговарала на моја питања, а чини се индикативним да је ова спремност била израженија међу градским него међу сеоским становништвом. У селу се о смрти не говори, нешто вероватно због још увек делимичо присутног сујеверја, а много више зато што се смрт подразумева и признаје. Без обзира на извесне промене, она је још увек блиска и очекивана иако је, како кажу сељани, „по реду“,<sup>16</sup> њено присуство није узнемирујуће. Осим тога, сељани радије себе приказују у светлу обичаја које сматрају репрезентативнијим за спољног посматрача, као што су свадбе, крштења, венчања, сеоске литије, тако да тема смрти некако увек спонтано доспева на крај разговора о обредном животу заједнице. Прва асоцијација коју су они имали у вези са смрћу, била су локална предања о вампирима. Испитаници из града су идеју смрти примарно везивали за слике болести и умирања, потврђујући тиме Аријесову тезу да је један од најзначајнијих тренутака у формирању односа према смрти савременог (урбаног) човека била промена места умирања, односно, измештање самртника из куће у болницу.<sup>17</sup>

#### а) Болница

И заиста, смрт у болници се појављује као незаобилазни део *ћушања* о смрти, штавише, она представља срж одбијања да се она прихвати. Дуготрајне и тешке болести, те слике умирања у

---

<sup>15</sup> Луј Венсан Тома, *Антиролологија смрти* II, Просвета, Београд, 1980, 140, 360; Arijes, н. д. 30, 81; Florina Codreanu, Death Irrelevancy in the Postmodern Era. In: Marius Rotar, Victor Tudor Rosu, Helen Frisby, *Proceedings od the Dying and Death in 18<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Century Europe*, Alba Iulia, Romania 2009, 156–161, 161.

<sup>16</sup> Под овим се мисли да умиру прво најстарији чланови породице и заједнице.

<sup>17</sup> Arijes, н. д. 67, 68.

болничкој соби изазивају већи страх него смрт сама. Ипак, у основи овог страха не налази се само осећање потпуне остављености и самоће услед бесконачности која се пред самртником отвара, већ много више чињеница да ни његови ближњи, ни лекарско особље не признају блиски растанак, односно о њему не говоре.<sup>18</sup> У болничком окружењу се не уважавају мистични предзнаци смрти, не води се рачуна о болесниковим сновима, за које старији људи у селима кажу да могу да предскажу нечију кончину, укратко – остаје свака могућност припреме.

Међутим, оно што је вероватно највише допринело оваквој перцепцији смрти у болници, јесте изостанак било каквог ритуала којим би, најпре самртник, а онда и покојник, били испраћени из света живих. Потврду да је ритуал та спона између смрти и живота, страха и наде, налазимо и у односу мишљења и ритуалне праксе у истраженим сеоским срединама. Наиме, иако и сељани све чешће умиру у болницама они, након смрти, бивају враћени у своје домаћинство у коме се приређује ритуални опроштај, исти као и у случају да их је смрт затекла у кући. То је могући разлог због кога сеоска породица, за разлику од градске, причајући о покојнику и смрти уопште, не акцентује болест и болничко окружење, него управо посмртни ритуал.<sup>19</sup> У граду се породица преминулог с њиме први (и последњи) пут након смрти среће на погребу, мада и тада, само делимично. Наиме, отворени сандук у капели за испраћај постао је права реткост, тако да, уколико нису присуствовали идентификацији леша – што обично ради само једна особа из породице – или уколико нису *йосейшили* покојника у мртвачници, за шта се ретки одлучују, сродници практично и немају контакт са преминулим након његове смрти. Слика последњег додира са њим је слика болничке собе, која још дуго времена остаје неизбрисиво урезана у сећање потомака.

---

<sup>18</sup> Агијес, н. д. 67.

<sup>19</sup> Додуше, ово може бити тако и због чињенице да се болнице налазе у градовима а не у селима, те су посете болеснику у болници далеко ређе у случају сеоског становништва.

б) *Изнагодна смрти*

Застрашујуће слике самотног, отуђеног, професионализованог и институционализованог умирања, вероватно су главни разлози за то да моји урбани саговорници у великом броју *ћласају* за изненадну и брзу смрт (по могућству у старијој животној доби).<sup>20</sup> Наравно, овај вид одласка пожељан је само када је реч о сопственој смрти, док би евентуална изненадна смрт ближњих за њих била у потпуности шокантна и паралишућа. Ставови о начину и времену појединачног одласка у селима су далеко мање радикални. Пресек различитих одговора на то питање може се наћи у изјави једног осамдесетогодишњег пољопривредника из села Раља:

„...Па, куј се није родио, тај неће да умре, куј се родио, мора и да умре. Сваки има свој судњи дан. Не треба нико никоме да се смеје. Нема шта да се плашиш. Сваки треба да дочека смрт радосан, са доста година... сто нам је век, али није баш добро да се дочека велика старост. Живот је мио, па каки био, али не можеш колико си могао као млађи. Кад си старији већ остављаш лошији утисак...“

Део интервјуисаних из Београда, ипак, сматра да би било добро да постоји нека врста припреме за одлазак, како би успели да заврше ствари које сматрају битним. Неки од поменутих послова које би предузели у случају да знају час коначног одласка били су: спремање куће, бацање непотребних ствари, уклањање неких интимних и личних предмета, сређивање докумената и осталог бирократског материјала. У групи мање *ћрактљичних* испитаника, било је жеља да се последњи дани проведу на мору, или пак у кафанама. Припрема одеће за укуп, још увек традиционално присутна код старијих житеља села, у потпуности изостаје из праксе испитаника из града. Ипак, постоји један раширен обичај, који би можда

---

<sup>20</sup> Сличне резултате износи и група словеначких ауторки. Види у: Neža Mrevlje, Sara Pistolnik, Katarina Župevc, “What has to be done?” Undertakers and their Attitude toward Death. In: Dragan Stanojević (ed.), *Roaming Anthropology*, EASC Belgrade, 2006, 86–116, 102.

посредно могао да се доведе у везу са овим. Наиме, читаоцима је вероватно блиска мање-више распрострањена пракса облачења чисте, уредне, нове и, на одређени начин, репрезентативне одеће пред полазак на пут. Мислим да овај гест у суштини има симболично значење које произлази из имплицитног признавања чињенице неизвесности свакодневног живота, која постаје ближа и конкретнија у лиминалним ситуацијама, било да су оне ритуалне, у ужем смислу те речи, било да је реч о промени уобичајеног, свакодневног стања, какву доноси нпр. путовање. Могло би се, дакле, рећи да иако одбија да рационализује идеју сопствене смрти, савремени, урбани човек ипак обавља неке радње које су у суштини повезане са затомљеним, али још увек снажним имплицитним осећањем сопствене коначности.

Што се тиче других аспеката евентуалне припреме за одлазак, занимљиво је и питање размишљања о месту сопствене сахране. Оно зависи првенствено од узраста испитаника, а затим и од тога да ли њихова породица поседује гробно место на неком од градских гробаља. Млађи испитаници<sup>21</sup> су углавном одговорили да о томе не размишљају, а тамо где је одговор на ово питање био позитиван, у обе старосне групе, стиче се утисак да је размишљање практично било подстакнуто мојим питањем, односно, да не представља тему којом се иначе баве. Неке је то инспирисало да изразе посебне жеље, од којих је најчешћа била сахрана или расипање пепела у неком лепом природном амбијенту, као што су море, планине, видиковци...

### в) Деца

Но, вратимо се још једном проблему болнице. Тешки болесник напушта домаће окружење, не само да би у болници покушао да добије одговарајућу негу и продужење сопственог времена, него, некада чак и превасходно, да би укућани били поштеђени слика мучења и умирања. Посебно се води рачуна о томе да се деца *заштити* од *непријатних* приказа, што је нарочито карактеристично

---

<sup>21</sup> У ову категорију улазе испитаници рођени од 1970. године и касније.

за савремене градске средине. У просечном сеоском домаћинству испраћај преминулог подразумева присуство свих чланова породице, па и деце, док су у градовима деца потпуно изузета из ситуација за које се мисли да би за њих биле узнемирујуће – од посете болеснику у болници (у већини болница је забрањен улаз деци испод 12 година!) до присуствовања сахрани блиске особе.<sup>22</sup>

Обављени разговори и анкете у градовима показују да узраст у коме су моји саговорници први пут присуствовали сахрани зависи примарно од њиховог географског порекла, односно од места у коме су провели детињство, као и од њихове генерацијске припадности. Тако они, који су рођени у сеоској средини или у граду у унутрашњости, по правилу су у млађем узрасту присуствовали погребима. Исто се односи и на старије испитанике, односно, на оне рођене пре 1965. године. Свега 5 од 28 испитаних се не уклапа у ово правило. Код неких се то може објаснити чврстим сродничким везама са родбином која живи у провинцији, а код неких одређеним стилем породичног васпитања.<sup>23</sup>

И тако, док се деца играју смрти, односно док њено опонашање представља значајни део игара које одвајкада упражњавају,<sup>24</sup> одрасли покушавају да предупредe сваки њихов сусрет са *иравом* смрћу. Немогућност давања убедљивог одговора на питања која

---

<sup>22</sup> Желећи да укаже на савремене тенденције да се деца заштите од смрти и доводећи их у везу са инверзијом табуа везаних за сексуалност и оних везаних за смрт, Аријес користи занимљиво поређење и каже да се некада деца говорили да су рођени у купусу, а сада им се говори да одрасли *несћају у цвећу*. Види: Горер, 30; Аријес, 198.

<sup>23</sup> У овај изузетак улазе 4 испитаника, који су рођени после 1965. године, у непровинцијским срединама и 1 испитаник, који је рођен у Београду 1942. године. Први су присуствовали сахрани у раном детињству, док је старија саговорница из Београда при пут на сахрани била у својој 32. години.

<sup>24</sup> *Ирање смрти* представља и део неких народних обичаја и обреда. Тако се у селу Саранову данас сећају *комендија* које су се дешавале током Беле недеље. Тада је у некој од кућа у селу, која је имала бар једну већу просторију, организована забава током које се један учесник – мушкарац правио да је мртав. Остали присутни би се окупили око њега играјући *ојсалошћене* и у тренутку када би му одали *иоследњу иочасиј*, *мрйвац* би се подигао, тј. *иовам-иурио* и почео да љуби и грли неку од присутних комшиница. О томе види и L. Stevanović, н. д., 39.

овакав сусрет увек иницира свакако је узнемирујућа, али, чини се, више за родитеље него за дете. Ипак, на овај или онај начин, и то је заиста истовремено и задивљујуће и зачуђујуће, питања се појављују. Већина мојих испитаника није могла прецизно да одреди узраст у коме су имали прву мисао о смрти, а они који су то успели, датирали су је између 4. и 11. године свог живота. На основу њихових одговора, може се закључити да код највећег броја њих то размишљање није било директно повезано са проблемом смрти, него са питањима коначности, бесконачности и, како је у једној анкети наведено, *сойсївеної бића и небїћа*. Ипак, има и оних (4 испитаника) који су пре десете године живота експлицитно постављали питање смрти, имали стања интензивног страха и стрепње пред сопственом коначношћу и коначношћу својих најближих. Сви моји саговорници сматрају да са децом треба разговарати о смрти, али „пажљиво“, „ако то сами траже“, „када за то дође време“. Њихови родитељи углавном нису са њима причали о овој теми (15 одговора), а у неким породицама је и данас (иако су деца у међувремену постала људи) то *зобраћена* или непожељна тема.<sup>25</sup>

Као што је већ речено, у селу је ситуација знатно другачија. На питање шта су рекли деци када им је умрла баба, један домаћин из Раље овако одговара:

„Па, ништа. Морају да знају и за добро и за лоше у кући. Ја кажем мом унуку да ћу и ја једном да умрем, а он ми каже да ми не да. Онда пођемо на гробље, па ја мало сређујем, чупам траву, а он ми каже да ће и он мени тако да долази. Мора дете да се упозна да сам ја овде привремено.“

Смрт најближих и уопште, могућност (коначног) растанка са њима увек су тешко прихватљиви. Они су то посебно за децу, чији се читав космос гради око фигура родитеља. Њихов евентуални одлазак представља озбиљно нарушавање хармоније дечијег

---

<sup>25</sup> Сматрам да је значајно да овде поменем да сам анкету везану за питања смрти покушала да спроведем и у једној средњој школи у Београду, али је моја молба одбијена, јер је управа школе сматрала да тема којом се бавим *није згодна*.



света и вероватно оставља трајне емотивне празнине и страхове у сваком бићу. Заповест ћутања, било о смрти која се десила или о смрти као неизбежном делу живота, чини, међутим, ове чињенице још страшнијим, јер отежава процес *иражњења* туге, страха и бола, као и процес проналажења смисла сопствене егзистенције.

Иако значајно осиромашен када је у питању могућност стварања конструктивне свести о каквој-таквој равнотежи животних дешавања, модерни човек (у Србији) још увек располаже одређеним средствима, која ублажавају његову *цивилизацијску ојољеност* пред чињеницом смрти. Ова средства су садржана у још увек присутним и живим архаичним облицима симболичког говора, као што је посмртни ритуал.<sup>26</sup>

### 3. Говор о смрти

Ћутање о смрти се (привремено) обуставља с почетком посмртног ритуала. Он симболично отпочиње јавном објавом смрти члана заједнице. У градским срединама она се врши примарно путем новинских умрлица, а у селима *йозивањем* или *званицом*, што подразумева понашање слично припреми за свадбени ритуал. У селима Ратари и Рајковац једна особа из куће, са пешкиром везаним око леве руке, иде по селу, од врата до врата оних који се позивају и у другим ритуалним приликама, и обавештава *званицу* о упокојењу члана своје породице. Сељани причају да је раније смрт објављивана и гласним кукањем жена у дворишту испред куће, а данас се то практикује само уколико умре млађи члан породице. И док умрлица, у неким од градских новинских издања, често, осим обавештења, представља и компензацију за опроштај од покојника,<sup>27</sup> који је изостао јер је овај умро у болници – у већини случајева, без присуства ближњих, сеоска *званица* окупља заједницу која ће се директно и *лично* опростити од умрлог. Заправо, опроштај почиње још на самртној постељи, паљењем свеће у тренутку када

---

<sup>26</sup> Dušan Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Beograd: 20. vek, 1990, 104.

<sup>27</sup> Ivan Čolović, Uvod u analizu novinskih tužbalica, *Kultura* 25, Beograd 1974, 168–178, 177.

се појаве знаци блиског одласка. Уколико је сељанин ипак умро у болници, у његовој кући се, по добијању вести, одмах пали свећа, чиме се симболично успоставља заједништво са покојником. Неке породице у овим ситуацијама односе свећу свештенику, да би је овај палио сваке недеље током литургије. Током разговора са једним саговорником из Смедерева, сазнали смо да је он чак отишао у мртвачницу да би тамо свом преминулом оцу упалио свећу. У селима чак кажу да је битно да се свећа не упали *пре времена* да се самртнику не би отежао одлазак. Један саговорник из Раље, код Смедерева, овако је описао последње тренутке проведене са својом мајком:

„...Била је свесна до краја. Некако сам видео. Каже ми син – треба да идемо да косимо детелину, а ја му кажем да нећу, некако ми се није ишло. Седели смо поред ње целу ноћ, на смену. Њој је било мука све време. Снаја и син су отишли, а ја сам отишо код стоке. Кажем жени да је гледа док кува ручак. После ме она зове да дођем да видим шта је са мамом. Она нешто побелела, па ретко дише, нокти јој поплавели. Видео сам да је готова ствар. Свећа је била припремљена, али да она не види. Она гледа још помало. Нисам хтео да је узнемирим. Оца сам узнемирио, па је после грдне муке имао још 24 сата. Не смеш да кукаш и запеваш, да га не зовеш да се врати...“

Међу сељанима често круже и духовите приче о овим ситуацијама, па су нам у Рајковцу причали о неком Раки, коме су пре времена упалили свећу, па се он „подигао са самртне постеље, пушио цигару и тек онда умро“.

#### а) Тело

Када се самртник ипак *рас̄т̄ане са душом* долазе најближе комшије да га окупају и обуку.<sup>28</sup> У неким селима је то купање са-

---

<sup>28</sup> Правило је да они који обављају овај посао буду истог пола као и покојник/ца.

мо симболично (покојник се брише влажном крпом), а у неким се читаво тело полива водом. Окупаног и обученог покојника полагају у отворени сандук (уколико је већ раније спремљен) или на сто, око кога се током наредних сати одржава бдење.<sup>29</sup>

Као што смо већ поменули, у градовима изостаје читав низ поступака везаних за мртво тело. Последњи загрљај, којим се најближи опраштају од преминулог, остаје само сцена из идеализоване филмске приче. Два сата након смрти у болничкој постели, тело покојника, сакривено од очију света памучним или најлонским покривачем, бива пребачено у *нейпросјор* и *невреме* (болничке мртвачнице) да тамо сачека церемонију испраћаја. Строге забране приступа, истакнуте на улазу у мртвачницу, наглашавају ово лиминално стање. Међутим, за разлику од оних у традиционалном обреду, ово стање пре сугерише трајно непризнавање (смрти) него прелаз, пре изражену непријатност него прихватање. У складу с тим је вероватно и чињеница да највећи део мојих градских саговорника *џласа* против излагања покојника у отвореном ковчегу на сахрани, сматрајући га *нейојџребним*, *џеајџралним*, *бизарним*, *неумесним...*, а све то због убеђења да таква слика нарушава интимност покојника, његове породице и самог погребца. „Некако је превише“ – каже један од интервјуисаних, покушавајући да сажме одбојност коју осећа према мртвом телу.

Насупрот овоме, за житеље села су отворени ковчег, те *живи* додир са покојником, кроз целивање и седење око њега, сасвим уобичајени. Од овога се одступа само у ситуацијама када су лице и тело умрлога видљиво унакажени претходном болешћу или страдањем. Тада се на затворени ковчег ставља покојникова фотографија. Ипак, ставови млађих људи који живе у селу (углавном оних рођених после 1980. године) указују на убрзавање промена у односу према смрти и у овим срединама. Они често изражавају презир према обичају целивања покојника, па и његовог излагања, а посебно према обилним погребним трпезама о којима ће касније бити више говора.

---

<sup>29</sup> Време између смрти и сахране, које покојник проводи у кући, зависи од тога када се смрт десила. Уколико је умро пре поноћи, покојник се сакрањује током наредног дана, обично после поднева, а ако је смрт наступила после поноћи, сахрана се одлаже опет за наредни дан.

У градовима актуелни закони и прихваћена пракса практично не отварају могућност да се опроштај од покојника обави у његовој кући. Прецизније говорећи, опроштај се обавља у кући, али њему покојник не присуствује. У неким местима у Црној Гори, испраћај покојника и изјављивање саучешћа ожалашћеној породици обавља се у *кајелама* – посебним просторијама саграђеним на локалним гробљима. И у неким од проучених села у Србији помиње се оваква могућност, а отвореност саговорника према овој врсти промене, као и горе поменути ставови млађих генерација, сугеришу вероватни ток еволуције у схватању и понашању у вези са смрћу и у овим срединама.

б) (*Анџи*)кули

Контакт са мртвим телом одувек је подразумевао посебно понашање, утврђени ритуал и низ ритуалних забрана. Као што је познато, њихов циљ имао је вишеструко значење. На манифестном нивоу, требало је спречити сваку евентуалну аберацију покојника и помоћи његовој души на путу до *оноја* света.<sup>30</sup> С друге стране, структура ритуала је била таква да је омогућавала породици и заједници постепени опроштај од покојника – опроштај који је требало да *џријиџиоми* чињеницу смрти и губитка и да успостави нову врсту контакта са преминулим чланом породице. Време које је у традиционалним срединама потребно да се тело блиске особе трансформише у *леш*, односно да постане нешто *сџрано* и непожељно, далеко је дуже и, чини се, конструктивније, него што је то случај у модерним. Оно се поклапа са већ поодмаклим процесом труљења, па тако један житељ села Петријево, причајући о зидању породичне гробнице, каже:

„Ја сам после године моју жену пребацивао у гробницу, али нисмо хтели да отклапамо (сандук). Шта има да видимо?!“

Када је деградација материје завршена, *џело*, односно оно што је од њега остало, поново постаје, на изванредан начин, блиско

---

<sup>30</sup> Бандић, *Табу*, 113.

и прихваћено. О томе говори размишљање једног саговорника из Раље, коме је такође постављено питање о односу према породичној гробници и начину њеног коришћења:

„Ја кад умрем ја ћу где је мој деда. Његове кости ће у врећу. Баш ми је драго да легнем где је он. Ја га и не памтим.“

Шта је то што у модерним срединама убрзава овај процес трансформације?<sup>31</sup> Недостатак, односно сведеност ритуала – свакако, али не само то. Он је само последица других промена. Развијенији или просто другачији хигијенски назори? Неоспорна је чињеница да су они у једном тренутку историје утицали на процес делимичне инверзије мистичних страхова и страхова од бактерија и заразе. То је, како пише Аријес, у 18. и 19. веку проузроковало захтеве за измештањем гробаља изван градова, чему се, међутим, снажно противила потреба за честом комеморацијом коју близина гробаља омогућава.<sup>32</sup> Иако су мртви и живи наставили да деле *живојини* простор, извесна медицинско-хигијенска сазнања и еколошки покрети сигурно су допринели да се током времена створи унутрашњи отпор према лешу, као потенцијалном извору (физиолошке) *нечистиоће*. Двојица британских аутора приметили су да је ова промена односа према мртвом телу и према смрти уопште, била праћена и променама у текстовима верских служби посвеће-

---

<sup>31</sup> О овом питању види и у Neža Mrevlje, н. д. Неколико мојих саговорника (3) изјавило је да их није узнемирио сусрет са покојником кога су, по својој жељи, видели у мртвачници. Исто толико је изјавило да их није посебно узнемирила слика отвореног ковчега на сахранама којима су присуствовали, али су готово сви, као што је у тексту већ поменуто, сматрали примеренијим да ковчег на испраћају буде затворен.

<sup>32</sup> Аријес, н. д., 132, 161. Аријес наводи да је оваких захтева било и током првих векова хришћанства, те као једног од најгласнијих поборника измештања гробаља из градова наводи Светог Јована Златоустог. Аријес, н. д., 30. Међутим, други извори упућују на то да је мисионарска активност овог великог учитеља цркве била усмерена првенствено ка сузбијању паганских обичаја везаних за гробаља и гробове, а посебно ка сузбијању екстремних форми тужења, које су упражњаване као саставни део тадашњих погребних ритуала. Више о томе види у: Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Rowman&Littlefield, Oxford 2002, 25, 29.

них мртвима, а посебно је видљива у секуларним посмртним говорима, које, за потребе своје клијентеле, предлаже једно тамошње погребно предузеће.<sup>33</sup> У 20. веку, односно у његовој другој половини, овај осећај одвратности и страха интензивно је подстицала и индустрија хорор филмова. Међутим, у њој би се могло наћи сијасет мотива преузетих из традиционалних митова и веровања.

Мислим да су, поред ових фактора, значајну улогу у процесу формирања односа који модерни човек има према мртвом телу одиграле и естетски назори епохе, а посебно они карактеристични за другу половину 20. века. Наглашени материјалистички принципи савремене цивилизације неминовно су довели до културолошке промене у статусу тела (посебно женског).<sup>34</sup> Оно се све више и све обавезније негује, обнажује, приказује и уздиже, али само док одговара одређеним естетским идеалима, наиме док је младо, лепо и здраво... Његовом физиолошком деградацијом отпочиње и његова културна и социјална маргинализација. Оно престаје да постоји у јавном визуелном простору, а у приватном се често доживљава као извор несигурности.<sup>35</sup> Презир које друштво осећа према телу које стари и пропада можда свој најекстремнији израз добија у обичају модерног кремирања посмртних остатака, обичају којим се жели неповратно уништити *срамни* доказ његовог (тела) пораза. С друге стране, улепшавање, дотеривање, шминкање, па и балсамовање покојника, веома распрострањено у Америци, навелико прихваћено и од стране српских емиграната у тој земљи,<sup>36</sup> одражава

---

<sup>33</sup> Аутори пореде три текста: текстове англиканског опела из 1662. и 2000. године и њихове секуларне алтернативе. У религијским текстовима је приметно ублажавање слика телесне пропадљивости и труљења, док оне у потпуности изостају из секуларних посмртних говора. У њима се не говори о смрти, него о величини и животним заслугама покојника. Види: Cook and Walter, н. д. 371, 372.

<sup>34</sup> Предраг Марковић, Сексуалност између приватног и јавног у 20. веку. У: Милан Ристовић (ур.), *Приватни животи код Срба у 20. веку*, Клио, Београд, 2007, 101–128. 20. век.

<sup>35</sup> Miroslava Malešević, *Menopauza – poslednja misterija krvi*. У: Miroslava Malešević, *Žensko. Etnografski aspekti društvenog položaja žene u Srbiji*, Београд, 2007, 110.

<sup>36</sup> Г. Благојевић, *Срби у Калифорнији*, ПИ ЕИ 54, Београд, 2005, 187; Што се тиче праксе *улепшавања* покојника, она је позната и у Србији.

ипак посебан однос савременог човека према телесном аспекту интегритета личности. Смисао ових поступака у модерном контексту различит је од оног у традиционалном. Наиме, док је у потоњем посмртна тоалета значила припрему покојника за *онај* свет, њен циљ у савременим посмртним ритуалима јесте да покојника, односно његово мртво тело, прикаже у *најбољем*, односно, најприхватљивијем светлу за оне који долазе да се са њим опросте.

У светлу овог проблема, занимљиво је поменути још једну ствар. Наиме, без обзира како су се изјаснили у вези са евентуалним веровањем у посмртну егзистенцију, као и у вези са начином на који би волели да буду сахрањени/кремирани, највећи део мојих градских саговорника успротивио се могућности да њихово тело након смрти буде коришћено у едукативне сврхе. Завештање органа за помоћ болеснима свима се чинило као прихватљива идеја, али сецирање на часовима анатомије било је замисливо само једном интервјуисаном. Мислим да се сиже свих разлога за овакво одбијање налази у једном одговору:

„Не знам. Некако ми није естетски.“

#### в) Ритуал и мишљење

Ако у животу постоје неки тренуци и неки догађаји који су незамисливи без ритуала, онда су то свакако смрт и сахрана. Око тога се сложила и већина танатоантрополога, сматрајући извориштем ритуала чињеницу да се човек не може опростити од свог ближњег само тако што ће га бацити у раку. То потврђују и овде већ навођени новији британски аутори. Они у студији *Rewritten Rites* износе запажање о ситуацији у Британији чији грађани у највећем броју случајева сахрањују своје умрле уз какав-такав ритуал, иако тамошњи закони допуштају *оглајање* посмртних остатака без икакве церемоније.<sup>37</sup> Без посебног испраћаја одлазе само они које нема ко да испрати: (добровољни) *аујисајгери* – усамљеници, сиромаси, клошари... и они који никада нису ни имали прилику да бирају – мртворођена и након рођења преминула деца.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Cook, Walter, 365,366.

<sup>38</sup> Задржаћу се само за тренутак на овом питању, зато што један случај из тог домена сматрам веома занимљивом друштвеном интервенцијом, која

Потреба за ритуалним испраћајем вероватно је онај фактор који је пресудно утицао на већ поменути чињеницу да је комплекс посмртних обичаја претрпео најмање промена у процесу модернизације друштва. По казивању информаната, у руралној Србији, сахрана и уопште посмртни ритуали данас се одвијају скоро исто као и пре сто година. Правила ритуалног понашања се преносе из генерације у генерацију, а најтеже се напуштају она везана за смрт. Но, и у градовима наилазимо на сасвим сложене ритуалне форме, додуше сведеније и далеко више релативизоване и индивидуализоване, али ипак врло утемељене када је обавезност вршења у питању. Основно питање које се јавља након анализе савремених ритуалних форми (у Србији), везано је за однос ритуалне праксе и мишљења. Наиме, да ли савремени посмртни ритуали говоре о схватањима и односу модерног човека према смрти или представљају само одраз његове везаности за форму? Поред тога, Кук и Волтер постављају питање да ли се модернизовани, индивидуа-

---

захтева посебно промишљање. Наиме, 2003. године, на београдском гробљу „Лешће“ установљен је тзв. *Бејби ври* намењен сахрањивању/одлагању кремираних посмртних остатака мртворођене или убрзо након рођења преминуле деце, чији родитељи нису желели (а можда нису ни упитани да ли желе?) да их сахране. До тада су посмртни остаци преминуле деце кремирани групно, по седморо деце у једном сандуку, а затим су одлагани на одређену парцелу, без посебног обележја. (Захвалност за ову информацију дугујем руководиоцу РЈ „Гробље Лешће“, инг. Богдану Шаренгаћи.) С обзиром да је овде реч о посмртним остацима оних који практично никада нису добили ни друштвени ни законски идентитет, поставља се питање смисла обележавања (макар и тако уопштеног, безименог) њиховог гробља, чија би примарна сврха требало да буде сећање живих на преминуле блиске особе. Да ли је *Бејби ври* требало да подсети несуђене родитеље на њихову нерођену и мртворођену децу? Да ли је установљење *Бејби ври*а био потез неке пронаталитетне политичке идеологије или можда потез у правцу хуманизације умирања, рађања, медицинске праксе...? Афера која је последњих година потресала Србију у вези са сумњом неколико стотина родитеља да су им деца, која су наводно умрла након рођења, украдена и продата, можда се такође може довести у везу са установљењем *Бејби ври*а? Да ли је то место требало да буде доказ да су малишани заиста преминули и сахрањени? Много је питања која иницира ова појава, а једно од кључних у контексту овог рада јесте питање смисла ове друштвене интервенције, која смрт третира изван устаљених и уобичајених оквира колективног/индивидуалног меморисања.



лизовани и професионализовани посмртни ритуали, какви су они у урбаним срединама, могу уопште сматрати ритуалима? Ова сумња се посебно односи на секуларизовано церемонијално понашање, из кога изостају чврста правила која би била потврђена од стране одређене заједнице кроз обавезу практиковања.<sup>39</sup> По мишљењу поменутих аутора ово представља једну од од основних карактеристика ритуала. И, на крају, да ли се, када је смрт у питању, уопште може говорити о секуларном, атеистичком ритуалу или он по својој природи обавезно подразумева неко уверење везано за однос *овосїраної* и *оносїраної*?

*ї) Бгење и оїрошиїаї*

Када је умрли окупан и обучен у своју посмртну тоалету, почиње и *званични* опроштај од њега. У свим истраженим селима, обичај је да се покојнику вежу руке, ноге и брада, а образложење овог поступка креће се од тога да је посреди заштита од *нежељених* активности мртвака, до тога да се ово ради да би се спречило падање и опуштање везаних делова тела. Пошто и потоња могућност свакако представља *нежељену активносї*, не чуди што је и сам чин везивања ритуализован. У селу Удовице, покојника везује жена, која касније треба и да га одвеже, а марама, канап или други материјал којим је био везан, ставља се у ковчег пре поласка на сахрану. У ковчег се, осим тога, ставља и низ других предмета за које се верује да би умрломе могле бити од потребе. Садржај ових посмртних дарова варира од села до села – те се поред и испод покојника могу наћи сапун, клип кукуруза, новац, сат, наочаре, делови гардеробе, пешкири... Међутим, иако је ово опремање обавезан део испраћаја, из одговора испитаника на питање – зашто се то ради, није се могао извући закључак о неком чврстом уверењу које би стајало иза овакве праксе. Један испитаник из Вранова то овако објашњава:

„Ставља се свашта. Као – да има. Човек од жалости не зна шта ће.“

---

<sup>39</sup> Cook, Walter, 367.

У свим селима је обичај да се испод покојника стави лавор са водом и српом. Вода би требало, тако бар експлицирају сељани, да сакупља непријатне мирисе и спречи натицање покојника, а о функцији српа се данас само нагађа. Неки сматрају да је то у вези са спречавањем вампирења, док други овај обичај тумаче као магичку радњу којој, међутим, не знају прави смисао. Као превентива аберације још увек је присутно, додуше не код свих, пробадање покојника – обично неком малом иглом. Ипак, у Вранову влада правило да карактер који је покојник показивао за живота утиче и на мере опрезности његових ближњих након његове смрти. Тако, уколико је покојник био посебно „незгодна и тешка“ особа, посмртни третман који предузима његова фамилија некада подразумева и „већи ексер“ или, пак, глогов колац. Међутим, чини се да је употреба овог последњег, традиционалног оружја за борбу против евентуалних вампира, ипак више ствар предања него живе праксе. И покривање огледала и сјајних површина да би се избегло задржавање *огрза* мртваца у кући, у већини случајева је обичај који лагано нестаје. Међутим, веровање да пут покојникове душе ка оном свету може да поремети мачка која би прескочила његово мртво тело, још увек је врло живо и присутно у свим селима. Зато се током бдења строго води рачуна да се мачке држе даље од себе у којој покојник лежи.

Сваки учесник посмртног бдења, ушавши у кућу ожалашћене породице, најпре одлази да се поздрави са покојником – обиласком око ковчега, целивом и паљењем свеће, а затим се придружује осталим гостима који на смену седе око покојника. Атмосфера ових бдења није нужно атмосфера жалости и бола. Око покојника се разговара, пије кафа и ракија, а често се и нашали. Обичај гласног и јавног кукања и нарицања, чији су главни носиоци биле жене, данас се скоро у потпуности изгубио. Једна саговорница из Загорице каже:

„Сада нико не кука. Кад умре неко млађи онда се цвили. Ја нисам ни за оца ни за мајку кукала, али сам зато падала. Мајка ме је грдила – како ћу за њом да кукам? А ја јој кажем – како да кукам? Она је умела да кука, да броји...ја то не умем. Мислим да је то некако било и боље – буде му

лакше, некако одане... Од нас четири сестре само је она што је остала у кући, само је она мало кукала. Ја сам мало прошапутала, једно јутро сам стала пред њом и испричала сам се, оно што ми је на души, и једном сам морала да идем на гробље да јој кажем шта ме је болело, да се исплачем. После тога више нисам ишла.“

Ово казивање чини се посебно занимљивим. Оно нам открива одређену еволуцију форме изражавања емоција, која се у потпуности уклапа у тенденцију *забране*, односно, *ћушања о смрти* у модерном друштву, о чему је било речи раније у тексту. Но, осим тога, ова мала исповест отвара и питање положаја жене у сеоској заједници, чији се наглашени патријархални принципи огледају изгледа и у ограничењу њиховог права на отворено и интензивно жаљење породице свог порекла.

И у градским срединама постоји одређена врста *бгења* које се одвија у кући покојника, али без његовог присуства и са променљивим временом трајања. Од тренутка када је сазнала за смрт ближњег, породица уз помоћ пријатеља, сродника и комшија почиње да организује сахрану и да прима госте који долазе у кућу/стан да изјаве саучешће. Ипак, ово се односи само на најуже друштвено окружење, док остали саучешће изјављују путем телеграма, новинских умрлица или преко телефона, а свакако на самој сахрани, односно на испраћају, који се одиграва у гробљанској капели. Урбани начин живота није значајније утицао на слабљење веза солидарности и међусобног помагања, тако да ожалашћена породица у граду, налик на ону у селу, није никада сама у кризним животним ситуацијама. Неки испитанци који су доживели искуство губитка блиске особе причају, чак, да им је сметао велики број људи којима су непрестано били окружени током дана уочи сахране и да су прижељкивали да остану сами. Међутим, исто тако схватају чињеницу да су, управо захваљујући овој општој *мобилизацији* пријатеља и сродника, на неки начин били сакривени иза *фронтиалне линије* друштвених односа, на којој се одвијала најинтензивнија комуникација. На тај начин се активирање мреже друштвених односа и контаката испоставља не само као неопходна помоћ ожалашћенима при техничкој организацији сахране, него, чак примарно, као

процес којим се успоставља *идеална* мера њихове интроспекције и суочавања са емотивном празнином.<sup>40</sup>

Други део *бдења* у градским срединама одвија се у гробљанској капели, где је покојник изложен у затвореном сандуку. Читава церемонија опроштаја траје један сат, током кога најближа родбина стоји поред ковчега, примајући саучешће од оних који долазе. Начин њиховог поздрављања са покојником није утврђен неким посебним правилима. Већином се поред ковчега застане, прекрсти, поклони или целива крст или сам сандук, стави цвеће или венац и упали свећа на чираку постављеном изнад места на коме покојник лежи. Варијације овог ритуала зависе од личних ставова, уверења и избора посетилаца. Тако из њега може изостати кршћење или клањање, па и паљење свеће. Но, свако се труди да на неки начин, неким симболичким гестом успостави *конџакт* са умрлим и упуту му последњи поздрав. Присуство свештених лица, односно, верски део испраћаја такође варира и он зависи од избора породице или жеље самог покојника. Занимљиво је да је веома чест случај да се опело служи и над мртвима који ће бити кремирани, без обзира на чињеницу да се (Српска) православна црква противи овом обичају.<sup>41</sup> Ово указује на најмање две ствари – једна се тиче феномена *нове религиозности*, унутар које изгледа

---

<sup>40</sup> Један саговорник, чији је отац умро 1979. године, сећа се да су у њихов стан дошли непознати људи из Месне заједнице, чија је улога била да преузму организацију сахране. Овај поступак је вероватно требало да сведочи о спремности државе да замени традиционалне друштвене везе за које се мислило да су маргинализоване процесом модернизације, урбанизације и друштвеног *пројреса*.

<sup>41</sup> У време када је у Србији почела пропаганда кремирања, почетком 20. века, његови *идеолози* су истицали да овај поступак са посмртним остацима не треба да има никакве везе са религијом, односно, да је он – нити оспорава, нити промовише. Међутим, у времену када је кремирање одобрено, 1964. године, и дуго након тога, оно је сугерисано управо као начин сахрањивања мртвих који афирмише атеистичке погледе на свет. Стога су се практично све до деведесетих година 20. века за кремацију одлучивали декларисани атеисти, али и противници Цркве као институције, и на њиховим сахранама, без обзира на евентуалну религиозност, свештенство није било добродошло. Више о томе види у А. Павићевић, *Cremation as an Urban Phenomenon of the New Age*, *Ethnologia Balkanica* 10, Berlin, 2006, 251–262.

не постоји јасна веза између религијског чина и личних схватања и начина живота, а друга говори о вероватној неадекватности и недовољности секуларног/атеистичког погребца, у смислу пружања утехе живима. Но, било да се ради о испраћају на кремацију или на класичну сахрану, религијско опело се појављује као чин који *наручиоцима* даје осећање узвишености и достојанства и често није у вези са њиховим верским уверењима.

У неким случајевима испред капеле се организује скромно послужење за посетиоце, углавном у виду воде и сокова и, евентуално, жита и ракије. Иако конзумирање у овим околностима нема ритуалну већ само практичну функцију, већина оних који се послуже пићем, посебно алкохолним, проспе мало течности на земљу – *за њојој душе* покојника.

#### g) *Смрти као размена*

Догађај смрти, односно, читав комплекс посмртних ритуала, показује се као време интензивне друштвене размене, и то на више међусобно испреpletаних нивоа: размене између света живих и света мртвих, размене унутар света живих и размене унутар света мртвих. На свим овим нивоима спроводи се одређена врста ритуала и обичаја којима друштво настоји да на симболичан начин утиче на равнотежу између ове две реалности. На првом нивоу, чини се да је реч о једносмерном односу. Заједница испраћа свог покојника у *земљу њредака* и са њим шаље дарове за које се мисли да му могу бити потребни на *оном* свету. Ти дарови су често намењени и раније преминулима. Поред тога, они, тј. оне, пошто се увек ради о женама, које долазе да се опросте од покојника, неретко преко њега шаљу и поздраве својим мртвима. Чим уђе у просторију у којој је изложен мртац, жена почиње да кука, односно да гласно изговара имена оних којима жели да пошаље поруку. У Рајковцу се сећају да је тако нека сељанка, дошавши да изјави саучешће, почела да кука:

„Те поздрави ми овог, те поздрави ми оног.“

Набрајање је прекинула друга жена коментаром:

„Па, он и коња да јаше, не би могао све да обиђе.“

Посебно занимљив је и обичај *предавања вечере*, који практично представља тежњу да се тежина усуда смрти равномерно распореди на читаву заједницу. У Вранову, на пример, онај ко је у скорије време изгубио блиску особу долази да испрати новог покојника и том приликом врши *предају вечере*. Он доноси две свеће – једну за свог и једну за новог покојника, а домаћини га постављају да седи у челу посмртне трпезе, наспрам празног места *резервисаној* за умрлог коме се приређује испраћај. Верује се да се на овај начин, у ствари, смењује *сипража* у свету мртвих – претходни покојник *предаје сипражу* новопреминулом. И ова, као и остале размене, показују се ипак као суштински двосмерни комуникациони односи, јер за посмртне дарове, поздраве и предаје живи добијају одређену врсту гаранције и могућности контролисања и потврђивања границе између *овој* и *оној* света.

Унутар света живих, размена се обавља између оних који долазе да изјаве саучешће или помогну око припреме сахране и породице преминулог. Наиме, одмах по оглашавању догађаја смрти, у кућу долазе најближе комшије које *слушају*, односно, које преузимају већи део послова и око покојника и око спремања хране за госте. Њима се ожалосћена породица одужује повратном услугом, истог или сличног типа, и даривањем кошуља или пешкира. Исти дар добијају и они који су задужени за ношење ковчега, као и они који копају раку на гробљу. У Загорици причају да су у новије време, када су се мало обогатили, људи почели да на сахранама деле гардеробу, скупоцене предмете, накит, и како каже један саговорник: „Ниси знао шта те више кошта – сахрана или свадба?!“ У вези са овим су изгледа интервенисале локалне црквене власти, па су свештеници своје присуство условили умереношћу у обичају посмртног даривања. Они који долазе да се поздраве са покојником, такође доносе пешкире, мараме и новац, који практично само прођу кроз руке ожалосћене породице и бивају одмах утрошени – новац за покриће трошкова око сахране, а ствари за ритуално даривање. У неким селима новац, који гости стављају на покојника и поред њега, узима свештеник као надокнаду за свој ангажман.

С обзиром на то да у граду директни контакт са покојником након што је отпремљен у мртвачницу скоро у потпуности изостаје, изостаје и обичај стављања дарова у мртвачки сандук. Ипак, неки од испитаника су у цеп од одела за покојника, које су однели у мртвачницу, ставили његове наочаре, сат или неки предмет за који је овај био посебно везан.

На крају овог поглавља требало би се за тренутак вратити на горе описану тенденцију повећавања количине дарова и давања у посмртном ритуалу. Мислим да она не одражава само чињеницу повећаних материјалних могућности сељана него и извесну, све-присутну потрошачку идеологију, унутар које се роба/новац јављају као симболички сажетак свих осталих вредности културе. О овоме пише и Л. В. Тома, још 1975. године, покушавајући да растумачи однос савременог човека према смрти и трансформацију *симболичкој кайишала* везаног, између осталог, и за овај феномен:

„...људски односи се меркантилизују... Човек је изгубио знакове, али пре свега, изгубио је смисао за њихово разумевање, јер у средишту његових преокупација више није он сам већ потреба за добити, не људско биће него производ, не употребна већ тржишна вредност. С правом се може рећи да се симболички капитал претворио у економски остављајући веома неспремног човека да гледа у лице смрти, која га више него икада ужасава и коју одбија.“<sup>42</sup>

Потреба да се количином робе надомести мистично осећање и да се задобије одређена сигурност у сврсисходност ритуала, сведочи, дакле, и о својеврсној профанизацији посмртног даривања, а вероватно и посмртних обичаја уопште. У вези са овим занимљива је и чињеница коју у једној студији, помиње и Никола Павковић. Он запажа да је некадашњи обичај посмртног даривања често био усмерен ка црквама и манастирима. Наиме, ожалошћена породица је поклањала одређену количину робе или новца манастиру или цркви, а за узврат је добијала редовне монашке или све-

---

<sup>42</sup> Тома 2, 303.

штеничке молитве за покој душе покојника и добро исходиште његовог посмртног путовања.<sup>43</sup> Данас је овај облик посмртног даривања сасвим редак, али Павковић сматра да се његове варијанте могу наћи у пракси, односно, у позиву ожалошћене породице да се, уместо у куповину венаца и цвећа, новац уложи у неко заједничко добро или да се да сиротињи. Колико ми је познато, овај обичај није толико распрострањен у селу, колико у граду, где се евентуални приложници позивају на ову врсту даривања – у *знак сећања на покојника* – преко новинске читуље коју објављује породица преминулог.<sup>44</sup> Но, без обзира на чињеницу да оваква акција представља сасвим конструктивни и позитивни друштвени ангажман, треба рећи да она такође одсликава тенденције секуларизационих процеса: давање цркви/Богу бива замењено давањем људима, а вечни помен у *Царстџву небеском*, краткорочном успоменом у *Царстџву земаљском*.

#### ђ) Сахрана и/или свадба

Карактер посмртних обичаја, који по неким својим елементима подсећају на врсту *прославе*, умногоме одсликава јединство ритуалног мишљења и понашања. Ово потврђује и веома богата трпеза, која, како и сами испитаници кажу, често више личи на свадбену него на посмртну гозбу. Због тога се у одређеним ситуацијама сахрана релативно лако претвара у тзв. *посмртну свадбу* – обичај на чије описе наилазимо и у ранијој етнолошкој литератури.<sup>45</sup> Током друге половине деведесетих година 20. века, у Радинцу је и одржан један такав ритуал, којим је на *онај* свет испраћен двадесетдвогодишњи младић. Будући да је смрт предухитрила његову женидбу, читава свадбена сценографија, ка што је на пример, кићење капије и *званица*, обављено је као да је била реч о свадби, а не о сахрани. У истом селу нам је и једна саговорница, пореклом

---

<sup>43</sup> Никола Павковић, Обичајно правне радње у вези са смрћу, *ГЕИ* 40, БГд 1991, 75–84

<sup>44</sup> Види на пр: In memořiam, *Полиџика* 30. јул 1963, 19.

<sup>45</sup> Даница Ђокић, Посмртна свадба на територији Јужних Словена, *Кови словенских кулџура* 3, Београд 1998, 136–153.



из Гњилана, испричала причу о младићу који је, 1988. године, погинуо у Гњилану, дан очи свог венчања. Сутрадан га је на сахрани пратила несудођена невеста обучена у венчаницу.

*е) (Прей)последње путовање*

Након бесане ноћи покојник ће, уз пратњу породице, родбине, комшија и пријатеља, кренути на своје последње путовање. Традиционална уверења о посмртној активност његове душе и присутности његовог духа огледају се и у низу ритуалних радњи које се дешавају око ковчега и на путу до гробља. Погребна поворка креће након што је свештеник обавио службу опела над покојником. Опело се сматра обавезним чином у саставу посмртног ритуала, а чак и у време социјализма ретки су били сељаци који су испраћени без овог религијског обреда. Занимљив је податак из *Шемајизма Епархије шумадијске* који показује пад броја крштених и венчаних у цркви током друге половине 20. века, али и стабилне вредности броја опојаних покојника у истом периоду. О овоме говоре и испитаници који се, у највећем броју случајева, негативно одређују у односу на тај период југословенске историје, сматрајући да је пропагаторе атеистичке идеологије, између осталих, и оне који због идеолошких уверења нису желели опело на сахрани, стигла *заслужена казна* – и на овом и на *оном* свету.<sup>46</sup>

Отворен сандук са покојником из куће износи мушкарци – комшије или рођаци преминулог, сви *окићени* пешкирима везаним око леве руке. Поклопац се носи посебно, а у неким селима постоји веровање да нико не сме да пресече пут између сандука и поклопца. Ко би се нашао у овом *обележеном* простору, вероватно би ризиковао да буде ухваћен у симболичну мрежу која спаја два дела посмртне постеље. У Горовичу чак причају да се недавно де-

---

<sup>46</sup> Негован Јованчевић (прир.), *Шемајизам Епархије шумадијске 1998*, Крагујевац 1999, 253. и 1999. Негован Јованчевић (прир.), *Шемајизам Епархије шумадијске 1999*, Крагујевац 2000, 274. Нешто више о односу религије и смрти и уопште о начину и мери у којој религијска уверења учествују у обликовању мишљења и понашања у вези са смрћу биће говора у последњем поглављу књиге.

сило да је нека девојчица случајно прекршила ову забрану, па је свештеник зауставио поворку и вратио је на почетак. О тежини овог граничног тренутка – тренутка у коме покојник заувек напушта свој дом – сведочи и обичај забележен у Петријеу. У тренутку када је део ковчега већ прешао кућни праг, они који су још увек у кући повлаче неколико пута ковчег ка унутрашњости просторије, испољавајући тако на симболичан начин тежину растанка са преминулим. Међутим, ово повлачење представља и својеврсну имитацију претпостављених *йокреџа* покојниковог духовног бића, које жели да остане у свом дому. *Побегом* оних који стоје изван куће и, на крају, ипак успевају да извуку сандук у спољни простор, спречава се оваква могућност. После тога сандук бива изнесен у двориште, у коме се опет врши део опела, а столице на којима се седело око покојника обарају се на под куће. Нарација о овом обичају забележена је у свим испитиваним селима, али је из ње по правилу изостајало било какво тумачење. Могуће је да се на овај начин спречава трајније присуство покојникове душе, којој би столице у уобичајеном положају можда представљале извесну врсту одобрења и позива за останака. Такође, с обзиром да све ствари које су биле у посредном или непосредном додиру са преминулим касније пролазе кроз неки вид (ритуалне) *дезинфекције*, могуће је да је и обарање столица, односно њихово *изврџање*, чин који омогућава њихову каснију свакодневну употребу.

Било како било, верска служба којом се врши опроштај од покојника одиграва се најпре у кући, па у дворишту, затим на главним сеоским раскрсницама, у локалној цркви и најзад на сеоском гробљу. На овим местима се зауставља читава погребна поворка, на чијем челу се налазе свештеник и млађе особе из породице које носе крст и кољиво.

Последњи део опела врши се над отвореним ковчегом, поред припремљене раке коју је копало две или три мушке особе, опет из круга сродника или комшија. Грађење породичне гробнице у испитаним селима Шумадије релативно је новија појава. Већина сељака сматра да је то луксуз и да то раде само богатије породице. Сеоско гробље довољно је велико да одговори потребама тамошње популације, а о евентуалним еколошким и хигијенским разлозима за измештање гробља или за другачији начин решавања питања

посмртних остатака, у селима се не размишља. Генерације предака почивају тик уз станове потомака, а њихов однос заснован је на неписаном, али опште прихваћеном уговору о међусобном неузнимиравању, који се периодично потврђује одговарајућим ритуалним делањем.

За погребну поворку која пролази градским гробљем не постоје *усујишне* станице. Она се зауставља тек код гробног места, где се врши евентуално опело изнад затвореног ковчега. Приликом градских сахрана чести су посмртни говори, који се у случају класичне сахране држе непосредно пред спуштање ковчега у раку, док се код испраћаја за кремацију дешавају у капели за испраћај. Ови говори нису формализовани, у оном смислу у коме су то примери које износе Кук и Волтер, али су сви недовосмислено упућени ка величању покојниковог лика и дела. Изрека – *О њокојнику све најлејше*, у посмртним говорима се подразумева, јер, било би заиста необично да се над гробом говори о његовим лошим особинама. Ипак, чињеница да ова изрека постаје врста трајне заповести веома је занимљива појава. Класична етнолошка тумачења разлоге оваквог односа према мртвима вероватно би тражила у претпостављеном страху од њихове посмртне делатности. Међутим, да ли је то довољно објашњење? Да ли тај евентуални страх доноси заборав свих непријатних ситуација којима тако често обилује свака међуљудска релација? И, чак и да претпоставимо да је за човека у премодерном друштву сусрет са мртвима заиста био реалан колико и сусрет са живима, како тумачити овај обичај у друштву чији чланови изричито тврде да се не плаше мртвих, а најчешће и не верују у могућност сусрета са њима?<sup>47</sup> Мислим да одговор на ова питања опет у суштини открива унутрашњи однос који (модерни) човек има према феномену смрти. Она се јавља као коначни и неизбежни усуд, као извесност за све и свакога, без обзира на карактер, моћ, богатство, друштвени углед... Њена сенка изгледа да умекшава оштрицу евентуалних неспоразума, сукоба и љутње и доноси опроштај тих људских слабости, које у односу на смртност, као највећу и универзалну слабост, постају безначајне. Зато, пред онима који су доживели губитак, бледи све друго осим

---

<sup>47</sup> Само два моја испитаника су рекла да се боје мртвих.

лених успомена, које се, нарочито током првих месеци и године жаљења, чувају као врста светиње, са дозом сујеверног страха – не од покојника, него од лошег сећања, које се у реалности више не може поправити.

ж) Повраћање

На свежу хумку се ставља цвеће (венци углавном нису у употреби у сеоским срединама, а глас против њих често дижу и црквене власти<sup>48</sup>), а одмах затим отпочиње процес повратка, који се, као и већина претходних, одвија и на симболичком и на реалном плану. Узимањем кољива на самом гробљу, после сахране, дакле једењем, које у посмртним ритуалима фигурира истовремено и као снажна дистинкција и као веза између живих и мртвих, ожалошћени практично (поново) конзумирају живот, који као да је био привремено обустављен. Овај повратак у свет живих најављује и младић који је у поворци носио крст и то тако што треба пре свих осталих да оде са гробља и, не говорећи ни са ким успут, стигне до куће из које је поворка кренула. Заповест ћутања овде указује на то да је реч о преласку из једне у другу фазу ритуала – из лиминалне фазе у фазу почетне реакрације. На путу од гробља до куће овај својеверни весник налази се у профаном, односно неритуалном окружењу, у коме постоји могућност да се сретне само са особама које нису учесници ритуала (они који то јесу, још увек су на гробљу или су у кући ожалошћене породице). Разговор са њима значио би неконтролисано ширење и трошење *свешто*/ритуалног искуства чија снага треба да буде употребљена управо за обнављање након периода друштвене дестабилизације.

Мислим да би било занимљиво на овом месту направити једну паралелу, која нас враћа на сам почетак овог текста у коме смо говорили о значају друштвених форми и правила понашања у одређеним животним ситуацијама. Обичај описан у претходном пасусу открива управо један такав систем, који појединцу и заједници

---

<sup>48</sup> Патријарх српски Павле, *Употреба венаца на сахрани*, Београд, 2002. (сепарат из књиге: Патријарх српски Павле, *Да нам буду јаснија нека њишања наше вере*, Београд, 1998).

олакшава проналажење и креирање смисла потребног за превазилажење критичних тренутака. Овај систем ослобађа појединца *принуде* неформалног понашања, која му је наметнута у савременим (урбаним) условима живота. То је принуда о којој пише и Горер и Аријес, описујући је као императив да се човек и у најтежим животним околностима понаша *као да се ништа није десило*. Он се налази под императивом храбрости, борбености и доброг расположења – особинама које му ускраћују право на јавно туговање, добровољну привремену изопштеност, право на *ћушање о животињу* и говор о смрти.<sup>49</sup>

### з) Трпеза

Након поменутог весника, у кућу ожалошћене породице враћа се и остатак погребне поворке. Сви учесници сахране у дворишту перу руке, а у неким селима се спроводи и дезинфекција ужареним угљем или дрветом, које сваки гост треба да додирне. Очишћени од блиског додира смрти, присутни приступају последњем делу ритуалног испраћаја – обредној трпези у којој учествују и мртви, али сада већ само симболично.

Зависно од годишњег доба, трпеза се поставља у кући или у дворишту, а неке породице за ову прилику изнајмљују шатор. Број гостију одређује и број софри које треба спремити, а у различитим селима се налази на различит обичај и тумачење правила у вези с тим. Негде испитаници тврде да број софри мора бити паран, јер се тако *заштита* могућност да у скорије време умре још неко из ближег породичног окружења. На другим местима се, опет, верује да овај број мора бити непаран – *да се* (смрт) *не би делила и множила*. У неким селима свештеници су покушали да утичу на одбацивање ових правила, али су се она одржала готово свуда. Но, без обзира на број софри, прва се посвећује покојнику, што чини свештеник уколико присуствује вечери. Он, читајући *Оче наш*, освећује храну која се налази на столовима и помиње умрлог коме је софра намењена, а у случају његовог одсуства особа која је била најближа са покојником, супруг/а, мајка/отац или неко од деце,

---

<sup>49</sup> Аријес, н. д., 196, 197.

*ошвара вечеру*. То чини тако што узме парче хлеба на виљушку, умочи га у сваки чанак и каже: „Изволите народе, вечерајте и помените нашег покојника.“ Присутни одговарају са: „Бог да му душу прости“, након чега почиње послуживање. На челу трпезе налази се столица за покојника, а на његово симболичко присуство указује и храна сервирана испред упражњеног места. Остале софре *јосвећују* се здрављу и благостању живих. У Горовичу је обичај да се онима који су присуствовали сахрани храна *јодели* преко нове хумке, а трпеза у кући покојника у потпуности изостаје.

Занимљиво је поменути да се у посмртним ритуалима, и то само још у њима, недвосмислено поштује и црквени календар послих и мрсних периода године. У селима се тешко нађе нека породица или појединац који се иначе придржавају редовних постова прописаних од стране цркве, али се посмртна трпеза обавезно прилагођава правилима исхране која владају у тренутку одржавања сахране. Ова чињеница, као и многе изнете раније, сведочи да је схватање смрти, посебно у сеоским срединама, још увек скоро неодвојиво повезано се религијским уверењима, односно да најмање од свих обичаја (животног циклуса) подлеже правилима модернизације. Ипак, код оваквих закључака треба бити опрезан, односно, треба посебно испитати садржај тих религијских уверења, која су током последњих двадесетак година 20. века и сама доживела озбиљну трансформацију. Дисконтинуитет активног упражњавања и унутрашњег познавања званичне, институционалне религије (у овом случају православне), проузрокован вишедеценијском владавином атеистичке идеологије, значајно је утицао на садржај ревитализоване и реактуелизоване религијске праксе. Није тешко приметити да се испод новог/старог хришћанског руха често налази пагански однос према стварности, мада и он сам не више у свом *најбољем издању*. Опадање вере, односно секуларизација, као један од кључних процеса модерног доба, захватио је све слојеве верског мишљења – и хришћанске и претхришћанске, осиромашујући унутрашња значења традиционалних ритуалних форми. Овај процес најочигледнији је у све јаснијој некомплементарности светог и профаног у животу појединца и заједнице. Но, као што је већ напоменуто, овој теми вратићемо се још једанпут у последњем поглављу књиге.

Градска породица након сахране такође приређује одређену врсту трпезе, али, наравно, прилагођену урбаним условима живота, финансијским могућностима и, што је можда и примарно, стилу породичног живота. Неке породице организују ручак или послужење у кући, односно стану покојника. Овде долазе углавном само најближи пријатељи и рођаци, што је разумљиво с обзиром на мање-више скучене стамбене услове у граду. У неким случајевима, сви који су присуствовали сахрани позивају се на симболично послужење у неком од оближњих ресторана. Ипак, све је распрострањенији обичај да породица организује велики ручак у ресторану који се налази тик уз гробље и који је специјализован управо за овакву врсту услуга. Овај обичај углавном није присутан у породицама високо образованих интелектуалаца и у породицама у којима су најмање две последње генерације рођене и живе у граду.

#### *и) Прва година – интензивно сећање и жалоси*

Први дани, месеци и година након смрти испуњени су интензивним сећањем на покојника. Оно се у сеоским срединама манифестује честим изласцима на гробље и утврђеним ритуалима који се у тим приликама спроводе, док је у граду реч о претежно индивидуализованим праксама заснованим на личном избору појединаца и стилу породичног живота.

Дани непосредно након сахране у селу су испуњени интензивним и непрекинутим контактом са покојником. Он је на симболичан начин присутан у свему што породица ради и планира, а ритам породичне свакодневице је још дуго након испраћаја подређен правилима ритуалног времена. Током прве недеље, односно до прве суботе, чланови најуже породице излазе на гробље сваки дан. Том приликом се понесе неко скромно послужење – кафа и кекс, гроб се мало уреди, запали се свећа и након тога се, без посебних ритуала, враћа кући. Становништво села из околине Смедерева, које се током деведесетих година 20. века доселило са Косова, донело је са собом обичај да се на гробље излази чак два пута дневно до *прве шријезе*, односно до прве среде или суботе након сахране. У Петријеву је забележен обичај да прве суботе на гробље одлази прва жена која је помагала при спремању сахране, друге друга, а

на 40. дан трећа. Уколико је сахрана била у петак или у суботу, онда се током вечере *īреирађује* та субота (на гробље оде неко из породице само да запали свећу) тако што се један пешкир рашири преко трпезе. У овим правилима и обичајима опет је акценован значај хране у успостављању контакта са преминулим. Сељани праве разлику између *изласка* на гробље и *гаће*, при чему се потоња организује поводом обележавања 40 дана, пола године и године од смрти и повезана је са спремањем богате трпезе на коју долазе сви који су били и на сахрани. На основу разговора са испитаницима, закључили смо да постоје две праксе у вези са дељењем хране приликом ових помена. Наиме, у неким селима се храна износи на гробље и тамо *дели*, а у неким се трпеза или *йодушије* приређује у кући. Међутим, једна саговорница из Удовица каже да је измештање софри са гробља у кућни амбијент новија појава, а занимљиво је и њено запажање о промени интезитета излажења на гробље:

„Прво јутро се излази, а даље се више кући спрема. Одемо упалимо свећу, али ручак буде код куће. Некада се излазила свака субота до 40 дана, а сада више не.“

Ипак, сви интервјуисани су тврдили да су поштовали обичај везан за редовност излажења на гробље током првих 40 дана након сахране. Правило је, како кажу, да се на гробље одлази четири суботе заредом, а пета се *īреши*, односно прескаче. Четрдесетодневни помен се испоставља као најважнији датум у календару интензивног сећања, што је вероватно повезано са хришћанским учењем о посмртном путовању душе. Испитаници углавном и сами дају ово објашњење, сматрајући да је четрдесети дан тренутак када покојник стаје пред Господа и када се одлучује његова *оносїрана* судбина.

Четрдесетодневни помен се увек обавља уз присуство свештеника, док у случајевима полугодишњег и годишњег помена свештеничка служба може и да изостане.

Ношење црнине током одређеног периода распрострањено је само код старијих житеља села и то више код жена него код мушкараца. Мушкарци данас често носе црни флор уместо црне одеће, а приметна је и тежња ка напуштању неких устаљених друштвених



правила везаних за период жалости. Један саговорник из Удовица, иначе пореклом са Косова, тако отворено одобрава индивидуализацију тих правила:

„Сва ближа родбина носи црнину. И кад сам био млађи и онда сам носио црно. Не можеш ни да играш ни да певаш. Зато нисам научио да играм, стално смо били у жалости. Сада се носе црне траке. Раније смо носили црне кошуље. То, када је лето, то је страшно, привлачи сунце, сада су добро смислили те траке. Ти ћеш да га жалиш у срцу. Некада нисмо ни радио пуштали. Сада омладина пушта радио већ сутрадан.“

Старије жене се сећају и забране мушког бријања до четрдесетодневног помена, образлажући то предострожношћу да *гласа не досје у јело онога који је умро*. Њихово тумачење ове забране поново потврђује не само раније поменуто запажање да је контакт између живих и мртвих веома интензиван, него и чињеницу да мртвима, током првог периода након сахране, практично припада већи простор него живима. Делује, у ствари, да се породица преминулог, још дуго времена након што га је испратила, налази у зони између овог и *оног свећа* – зони у којој је присуство мртвих више него нормална ствар.

Када су старије жене у питању, период забрана некада се продужује и на читав живот. Дужину *жаљења* углавном одређује тежина губитка. Ако смрт *није ишла по реду*, односно, ако је умро неко млађи из породице или фамилије, жене често до краја живота носе тамну одећу. Горе поменуто трајно присуство покојника у перцепцији ових главних актерки народног култа мртвих још је наглашеније. Тако је уобичајена пракса да жене након таквог догађаја трајно престају да певају, а казивање једне наше саговорнице (рођена 1923. године) из села Врбице, иначе некада познате певачице изворних песама тога краја, потврђује овај специфичан однос са светом мртвих:

„Када ми је умрла унукица од једне сестре, тада сам престала да певам. Мислим, када бих запевала, одмах би је чула.“

Размишљајући о овој забрани, односно, својеврсној аутоцензури, поставили смо питање, зашто се баш певање појављује као предмет забране? Да ли је то зато што је песма често повезана са изражавањем доброг расположења? Већ летимичан увид у етномузиколошка истраживања довешће нас до негативног одговора на потоње питање. Наиме, песма у традиционалном контексту примарно егзистира као начин комуникације, а тек онда као средство забаве. Њоме се обележавају, мање или више, ритуализовани, посебни тренуци у животу заједнице,<sup>50</sup> те она, као таква, представља *јосебан*, *друјачији* облик *јовора*. Због тога се певање јавља и као непосреднији начин остваривања контакта са *оносџраним*, захтевајући од певача одређену врсту отворености и према *оном* и према овом свету. Његова (певачева) неспремност, односно, у овом случају – жалост, која подразумева извесну затвореност ка животу, могла би можда да доведе до *смейњи* у контакту између ових реалности, те до њиховог трајнијег преплитања.

Но, истовремено са овим *дељењем* свакодневице са мртвима, породица почиње да *ослобађа* део простора само за себе. То се врши *рашчишћавањем*, односно својеврсном дезинфекцијом ствари које су биле у вези са покојником. Ове акције отпочињу углавном након издавања четрдесетодневног помена. Тада је, уосталом, решена посмртна судбина покојникове душе. Она је прешла критични праг *оносџраној царсџва*, чиме је знатно смањена могућност њеног повратка међу живе. За абератне покојнике ова правила, међутим, не важе, тако да и данас наилазимо на врло живе приче и лична искуства сусрета са вампирима. Као што је раније поменуто, чини се да су представе о вампиру међу реткима које су преживеле процес модернизације и секуларизације, који је утицао на опадање вере у различита натприродна бића. Можда се то може објаснити тиме што је повампирени покојник био вероватно најчешћа наказа хорор филмова, а можда и тиме што су особине вам-

---

<sup>50</sup> Под овим мислимо да улогу певања у ритуалима, као и у радном процесу, односно у свакодневици везаној за послове сетве, жетве итд. Више о томе види у: Радмила Петровић, *Срџска народна музика. Песма као израз народној музичкој мишљења*, Посебна издања САНУ ДХСIII, Одељење друштвених наука, књ.98, Београд 1989, 62.

пира некако најближе особинама људи – он се појављује у свом, људском телу, има мање-више људске карактеристике и, свеукупно, некако се најлакше уклапа у релативно секуларизоване представе о *зајробном* животу и оностраној реалности.

Свакако, соба у којој је био покојник кречи се након истека 40 дана од смрти, а за *јогушнице* се деле покојникове ствари – гардероба и кревет. За четрдесетодневни помен се уз одећу ставља и штап. Ствари се окаде тамјаном, а штап се окити црвеним концем и да се онемо ко хоће да га узме. Чини се да овај реквизит недвосмислено асоцира на путовање и одлазак. Осим тога, штап се јавља и као обележје хтонских божанстава, па је јасно да се овде ради о путовању ка *ономе* свету.<sup>51</sup> Гардероба коју нико не узме спаљује се или дели просјацима, а неке породице су је давале различитим хуманитарним организацијама.<sup>52</sup>

Прво јутро након сахране, у градској породици испоставља се често као прави емотивни шок – некада снажнији и од самог догађај смрти. Покојник је остао на гробљу или у неком фрижидеру, да сачека свој ред за кремирање, пријатељи и сродници су отишли својим кућама, а тишина и самоћа, толико прижељкивана током вишедневне *југурме*, пројављује сву тежину коначног суочавања са губитком – *Face to face with death*, што би рекли Енглези. Као што је већ поменуто, календар излазака на гробље у градским условима живота није строго структуриран. Већина мојих испитаника, који су имали искуство смрти блиске особе, обележила је крај четрдесетодневног периода, било у цркви, било на гробљу, са свештеником или без њега, са организовањем ручка или скромнијег послужења, али увек у далеко мањем кругу људи од онога који је присуствовао сахрани. Осим тога, мањи број њих је ово урадио због личних уверења везаних за религијска тумачења посмртног путешествија покојникове душе. У већини случајева, они су се приклањали *усптаљеним* правилима понашања, друштвеним нормама и жељи

---

<sup>51</sup> Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић, *Српски митолошки речник*, Етнографски институт САНУ, Београд, 1998, 473.

<sup>52</sup> О овоме види и: Бојан Жикић, Одбацивање одеће покојника- аспект друштвене организације простора у нашој традицијској култури, *ГЕИ* 48, БГ 1999, 107–113.

---

остатка родбине. Неки су тврдили да уопште нису имали потребу да оду на гробље *јер њокојник није њамо*, а други су сматрали да на гробље треба одлазити онда када се за тим осети потреба. Овде, међутим, треба имати на уму да је реч о релативно малом броју испитаника, махом високообразованих, тако да се њихово понашање не може узети као репрезентативни пример концепта приватног сећања у градској средини. На ову обазривост нас упућују и њихови ставови и пракса у вези са изласком на гробље поводом *Задушница*, тј. дана посвећених свим мртвима. Наиме, већина њих, опет, не везује своју посету гробљу за ове датуме, током којих, међутим, сва градска гробља бивају преплавељена посетиоцима. Но, на ово питање ћемо се вратити нешто касније. Почетак *живоња њосле смрти*, у случају градске породице, ипак је обележен и на начин који можемо сматрати специфично урбаном тековином. После вишедневног одсуствовања са посла, ожалашћени се враћа у свој радни колектив, скоро увек доносећи, мање или више, скромно послужење за своје колеге. Претварајући своје радне столове у део погребне трпезе, присутни се, уз, мање или више, религијске гестове (кршћење, просипање неколико капљица пића на под, изговарање устаљених формула, као што је, на пример, *Покој му души...*) придружују заједници ожалашћених.

Ипак, о интензивном постфунералном присуству покојника у свакодневици градске породице, сведочи тешкоћа са којом се она *ослобађа* покојникових ствари. Овде не постоји неки утврђени обичај који би можда разрешио проблем, тако да га породица решава (или не решава) по свом нахођењу. Делење покојникове гардеробе пријатељима и сродницима ређе је решење него поклањање исте у хуманитарне сврхе, а често се дешава да покојникове личне ствари постану нека врста реликвије, чије би *њомерање* изузетно узнемирило чланове породице. Тако долази до тога да, и иначе, релативно скучени простор градских станова буде додатно оптерећен стварима које се намерно заборављају. Осим тога, што је и значајније – тиме релативно лабилни механизми психолошке одбране појединца бивају додатно обременени бригом за одржавање својеврсних *меморијалних ћошкова* животног простора.

Конструисање *бесмртности*, на коју у суштини претендује сваки процес меморисања одвија се и својеврсним поистовећивањем

живих са покојником, које је у психологији познато као један од начина превазилажења душевног бола изазваног губитком блиске особе.<sup>53</sup> Читаоци Руждијевог романа „Мавров последњи уздах“, сигурно се сећају описа понашања једне од јунакиња, Беле де Гама, која је, како би ублажила бол услед прераног губитка мајке, тумарала ноћу великом породичном кућом, чинећи све оно што је чинила и покојница, уживајући у улози њеног *духа*, са којим су остали укућани мислили да имају посла. И једна моја саговорница посредно говори о овом феномену, описујући понашање и ту-гу свог оца након што му је умрла супруга (њена мајка):

„Сео је у њену фотељу и копнио.“

Што се тиче ношења црнине, Дуња Рихтман Аугуштин пише, још 1988. године, како је оно постало права реткост у градским срединама.<sup>54</sup> То потврђују и моји саговорници, односно саговорнице, пошто је међу онима мушког пола визуелно изражавање жалости још одавно сведено на ношење црне траке. Ниједна од мојих саговорница, које су имале искуство смрти блиске особе (мајке, оца, деде, бабе, брата, сестре), није носила црну одећу годину дана, односно, онолико колико то прописује *џрадиција* и колико су у истим или сличним ситуацијама носиле њихове мајке. Образложење оваквог избора налази се углавном у њиховом схватању жалости као унутрашње, а не спољашње категорије, мада је једна саговорница управо апострофирала ту везу између спољашњег и унутрашњег, сматрајући да црна одећа омогућава ожалошћенима извесну меру повучености и *џихої* расположења, чак и у контакту са *сїољним* светом и свакодневним обавезама:

„...Тада сам размишљала о тој црнини и жаљењу – то је добро, то мора да се некако избаци. Размишљала сам о

---

<sup>53</sup> Сећам се, тако, једног пријатеља – били смо у средњој школи – када је његов отац изненада умро од срчаног удара, на улици. Пријатељ, иначе одгајан у потпуно рационалистичком и интелектуалистичком духу, почео је спонтано да пушта браду – као што је радио и његов отац, одлажући, на тај начин, његов *коначни* одлазак.

<sup>54</sup> Dunja Rihman Auguštin, *Etнологија наше свакодневице*, Zagreb, 1988, 154.

---

црном велу и некако схватиш да не можеш да идеш око-  
ло и да се смешкаш као да није било ништа.“

Свакако, још дуго након сахране, мртви су и даље живи, не-  
када и живљи него што су то за живота били – и у сеоској и у град-  
ској породици. Оно што разликује ове две средине јесу средства  
којима се спречава деструктивно дејство тог сазнања/осећања.

ј) Памћење<sup>55</sup>

или

После прве године

Период честих суза и интензивног присуства преминулог за-  
вршава се годишњим поменом, а у новије време често и подиза-  
њем „споменика“ – мермерне надгробне плоче, којом живи, на не-  
ки начин, одужују последњи *дуи* покојнику. Потреба да гроб доби-  
је монументалну форму толико је снажна да се у селу инвестира-  
ње у споменик сада већ сматра обичајном обавезом, која се испу-  
њава након прве или треће године од смрти. У испитаним селима  
нема појаве раскошних гробница и надгробних *кућа*, али је зани-  
мљиво да жељу за већим улагањем у породичну гробницу више  
показују млађе него старије генерације. Фактор социјалног пре-  
стижа у овој жељи присутан је само као секундаран, док се при-  
марним испоставља изражени конзумеризам млађих генерација,  
који се рефлектује и на уобличавање *јрихвајџиве* слике посмрт-  
не егзистенције.

И у граду породица тежи да у одређеном року мермерном  
плочом покрије земљану хумку, али је то овде далеко мање обаве-  
зно. Они, чији су мртви сахрањени на гробљима отвореног типа  
(она која се шире и која у већој мери допуштају естетске интервен-  
ције власника гробног места), пре се одлучују да на гробном ме-  
сту засаде неко цвеће или дрво него да подижу споменик. Овај акт  
свакако говори о потреби да се од гробља направи пријатно место

---

<sup>55</sup> О дистинкцији између *сећања* и *памћења* види у: Маја Брклјаčić, San-  
dra Prlenda, *Zašto pamćenje i sjećanje?*, Zb. *Kultura pamćenja i historija*, prire-  
dile Маја Брклјаčić и Sandra Prlenda, Zagreb 2006, 7–18.

сећања и контемплације, али би могао да упућује и на нека друга значења и тумачења. У вези са овим, треба поменути студију Хане Рамбл (Hannah Rumble) о савременом еколошком покрету сахрањивања у природном амбијенту, далеко од градских гробаља и градске цивилизације уопште. *Woodland burial*, што је оригиналан назив овог *iprojekta*, појављује се као нови начин сахрањивања мртвих, веома популаран у Великој Британији, где полако преузима примат над кремирањем посмртних остатака (до почетка трећег миленијума најзаступљенијег начина „сахрањивања“ у овој земљи).<sup>56</sup> Ова врста сахране подразумева одлагање посмртних остатака у биоразградивом ковчегу, у неком *непакнутом* природном амбијенту по избору породице (шуме, планине, ливаде), при чему гробно место остаје потпуно необележено. Уместо подизања надгробног споменика, породица сахрањеног врши *усвајање дрвета*, дакле, одређеног стабла о коме се затим стара, а које не мора бити физички повезано са местом где је покојник сахрањен. На тај начин, успомена на покојника се не обнавља кроз посете његовом гробу, него кроз однос који породица има према одређеном дрвету и природном окружењу у коме се налази. Ова пракса говори о најмање две ствари. Како то тврди и ауторка поменуте студије, сахране у природи су много више од прихватања еколошког начина размишљања. Оне сведоче о потреби за утехом, која се, у овом случају, налази у чињеници обнављања природе и склада који у њој влада, те даје извесну наду у поновно рођење.<sup>57</sup> У основи прихватања овог концепта сахрањивања релативно је лако пронаћи и трагове анимистичког начина мишљења, које је, уосталом, на овај или онај начин, присутно и у многим другим сегментима односа ожалостњених према живом и неживом окружењу, а у периоду након смрти блиске особе. Рамблова, међутим, наводи и чињеницу од не малог значаја за разумевање односа модерног човека према гробу својих предака, а то је да *woodland burial* клијенти ипак имају потребу да на неки начин посебно обележе гробно место, некада чак и тако што на њему засаде сопствено дрво, иако им уговор са пред-

---

<sup>56</sup> Hannah Rumble, 'Woodland' Burial: A contemporary burial innovation in Britain, in: Marius Rotar... н. д., 184–195.

<sup>57</sup> Исто.

узимачем то изричито забрањује. Ово, с једне стране, говори о односу према гробном месту, односно, према телу покојника, које је *најконкретније* што је од њега преостало, те представља медијум контакта са њим, а са друге, имплицитно је присутан осећај да биљка, засађена у непосредној близини гроба, на неки начин наставља да живи уместо умрлог.

С друге стране, идеја сахрањивања у природи и правила која је прате, наиме, да се гробно место не обележава, односно, да се на изванредан начин апстрахује, уклапају се у процес потискивања и неприхватања смрти у модерном друштву, о коме смо говорили раније у тексту. Тенденцију преобликовања, а затим и заборављања чињенице смрти, најпре је подржао концепт гробља као парка и места посвећеног размишљању, дугим шетњама и усамљеничком *тиховању*, који датира из 19. века и који је заснован на романтичарским идејама о односу човека (и народа) са *божанственом, савршеном и одуховљеном* природом.<sup>58</sup> Овај *џројекаџ* је у суштини уклонио смрт из простора који је на њу највише подсећао, прилагодивши га назорима и меморијским обрасцима модерног човека, али и учествујући у њиховом формирању.<sup>59</sup> Ширење идеје и праксе кремирања посмртних остатака утицало је на смањење значаја гроба као места сећања и на даље апстраховање (доказа) смрти. Не чуди стога да је идеја *сахрањивања у природи* највећи успех доживела управо у Британији, у којој се близу 70% посто сахрана обавља путем кремације.<sup>60</sup> Колико год звучало контрадикторно, (необележени) гроб у природи није само израз затомљених осећања и потребе за надањем, како истиче Рамблова, него и метод потпуног укидања институције гробног места као места сећања. Сећање на покојника и, што је још значајније, подсећање на смрт, сада је постало толико посредно да је велико питање колико је у њему смрти заиста остало.

У прилог оваквом развоју ствари, говори и чињеница да међу мојим градским испитаницима има релативно много оних који

---

<sup>58</sup> А Павићевић, Споменици и/или гробови. Сећање на смрт или декорација, *Зб ЕИ САНУ* 26, Београд, 2008, 47–62.

<sup>59</sup> Исто.

<sup>60</sup> Поређења ради – у Србији је тај проценат 2004. године износио 21,12%. Више о томе види у А. Павићевић, *Cremation...*, 257.



су потпуно незаинтересовани за изглед гробова својих покојника, као и за посете гробљу. Ово је посебно изражено код оних чији су покојници кремирани, мада није ретко ни међу саговорницима који имају породичне гробнице на неком од београдских гробаља.<sup>61</sup> Ипак, као што је већ речено, дани који су у православном верском и обичајном календару посвећени мртвима су дани када су београдска гробља пуна људи. Слично тврди и Л. В. Тома за гробља у Француској и у Паризу, која се сваког 1. новембра (дан који је католичка црква посветила мртвима) претварају у права места ходочашћа.

На селу се питање изласка на гробље у овим приликама не поставља. Након истека године дана од смрти, донекле се мења концепт посете гробљу, као и однос према преминулом, али неки елементи култа мртвих остају исти: богате трепезе, дељење хране живима и намењивање мртвима. Најважнији дани везани за сећање на мртве су Задушнице. Календар Задушница донекле варира од краја до краја, али се сматра да су три датума најважнија (уочи празника Свете Тројице, пред почетак Великог поста и тзв. јесење Задушнице). Сеоска породица, углавном, у пуном саставу тих дана излази на гробље, износећи тамо богате понуде у храни. На самом гробу се пале свеће, увек прво код покојника који је последњи умро, сређује се гробна парцела, разговара и, што је најважније, дели храна другим породицама које су на гробљу. На питање, да ли се нешто од хране намењује покојницима, један саговорник из Вранова је одговорио да је *све што за њих*. Ипак, неки оставе јабуку или упаљену цигару на самом гробу, успостављајући тако директан контакт са одређеним покојником. За Задушнице као и за остале *йразнике* посвећене мртвима, врши се и преливање гробова вином и кађење, што углавном породице обављају саме. Тих дана се у кући приређује и богати породични ручак, који се такође намењује мртвима. Један мој саговорник из Смедерева, чији су блиски сродници сахрањени у оближњем селу, каже да чак и када за Задушнице не успеју да оду на гробље, породични ручак посвећују сећању на покојнике:

---

<sup>61</sup> Често или редовно (то су формулације које су употребили) на гробље излази шесторо интервјуисаних, повремено деветоро, а никада или скоро никада њих десеторо.

---

„Када су задушнице, онда мртвима наменимо тај ручак. Деца читају Оче наш, а моја мама каже: 'Нек се види овај ручак нашим мртвима за душу.' Ми остали кажемо: 'Бог да душу прости' и обичај је да сви придрже сто на коме је храна.“

Осим за Задушнице, у селима се на гробље излази и за Побусани понедељак (недељу дана после Васкрса), другог дана Васкрса и уочи сваког већег црквеног празника. У селу Удовице се у свим овим приликама на гробље износи комплетан ручак, а оним данима који су у непосредној близини Васкрса, носе се и шарена јаја. У Вранову информанти кажу да се раније ишло на гробље на сам дан Васкрса, али је свештеник сугерисао да се излазак помери на други дан овог великог хришћанског празника. Неки саговорници се сећају да је осим поменутих ритуала, приликом сваког изласка на гробље био обичај *да се кука*. Ова пракса припадала је старијим женама, које су се, наричући, обраћале свим покојницима који су ту сахрањени, а посебно онима за којима су нарочито туговале. У вези са овим посебно је занимљиво казивање/интерпретација већ поменутог саговорника из Смедерева, млађег, високообразованог човека, претежно урбаног животног искуства, који се сећа оваквих тренутака доживљених у детињству, током повремених боравака на селу:

„Сећам се као клинац, са баком и дедом ишли смо са пуним корпама. Њима је умро један син као врло млад и она је целог живота ту патњу преносила и носила тамну одећу. Мени се то мало смучило – то се спремало, па када је бака остарила, онда је моја мама спремала. Када стигнемо на гробље, она крене да нариче. Ја сам тада имао 7–8 година и сећам се, још на двадесет гробова у околини запевају. А бака кука и каже 'Ево дошо ти је...' за мене и мени је то било страшно тешко. Изгледало ми је као неко позирање. Као, дођемо, све распакујемо и онда почиње кукњава, а када стане, врло мало јој времена треба да се пребаци у другу причу, типа – 'ево носи тамо тетка овој', она теби тамо даје, онда се све то збрчка у корпа-

ма, па се мени бирају најбољи комади, које ја са муком морам да једем...”

Разлог због кога је овај човек осећао такав презир према понашању, иначе блиске и вољене особе, био је исти у време његовог детињег узраста и данас, када је тај доживљај надограђен извесним интелектуалистичим и урбаним искуством. То је недостатак искуства смрти, па тиме и неразумевање природе односа који је трајно ожалошћена старица успостављала са својим преминулим дететом. Током детињства за ово искуство је једноставно било још рано, а касније, оно је обликовано идејом смрти, другачијом од оне карактеристичне за генерацију његове баке. Седети поред гроба, пити кафу и препустити се тихом сентименту, што обично раде људи модерних назора, значи контактирати са покојником или покојницима и идејом смрти на емотивно безбедној дистанци. С друге стране, описана сцена нарицања је сцена чија актерка непрестано прелази из једне реалности у другу, из света мртвих у свет живих, не правећи између њих посебну разлику.

Колико год често или ретко излазили на гробље, понашање становника града углавном остаје на поменутој емотивној дистанци. Ово понашање карактерише индивидуализација и календара излазака и ритуала који се на гробљу спроводи. Моји градски саговорници на гробље одлазе углавном на годишњице смрти својих блиских, али и на дане њихових рођендана или неких других важних датума из њиховог живота. За неке од њих, одлазак на гробље је ствар тренутне потребе, а не одређених датума, док део њих поштује православни календар, односно, дане који су у њему посвећени мртвима.

Што због законских забрана, што због начина живота, на београдска гробља се за Задушнице храна углавном не износи, а чак и ако постоји нека врста послужења, оно је сасвим симболично.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Сећам се да је један од омиљених доживљаја из мог детињства био управо излазак са родитељима и стричевом породицом на гроб моје баке на дан њеног рођендана. Она је преминула 1972. године и као ватрени поборник кремирања и члан „Огња“, кремирана је и положена у розаријум на Новом гробљу. Стрина и мама су за ту прилику спремале уштипке (иначе бакин специјалитет) и са кајмаком и пивом то износиле на гробно место. Тај породични

Паљење свеће на гробу је најраспрострањенији ритуал. То раде сви – и декларисани атеисти и агностици и верници. Чак и они који не посећују гробље, повремено пале свеће у цркви. За њих ово представља *йоруку* коју шаљу мртвима, чин који им доноси одређену врсту мира и спокоја, акт неме и често *неадресоване* молитве за здравље живих. Осим паљењем свеће, контакт са мртвим се остварује и љубљењем споменика (8 испитаника) или само додиривањем надгробне плоче, имена или религијског симбола који је на њој исклесан (5 испитаника). Ипак, без обзира на недостатак утврђених и опште прихваћених правила понашања и релативизовања значаја гроба у оквиру *кулџа сећања*, на основу неких одговора, може се закључити да део саговорника, односно, саговорница остварује врло *жив* однос са блиским покојником, чини се чак и живљи и мање отуђен/испуњен страхом, од онога који карактерише традиционални миље. То се манифестује кроз унутрашњи разговор са умрлим и осећање његовог покровитељског присуства, као и посебно „припитомљавање“ гробљанског простора о коме нарочито сведочи део једног од обављених разговора:

„Кад год идем у село идем и на гробље, у ствари, идем у село да бих ишла на гробље. Идемо тамо да бих провела неко време са мојом мајком. Идемо сама, тако ми је лакше, због свега... Свеће палим на самом гробу. Донесем кафу и цигаре и седим, пушим, причам са мамом, у себи. То место доживљавам као нешто потаман, немам никакве асоцијације на леш или нешто слично. То није место за моју тугу него место које сам ја сама себи тако објаснила. Добро ми је ту. Прво време не можеш да се обуздаш, па плачеш. Сада нема тог туговања као да се тугује за покојником. Ја се осећам да када идем у село идем код њих (код мајке, баке, очуха) у госте. Напуним се ту неком снагом, као да смо се испричали...“

---

скуп никако није имао карактер помена, нити је храна имала карактер *намене* или *гаће*. Зеленило и свежина окружења и шале које су мој отац и стриц правили, забављајући нас децу, учинили су да тај породични обичај остане урезан у мом сећању као врста омиљеног редовног излета који смо, из године у годину, са нестрпљењем и радошћу очекивали.

---

Поред ових, ипак мање-више уобичајених начина неговања успомене, међу мојим испитаницима из града забележила сам и неке специфичне, као што је снимање на видео траку или чување албума фотографија сахране одређеног покојника. Чини се, међутим, да ове успомене имају више статус предмета у породичној архиви, него што служе честом подсећању на ове догађаје.

Овде, као сасвим нову и (пост)модерну појаву свакако треба поменути и феномен својеврсних интернет меморијала о којима пише пољска ауторка Ана Кјубиак (Anna E. Kubiak).<sup>63</sup> У њеној студији се помињу различити интернет сајтови, актуелни у Пољској током последњих десетак година, на којима посетиоци могу да добију различите услуге које су везане за њихове покојнике. Ту се налазе интернет презентације реалних гробаља, са могућношћу виртуелног путовања до гроба одређене особе, затим сајтови који омогућавају паљење виртуелних свећа и постављање виртуелног цвећа на исто тако виртуелним гробним местима и, на крају, форуми који имају експлицитно терапеутску намену, пружајући могућност ожаложенима да искажу своја осећања у овом сајбер простору. Поред тога, постоје и виртуелна гробља за бебе и за животиње, која служе као простор у коме се ожаложени обраћају преминулима, кроз неку врсту виртуелних епитафа или пак читуља. Број корисника ових услуга није занемарљив, иако се неке од њих, као, на пример, паљење виртуелних свећа и одржавање цвећа плаћају.<sup>64</sup> Колико ми је познато, овај феномен још увек није регистрован у оквиру домаћег сајбер простора, мада се о њему разговарало на неким форумима. У суседним државама већ постоје сајтови чији је примарни циљ да послуже као врста простора за информације о умрлима и распореду сахрана на локалним гробљима. На једном хрватском сајту помиње се и могућност паљења виртуелних свећа, а у Словенији се преко интернета могу пратити и сахране.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Anna E. Kubiak, The social memorialisation of death on the Web, In: Marius Rotar..., н. д., 121–128.

<sup>64</sup> Примера ради, ауторка наводи сајт: [www.Zaduszki.com](http://www.Zaduszki.com), који је основан 2000. године и до сада има преко 2580 постављених меморијала. Наведено према: Anna E. Kubiak, н. д. 122.

<sup>65</sup> <http://arhiva.elitsecurity.org/t147034-Srbija-dobija-virtuelno-groblje>; <http://www.umrli.com> Посећено 14. јуна 2010.

---

О чему сведочи овакав начин подсећања на мртве? О развоју технологије свакако, али, да ли он одсликава и неке духовне тенденције (пост)модерне ере? Интернет меморијали наравно говоре о односу савременог човека према смрти, али је питање да ли је тај однос другачији од оног који му је претходио? Да ли је ова форма меморисања ступањ еволуције у процесу смањивања значаја или потпуног нестајања гробаља, о коме донекле сведочи и поменути пројекат сахрањивања у природном окружењу? Да ли је она средство којим модерни човек покушава да зацели празнину насталу услед недостатка утврђене ритуалне праксе или је овде реч само о *иџехници* општења са мртвима, која одговара његовом комплетном окружењу и начину живота? Савремена *реалност*, коју смо овде анализирали уз помоћ резултата истраживања, толико је хетерогена да би се вероватно сва понуђена решења могла показати као могући правци размишљања. Покушаћемо, стога, да на њих укажемо у закључном поглављу које следи.

#### 4. Ритуал и мишљење, говор и ћутање, страх и заборав

Коначни закључци у научним студијама, посебно у онима које се баве проучавањем комплексних културних феномена, нису препоручљиви. Давање крајњег суда о слојевитим и вишезначним питањима, у које свакако спада и питање смрти, значило би неоправдано поједностављивање стварности и крајњу интелектуалну ароганцију и незрелост. С друге стране, форма не само научног рада него и уопште конструктивног мишљења захтева одређену врсту затварања кругова аргументације и, ако ништа друго, сугерисање предлога како се одређене ствари могу посматрати. Осим тога, оставити читаоца без било каквог сижеа било би подједнако некоректно као и сугерисати му једнозначни одговор на питања постављена током студије. Због свега реченог, покушаћу да направим пресек резултата истраживања које сам овде изложила, да још једном укажем на ограничења коришћеног методолошког поступка и да сажмем своју интерпретацију материјала који сам имала на располагању. Дакле, све то без претензија на апсолутизацију примењених приступа и закључака.

Подсетимо се само онога што је речено и на самом почетку. Овим истраживањем обухваћен је релативно мали број испитаника, у оквиру сасвим ограниченог географског подручја. При томе, треба поменути и сасвим хомогену образовну структуру мојих градских испитаника, који су у великој већини високообразовани. Због света тога, резултате које доноси ова студија треба схватити само као допринос даљим проучавањима, која би евентуално требало да одговоре на питања условљености представа о смрти различитим локалним традицијама, као и степеном образованости, а можда чак и врстом професије којом се испитаници баве.

Када сам размишљала о наслову овог, последњег, поглавља, било ми је најлогичније да се он појави у форми бинарних опозиција и значења о којима сам говорила на самом почетку. Наслов је, дакле, најпре требало да изгледа овако: *ритуал/мишљење, говор/ћућање, сипрах/заборав*. То би, међутим, значило да нимало нисмо одмакли у односу на недоумице с почетка студије, што и није тако далеко од истине, али ни у потпуности тачно. Инсистирање на наведеним дихотомијама, значило би инсистирање на њиховој мање-више вештачкој раздвојености, која је оперативна у сазнајном смислу, али не одговара у потпуности реалности. Ову раздвојеност донекле подржава постојећа литература, инсистирајући на промени представа о смрти на релацији традиција–савременост. Традицији, при томе, припада ритуал, говор, непосредност и одсуство страха, док савремена схватања подразумевају индивидуализовано мишљење/промишљање, ћутање, односно већу меру интериоризације доживљаја, те често *најомилавање* страха, који, услед разрађених механизма заборављања, постаје безимени извор различитих испољавања ирационалног. И наша студија је у извесној мери подржала овај концепт, постављајући, међутим, на крају питање – да ли ове разлике говоре о суштинским променама у људском односу према смрти или само о променама средстава суочавања са њом, са којима располажу одређене епохе? Но, ни ове две могућности не искључују једна другу, јер је човек тај који ствара и бира средства и њима исписује странице своје културне историје.

У досадашњем тексту формирали смо, условно говорећи, два модела односа према смрти у савременом друштву (Србије). Један од њих можемо, опет условно, назвати *традиционалним*, а засно-

---

ван је на материјалу прикупљеном путем разговора са житељима неколико села централне Србије, и плод је континуираног процеса преношења друштвених знања, вештина и правила понашања Други модел је настао на основу разговора са испитаницима који живе у граду, претежно у Београду. Он, на изванредан начин, представља један модернизован концепт смрти, који се по многим параметрима уклапа у глобалне тенденције савремене цивилизације о којима су писали сви значајнији аутори из области танатоантропологије.

Покушавајући да дефинишемо однос према смрти који имају житељи села, односно житељи града, облике њиховог понашања окарактерисали смо као *јовор о смрти* и *ћушање о смрти*, при чему се потоње углавном односило на градске средине, а прво на сеоске. Утврђена правила ритуалног понашања и обавезност њиховог поштовања, карактеристична за село, протумачили смо као стабилну традицију *јовора о смрти*, док смо поједностављивање, свођење и нестајање ритуала, а посебно његову индивидуализацију у градским срединама, квалификовали као *ћушање о смрти*, које се јавља као једна од главних црта у односу модерног човека према овом феномену. Међутим, мислим да су сличности између ова два модела много речитије него њихове разлике. Оно што је основно у оба случаја јесте чињеница да ни у сеоском ни у градском концепту смрти не постоји јединство између мишљења и ритуала. Ово јединство се у (претпостављеним) премодерним друштвима манифестовало кроз неупитну веру у ефикасност ритуала, као и кроз свеобухватност ритуалног мишљења, односно, кроз непрестано флукуирајућу границу између светог и профаног, ритуалног и свакодневног, мистичног и секуларног. Иако неколико описаних ситуација из сеоског живота сведоче о траговима оваквог концепта, он је присутан само код веома малог броја старијих жена и сасвим је извесно да ће ускоро у потпуности нестати. С друге стране, могло би се чак тврдити да индивидуализовани ритуал, на који наилазимо у граду, представља директнији одраз мишљења његових актера него што је случај са оним на селу. У великој мери секуларизован и без *ипријензија* на успостављање равнотеже између различитих нивоа реалности, он представља изабрано, а не наметнуто средство постизања личне емотивне и психичке стабилности. Но, мо-



жда би се исто могло рећи и за функцију ритуала у савременој сеоској средини?! Свакако, имајући све ово у виду, јасно је да су употребљене метафоре *ћушања* и *јовора* само условне и да се и само *ћушање* овде испоставило као врста веома речитог система знакова и симбола којима савремени човек, на овај или онај начин, артикулише свој однос према нестајању.

С друге стране, јасно је да у *јовору* о смрти има и много *ишине*, односно *ћушања* о личном доживљају губитка или сопствене коначности. Додуше, уклопљен у колективно осећање и понашање, овај осећај добија своју конструктивну димензију. И један и други модел, а мислим и сви модели на које бисмо наишли прелиставајући странице бивших епоха, говоре у суштини о једној ствари – о страху и начину на који се он ублажава, савлађује, преиначавачу у различитим друштвеним контекстима. Рећи да се човек неких давних времена није плашио смрти, било би крајње наивно, јер чиме онда објаснити тако комплексне и разрађене системе уобличавања идеје смрти, као што су архаични ритуали и обичаји? И ритуално понашање – разрађено и у веровањима утемељено, карактеристично за *традиционалне* представе о смрти, и одбијање и избегавање контакта са смрћу, карактеристично за модерног човека, могу се тумачити као средства заборавача, односно као начин на који човек ублажава, умекшава и одлаже мисао о сопственој коначности – мисао која, практично, ни у једном људском систему и историјском времену нема изван одговор. Ипак, мора се признати да премодерни концепт суочавања са смрћу оставља мање простора за њена деструктивна дејства. Подсетимо се за тренутак Морена, који, описујући ситуације различитих масовних страдања, криза и ратова, показује како у њима практично нестаје страх од смрти.<sup>66</sup> Њена близина и реалност је на изван начин припитомљавају, чинећи је очекиваном и прихватљивом. Слично се може рећи и за интензивно присуство идеје смрти у свакодневици, а посебно у ритуалним ситуацијама традиционалних друштава, које очигледно има ефекат смањивања и нестајања страха од исте. Модерни човек о смрти не говори, плаши се болести и ужасава болнице, избегава контакт с мртвим телом, ретко одлази на гро-

---

<sup>66</sup> Edgar Moren, *Їовек и смрт*, Bigz, Beograd, 1980, 50.

бље и своју тугу сакрива од *свољної свейіа*. Његов ритуал је често само његов и он га спроводи онда када за то осети потребу. Интензитет и начин његовог суочавања са коначношћу прилагођени су његовим (не)могућностима и остављени његовој личној умешности и животним снагама. Ово значи, да он некада бира и потпуни заборав, који неретко продукује различите врсте ирационалних страхова и других психо-соматских стања, као што су депресије, агресивно понашање или екстремни конзумеризам, хедонизам итд. Излази су различити.

Однос између модела са којима смо баратали током ове студије, упућује нас не толико на њихове међусобне разлике колико на тенденције промена представа о смрти у савременом друштву Србије. Оно што нам се чини кључно у овом процесу, јесте секуларизација и ритуала и уопште односа према овом сегменту живота. Изјаве као што су: „Ја нисам веровала, али сам све то радила“, или „У Бога верујем, али не и у живот после“, које смо забележили током нашег истраживања, сведоче о специфичном односу између ритуала и мишљења, као и о новој врсти религиозности. Одсуство вере у ефикасност обреда, али и у постојање *оносйране* реалности, данас је видљиво и на селу и у граду – и код декларисаних атеиста и агностика, што је и очекивано, али и код декларисаних верника. Ипак, какав такав ритуал, као начин суочавања са губитком и смрћу, опстаје. Комплексност овог питања, наиме питања односа религије, вере и смрти навела нас је да му посветимо посебно поглавље, које се, као врста закључног разматрања, налази на крају ове књиге.

## 5. Смрт у медијима

Утицај медија на свакодневни живот савременог друштва више је него позната чињеница. Медији су ти који значајно учествују у конструисању, али и сублимисању јавног мњења, постајући тако врста интерактивног „прозора“ друштвене комуникације и продукције доминантних културних образаца. Због тога, као што је познато, они представљају моћно средство политичке пропаганде и манипулације. Но уколико се, бар за тренутак, употреба ме-

дија у политичке сврхе остави по страни, видећемо да се њихова свеприсутност у свакодневном животу (било кроз забавне, било едукативне или информативне садржаје) одражава и у сфери базичних друштвених институција, мишљења и понашања, те да они на изванредан начин представљају замену за различите механизме колективне (ритуалне) катарзе, оне коју је поседовало премодерно друштво. Наиме, као што је телевизијски апарат у једном тренутку медијске револуције постао (метафоричка) замена за домаћи олтар, тако су садржаји различитих медија данас постали компензација за неучествовање у колективном ритуалу или обреду. Потоњи је у традиционалном контексту омогућавао усхићење, прочишћење и повратак у свакодневицу након преломних друштвених догађања, док у савременом друштву ову улогу умногоме преузимају медији, који обнављање културне реалности врше стварањем конструктивне слике о њој.

Најзначајнији тренутак у процесу претварања средстава јавног информисања (о свету око нас) у средства конструисања (слике) света око нас, вероватно је био улазак телевизијских апарата у домове и знатно омасовљење њихове употребе.<sup>67</sup> Телевизијски програм не само да је почео да све више испуњава време доколице него да га на изванредан начин и ствара.<sup>68</sup> Све што се дешавало након тога у медијско-информатичком смислу било је трка у технолошком усавршавању средстава за производњу *сīварносīи*, као и трка за придобијање што већег аудиторјума. Она је неизбежно водила трансформисању *сīварносīи* у сензацију и спектакл, у коме је уверљивост, а не истинитост, била примарни захтев.<sup>69</sup>

Но, ово су мање-више познате чињенице. Оно што ме је подстакло да проучавање феномена смрти ставим у контекст његове

---

<sup>67</sup> Милена Драгићевић-Шешић, Приватни живот у времену телевизије. У Милан Ристовић (ур.), *Приватни животи код Срба у 20. веку*, Београд, Клио, 2007, 733–770.

<sup>68</sup> Ово је наравно било повезано са глобалним тенденцијама реорганизације и схватања рада и слободног времена, које су биле резултат процеса индустријализације, урбанизације и технолошког развоја; Jelena Đorđević, *Postkultura*, Beograd, Klio 2009:29.

<sup>69</sup> Тома, н. д. II, 302; Kristofer Laš, *Narcistička kultura. Američki život u doba smanjenih očekivanja*, Zagreb, 1986, 85.

медијске обраде јесте утисак да садржаји медија у великој мери пркосе увреженом (академском?) схватању да модерно друштво одликује непрестано потискивање идеје и говора о смрти. Овај утисак се посебно односи на визуелне медије, какви су телевизија и филм, из којих слике смрти не само да нису потиснуте, него се на њима, чини ми се, посебно инсистира. Када је реч о филму, филмофилма је вероватно близак пут који је америчка филмска продукција прошла од приказивања смрти путем њеног симболичког наговештаја до представа ултранасилног убијања и ултраексплицитног умирања.<sup>70</sup> Многобројни серијали о детективима-форензичарима, све популарнији од краја деведестих година двадесетог века, нагостили су потпуни крај филмске метафоре и почетак последње фазе десакрализације (слике о) смрти. Документарни филм о еутаназији који је 2007. године снимео канадски режисер Џон Заритски, иако жанровски не припада гореописаном процесу, представља његову потврду.<sup>71</sup> Снимивши сам чин „асистираног самоубиства“, који је приказан на канадској и швајцарској телевизији и на неколико филмских фестивала, овај документариста је, можда и ненамерно, поставио више питања, међу којима је оно, везано за оправданост захтева за легализацијом еутаназије, само најочигледније. Невидљивост болесних и умирућих у свакодневици (пост)модерног друштва и илузија о сопственој бесмртности, са једне стране, а спектакуларне сахране и оплакивање *йосебних* покојника, те *наслађивање* призорима *йуђе* смрти, са друге,<sup>72</sup> неке су од унутрашњих контрадикторности и извора тензије савременог човека, на које асоцира поменути документарцац. И више од тога, он подсећа да корак између *филмске смрти* и реалне смрти, коју ћемо ускоро можда гледати и у играном филму, постаје све мањи. Ову тенденцију, чини се, потврђује и чињеница све веће популарности живих шоу-програма, гладијаторског типа, чија бруталност и могућност повреде учесника служе забави гледалаца ТВ

---

<sup>70</sup> Ј. В. Тома наводи податак да су у Паризу током 1968. године, од 400 приказаних, 262 филма говорила о смрти (нарочито насилној) и приказивала мртваце. Види у: Тома, н. д. II, 120.

<sup>71</sup> О томе види на: [http://www.bbc.co.uk/serbian/news/2008/12/081211\\_euthanasia.shtml](http://www.bbc.co.uk/serbian/news/2008/12/081211_euthanasia.shtml) Посећено 10. децембра 2009.

<sup>72</sup> Тома, н. д. II, 120.

станица које ове емисије емитују.<sup>73</sup> Да ли се може очекивати да се у једном тренутку као врхунац сензације и пожељног емотивног набоја посматрача испостави управо смрт такмичара? Да ли је могуће да ће такав догађај постати истовремено и толико обичан и толико снажан да задовољи укус светине? Да ли је то пут којим ће се смрт, као темељно извориште свих амбиваленција и контрадикторности културе, изједначити сама са собом, и на тај начин престати да постоји као реалност појединца? Да ли ће таква еволуција у поимању смрти довести до стварања друштва окруженог смрћу, а без свести о њој, друштва блиског оном из Хакслијевог *Врлој новој светли*?<sup>74</sup>

Но, директно приказивање смрти, односно дочаравање посмртног амбијента, није ни тако нова појава. Британском аудиторiju је већ 1952. године било омогућено да прати директан пренос сахране краља Џорџа VI. Величина тог аудиторijума процењује се на око четири милиона, што је за то време био позамашан број гледалаца.<sup>75</sup> Од тада, па до данас, скоро да није било значајнијег светског владара и државника чији испраћај у *вечности* није документован телевизијским камерама.<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> Овде мислим на емисије „Викинг“ (Wiking) и „Вајп аут“ (Wipe out), које се приказују на Фокс телевизији. Сјајну метафору савременог друштва, као својеврсне арене смрти, свакако представља и филм Ролербол (Rollerball), режисера Нормана Џуисона (Norman Jewison), који је још 1975. године нагвести тенденцију о којој овде говоримо.

<sup>74</sup> О томе да смрт представља један од ретких још увек *живих* извора оригиналности најшире схваћене медијске комуникације и инспирације сведочи и случај једног од тренутно најутуцајнијих немачких уметника, Грегора Шнајдера (Gregor Schneider), који је изразио жељу да креира изложбу на којој би, као главни експонат, изложио умирућег човека. Види: <http://www.blic.co.yu/kultura.php?id=38896>. Ипак, овакав уметнички концепт би можда требало сагледати и у светлу Лашовог запажања о осиромашењу средстава уметничког изражавања: „Стални експерименти у уметности створили су такву збрку стандарда, да су шок и новина једине преживеле мере врсноће, а у мучним се временима оне састоје од чисте ружноће и баналности“; Лаš, н. д. 119.

<sup>75</sup> Драгићевић-Шешић, н. д., 734.

<sup>76</sup> Александра Павићевић, Дани жалости и време успомена. Смрт, сахрана и сећање/памћење јавних личности у Србији у време социјализма и после њега. *ГЕИ* LVII(1). Београд, 2009, 223–238, 227.

---

Слика смрти у визуелним медијима свакако заслужује подробнију и компетентнију анализу од оне коју смо у прилици да пружи-мо на овом месту. Главно тежиште овог текста, стога, представља анализа штампаних медија (поглавито дневних новина и поједи-них часописа у којима наилазимо на текстове релевантне за тему којом се бавимо), који су излазили у Србији током друге половине 20. и почетком 21. века. За разлику од визуелних средстава јавне комуникације, која, као што смо споменули, по природи свог комуникацијског кода, директније сугеришу идеју о томе шта смрт је-сте или шта треба да буде,<sup>77</sup> штампани медији (барем у намери) своју слику стварности граде примарно на информацији, односно – интерпретацији информације. Занимало нас је зато да откријемо да ли се и на који начин евентуални друштвени/културни образац, односно идеја о смрти, пројављује кроз информацију о смрти (углавном) обичних, широк јавности непознатих људи. Да ли се кроз ове текстове може открити став друштва према последњем животном чину, или је њихова улога да тај став формирају? Да ли историјско-политичко-идеолошки контекст утиче на промену јав-ног говора о овој теми и да ли штампани медији прате тенденци-је о којима је било речи у вези са филмом и телевизијом?

Акцент анализе стављен је на период од шездесетих година 20. века до данашњих дана. Овај период је изабран делимично на-сумично. Са једне стране, било је неопходно донекле ограничити временско поље истраживања и учинити га што практичнијим у смислу доступности и количине извора, а са друге, јасно је да се ради о периоду који је обележен управо снажном експанзијом меди-ја свих врста и повећањем њихове улоге у свакодневном животу друштва. Осим тога, жива културолошко-идеолошко-политичка позадина овог процеса у југословенском друштву обећавала је за-нимљиву истраживачку авантуру.

Међутим, почетак истраживања био је обесхрабрујући, тако да је остало само да се уздамо у искуство творца латинске посло-вице *Per aspera ad astra*.

---

<sup>77</sup> Иако донекле методолошки недоследно, овде је због обимности и ре-лативне недоступности грађе у потпуности изостављен садржај информатив-ног телевизијског програма, као што су *Дневник* или *Весџи*, тако да се горња опаска односи на директне преносе одређених догађаја, на документарне, игране и едукативне садржаје.

Првобитна идеја о начину прикупљања грађе – наиме, да се насумице изабери по два месеца током такође насумично изабраних годишта, те да се забележе и анализирају сви текстови који доносе вести о смрти, у почетку је деловала као потпуно бесплодна. У издањима из изабраних година и месеци, тачније из 1963, 1972. и 1973, вести о смрти биле су кратке, искључиво информативне, најчешће без икакве фотографије. Налазиле су се на странама далеко од ударних наслова и тема, и све заједно биле су врло неупадљиве. Свакако, услов да се „изађе“ из анонимности читуља, које су, узгред буди речено, 1963. године још увек биле без фотографија и скоро потпуно неиздиференциране од остатка огласа, била је „неприродна“ смрт, односно смрт у саобраћајној несрећи, убиство, самоубиство, несрећа на раду и сл. Текст о несрећном догађају подсећао је, међутим, на нешто детаљнију читуљу и био је подједнако скроман без обзира на пол, узраст и број жртава. Тако, на пример, *Полиџика* од 3. и 4. јануара 1963, у рубрикама смештеним између 8. и 12. стране, укратко извештава о неколико трагичних догађаја током новогодишње ноћи; три дана касније, 6. јануара, на истом месту појављује се опет неколико краћих вести о погибијама и убиствима, а 9. јануара је неколико редова на првој страни заслужила вест о погибији тридесет и шест иранских радника који су се удавили у Персијском заливу.<sup>78</sup> Чинило се, дакле, да се овде ради о информацијама без икакве друге, скривене позадине или поруке. Зачудо (бар у односу на првобитна очекивања), слично је било и са вестима о смрти неких мање значајних функционера, председника општина, бивших партизана, и генерално узев, људи чије су кратке биографије (објављене у оквиру вести о њиховом упокојењу) указивале на њихову приврженост идејама и циљевима НОБ-а и на активно учешће у изградњи само-

---

<sup>78</sup> Б. М. Трагичан дочек Нове године. Учитељ из Трста удавио се у потопљеном аутомобилу, *Полиџика* 3. јан. 1963, 8; М. О. Трагичан крај новогодишње ноћи на Крки, *Полиџика* 4. јан. 1963, 8; Пилот Силвио Мрак изгубио живот својом непажњом, *Полиџика*, 6. јан. 1963, 8; Боривоје Јанковић, Два југословенска емигранта убила и опљачкала богату удовицу у Ници, *Полиџика*, 6. јан. 1963, 10; Н. Мишчевић, Тежак злочин у близини Лознице, *Полиџика*, 6. јан. 1963, 12. Тридесет и шест иранских радника удавило се у Персијском заливу, *Полиџика*, 9. јан. 1963, 1.

управног социјалистичког друштва.<sup>79</sup> За разлику од неких каснијих периода, а посебно за разлику од наших скорашњих искустава везаних за јавни говор о смрти познатих, јавних личности, медијска информација која је током шездесетих и почетком седамдесетих година двадесетог века пратила ове догађаје била је сасвим скромна и, чини се, небитна за конструисање било какве слике о смрти. Ипак, медији јесу стварали сасвим одређену представу о овој животної неминовности, и то представу која је почивала на комбинацији традиционалних схватања и атеистичке идеологије. И у једном и у другом контексту смрт је неминован, очекиван и, стога, обичан догађај, чија се евентуална трагичност налази у сенци обећане *победе* – метафизичке реалности, са једне стране, те идеје напретка и изградње друштва благостања, са друге.

Ову димензију посматрања отворио је догађај који је успео да *исцелива* из, испоставило се, варљивог света тишине свакодневности медијског извештавања. Био је то катастрофални земљотрес у Скопљу 26. јула 1963. године, у коме је погинуло близу хиљаду људи.<sup>80</sup> Величина ове катастрофе пласирала је вести о страдању на прве странице *Полиџике*. Велики наслови, затамњена слова, фотографије рушевина. Међутим, структура, распоред и садржај информација откривају одлике актуелних идеолошких матрица између штампаних редова.

*Полиџика* је 26. јула 1963. године штампала ванредно издање листа посвећено трагедији у Скопљу. Цела насловна страна, као и остале четири стране овог издања, биле су испуњене вестима о незапамћеним димензијама природне катастрофе, нагађањима о броју жртава и помоћи која је упућена у македонску престоницу. У прилозима су описани потресни призори рушевина, вапаји људи који су остали затрпани испод њих, безнађе мајке која, држећи

---

<sup>79</sup> В. Д. Умро Јован Диковић, председник прве комунистичке општине у Лесковцу, *Полиџика*, 3. јан. 1963, 7; Љ. А. Умро Стеван Мрдаковић, дугогодишњи председник Општине милешевске, *Полиџика*, 1. јуни 1963, 6.

<sup>80</sup> Информације и медијска слика о овом догађају донекле су усмерили даљи избор годишта издања новина које сам укључивала у анализу. У овоме су значајну улогу одиграли и интернет претраживачи, уз помоћ којих сам упитима – *земљотреси* и *трагедије*, дошла до датума битних догађаја из ових категорија.



своје двоје погинуле деце, седи испред згаришта некадашње куће. Поред тога, ту су апели, позиви за помоћ сваке врсте – од откопавања рањених и погинулих до добровољног давања крви и прихватања оних који су остали без крова над главом. Наредно издање *Полиџике*, од 27. јула, првих девет страна посвећује истој теми. На првој страни је – као ударни – истакнут наслов о проглашењу дводневне жалости у читавој земљи, испод кога се налазила подједнако упадљива вест о томе да је из свих крајева СФРЈ упућена помоћ пострадалом подручју.<sup>81</sup> Овде се налазио још и поновљени текст из ванредног издања. И то је било све што се тиче директног помињања смрти. На наредним страницама, дакле – до 9. стране, објављена су причања преживелих о томе како их је и где затекао земљотрес, и како је то изгледало „уживо“, пренете су вести о помоћи која непрестано стиже из свих република, о томе да „СИВ предузима све мере да ублажи несрећу“, о одјецима трагичног догађаја у иностранству, о саучешћима која су стизала од страних државника и влада, о *светлим примерима хуманизма и солидарности*...<sup>82</sup> Тек на деветој страни могао се пронаћи списак 123 откопане и идентификоване жртве земљотреса.<sup>83</sup> Занимљиво је поменути да је, осим фотографија рушевина, на трећој страни овог издања објављена и фотографија потписана са „Превијање рањеника у парку“, а на седмој страни – фотографија на којој је приказано ношење рањених. Ове фотографије нигде у околним текстовима нису посебно прокоментарисане. Од десете стране *Полиџике*, издате другог дана након ове велике катастрофе, почињао је *нормалан животи* светских политичких догађаја, хроника и уобичајених новинских садржаја. Насловна страна је 28. јула 1963. године, дакле, трећег дана ванредне ситуације, била у знаку посете Јосипа Броза Тита Скопљу. Упутства која је председник СФРЈ давао екипама спасилаца, његова „видна потресеност“ призорима уништеног града, саучешће појединцима, те „уверење да ће македонски народ поново бити срећан у нашој социјалистичкој заједници“, представљали су садржај текста о овој посети.<sup>84</sup> Посебну занимљивост

---

<sup>81</sup> *Полиџика*, 27. јули 1963: 1.

<sup>82</sup> *Полиџика*, 27. јули 1963: 2–9.

<sup>83</sup> *Полиџика*, 27. јули 1963: 9.

<sup>84</sup> *Полиџика*, 28. јули 1963: 1.

овог издања представља чињеница да се у њему први пут јављају фотографије са нешто директнијим знацима смрти. На трећој страни се, тако, налази фотографија на којој човек носи носила са прекривеним телом страдалог. Испод фотографије налази се потпис: „Туга за изгубљеним дететом“.<sup>85</sup> На следећој, као и на једанаестој страни, налази се на сугестивне, али опет примарно метафоричне представе: најпре, фотографија старице у црној одећи, са марамом на глави, потписана са – „Остала је сама без сина и унучади“;<sup>86</sup> а затим човек који седи на рушевинама, потписана са – „Човек који је изгубио целу породицу не одлази са рушевина своје куће“.<sup>87</sup> Ниједна од ових фотографија није посебно прокоментарирана у околним текстовима. Они су искључиво били посвећени извештајима о текућим акцијама помоћи, обнове, солидарности, као и сликама из живота људи у тим ванредним околностима, опет без директног помињања призора смрти или умрлих. У овом броју се поново појављује рубрика *Култура и уметности*, у којој је текст о научним сазнањима везаним за трусна подручја вероватно требало да допринесе осећању сигурности и могућности будућег контролисања или предвиђања природних стихија.

Да је у самом Скопљу ударничка и обновилачка атмосфера умногоме била у сенци личних, трагичних губитака, читаоце *Полиџике* могло је да подсети тек издање од 29. јула, четвртог дана после катастрофе. Тада је након текстова на првој и другој страни, о одликовању спасилаца од стране Ј. Б. Тита, као и о општој мобилизацији за помоћ настрадалима, на трећој страни ових дневних новина осванула фотографија која је приказивала људе како седе на гробљу, поред сандука са својим мртвима. Испод фотографије је био потпис: „Сахрана првих жртава“. Слична слика смрти, односно њеној *исцраћаја*, поновљена је и на осмој страни истог броја. Овде су били приказани војници који спуштају сандук у раку, а поред њих жена која плаче и човек који се држи за главу. Потпис испод фотографије био је: „Последњи опроштај“.<sup>88</sup> Као и у прет-

---

<sup>85</sup> *Полиџика*, 28. јули 1963: 3.

<sup>86</sup> Исто, 4.

<sup>87</sup> Исто, 11.

<sup>88</sup> *Полиџика*, 29. јули 1963: 3, 8.

ходним ситуацијама, ове фотографије биле су окружене текстовима у којима није било речи о догађајима које приказују. Осим тога, овим издањем доминирала је вест и духовити текстови о спасавању белгијског брачног пара који је неколико дана био затрпан испод рушевина хотела „Македонија“.<sup>89</sup> Телеграми саучешћа Титу, као и писање светске штампе о катастрофалном земљотресу, већ су биле устаљене рубрике. Током последња два дана интензивног извештавања о стању у Скопљу, наилазимо на текстове који (непостојећу) реторику трагедије успешно замењују говором статистике и екологије. Укупан број мртвих, као и број пронађених а *незаконаних лешева*, опасност од њиховог труљења, као и недовољна дубина рака у коју су жртве земљотреса сахрањиване,<sup>90</sup> заузимају, међутим, тек незнатан простор између болдираних наслова о обнови привреде, оснивању стамбеног фонда, отварању трговина и сличним наговештајима нормализације стања.<sup>91</sup> Једна од многобројних личних трагедија добила је ипак медијски простор, и то 31. јула, шестог дана од катастрофалног земљотреса. На четвртој страни *Политике*, тада је изашао скроман текст о оцу који је допутовао из Београда да би ископао своју погинулу деветнаестогодишњу ћерку, која је у Скопљу проводила летњи распуст.

Претходно излагање намеће два прелиминарна закључка. Медијска слика смрти у проучаваном периоду била је у функцији идеолошке инструментализације масовног страдања становништва, које је искоришћено за промовисање актуелног политичког и друштвеног уређења као дораслог оваквим догађајима и за представљање СФРЈ као државе од великог угледа у свету. Са друге стране, могло би се рећи да су новине вршиле маргинализовање самог догађаја смрти, како би се спречило ширење страха, панике и безнађа, те створила конструктивна слика *живојца који тече даље*. Ово се свакако уклапа у ону констатацију с почетка текста – да модерно друштво одликује потискивање слике смрти, говора и сусрета са смрћу, посебно у јавном простору. Но, питање које остаје гласи: Како је то било могуће? Како је било могуће не говорити

---

<sup>89</sup> Исто: 4.

<sup>90</sup> *Политика*, 30. јули 1963: 4, 9.

<sup>91</sup> Исто: 1, 10.

о смрти поред хиљаду мртвих? Како је било могуће не писати о страшним призорима умирања, личних губитака и трагедија? И како ћемо онда објаснити бројне, сасвим експлицитне слике смрти са којима се срећемо у новинама, и уопште, у медијима данас? Сматрам да одговор на ова питања лежи у већ поменутом размишљању, наиме у томе да је представа смрти у овом периоду била заснована на комбинацији традиционалних и модерних, односно, у том тренутку доминантно атеистичких схватања овог феномена; традиционалних, у којима се смрт прихвата као неминовност природног, али и својеврсног метафизичког тока ствари, и атеистичких, која утеху ове неминовности налазе у обећању *бугућих* (земаљских) *гобара*.

У овом се периоду, дакле, од смрти не бежи, али се она и не глорификује. Оплакивање покојника обавља се у сфери приватног, а њу – изгледа – у великој мери одликује управо традиционални религијски концепт, о чему сведочи чињеница да се у највећем броју читуља објављених током 1963, 1972. и 1973, које позивају на периодично сећање на покојника, помињу четрдесетодневни, полугодишњи или годишњи помени и парастоси. У јавном простору и говору, међутим, рачуна се на ову очекиваност смрти, својствену традиционалним схватањима. Она, изгледа, представља добру платформу за пласирање идеје о могућности својеврсне победе над смрћу, до које ће, услед незауостављивог технолошког напретка, а изнад свега – услед доследног идеолошког просвећивања, једном неминовно доћи.<sup>92</sup> Улога медија у конструисању овакве слике незаменљива је у модерном друштву. Они уносе равнотежу у однос између приватног и јавног, појединачног и колективног, између трагичног и победничког, болног и патетичног, метафизичког и позитивистичког. Један *In memoriam* текст у *Полицији* од 30. јула 1963. године, као каква идеолошка икона, сведочи о доминантном културном обрасцу израслом из ових амбивалентности. У њему ожалостњена породица обавештава јавност да ће уместо годишњег помена „драгој свекрви и нани, Пави Перовић“ приложити 15.000 динара за помоћ пострадалима у Скопљу.

---

<sup>92</sup> О овој тежњи да се смрт победи изван религијских оквира пише опширно и Л. В.Тома, н. д. II, 89.

Историјско-политички контекст оваквог схватања смрти, односно формирања његове медијске слике, веома је битан за његово разумевање, али и за разумевање онога што се дешавало у каснијим периодима. Наиме, медијска слика смрти коју смо у горњем излагању *уоквирили* својствена је и могућа само у условима јаког секуларног идеолошко-политичког система.<sup>93</sup> Њега одликује јасна, одлучна и снажна идеја о смислу живота изван религијских оквира. Он нуди солидну компензацију за *царство небеско*, у виду државе благостања и напретка, засноване на солидарности, хуманизму, братству и јединству. Глорификовање смрти у секуларној идеологији испоставља се као знак њеног слабљења и деградације, са једне стране, или неуобличености и неутемељености, са друге. О првом случају сведоче дешавања, односно медијска слика смрти од краја седамдесетих, па скоро до краја осамдесетих година двадесетог века.

Познато је да је смрт Јосипа Броза 1980. године означила почетак нове ере у историји СФРЈ. До тада наизглед стабилан државно-политички систем почео је да открива своје озбиљне недостатке. Данас је јасно да је идеолошки консензус на коме је почивало југословенско државно и друштвено уређење био довођен у питање и пре овог догађаја, али то није било видљиво у јавном говору. Ипак, у светлу претходно изнесене хипотезе, медијска слика смрти крајем осамдесетих може се узети као индикација слабљења актуелне идеолошке матрице.

И у овом времену, „обични“ смртници умиру *ишхом* смрћу. У новинама има вести о саобраћајним несрећама, убиствима и другим „неприродним“ начинима умирања, али оне су, као и у претход-

---

<sup>93</sup> Кажем *секуларној* пошто се (државне) идеологије које карактерише близак однос државе и цркве (дакле, оне које се позивају на религијске вредности) умногоме заснивају управо на слављењу смрти и мртвих – што кроз поштовање моштију и реликвија, које је одликовало владарску идеологију средњовековних држава, па међу њима и Србије, што кроз спектакуларно сахрањивање државника, политичара и јавних личности, које одликује новију, опет, не само српску историју. О томе види у: Aleksandra Pavićević, Welcoming the Dead People. Exhumation and Reburial of Famous Deceased in Serbia.. U: Marius Rotar, Victor Tudor Rosu, Helen Frisby (eds). *Dying and Death in 18<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> century Europe*. 307–326. Romania: Alba Iulia.

ном периоду, кратке и неупадљиве. Ипак, има и другачијих примера. Тако *Полиџика* од 13. новембра 1979. године, објављује изненађујуће велики текст о двоструком убици осуђеном на смрт, па помилованом. Неколико дана касније, у истим новинама излази текст о истрази убиства извесне Соње Нетиг, са веома детаљним извештајем о патолошком вештачењу тела жртве.<sup>94</sup> Нове новинарске и аналитичке приступе оваквим догађајима открива и то што су сада ови текстови потписани именом новинара, што до тада углавном није био случај. Поред тога, пажњу буди умножавање слика смрти и у рубрици Фелтон, као и у Културном додатку. У првој наилазимо на фелтон о Јовану Скерлићу, у чијем једном делу су опширно описани његова смрт и погреб.<sup>95</sup> Ту је и фелтон о Дражи Михаиловићу, унутар кога се налази фотографија која приказује човека обешеног о дрво и два немачка војника која се, стојећи поред њега, смеју.<sup>96</sup> Културни додаток од 24. новембра 1979. године, доноси текст „Песников гроб у туђини“, посвећен Растку Петровићу, односно његовој смрти и тестаментарној жељи да буде пренет у домовину. Ипак, оно што је посебно занимљиво, барем када су појединачне смрти у питању, јесу вести и текстови поводом смрти функционера, бораца НОБ-а, чланова ЦК СК Југославије и других активних приврженка идеји социјалистичке револуције. Оне су сада, за разлику од претходног периода, више него истакнуте. Тако је, на пример, смрт Ђуре Пуцара Старог, „једног од најзаслужнијих бораца југословенског револуционарног радничког покрета“, добила, болдираним насловом, наглашен простор на првој страни *Полиџике* од 13. априла 1979. године, а у БиХ, одакле је Пуцар био родом, проглашена је тим поводом дводневна жалост. Све до преноса посмртних остатака овог угледног политичког радника, *Полиџика* је ударни новински простор посвећивала текстовима којима је вршена хероизација његовог лика и дела, као и текстовима који су извештавали о активностима одбора за испраћај и сахрану његових посмртних остатака. Посвећеност изградњи братства и јединства, те *судбинска ојредељеност* за револуцију и њене тековине, сарадња са Титом, као и одликовање које је овај

---

<sup>94</sup> *Полиџика*, 22. новембар 1979: 10.

<sup>95</sup> *Полиџика*, 7. нов. 1979: 23.

<sup>96</sup> *Полиџика*, 24. нов. 1979: 24.

посмртно доделио Пуцару, само су неки од садржаја текстова који су се три дана налазили на насловној страни *Полиџике*.<sup>97</sup> Међутим, овакав медијски простор није био намењен само тако високим и значајним функционерима. У њему су значајно место имале и смрти политичких радника који су се налазили на нижим лествицама хијерархије заслуга, моћи и угледа. Тако, истога дана када је објављена вест о Пуцаревој смрти, *Полиџика* читаву страну, додуше тек десету, посвећује сахрани тадашњег председника СО Нови Београд, др Новице Благојевића. Благојевић је сахрањен у Алеји великана на Новом гробљу у Београду, уз одржавање почасне страже и посмртних говора, а унутар текста који извештава о овом догађају налази се и фотографија потписана са: „Хиљаде грађана присуствовало је сахрани др Новице Благојевића“. На слици се види мртвачки сандук прекривен државном заставом и доста људи око њега.<sup>98</sup> Донекле патетичан тон у говору о самој смрти такође је новитет у односу на претходни период, па се она представља као *тјежак љубиџак* и као *кобни догађај* који долази у тренутку када је „требало славити заједничке успехе у развоју“.<sup>99</sup>

Ипак, оваква ситуација није била неочекивана. Смрт знаменитих прегалаца социјалистичког друштвеног поретка била је још једна могућност за потврду идеја за које су се борили. Посмртна реторика у овим случајевима обећавала је покојнику вечну славу и памћење захвалних потомака и идеолошких наследника, а суштински је служила обнављању сећања на битне историјске тренутке уграђене у актуелни систем вредности. Међутим, што је више та реторика почивала на говору о самој смрти, то је и наговештај слабљења могућности актуелног идеолошког система да одговори на битна питања људског живота био јаснији. *Par excellence* сведочанство овог процеса представљају смрт и сахрана Јосипа Броза 1980. године, на чему се, међутим, овде нећемо задржавати из два разлога. Прво, овом догађају смо посветили посебан текст,<sup>100</sup> и друго, циљ овога текста био је да одговори на питање медијске слике смрти првенствено *обичних* људи.

<sup>97</sup> *Полиџика*, 13–15. априла 1978: 1.

<sup>98</sup> *Полиџика*, 13. април 1979: 10.

<sup>99</sup> *Полиџика*, 13. април 1979: 2, 10.

<sup>100</sup> Павићевић, Дани жалости...

Наговештај промене посмртне медијске реторике недвосмислено потврђује, опет, извештавање о земљотресу, овога пута у Црној Гори 15. априла 1979. године. Новински текстови штампани овим поводом свакако заслужују посебну литерарну анализу, јер делују као да су потекли директно из гусларске епске традиције, но за такву анализу овде нема довољно простора. Оно што је занимљиво за тему овог поглавља јесте чињеница да је у извештавањима о земљотресу у Црној Гори, који је био далеко мањих размера и однео далеко мање жртава него онај у Скопљу, сама смрт представљена знатно трагичније и драматичније, и – што је најбитније – далеко отвореније него у случају македонске катастрофе. Текстови о земљотресу који је посебно тешко погодио Црногорско приморје, логично, добили су ударни медијски простор, односно, штампани су на првим странама новина, где су остали и неколико дана након догађаја. Они директно извештавају о страдању, умирању повређених, извлачењу из рушевина и о личним и појединачним губицима.<sup>101</sup> Већ првог дана извештавања, на насловној страни *Полијике*, унутар текста о земљотресу, налазила се и фотографија која је приказивала људе на рушевинама и испод које је стајао наслов: „Извлачење жене из порушеног хотела на Словенској плажи“.<sup>102</sup> И наслови и текстови сугерисали су велики бол и трагичност људских живота – и оних изгубљених и оних који су преживели несрећу. Навешћемо само неке: „Дан великог бола“,<sup>103</sup> „Време када су пребројавани мртви“,<sup>104</sup> „Нема више Црмнице“.<sup>105</sup> Слике које провејавају кроз текстове дочаравају снажан емотивни набој, и то у кључу традиционалних културних симбола овога краја. Тако се на једном месту говори о трагедији у селу Сотонићи, у којој су живот изгубили девојчица и њен стриц, који се вратио у кућу не би ли је спасао.<sup>106</sup> Делове текстова „Плач Луке Вулетића“ и „Нема више Црмнице“ пренећемо овде дословно, како бисмо што

---

<sup>101</sup> *Полијика*, 16. април 1979: 2.

<sup>102</sup> *Полијика*, 16. април 1979: 1.

<sup>103</sup> *Полијика*, 17. апр. 1979: 1.

<sup>104</sup> Исто: 2.

<sup>105</sup> *Полијика*, 18. апр. 1979: 4.

<sup>106</sup> *Полијика*, 17. апр. 1979: 2.



приближније дочарали утисак који је требало да ови написи оставе на читаоца.

*Та хрѣа камена ѿред којом сеги Лука Вулетић, колико до јуче ујуџиру чинила је њеѡв дом. А два сѡлоа ѿред кућом корисѡио је само за славља, онда када ѿријајѡељи дођу. На ѡим слављеничким сѡоловима сада су два ковчеја...*<sup>107</sup>

*Црмница је сва у црном. Црни ѡосмрѡни ѡлакаѡи на сѡаблима ѡрешања у цвеѡу.*

*Црни флор на реверима, црне мараме. Нико не лелече. Само ѡуѡа, бол и ѡѡиѡиѡеносѡ. Како и не би: седморо ѡака више неће закорачиѡи у учионицу. А ѡу је и још мале деце. У ѡородици Вукасовић изѡубила је живѡи мајка и њена ѡри сина...*<sup>108</sup>

Било је, наравно, и овде текстова о помоћи, солидарности, подршци страних земаља, о телеграмима саучешћа Титу и његовој посети пострадалом подручју, али они су сада били у другом плану. Дакле, обрнуто од случаја македонског удеса, у коме су идеје обнове, братства, јединства и солидарности позивале на победу смрти, сада су смрт и трагедија биле те кључне речи чија је снага требало да допринесе обнови друштва и повратку у свакодневицу.

У овом периоду, као што смо видели, *херѡји смрѡи* били су људи пострадали у масовним погибијама, као и угледни политички радници и функционери. Погибија Драгана Манцеа, младог и перспективног фудбалера Партизана, 1985. године, односно повелики простор који је добило извештавање о овом догађају,<sup>109</sup> најављује проширење овог *ѡанѡеона*, који ће се у току наредне две деценије отворити и за друге припаднике јавних делатности – спортисте, певаче, глумце и актере различитих телевизијских емисија.

Рат који је у југословенском региону вођен током деведесетих година двадесетог века био је, по констатацији многих анали-

---

<sup>107</sup> Божидар Милошевић, Плач Луке Вулетића. *Полиѡика* 17. април, 1979, 2.

<sup>108</sup> Бошко Пушоњић, Нема више Црмнице, *Полиѡика* 18. април 1979, 4.

<sup>109</sup> *Полиѡика*, 4. септ. 1985: 14.

тичара, рат који су отпочели мртви из претходних ратова.<sup>110</sup> Са друге стране, то је био и сукоб у коме су више него значајну улогу играли медији, чији се монопол на интерпретацију *истине* показао као готово непобедиво оружје моћи и мобилисања јавног мњења.<sup>111</sup> Но, с обзиром на комплексност овог периода и медијске слике ратова и сукоба, овде ћемо покушати да утврдимо само основне тенденције медијског приказивања смрти. Подробна анализа медија у овом периоду свакако заслужује посебну студију.

Судећи по присуству, односно одсуству отвореног и директног говора о смрти, могло би се закључити да је ово био тренутак поновне идеолошке хомогенизације, краткотрајније и релативније него што је био случај са временом комунизма, али у том тренутку довољно јаке или барем довољно организоване, тако да се идеја и слика смрти нађу у сенци идеје националне и државне обнове. Овај период свакако одликује снажна тенденција потпуне политизације медијског, односно јавног говора о смрти. *Обичне* смрти *обичних људи* заузимају незнатан медијски простор, док се вести о погибијама изазваним распиривањем ратне и усложњавањем политичке ситуације у потпуности налазе у функцији оправдавања политике владајућег режима. Тако се, као једна од првих фотографија на страницама *Полиџике* из овог периода, која отворено приказује мртво тело, појављује слика милиционера погинулог у мартовским опозицијским демонстрацијама 1991. године.<sup>112</sup> Ученику који се налазио међу демонстрантима и који је погинуо истом приликом посвећено је свега неколико реченица у оквиру истог текста.<sup>113</sup> Занимљиво је приметити да су ударне стране *По-*

---

<sup>110</sup> Katherine Verdery, *Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Post-socialist Change*. New York: Columbia University Press. 1999, 99; Radmila Radić, *Crkva i srpsko pitanje*. U: Nebojša Popov (ur.), *Srpska strana rata*, Beograd: Samizdat Free B92, 2002, 304, 313.

<sup>111</sup> *Ошкочавање мртвих* (метафоричко и реално) из Другог светског рата било је потпомогнуто и текстовима у штампаним медијима. Тако у *Полиџици*, у пролеће 1991, почиње да излази фељтон о усташким злочинима и страдању Срба изван Србије (нарочито у Херцеговини и Хрватској). Види: Др Саво Скоко, *Покољи херцеговачких Срба 1941. године*, *Полиџика*, 31. март 1991, 21.

<sup>112</sup> *Полиџика*, 27. март 1991, 19, 22.

<sup>113</sup> Исто: 22.

*полијике* током првих ратних година на простору Југославије биле намењене *тираичном* и *мучком* страдању и убијању *недужној* цивилног становништва, док су извештаји о ратним погибијама војника или у потпуности изостајали или су добијали незнатан новински простор. Тако се на првој страни *Полијике* нашло убиство српског свата у Сарајеву, које је касније сматрано „окидачем“ сукоба у том региону.<sup>114</sup> Претходне године, такође на првој страни, *Полијика* је штампала текст о погибији четворице чланова екипе ТВ Београд, на зарађеном банијском подручју.<sup>115</sup> Акцентовање оваквих и сличних догађаја вероватно је било усмерено ка стварању јавног мњења које ће са благонаклоношћу гледати на политичке и стратешке потезе домаћих руководећих људи и институција.

Основне тенденције представљања смрти у јавном говору, које се могу запазити већ на основу анализе штампе која је излазила током првих ратних година, крећу се у три основна правца. Један је хероизација смрти *обичних* људи, цивила који су били жртве растуће међунационалне нетрпељивости. Њихова погибија је представљана у светлу одбране *идеала слободe* говора, што је био случај са погинулим новинарима,<sup>116</sup> или вероисповедања, за шта је добар пример била поменута трагедија на српској свадби у Сарајеву. Овакво тумачење смрти задржало се све до краја деведесетих година, када је, на пример, погибија радника РТС-а, страдалих у НАТО бомбардовању зграде Телевизије, представљена у кључу егземпларне смрти и професионалног и националног *поноса* за који су они *положили своје живоће*.<sup>117</sup> Сасвим извесно и снажно антиратно расположење и код већег дела грађанства и у оквиру опозиционих политичких странака није погодало баналном и драстичном приказивању смрти и мртвих. Овоме се изгледа прибегавало само у ситуацијама када је било извесно да ће шокантност призора бити недвосмислена и да ће представљати потврду и оправдање стратешких потеза владајућих структура. Такав је, на пример, био случај погибије албанских избеглица – жртава НАТО бомбардовања цивилног конвоја. Током три дана након овог до-

---

<sup>114</sup> *Полијика*, 2. март 1992., 1.

<sup>115</sup> *Полијика*, 11. октобар 1991, 1.

<sup>116</sup> *Полијика*, 11. окт. 1991, 9.

<sup>117</sup> *Полијика*, 25. април 1999, 23.

гађаја, на насловној страни *Полиџике* излазиле су фотографије на којима су се видела разбацана и раскомадана тела погинулих.<sup>118</sup> Овакви призори нису, међутим, били доступни широј јавности у случају бомбардовања, на пример, Ниша, Приштине или Алексинца, у којима је такође погинуло више десетина особа.<sup>119</sup>

Настојање политичких власти у Србији током деведесетих година да успоставе континуитет са традицијом борбене обнове српске државности, чији је симбол била династија Карађорђевић, одражавала се и на медијски говор о смрти. Парастос краљу Александру Карађорђевићу, који је на дан његовог убиства у Марсељу служен у београдској Саборној цркви, доспео је тако на насловну страну *Полиџике* 10. октобра 1991, а неколико дана након тога, новинари овог листа известили су о опроштају од принца Ђорђа Карађорђевића, који се такође одиграо у Саборној цркви. Тело покојног принца, сахрањеног на Новом гробљу у Београду 1972. године, пренето је у Саборну цркву, где је патријарх српски Павле служио помен. Након вишечасовног мимохода грађана, који су се на тај начин опростили од овог српског краљевића, његово тело је одвежено у породични маузолеј на Опленцу.<sup>120</sup>

У вези са овом другом тенденцијом медијског конструисања слике смрти свакако је и трећа, можда и најочигледнија – представљање смрти у религијском дискурсу. Ово је свакако било у вези са процесом ревитализације улоге религије и цркве у животу друштва, као и са акцентовањем везе између религије и нације, које је, између осталих, вршило иначе претежно атеистички декларисано тадашње државно руководство. Приче о оним *изабраним смртима*, које су се појављивале у медијском простору, веома често су завршаване извештајем о црквеном испраћају покојника, што је бивало документовано и фотографијама на којима су се видели представници црквеног клера како присуствују сахрани.<sup>121</sup> Поред тога, на странама *Полиџике* појављује се и одређени број текстова везаних за религијско тумачење смрти. Такав је текст о отварању кивота и пресвлачењу моштију кнеза Лазара, пропраћен фотогра-

---

<sup>118</sup> *Полиџика*, 16–18. априла 1999, 1.

<sup>119</sup> *Полиџика*, 8. апр. 1999, 15, 17.

<sup>120</sup> *Полиџика*, 19. октобар 1991, 12.

<sup>121</sup> *Полиџика*, 5. март 1992, 8.

фијом на којој се види део очуваног тела овог православног светитеља.<sup>122</sup> Чест садржај овог медијског простора постаје и говор о празницима православне цркве, па се ту налазе и обавештења о *задушницама*, тј. о данима које Црква посвећује сећању на мртве.<sup>123</sup>

Много пре него очекиване одговоре или евентуалне потврде хипотеза изнетих у овом тексту, период након 2000. године донео је нова питања и дилеме. Почетак миленијума означио је (бар у Србији) почетак промена у концепту медијског *иржшииџа* информација. Повећање броја не само штампаних медија него и медија уопште, а посебно све масовнија употреба интернета, засигурно су ослабили могућност стварања хомогене слике стварности. *Полиџика* у овом периоду остаје донекле доследна свом стилу – не директно и небрутално приказивање смрти, али уз приметан пораст броја текстова који се, на овај или онај начин, баве проблемом смрти. Поменимо само неке: текст о смртној казни у свету и код нас, серија текстова о девет јабуковачких жртава масовног убице, текст о масакрима почињеним од стране припадника парарелигијских организација, велики текст о опроштају од Казуа Танаке, значајног преводиоца дела српске књижевности на јапански језик.<sup>124</sup> Занимљиво је поменути да је овај текст био пропраћен и фотографијом на којој је приказано расипање Танакиних кремираних посмртних остатака на београдском Ушћу, што није уобичајен начин поступања са пепелом покојника у домаћој погребној пракси.<sup>125</sup> Ту су и текстови о проблему недостатка простора за градска гробља. Један такав текст се налази у *Полиџици* у *Кулџурном годџику*, у коме се такође може приметити повећан број прилога који говоре о смрти: текст о ДНК анализи моштију деспота Стефана Лазаревића и текст о самоубиствима познатих уметника.<sup>126</sup> У другим новинама, а још више на интернету, проналазе се екстремно отво-

<sup>122</sup> *Полиџика*, 5. март 1992.; 11. Занимљиво је приметити да се отварање кивота и пресвлачење моштију Светог кнеза Лазара одиграло чак четири године пре него што је овај текст објављен у *Полиџици*, наиме 1988. године.

<sup>123</sup> *Полиџика*, 1. март 1992, 7.

<sup>124</sup> *Полиџика*, 5. јан. 2007, 5. Политика 29. јула–1. августа 2007. *Полиџика*, 9. септ. 2007, 13.

<sup>125</sup> *Полиџика*, 1. апр. 2007.

<sup>126</sup> *Полиџика*, 16. окт. 2007, 11; *Полиџика*, 1. март 2008, 12; *Полиџика*, 17. феб. 2007, 8; *Полиџика*, 9. авг. 2008, 4.

рене и бруталне слике смрти: од емитовања снимка извршења смртне казне над Садамом Хусеином<sup>127</sup> и приказивања измасакрираних тела учесника у последњим ратовима у региону,<sup>128</sup> до детаљног извештавања о жртвама саобраћајних и других несрећа, редовно пропраћеног фотографијама са отвореним приказивањем мртвих и унакажених тела погинулих.<sup>129</sup> Сlike и извештаји о смрти *обичних* људи доспевају на прве стране новина. Оне делују парализујуће, а исту атмосферу сугерише и веома често проглашавање дана жалости због несрећних случајева.<sup>130</sup>

На основу изнесених примера постаје очигледно да, у ситуацији повећане медијске конкуренције, уверљивост, шокантност и снажан емотивни набој постају главна средства придобијања аудиоторијума – средства која у други план стављају *истинијосиј* и *објективносиј*. Но нису ли она само замена за чврст и компактан идеолошки систем у коме је, такође, информација била у сенци интерпретације? Да ли, следећи хипотезу изнету раније у тексту, умножавање слика смрти сугерише слабљење моћи секуларних идеологија, њихово ослањање на религијске парадигме, или просто њихову немоћ да понуде конструктивну слику смрти? Да ли овакви медији сугеришу да је доминантна идеологија постала идеологија тржишта, поред које све остале, класичне политичке идеологије губе трку у освајању јавног простора? Чини се да је оно што је једино извесно након извршене анализе – чињеница да она оповргава тезу о савременом друштву као друштву које интензивно избегава говор о смрти. Међутим, да ли интензиван говор о смрти у њему значи и већу спремност људи да се суоче са проблемом смрти, или управо одражава неконтролисано нарастање страха и тескобе? Пишући своју *Антирoлолојију смрти* 1975. године, Ј. В. Тома се изјаснио у прилог потоње опције.<sup>131</sup> Верујем, с правом.

---

<sup>127</sup> <http://www.blogovski.eu/2006/2/31/saddam-husseini-full-video-execution>

<sup>128</sup> <http://images.google.com/images?hl=en&source=hp&q=masakri>

<sup>129</sup> <http://www.glas-javnosti.rs/clanak/glas-javnosti-29-08-2007/nimanjeg-sela-ni-strasnije-tragedije>, <http://www.vreme.com/cmc/view.php?id=850951>.

<sup>130</sup> <http://www.cafe.ba/vijesti> ; <http://www.naslovi.net/2008-07-12/>

<sup>131</sup> Тома, н. д. II, 303. У истом правцу теку и закључци незаобилазне студије Филипа Аријеса: *Есеји о историји смрти на Зајпаду*, у којој аутор страх

Такође, иако је почетак овог излагања упућивао на супротне ставове, чини се да је овај француски танатолог био у праву и када је негирао улогу медија у преношењу хијерофаније.<sup>132</sup> У једном тренутку развоја, медијска слика смрти је могла бити, а вероватно је и била, компензација за обредну, празничну или какву другу колективну катарзу. Но умножавање и преовладавање садржаја забавног карактера,<sup>133</sup> упоредо са повећавањем интензитета говора о смрти, представља пре пут ка отупљивању осећаја за посебност *последњеј чина*, него што доприноси осећању његове светости. Ова констатација нас враћа на почетак нашег излагања, и донекле потврђује његове темељне поставке.

Ипак, време и простор у коме су настале претходно наведене и сада већ *класичне* танатоантрополошке и културолошке студије упућују нас на то да направимо још једну опаску у вези са ишчитавањем резултата овог истраживања. Процес који је у њему пропраћен одвијао се у специфичним историјско-политичко-културолошким околностима југословенског (пост)социјализма, који је подразумевао посебан концепт модернизације, као и извесно *кашњење* у односу на трендове *западној* света. Принципи медијског говора о смрти, који су за Л. В. Тому били очигледни још 1975. године, за нас то постају тек недавно. Ипак, то не значи да је југословенски пример био у потпуности изолован од општих тенденција западне цивилизације. Он управо егзистира као један историјски и идеолошки сегмент њеног развоја, и као такав можда може бити користан за нека будућа тумачења односа глобалног и локалног у процесу уједначавања и меркантилизације *културе*, који доноси почетак трећег миленијума.

---

и тескобу коју савремени човек осећа у односу на смрт повезује са њеном де-ритуализацијом и трауматизујућом забраном јавног испољавања жалости.

<sup>132</sup> Тома, н. д. II 137.

<sup>133</sup> Laš, н. д.: 138; О примарној оријентацији прве екипе телевизијских уредника у Југославији ка забавним садржајима, пише и М. Драгићевић-Шешић, н. д. 740.

## 6. Проучавање смрти у српској етнологији током друге половине 20. века

### Део великог ћутања?

Упознавање са етнолошком/антрополошком продукцијом у вези с темом смрти, било је наравно логична последица моје намере да се бавим овим феноменом. Међутим, поред овог подразумеваног *ојремања* за истраживање, један од важних подстицаја за стварање аналитичког пресека досадашњих студија из ове области било је питање: да ли су и на који начин етнолошке теме у последњих педесетак година одсликавале друштвену и културну стварност, односно, да ли је говор антрополога везан за проблем смрти био само непосредни одраз културне климе у којој су стварали или су они успевали да исту (смрт) анализирају и са одређене истраживачке дистанце? Без илузија да је у овом тренутку могуће дати коначне и потпуне одговоре на ово питање, надам се да ће ова анализа бити макар и скроман допринос деконструисању садашњих и будућих владајућих научних парадигми и њиховог односа са историјском, друштвеном и културном стварношћу.

С обзиром на обимну етнолошку литературу која је настајала у релевантном периоду, у овом тексту сам се ограничила на најзначајније часописе: Гласник Етнографског института (даље ГЕИ), Гласник Етнографског музеја (даље ГЕМ), Етноантрополошки проблеми (даље ЕАП), Етнолошке свеске (даље ЕС) и Етнолошки преглед (даље ЕП), као и на монографије и неке текстове домаћих аутора који се, када је о смрти реч, не могу заобићи.<sup>134</sup>

Већ је довољно елаборирана чињеница да је модерно доба донело однос према смрти умногоме различит од онога који је карактерисао раније епохе. Од појаве која је у традиционалном друштвеном миљеу ишла „руку под руку“ са својим антиподом – животом, представљајући нераздвојни део свих његових, како преломних,

---

<sup>134</sup> Овде мислим на следеће студије: I. Čolović, *Književnost na groblju*, Београд, 1983; Слободан Зечевић, *Кули мртвих код Срба*, Београд, 1982; Dušan Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Београд, 1990; Бојан Јовановић, *Српска књија мртвих*, Београд, 1992; Исти, *Тајна лайоша*, Београд, 1999.



тако и свакодневних манифестација, смрт је у индустријској ери све више потискивана ка маргинама стварности, у сферу приватног, прећутаног, неконтролисаног и непризнатог. Професионализација послова у вези са смрћу, пропагирање и омасовљење кремације, ограђивање и *сакривање* гробаља, а затим и болесника и самртника од очију *свеића*, само су детаљи процеса који је, може се рећи, кулминирао током друге половине 20. века.<sup>135</sup> Најављен још Хакслијевим визионарским *Врлим новим свеићом*, прогон смрти претворио се у овој „космичкој ери“ у забрану њеног помињања, па чак и у забрану јавног оплакивања мртвих.<sup>136</sup> Трендови у Србији, по овом питању, нису много одступали од оних на глобалном нивоу. Ипак, мора се приметити да су овде култови везани за смрт, у односу на друге обичаје животног циклуса, барем формално, најмање били подложни променама. Разлози овоме леже свакако у комплексности самог феномена смрти као вечите тајне и надахнућа религијско-магијског начина размишљања, али и у чињеници да је атеистичка идеологија била примарно антихришћанска и антицрквена, док обреде паганског карактера није доживљавала као идеолошки превише *ојасне*. Ово је погодовало опстанку читавог комплекса традиционалних посмртних ритуала све до данашњих дана.

Вероватно се у томе налази и објашњење релативно великог броја радова о смрти, који су, с обзиром на претходно поменуте трендове – супротно очекивањима, објављени у етнолошким часописима у проучаваном периоду.<sup>137</sup> Овде се, међутим, поставља питање, шта значи писати о смрти? Наиме, како се етнологија током овог периода углавном испољавала као „наука о обичајима“, при чему су ти обичаји, мање или више, били у вези са системом веровања, идеја и понашања који називамо народном религијом, то

<sup>135</sup> Luj-Vensan Toma, н. д. I, 25. I. Čolović, *Književnost*, 102–104; Смиља Марјановић-Душанић, *Смрт и светост, у: Приватни животи у српским земљама средњеј века*, Београд, 2004, 586; А. Павићевић, „Друштво Огањ за спаљивање мртваца у Београду“, *Развој, идеје и симболи, ГЕИ САНУ LIV* Београд, 2006, 289–303.

<sup>136</sup> Oldos Haksli, *Vrli novi svet*, Београд, 1967; I. Čolović, *Književnost* Цефри Горер, н. д.

<sup>137</sup> Број радова у који сам имала увид износи око седамдесет.

би се тешко могао издвојити рад, који макар и посредно није говорио о смрти. Религијско-магијски поглед на свет, који је прожимао свакодневни живот у традиционалном друштву, по својој природи подразумевао је непрестани контакт са *оностраним*, тако да би се и студије о, на пример, обичајима о крштењу или свадби, такође могле подвести под проблематику смрти. Овај *проблем* потврђује и тумачење Л. В. Томе, који читаву културу схвата као начин на који друштво каналише, структурира, осмишљава и, у крајњем, заборавља смрт. Међутим, иако привлачан и вредан даљег промишљања, овај концепт антропологије као танатоантропологије или антропо-танатологије, чини ми се, не би био превише практичан за одговор на питања постављена на почетку. Због тога су анализирани само они радови који се директно и експлицитно баве темом смрти или је барем дотичу.

Један аналитички преглед свакако подразумева тријажу радова по одређеним критеријумима. Најопштија диференцијација ауторе/радове дели на оне који пишу о самртним обичајима и на оне који их „читају“ и тумаче. Прва група аутора је и најбројнија, а њихов приступ, иако припада поменутој *традиционалној* концепцији етнологије, до данас није у потпуности напуштен. Но, највећи број радова овог типа написан је до осамдесетих година 20. века. Обичаји везани за смрт овде се пројављују као врста егзотике која пркоси рационализму модерног доба, док аутори ових радова остављају утисак људи којих се сам догађај смрти лично и не дотиче. Главна одлика ових прилога је дескриптивност, захваљујући којој је створена вредна ризница етнографске грађе, али су у антрополошком смислу они (прилози) скоро у потпуности ирелевантни. У другу групу аутора спада(ју) они који *зидовану* симболику смрти покушавају да „отпакују“, а затим и да је растумаче и открију њене поруке, смисао и значења у свету живих. Мислим да се без претеривања може рећи, да је у читавом посматраном периоду само једног аутора у потпуности одликовало овакво настојање, односно да је само један аутор био усредсређен на бављење темељним антрополошким питањима која иницира феномен смрти. Реч је о Ивану Чоловићу. Између наведених крајности, наравно, постоје и нијансе.

Како „нијансирање“ почиње практично осамдесетих година 20. века, то се и радови о смрти могу поделити на оне настале од

педесетих па до осамдесетих година и на оне који су објављивани током последње две деценије другог миленијума. У овом периоду, односно од 1952. године, када је изашао први број ГЕИ, па до 1976. године, у овом часопису је објављено девет текстова о смрти, да би у наредних шест бројева/година, дакле до 1983. године, ова тема у потпуности изостала са страница Гласника. Што се тиче ГЕМ, у њему је од 1957. до 1981. године штампано четрнаест прилога посвећених *исследњем чину* људског живота. Једино што се може приметити као евентуална разлика између ова два часописа, било је вероватно у вези са стратегијом научно-истраживачког рада који је постојао у овим институцијама. Наиме, текстови у ГЕМ су најчешће били део монографских истраживања одређених области, која су подразумевала проучавање свих сегмената друштвеног живота, па и самртних ритуала. У ГЕИ су бројнији написи у којима се говори о одређеном феномену везаном за смрт, а погребни обичаји одређеног краја објављени су самостално, а не као део шире монографске целине.<sup>138</sup> Описи гробаља, гробова, споменика и различитих ликовних мотива јављају се у седам написа (четири у ГЕИ и три у ГЕМ) који би се, због недостатка покушаја да се ови материјализовани *огјеци смрти* сагледају у ширем етнолошком или антрополошком контексту, могли описати као археолошки или прилози историји уметности.

И у једном и у другом часопису студије обичаја везаних за смрт почивају на мање-више истој структури, односно на опису понашања (и ређе, веровања) заједнице у случају смрти неког од припадника. Дескрипције су углавном почињале напоменом о спремању људи за смрт још за живота, прелазећи затим на набрајање предзнака који је најављују и опис објављивања самог догађаја, спремања покојника, правила кретања погребне поворке, сахране, помена, даћа и задушница. Ниједан од наведених радова не садржи етноекспликацију, као ни покушај аутора да растумачи одређене поступке, нити да их повеже са неким ширим контекстом.

---

<sup>138</sup> Године 1978. у првом броју Етнолошких свески објављена су два рада посвећена смрти, која по стилу нису одступала од горе наведених: Tomislav Živković, *Обицај даровања о сaхранама у околони Semderevske Palanke i неким другим крајевима Donje Šumadije*, *ES I*, Beograd, 1978, 168–175; Slobodan Zečević, *Grejanje pokojnika*, *ES I*, Beograd, 1978, 109–113.

Обичаји су приказани као окамењена форма, која је као таква постојала и постојаће одувек. Неинвентивност аутора у овом периоду можда се може објаснити одређеним параметрима њиховог стваралаштва. Овде би од немалог значаја могао бити узраст и порекло аутора; рођени у друштву, које је било много сличније оном о коме су писали, него оном у коме су се остваривали као етнолози, они можда нису били у стању да успоставе потребну аналитичку дистанцу у односу на предмет истраживања. Ово је, наравно, само претпоставка. Главни узрок поменутог проблема, међутим, вероватно треба тражити у комбинацији опште, друштвено-политичке климе и њој својственог односа према традицији, а посебно према смрти, односно религији, са којом се она по неком аутоматизму доводи у везу, и већ поменутог концепта етнологије тог времена. По њему је сваки друштвени феномен третиран мање-више исто – као део народне „традиције“ коју треба забележити и тако сачувати од заборава, али, док је неким сегментима друштвене стварности „признавана“ могућност трансформације, смрт је презентована као самостални културни комплекс, који одолева свим цивилизацијским тековинама.<sup>139</sup> Формално, она то (у сеоским заједницама) јесте и данас, али је јасно да се испод вела окошталих облика налази суштински промењен садржај односа према *йослед-њој ѿајни*. Наговештај ове промене дао је Иван Чоловић још 1974. године, у тексту *Увод у анализу новинских чийуља*.<sup>140</sup> Текст је штампан у часопису *Култура* и, на известан начин, био је најава промене етнолошко-антрополошког дискурса о смрти.

Из студија насталих у овом, првом периоду треба издвојити и ону Душана Бандића, објављену 1975. године у ГЕИ.<sup>141</sup> Њоме је сугерисан један нови методолошко-структурирајући принцип третирања религијских феномена, којим ће се и касније овај аутор издвојити као један од најплоднијих и вероватно најцитиранијих истраживача народне религије.

---

<sup>139</sup> Милка Јовановић, Рад Етнографског института САНУ на проучавању савремених промена у народној култури, *ГЕИ САНУ XXII*, Београд, 1974, 143–151.

<sup>140</sup> Ivan Čolović, Исти, *Uvod u analizu novinskih tužbalica*.

<sup>141</sup> Душан Бандић, Трагови табуа у самртном ритуалу Срба, *ГЕИ САНУ XXIII* (1974), Београд, 1975, 95–105.

---

Но, као што је већ речено, осамдесете године, тачније 1980. година била је у Србији преломна у историјском, културном, друштвеном и сваком другом смислу. Смрћу Јосипа Броза, на тлу тадашње југословенске државе отпочео је дуготрајан период транзиције. Мање или више посредно, већ почетак тог процеса могао се огледати и у променама научног дискурса, мада мислим да су промене биле условљене и усложњавањем антрополошке перцепције на општем, светском нивоу, иако су новитети те врсте до „наших крајева“ стизали са извесним закашњењем.

Занимљиво је, посебно у контексту антропо-танатолошких истраживања, да је баш догађај смрти био тај који је отворио тајна *враћа њерцейције*: као да је смрт *бесмртној* дозволила да се о смрти поново размишља, као да је тиме омогућен њен поновни сусрет са животом. Повратак религији, како се често назива реактуелизација религијских погледа на свет, до које је дошло деведесетих година 20. века, није стога био последица само економске и друштвене кризе и ратова, већ се може тумачити, можда чак и првенствено, потребом да се поново пронађе одговарајући одговор на потиснуто питање.

Пет година након објављивања у Паризу, наиме 1980. године штампана је код нас обимна студија „Антропологија смрти“, чији је аутор био француски антрополог Луј Венсан Тома (Louis-Vincent Thomas). Годину дана касније, 1981, југословенски читалачки аудиторијум био је у прилици да се упозна и са делом „Човек и смрт“, такође француског антрополога Едгара Морена (Edgar Morin).<sup>142</sup> Ове обимне студије понудиле су исцрпна, мултидисциплинарна разматрања феномена смрти, његових биолошких, психолошких, социолошких, историјских и филозофских димензија. Разматрање различитих видова смрти и умирања, као и њихових метафора, поређење модерних и „примитивних“ друштава, те одређење човека као бића-за-смрт, а људске културе као творевине битно детерминисане „сећањем“ на ову неминовност,<sup>143</sup> представљају и данас надахнуће и позив на „читање“ смрти као речитог штива о животу.

---

<sup>142</sup> Луј-Венсан Тома, н. д; Edgar Moren, *Човек и смрт*, Bigz, Beograd, 1981.

<sup>143</sup> Тома, I, 23; Moren, 15, 29.

Иако се директан утицај танатолошких погледа на свет могао осетити углавном у написима И. Чоловића, прикази „Антропологије смрти“, објављени 1982. и 1983. године у ГЕМ и ГЕИ, као и чешће цитирање Тома и Морена од стране етнолога који су писали о смрти, говори о иницијацији српске етнологије у један „нови“ свет симбола и знакова.<sup>144</sup>

У периоду од 1980. до 2006. године у етнолошким часописима објављено је чак 45 радова посвећених смрти. Овај број је дуплиран у односу на претходни период, вероватно и због повећаног броја часописа који су почели да излазе (Етнолошке свеске, Етнолошки преглед, Етно-антрополошки проблеми), али извесно и због повећаног интересовања аутора за ову тему. Осим тога, у истом периоду је из штампе изашло и шест ауторских монографија, делом или у целини везаних за проучавање смрти.<sup>145</sup> Овде на првом месту треба поменути студију Душана Бандића о табуу у традиционалној култури Срба, у оквиру које се налази на занимљиво поглавље посвећено табу прописима везаним за смрт.<sup>146</sup> Као што је већ речено, Бандић је био првенствено проучавалац народне религије и његова највећа заслуга огледа се управо у томе што је дефинисао религијски систем означен овим термином, указујући, између осталог, на слојеве веровања различитог порекла који га чине. Теоријско-методолошко опредељење овог аутора било је иновативно и значајно у смислу указивања на вишедимензионалност проучаваних феномена, али је, усуђујем се да тврдим, у извесном смислу унапред одредило, односно, ограничило дomet „антропологичности“ његових закључака. Наиме, Бандић је народну религију, а тиме и комплекс веровања и обичаја у вези са смрћу, сагледавао у еволуционистичко-дијахронијској перспективи, сматрајући их само фазом развоја религијских схватања нашег народа.<sup>147</sup> Инсистирање на разлици између паганских и хришћан-

---

<sup>144</sup> Љиљана Гавриловић, Луис Венсан Тома, Антропологија смрти I–II, Београд, 1980, приказ у ГЕМ 46, Београд, 1982, 204–206; Инес Прица, Луис Венсан Тома, Антропологија смрти I–II, Београд, 1980, приказ у ГЕИ САНУ XXXII, Београд, 1983, 128.

<sup>145</sup> Ове монографије су наведене у фусноти број 1.

<sup>146</sup> Dušan Bandić, Tabu propisi vezani za smrt, u: *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, 105–210.

<sup>147</sup> Исто, 112.

ских елемената у оквиру табу-прописа везаних за смрт, као и изразито функционалистичко тумачење њихове улоге<sup>148</sup> (које је неоспорно, али се њиме не исцрпљује садржај и значење култа), затворили су овом плодном аутору могућност да продре у антрополошке димензије значења смрти не толико на друштвеном нивоу него првенствено на нивоу појединца. Но, можда се радило о његовој свесној одлуци да се овим питањима и не бави?

Као главни допринос Душана Бандића проучавању смрти у српској етнологији навела бих *концепт и осмртној умирања*, који је *ишениширао* у истоименом чланку објављеном 1983. године у Етнолошком прегледу.<sup>149</sup> Овај концепт описан је као процес одвајања, ослобађања умрлог од веза са светом живих, али, битније од тога, као процес којим друштвена заједница регулише свој однос према одређеном покојнику и према прецима, кроз обреде у којима страх од мртваца и страх од смрти постепено бива замењен „мирољубивом коегзистенцијом“ живих и мртвих, кроз сећање и поштовање првих према другима. Овај текст штампан је и као део студије „Царство земаљско и царство небеско“, објављене 1990. године, о којој ће нешто касније бити више речи.

Књига „Култ мртвих код Срба“, Слободана Зечевића, објављена 1982. године, свакако спада у незаобилазне монографије посвећене проучавању смрти на нашим просторима.<sup>150</sup> Њен значај је у томе што је на *интелектуално ишениши* изнела једну исцрпну етнографску синтезу српских традиционалних обичаја и веровања о смрти. Указивање на константе садржаја култа мртвих, који није, како аутор сматра, био суштински промењен утицајем хришћанства, могло би да представља занимљиво полазиште евентуалних савремених проучавања односа религије и смрти.

Исте године, у осамнаестој свесци Етнолошког прегледа, објављен је рад Мирјане Прошић-Дворнић, којим је, управо на примеру погребног ритуала, указано на варијабилну структуру обреда прелаза, те на методолошке олакшице које би примена понуђеног „геометријско матричног модела“ Теренса Гарнера могла обезбе-

---

<sup>148</sup> Исто, 159, 162.

<sup>149</sup> Dušan Bandić, *Koncept posmrtnog umiranja u religiji Srba*, EP 19, Београд, 1983, 39–47.

<sup>150</sup> Слободан Зечевић, *Култ мртвих код Срба*, Београд, 1982.

---

дити.<sup>151</sup> Мада је овим моделом „у игру“ уведена и *вертикална димензија* структуре ритуалне стварности, закључци текста остали су на нивоу хоризонтале функционалистичко-структурног тумачења феномена смрти.

Значај доприноса Ивана Чоловића проучавању смрти јасан је већ самом чињеницом да је његово име у досадашњем излагању поменуто највише пута. Његова „Књижевност на гробљу“ представља најцеловитије и, у антрополошком смислу, најдалекосежније разматрање феномена смрти.<sup>152</sup> Епитафи које је анализирао на надгробним споменицима шест београдских и три приградска гробља, те њихово поређење са традиционалним тужбалицама, нису за Чоловића представљали само откриће занимљивог жанра *дивље књижевности*, нити су му послужили само као средство указивања на промене/константе људског одношења према смрти. Његовом студијом је првенствено указано на могућности „читања“ бројних манифестација овог односа, те откривања суштинске везе живота и смрти, тако битне за разумевање људског друштва.

Наведена књига, као и раније Чоловићеве студије, у комбинацији са „духом времена“ иницирали су читав низ тема које су се отварале у оквиру етнолошког/антрополошког проучавања смрти. Исте године када и „Књижевност на гробљу“ у ЕП излази текст Дуње Рихтман о етнолошким проучавањима града, у коме она помиње и проучавање новинских умрлица,<sup>153</sup> а две године касније, такође у ЕП, Зорица Рајковић пише о предањима везаним за спомен обележја настрадалих у саобраћајним несрећама.<sup>154</sup> Године 1985. цео један део ЕС био је посвећен теми „Култура и смрт“, па се у њему, осим радова посвећених традиционалним, мада до тада

---

<sup>151</sup> Mirjana Prošić-Dvornić, Pogrebni ritual u svetlu obreda prelaza, EP 18, Beograd, 1982, 41–51.

<sup>152</sup> Ivan Čolović, *Književnost*.

<sup>153</sup> Ова ауторка је 1988. године објавила монографију „Етнологија наше свакодневице“, у којој је цело једно поглавље било посвећено проучавању новинских осмртница. Види: Dunja Rihtman-Auguštin, *Etnologija naše svakodnevice*, Zagreb, 1988.

<sup>154</sup> Dunja Rihtman, Etnološka i folkloristička istraživanja grada, EP 19, Beograd, 1983, 17–24; Zorica Rajković, Obilježavanje mesta smrti u predajama, EP 20–21, Beograd, 1985, 11–24.



мало познатим обичајима у вези са мртвима, налазе и текстови писани у „новом“ стилу. Овде мислим на резултате проучавања социјално-емфатичке функције монументалних гробница у селима околине Београда, које је у овом броју ЕС изложио Иван Ковачевић, и на занимљив, мада врло кратак, прилог о схватању смрти анкетираног узорка грађана Београда Софије Радонић.<sup>155</sup> У ову групу свакако треба сврстати и чланак Едит Петровић, публикован у ЕС 1987. године, о посмртним обичајима код атеиста, теми чије је темељније елаборирање, у времену још увек доминатног атеизма, могло да олакша тумачење процеса ревитализације религијских уверења до кога је дошло деведесетих година 20. века.<sup>156</sup> Но, темељнија елаборација је изостала.

Тежиште је, као што се види из приложеног, током овог периода, дакле од почетка осамдесетих па до деведесетих било на часописима ЕС и ЕП. У њима је од 1982. до 1988. године објављено петнаест радова. Што се тиче ГЕМ, у истом временском интервалу објављено је пет текстова у вези са смрћу, чији садржај, међутим, није нимало одступао од онога карактеристичног за текстове до осамдесетих година. У ГЕИ је од 1983–1990. објављено такође пет текстова, од којих из етнографског контекста излазе два – Душана Бандића о симболици огледала, у коме се дакле о смрти говори посредно, и прегледни рад Невене Ђурчић о религијском, као и различитим теоријским концептима тумачења смрти.<sup>157</sup>

„Круг“ је симболично затворио исти аутор који га је и иницирао, Иван Чоловић, текстом о преображају новинске тужбалице, објављеном у ЕС, 1988. године.<sup>158</sup> Не може се рећи да занимљивих и иновативних текстова није било и током деведесетих, али се њихов број знатно смањило, а етнолошко проучавање смрти умногоме се

---

<sup>155</sup> Ivan Kovačević, Socijalno-emfatička funkcija monumentalnih grobnica, *ES VI*, Beograd, 1985, 81–87; Sofija Radonić, Pristup smrti, *ES VI*, Beograd, 1985, 73–79.

<sup>156</sup> Edit Petrović, Posmrtni običaji kod ateista, *ES VIII*, Beograd, 1987, 179–186.

<sup>157</sup> Душан Бандић, Огледало – капија звезда, *ГЕИ САНУ XXXIII*, Београд, 1984, 9–20; Невена Ђурчић, Религијски концепт смрти и неке могућности његовог тумачења, *ГЕИ САНУ XXXVI*, Београд, 1988, 139–153.

<sup>158</sup> Ivan Čolović, Preobražaj novinske tužbalice, *ES IX*, Beograd, 1988, 59–64.

вратило у сигурну луку *антиројолошке неамбициозности*. Поменула бих овде још један текст, који је публикован 1989. године – не због тога што сматрам да је посебно релевантан по питању проучавања смрти, него због тога што ми се чини да је његов садржај представљао најаву и огледало једног новог односа друштва према овој животној неминовности. Ради се о прилогу Живка Микића у коме се износе антрополошки детаљи (овде је реч о физичкој антропологији) идентификације посмртних остатака црногорског краља Николе I, краљице Милене и принцеа Ксеније и Вјере.<sup>159</sup> Идентификација је обављена уочи преноса њихових остатака у Црну Гору, а са данашње тачке гледишта, овај текст се чини као увертира у „еру форензичара“, у којој откопавање мртвих постаје део свакодневице, било оне филмске, медијске, политичке или ратне.

Но, нове друштвене трендове и дешавања најавили су и Иван Чоловић текстом о смрти Љубе Земунца, објављеним у ГЕИ, и Душан Бандић монографском студијом „Царство земаљско и царство небеско“.<sup>160</sup> Упоредо са звуком „ратних труба“, ови аутори су нас увели у време актуелизације нових/старих митова и хероја, који су у предстојећем периоду обилато употребљавани у политичком маркетингу. Обе студије на изванредан начин откривају елементе новог начина на које друштво врши „организовање“ и осмишљавање смрти, „допуштајући“ антихеројима и херојима да *умиру уместо нас* дајући легитимитет колективном катарзичном ламентирању. У вези са овим питањем, занимљив је и текст Ђурђице Петровић, објављен у ГЕМ, 1995. године, у коме се указује на утицај значајних друштвених/државних институција на обликовање и сугерисање пожељних форми жаљења покојника, а тиме и пожељног односа према тренутку сусрета појединца и колектива са „оностраним“.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> Živko Mikić, Nekoliko reči o identifikaciji crnogorskog kralja Nikole I Petrovića Njegoša, kraljice Milene i princeza Ksenije i Vjere, *EAP* 5, Beograd, 1989, 7–13.

<sup>160</sup> Иван Чоловић, Смрт Љубе Земунца или парадокс о заштитнику, *ГЕИ САНУ XXXIX*, Београд, 1990, 61–71.

<sup>161</sup> Ђурђица Петровић, Афектне активности у средњовековном погребном ритуалу на централном Балкану, *ГЕМ* 58–59, Београд, 1995, 111–124.

---

Али, да се вратимо Бандићевом *Царстџу*. Дефинишући симболику косовског завета као својеврсну „народну танатологију“, Бандић је у поменутој монографији отворио питање односа нације/религије/смрти, које је данас, након евидентне рехабилитације смрти као политички манипулативног феномена, више него актуелно.<sup>162</sup> Мислим да је у овој Бандићевој студији посебно битно његово имплицитно одрицање од еволуционистичких схватања, те тумачење религијског језика као комплементарног система језику науке. Ова два језика се, како пише Бандић, „међусобно допуњавају... Сваки од њих представља културни одговор на потребе које његов *џарња*к не може да задовољи“.<sup>163</sup> Ово сазнање (и признање) требало би да представља једну од темељних спознаја и полазних основа даљих антрополошких истраживања смрти, али и друштва уопште.

Откривање специфичног језика *џолиџичке џананџолоџије* карактерисало је и текст Ивана Ковачевића, објављен 1996. године, у коме он гроб (ради се о гробу Јосипа Броза у Кући цвећа) означава као *џолиџичко месџо* (*locus politicus*), те у свом кратком прилогу покушава да објасни „успон гроба“ у српској политици.<sup>164</sup> Нажалост, аутор није елаборирао ову занимљиву тему, тако да значај овог прилога више лежи у постављеним питањима, него у закључцима.

Неизоставно је у овом аналитичком прегледу поменути и студије Бојана Јовановића, „Српска књига мртвих“ (1992.) и „Тајна лапота“ (1999) и то највише због специфичног естетског квалитета синтеза које доносе.<sup>165</sup> Наиме, ове две монографије писане су изузетно лепим књижевно-филозофским стилем, који одговара симболичкој суштини овог не посебно иновативног штива. Посебну вредност „Тајне лапота“ представља напор аутора да, ухвативши се у коштац са досадашњом научном догмом о обичају убијања

<sup>162</sup> Dušan Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, u: *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, 31–42, 40.

<sup>163</sup> Dušan Bandić, *Komunikacijski koncept religije*, u: *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, 28.

<sup>164</sup> Иван Ковачевић, *Гроб, политика, магија*, у: *Семиолоџија ритуала* III, Београд, 2001, 51–56.

<sup>165</sup> Бојан Јовановић, *Српска књига мртвих*; Исти, *Тајна лапота*.

старих људи, укаже на првенствено симболичну димензију овог, практично непроверивог предања.

Године 1997. редакција часописа „Градац“ објављује тематски број посвећен смрти, у коме, међутим, нема етнолошких прилога, а 2004. цела свеска часописа „Кодови словенских култура“ бива посвећена такође овој теми, о којој пишу лингвисти и етнологи, но са зачуђујуће мало и тематске и методолошке инветивности и настојања да се проблем сагледа у његовој друштвеној актуелности.<sup>166</sup>

Како су етнологи/антрополози почетком новог миленијума озбиљно и масовно постали „опседнути“ конструктивизмом и политичком антропологијом, бављење приватношћу све очигледније и све више окупира историчаре, који у њој откривају непресушни извор и могућност тумачења друштвене стварности у дијахронијској перспективи. Не тврдим да друштвена историја није била актуелна и пре тога, али је ово интересовање практично постало тренд у савременим историјским проучавањима. О томе сведочи и покретање едиције „Историја приватног живота“, која најпре излази у пет томова преведеног француског издања (од 2000. до 2004), а затим и као „Историја приватног живота у Србији“, у четири тома (2004–2007). Смрћу се у потоњим издањима баве првенствено историчари, а практично су само два рада о смрти изашла из пера етнолога.<sup>167</sup>

Интезитет интересовања за смрт, као и квалитет проучавања овог феномена осцилирао је током фокусираног периода. Утицај глобалних и локалних друштвених и државних идеја и процеса, огледао се и на пољу антрополошког дискурса. Кризне друштвене ситуације и поједини истраживачи повремено су појачавали импулсе интересовања за смрт, које је ипак константно било у обрнутој сразмери са општим растућим страхом од сусрета са непознатим.

---

<sup>166</sup> *Gradac*, sv. 124/125, Beograd, 1997; *Кодови словенских култура*, св. 9, Београд, 2004.

<sup>167</sup> Александра Павићевић, *Огњено сахрањивање*, *Рана историја модерног спаљивања мртвих*, *Приватни животи код Срба у девединаестом веку*, ур. Ана Столић и Ненад Махуљевић, Клио Београд, 2006, 984–999; Александра Павићевић, *Последња тајна*, *Приватни животи у Србији у 20. веку*, ур. Милан Ристовић, Клио, Београд, 2007, 912–923.

Близина ратних дешавања, као што је и Морен закључио, донела је извесно слабљење тог страха, па се, између осталог, богатство и разноврсност етнoлошке продукције о смрти између осамдесетих и деведесетих може и тиме објаснити.<sup>168</sup>

Ратна ситуација и распадање државе сугерисали су, изгледа, стратегију „признавања“ само „посебних“ и „великих“, херојских смрти. Евентуалне фрустрације услед *забране* потенцијално деструктивног и надасве неконтролисаног интимног и приватног оплакивања покојника (и људске/своје судбине уопште), надомештене су најпре интeзивном митологизацијом догађаја националне историје, а затим и учешћем у колективном болу и на *ексклузивним* сахранама какве су биле оне Жељка Ражњатовића, Зорана Ћинђића, Слободана Милошевића, Ненада Богдановића. Занимљиво, али не и неочекивано, у истом периоду етнoлошки радови посвећени смрти баве се управо тим догађајима, док смрт појединца остаје у сенци деконструисања нових митова.

Међутим, у паузама *умирања великих*, колективна катарза је обезбеђивана масовним литијама и премештањем *сџарих* покојника са једног на друго место, што је тема којој смо посветили следеће поглавље.

---

<sup>168</sup> Moren, 45.



---

## II. ГОВОР МРТВИХ ТЕЛА

### 1. Са неба на земљу и назад. Ексхумација и поновно сахрањивање познатих покојника

Погребне поворке несумњиво представљају једну од оних цивилизацијских константи које говоре о истоветности, универзалности и историјском континуитету образаца на којима почива људска култура. Смрт можда и више него рађање, а свакако више него остали преломни тренуци у животу појединца и заједнице, учествује у креирању света симбола и значења, а понашање и мишљење у вези са овим *последњим чином* најсажетије и најкомплексније одсликавају макро и микро универзум човечијег бивствовања.

Пренос покојника до његовог *вечној обитавалишта* одувек је био важан део ритуала којима су се живи опраштали од мртвих. Поворка је као врста (мета)физичке нити спајала животне крајности, уносећи ноту помирљивости и смисла у свет саздан од противуречности. Кућа живих и место мртвих, потомци и преци, световњаци и светитељи... довођени су током погребне процесције у исту раван, која се налазила негде на прелазу између земље и неба и која је отварала пролаз између *овој* и *оној* света, освећујући и један и други. Последња *шећња* са преминулим била је истовремено и коначна објава његовог одласка, објава пред којом се за тренутак заустављао живот свих и свакога поред кога би поворка прошла на путу до гробља – блиских и далеких, пријатеља и непријатеља, одраслих и деце.

Иако су се могле разликовати по броју учесника, цени погребне опреме, евентуалном присуству погребног оркестра, величини и изгледу породичне гробнице, те богатству трпезе, коју је породица преминулог приређивала, сахране *обичних људи* као појединачни догађаји нису имале посебно место у колективном сећању традиционалних заједница којима припада и горњи опис. Чување

успомене на покојника припадало је његовим најближим сродницима, а широј заједници је припадало само сећање на вечиту игру коначног и бесконачног тако сликовито оличену у мимоходу ожалошћених.<sup>169</sup>

Слично је било и у градским срединама, практично све до Другог светског рата. Сахрана је била приватни догађај који се одигравао у јавном простору. Додуше, у градовима је, више и чешће него у селима, погребни ритуал бивао погодан поље презентације друштвеног и економског статуса породице покојника, а састав и број учесника погребне поворке, као и оних који су се пред њом заустављали, далеко је премашивао број сродника, пријатеља, познаника и комшија.<sup>170</sup> Аријес чак пише да су се у Француским градовима оваквим процесијама придруживали разни трговци, писари и остали који су у догађају смрти видели могућност зараде.<sup>171</sup> У Београду се, крајем 19. и почетком 20. века, на путу од покојникове куће до Ташмајданског, а касније и до Новог гробља, поворка заустављала на важним градским пунктовима. Случајни пролазници прекидали би посао у коме их је поворка затекла, а у случају сахране знаменитијих суграђана, трговци су затварали дућане одајући им на тај начин посебну почаст.<sup>172</sup>

Измештањем самртника из приватних простора у болнице, унеколико је измењена и структура погребних ритуала у градовима. Превоз покојника до гробља прешао је у руке професионалаца, а тиме је и путања погребне поворке била скраћена, односно сведена на стазу од гробљанске цркве или капеле до гробног места. Тиме је ограничен и круг непосредних учесника у испраћају и акценован карактер сахране као приватног догађаја. Осим тога, тиме је и сам догађај смрти склоњен од *очију светиа*, што је свака-

---

<sup>169</sup> Сличан утисак о ставу према смрти у традиционалним срединама налазимо у једном есеју Филипа Аријеса, у коме он пише да „традиционални став пред смрћу личи на инертан и континуиран масивни блок“. Види у: Filip Arijes, *Укроћена смрт, Књижевна критика* год 19, No 1, Београд 1988, 101.

<sup>170</sup> Игор Борозан, *Култура смрти у српској грађанској култури 19. и привим деценијама 20. века*. У: Ана Столић, Ненад Махуљевић (прир.), *Приватни животи код Срба у 19. веку*, Београд, 2006, 920.

<sup>171</sup> F. Arijes, *Укроћена смрт*, 104, 105.

<sup>172</sup> И. Борозан, н. д. 919.



ко део већ више пута помињаног процеса који карактерише модерно друштво.

Но, без обзира на величину сахране и структуру погребних ритуала, њеним завршетком, успомена на покојника постајала је приватно *власништво* његове породице, а евентуално колективно сећање – било на покојника било на његов погреб – убрзано се померало ка маргинама усмених хроника доскорашњих суграђана преминулог. Оно што је, међутим, остајало било је својеврсно симболичко наслеђе које се обнављало сваким новим погребом, потврђујући стабилност базичних културних образаца утемељених на амбиваленцији људског живота.

На овој космолошкој игри коначног и бесконачног темељили су се и догађаји који су предмет овог текста, наиме ношење познатих мртвих, односно, како је то К. Вердери формулисала, (посмртни) *живош мртвих тела*.<sup>173</sup> Као и Вердери, овде се нећу бавити свим *ношењима*, односно, сахранама познатих покојника, већ само онима који су после прве сахране ископавани ради поновног сахрањивања, сада уз посебне почасте и често на другом месту.<sup>174</sup> Посебност ових догађаја лежи у чињеници да је њихово извођење представљало чин активног ре/конструисања колективног сећања заснованог на одређеном систему вредности и тумачења мета/историје заједнице у којој су се одиграли. При томе, за разлику од мање-више уобичајених, помпезних сахрана знаменитих покојника, које су почивале на својеврсној фунералној естетици, ове сахране биле су засноване на, иначе бизарном, чину ексхумације посмртних остатака. *Двоситрука смрт* са којом се овде манипулисало, упућује стога на вишеслојну антрополошку анализу, чије би темељно питање требало да буде сама идеја смрти, која се пројављује у овим догађајима.

С обзиром на то да је тема којој је посвећен овај текст врло блиска оној обрађеној у утицајној студији Кетрин Вердери, „Поли-

---

<sup>173</sup> Verdery, н. д.

<sup>174</sup> Изоставићу, дакле, (спектакуларне) сахране државника, политичара и уопште јавних личности, јер сматрам да ови догађаји спадају у посебну категорију погребне реторике. Њима су посвећена посебна поглавља у овој студији.

тички живот мртвих тела“, мислим да је неопходно одредити се у односу на концепт примењен у њој.

*Политички живој мртвих тела*, односно њихова употреба у политичке сврхе је феномен на који наилазимо у свим друштвима и свим епохама. Међутим, политичком употребом *лешева* не исцрпљује се богати корпус њиховог значења и функција. Идеолошка манипулација смрћу представља само онај њен аспект (аспект смрти) који је најлакше читљив из позиције научног знања утемељеног на рационалистичком и позитивистичком погледу на свет. Тумачење културних феномена кроз призму државне или какве друге идеологије, увек је привлачно и актуелно, али не и у потпуности релевантно.<sup>175</sup> До тога је уосталом дошла и К. Вердери, указујући на дубљу и ширу позадину политичких ритуала, који у суштини представљају само једну од манифестација непрестаног процеса уређивања и дефинисања света значења у одређеној средини.<sup>176</sup> Стога чуди што се њена студија појавила са поднасловом који је и сам ограничио њене домете, *Поновно сахрањивање и њен социјалистички промена (Reburial and Postsocialist Change)*. Закључком о специфичностима постсоцијалистичког ископавања и поновног сахрањивања мртвих, поново је акценован управо политички контекст појаве, те је тиме унеколико замагљен, чини ми се, битнији закључак о универзалности структуре и значења овог ритуала.

Због тога сам се одлучила да у овом тексту присутим и хоризонталној и вертикалној анализи, односно, да укажем на најважније догађаје овог типа у српској историји од средњег века до данашњих дана, те да покушам да одговорим на питање слично-

---

<sup>175</sup> Ова диспропорција између актуелног и релевантног, посебно долази до изражаја у антропологији (постсоцијалистичких земаља) последњих десетак година, током којих је интезитет политичких промена и реструктурирања на глобалном нивоу скоро у потпуности маргинализовао проучавање друштва *огозго*, као и проучавање темељних институција друштва и културе. Под овим подразумевам онај аспект проучавања који је умногоме замагљен свеприсутном конструктивистичком парадигмом. Наиме, потоња одсликава првенствено системе значења који постоје на нивоу колективног, док занемарује улогу главног актера у култури, односно појединца.

<sup>176</sup> Verdery, n. d. 26,127.

сти и разлика међу њима. У том смислу мислим да су битна и многа друга истраживачка питања. Ко је и у којим ситуацијама ископан и поново сахрањиван? Ко су били организатори, а ко учесници ових догађаја? У којој мери и на који начин је овај чин „режиран“ у складу са актуелним политичко-друштвеним контекстом? Шта је посебно, а шта специфично за сваку појединачну епоху у којој су се ови догађаји одвијали? Какав систем вредности – колективних и индивидуалних, је њима промовисан, потврђиван, креиран? И на крају, питање које ми се чини најважнијим, јесте, са једне стране, питање о томе каква идеја о самој смрти се налазила у основи ископавања познатих покојника, а са друге, каква идеја о смрти је ископавањем сугерисана?

Када је реч о Србији, треба напоменути да је Вердери у својој анализи имала, између осталог, у виду и догађаје који су били у вези са последњим ратовима на територији бивше Југославије, деведесетих година двадесетог века. Ради се о масовним ископавањима „анонимних“ жртава усташког геноцида, али и жртава партизанских деловања током Другог светског рата. Осим тога, као важан догађај Вердери наводи и повлачење српског становништва из Сарајева 1996. године.<sup>177</sup> У избегличком пртљагу већине породица нашли су се тада и посмртни остаци њихових сродника, ископани из земље која више није припадала ни живима ни мртвима. За разлику од ове студије, мој текст је фокусиран на анализу ископавања и поновног сахрањивања појединих познатих личности српске историје и културе и то не само због тога што овим догађајима до сада није посвећено довољно научне пажње, него и због тога што сматрам да се они у извесном смислу разликују од оних који су били предмет истраживања К. Вердери.

На основу расположиве грађе могуће је направити неку врсту прелиминарне класификације покојника који су били удостојени ове посебне посмртне почести и ритуала којима је објављивана њихова посмртна слава. Први догађаји ове врсте и једини током дугог низа векова, била су ископавања и преношења чланова српских владарских породица – од Немањића преко Лазаревића и Бранковића до Штиљановића. Битно је поменути да се овде није

---

<sup>177</sup> Verdery, н. д. 104.

радило само о световним него и о црквеним главарима, што сведочи о блиском односу цркве и државе који је карактерисао то време и скоро пресудно утицао на карактер и концепцију церемонија. У случају ових покојника постојале су различите праксе. Наиме, они су по правилу били сахрањивани у манастирима и црквама чији су ктитори и сами били. Након одређеног времена, како сведоче хагиографски списи, они би се *чудесно* јавили неком од монаха или неком од својих потомака, а често и неком потпуно непознатом, богобојажљивом мирјанину, што је доводило до одлуке о отварању њихових гробова. Гробнице су, по правилу, откривале њихова нетрулежна тела, односно мошти, које су затим, уз црквене ритуале, службе и почасту сахрањиване на неко значајније место унутар саме цркве. Пренос моштију јављао се, дакле, као део процеса установљења и објављивања светитеља, а сам кивот (дрвени или камени ковчег у коме се чувају реликвије ове врсте) постајао је средиште њиховог култа и место чудесних догађаја описаних у житијима светих.<sup>178</sup>

Друга варијанта овог обреда подразумевала је да се, након проналажења моштију, оне однесу на неко сасвим друго место – цркву или манастир, који су на одређен начин били повезани са битним тренуцима покојниковог живота. Овде је најчешће била реч о владарима омиљеним за живота, који су умирали изван Србије, па су у домовину враћани у критичним историјским тренуцима, као врста *небеских заступника* и помоћника у невољама кроз које је пролазило њихово *стаго*. Овај модел преноса посмртних остатака био је коришћен и у Србији 19. и 20. века, с тим што се круг покојника достојних оваквог (другог) испраћаја проширио и на уметнике, научнике и уопште на личности за које се сматрало да су својим делима заслужиле место у националном пантеону. Но, о овоме ће бити више речи касније.

Једна категорија ових догађаја односила се на покојнике са већ установљеним култом (на основу претходно пронађених моштију и чуда која су чиниле), и чије су кости премештане због опасности која им је претила од непријатељских освајања и разарања. Како је

---

<sup>178</sup> Јустин Поповић, *Житија светих*, Ваљево, 1991; Даница Поповић, *Под окриљем светости. Култи светих владара и реликвија у средњовековној Србији*. ПИ БИ САНУ 92. Београд, 2006, 61.

таквих догађања на подручју западног Балкана одувек било у изобиљу, географске координате *вечне куће* неких од ових покојника мењале су се и по неколико пута. Тако је, на пример, тело преподобног Симона монаха, односно Стефана Првовенчаног, првог српског краља, преношено чак 15 пута!<sup>179</sup>

И на крају, треба поменути проношење моштију установљених светитеља, које је подразумевало ношење кивота са моштима у литијском опходу одређене, мање или веће, територије, након чега је светитељ враћан у цркву и/или манастир из кога је и кренуо. Ово је обично предузимано поводом великих празника или јубилеја православне цркве, као и поводом празника везаних за самог светитеља. Такође, овај ритуал је предузиман у критичним и преломним историјским тренуцима у којима се помоћ *с висина* чинила као неопходна за превазилажење кризе.

Најупечатљивији догађаји преноса мртвих у овом раном периоду, били су доношење у Србију моштију великог жупана Стефана Немање (1208/1209 год.), који се, као монах Симеон, упокојио на Светој гори, у манастиру Хиландару, 1200. године и доношење нетрулежног тела његовог сина, првог српског архиепископа Светог Саве из Трнова, 1237. године. И знаменити владар средњевековне Србије и утемељитељ Српске православне цркве донесени су у Србију да „заступају своје отачаство“, <sup>180</sup> односно да му помогну у одбрани од спољних непријатеља, а још више да унесу мир међу завађене потомке и браћу. Посмртне остатке Светог Симеона из Хиландара у Студеницу је донео сам Свети Сава, на молбу своје браће посвађане борбом око престола, док је мошти Светог Саве из Трнова у манастир Милешеву донео краљ Владислав, његов братанац, са надом да ће тако повратити углед који је изгубио пошто је протерао са престола свог брата Радослава.<sup>181</sup> На нивоу политичко-идеолошког и историјског контекста, тела ових светитеља требало је да послуже успостављању мира и сакралном легитимисању владалачке идеологије.<sup>182</sup> Међутим, то је била само

---

<sup>179</sup> Милеуснић, *Свети Срби*, Крагујевац/Каленић 1989, 35.

<sup>180</sup> Доментијан, *Живот Светиога Саве и Светиога Симеона*, Београд, 1988, 231.

<sup>181</sup> Д. Поповић, н. д., 240; С. Станојевић, *Сви српски владари*, Београд, 1989, 23.

<sup>182</sup> Д. Поповић, н. д., 20.

најочигледнија њихова намена, утемељена и могућа захваљујући специфичним, првенствено, духовним вредностима епохе.

Битан путоказ који нам, у извесном смислу, отвара могућност разумевања овог нивоа вредности културе и који, дакле, представља платформу њених *појавности* јесте управо схватање односа живота и смрти, у овом периоду битно одређено хришћанским учењем. У овом контексту важна је чињеница да су знаменити српски владари, међу њима и Стефан Немања, готово по правилу, последње године свог живота проводили као монаси, одричући се владарских почести, имања и начина живота. Овим чином била је наглашена превасходност духовног над телесним, небеског над земаљским, бесконачног над коначним, а читав пут њихових житија, и пре и након монашења требало је да посведочи о узајамности хоризонталне и вертикалне историје читавог народа. Лични подвиг и аскеза јављају се тако као пожељни модели не само колективног бивствовања, него, чак примарно, индивидуалног и појединачног одношења према стварности. Снажне личности световних владара, често повезане и са спорним догађајима око борбе за власт, својом кончином, а још више посмртним чудотворењем и нетрулежношћу, отварале су, тако, врата индивидуалног спасења, омогућеног покајањем и *Божјом милошћу*. Стефан Немања, који је напустио Србију да би се у духовном подвигу придружио свом сину монаху Сави, на Атосу, вратио се у Србију тек након смрти, али сада као Свети Симеон Мироточиви, потврђујући есхатолошке принципе хришћанске цивилизације.<sup>183</sup> Његов пренос имао је неоспорне политичке импликације, па је и његов гроб у Студеници формиран као средиште култа чија је функција, између осталог, била сакрализација владарске лозе Немањића и њихове државотворне идеологије.<sup>184</sup> Ипак, иако су током векова, па све до данас, име и култ овог светитеља асоцирали на *златно доба* српске државности, њихова политичко-идеолошка конотација ипак је одавно већ у другом плану. Оно што је примарно је лик

---

<sup>183</sup> Исто, 8.

<sup>184</sup> М. Тимотијевић, *Serbia Sancta* и *Serbia Sacra* у барокном верско-политичком програму Карловачке митрополије. У: Сима Ђирковић (ур.), *Свети Сава у српској историји и традицији*, Београд, 1998, 387–432, 402.

омиљеног (националног) светитеља, доступног свима и сваком, лик који богатством свог постхумног житија још увек држи одшкринута врата *Небеској царствија*.

Реторика култа Светог Симеона остала би непотпуна без приче о његовом сину Светом Сави, хришћанском просветитељу српског народа, најзаслужнијем за установљење и осамостаљење Српске православне цркве. Пре монашења – Растко, најмлађи син Стефана Немање, одрекао се још као младић владалачких привилегија и могућности и отишао на Свету гору ради духовног подвига. Иако је читаво његово житије обележено чежњом за самотним животом у монашким пустињама Атоса, његов допринос решавању политичких проблема у Србији, посебно након смрти његовог оца, био је знатан. Мада су истраживачи време његовог деловања обележили као „најнижу тачку у развоју светитељских култова“, снага његовог светог лика лежала је управо у томе што су у његовој личности биле обједињене државничке способности и „дубока преданост пастирској дужности“.<sup>185</sup> Посмртно путовање његових моштију из Бугарске у Србију било је снажна потврда хришћанског учења о јединству *небеској* и *земаљској* царства, док су политичке назнаке његовог култа, као и у случају Светог Симеона, временом трансформисане у универзалну поруку о примарности духовног над материјалним. Иако је у посткосовском периоду кивот са телом Светог постао практично алтернативно средиште државне и, условно речено, националне идеологије (Ј. Поповић, јануар 433), владарска сила његових моштију није у основи почивала на политизацији верских истина, већ на богатој и сложеној симболици заснованој на идеји о вечном животу. Примарно духовни/метафизички карактер култа Светог Саве потврђује и његово учвршћивање након чина спаљивања моштију овог светитеља. Овај *небески засијуйник*, иако сада без материјалних потврда светости, наставио је да до дана данашњег борави на невидљивој линији између *овој* и *оној* света пружајући обиље могућности онима који су (се) позивали (на) његово име.

Ови епохални догађаји практично су постали прототип преношења знаменитих покојника, не само у том времену, него и у са-

---

<sup>185</sup> Д. Поповић, н. д. 77.

временим церемонијама ове врсте. Успостављање култа светитеља почињало је њиховим чудесним посмртним јављањем, након чега је вршена ексхумација њихових посмртних остатака. Потоња је доводила до откривања нетрулежних тела након чега су они или поново сахрањивани на истом месту, само сада са посебно обележеним и утврђеним гробним местом у цркви или су преношени у неки други манастир. Путовање до изабраног одређеног места имало је не само значење освећивања простора кроз који је поворка пролазила, него и објављивања нових светитеља, чији су гробови врло брзо постајали важни духовни топови одређених области. Житија ових славних покојика, овенчаних посмртном славом – и земаљском и небеском – житија Светог Стефана Првовенчаног, односно монаха Симона, Светог цара Уроша, Светог Стефана Дечанског, патријарха Јоаникија, архиепископа Никодима, и многих других, прожимала су тако сложено историјско ткање састављено од хоризонталних и вертикалних нити. Као што смо већ поменули, структура ритуала и њихова порука били су мање-више исти, а оно што се евентуално мењало био је актуелни историјско-политички контекст, као и врста интерпретације битних појмова на којима је ритуал почивао: светост, смрт, време, вечност.

Коначни пад Србије под Турску власт, а посебно Велика сеоба Срба у прекоставске области, доносе значајне промене у оквиру ових тумачења, у којима постаје све доминантнија политичка интерпретација односа између земаљске и небеске реалности, односно, у којима, како примећује Тимотијевић, „идеја о небеској Србији (*Serbia Sancta*) бива стављена у функцију историјске свете српске земље (*Serbia Sacra*).<sup>186</sup> Но, пре него што се осврнемо на главне карактеристике преноса мртвих у овом периоду, поменимо још један значајан догађај који се одвијао на истој идејној линији као и пренос Светог Симеона Мироточивог и који је чак превазишао његове домете у успостављању хармоније између живота и смрти.

---

<sup>186</sup> Овај процес Тимотијевић везује за почетак XVIII века, анализирајући промене на основу црквене уметности епохе барока и на основу реформи црквеног живота и служби које везује за исто време. Сматрам, међутим, да су први сигнали овог процеса били читљиви већ у XV веку, односно да је он био инициран почетком пресељавања српског становништва у области преко Саве. Тимотијевић, н. д., 397.



Реч је о Светом кнезу Лазару, српском владару који је са највећим делом српских великаша свога времена погинуо у бици против Турака на Газиместану, 1389. године. Иако је српски народ још извесно време имао своје световне владаре, овај пораз сматран је крајем српске самосталности. Ипак, жртва коју је Свети кнез поднео зарад свог народа, његова мученичка смрт, а понајвише предање о томе да је пораз био његов лични избор – избор између земаљске и небеске, привремене и вечне славе, преиначили су овај ратнички пораз у духовну победу, а самог војсковођу учинили једним од највећих националних светитеља. У њему су биле сажете све особине неопходне за успостављање култа – владарске вештине, хришћанска продуховљеност, добровољно одрицање од „земаљских блага“, мученичка смрт и, на крају, посмртно чудотворење његовог нетрулежног тела. Пренос његових моштију из Приштице у манастир Раваницу, 1390. године, који су извршили његови синови, кнежеви Стефан и Вук, представљао је једну од тужнијих погребних поворки које су прошле кроз Србију тог времена.<sup>187</sup> Ипак, о победи вере над очајањем и безнађем изазваних великом националном трагедијом, сведочи развијање снажног култа везаног за мошти кнеза Лазара, веома актуелног и у модерној и савременој српској историји. О величини овог култа говори чињеница да су, за време Велике сеобе Срба под патријархом Арсенијем III Чарнојевићем, 1690. године, раванички монаси однели мошти овог светитеља у Сент Андреју. Седам година касније, 1697. године оне су премештене у манастир Врдник, а, да би биле сачуване од последица аустро-турског рата, 1716. године мошти су пребачене у Футог. Године 1848. настављено је ово дуго посмртно путовање – манастир Фенек, затим Кленак, па Врдник, па манастир Бешеново, да би 1942. године стигле у Београд и биле сахрањене у Саборној цркви.<sup>188</sup> Ово, међутим, није био крај премештању светитеља. Наиме, 1988. године, уочи почетка ратова на територији бивше СФРЈ, Свети кнез је поново пропутовао подручјем означеним као

---

<sup>187</sup> Милеуснић, н. д., 113.

<sup>188</sup> Из Фрушке горе пренесену су у Београд мошти цара Уроша, кнеза Лазара и последњег српског деспота Стевана Штиљановића, *Обнова*, четвртак 16. април, 1942, 3.

српске земље, сада са изразитим стратешким порукама.<sup>189</sup> Но, на ово ћемо се вратити нешто касније.

Губитак државне самосталности, те непостојање националне државе и њених институција, учинили су да Српска православна црква постане својеврсно уточиште и упориште националног идентитета и чувар православне културе и знања о славним тренуцима историје српског народа. Иако је утицај Цркве на секуларну политику и до тада био изванредан, нова ситуација довела је до значајног пребацивања тежишта њеног деловања са духовног руковођења на улогу стратега очувања националног идентитета. Овоме је допринело и географско премештање духовних средишта са подручја Србије у области под угарском влашћу. Наиме, након Маричке и Косовске битке српско становништво се почело расељавати по областима јужне Угарске. Са њима су ишли и српски деспоти, последњи издаци српске аристократије, као и црквени главари, који су на новој територији постајали нека врста и духовних и политичких вођа. Занимљиво је, мада не и неочекивано, поменути да се формирање нових духовних средишта, епископија и митрополија на територији Угарске одиграло упоредо са доношењем и сахрањивањем посмртних остатака српских владара и деспота. Тако синови деспота Стефана Бранковића, преминулог у Италији 1476. године, после десет година доносе његове посмртне остатке и сахрањују их у Купинову, новом центру српске деспотовине у Угарској.<sup>190</sup> Године 1505. ове мошти поново, заједно са члановима породице, путују у Влашку, да би се 1509. године вратиле у Срем и биле сахрањене у цркви манастира Крушедол. У овој цркви је 1516. године сахрањен и син деспота Стефана, архиепископ Максим, чије је тело након шест година ексхумирано и, будући да је пронађено нераспаднуто, положено поред оца, уз све почасте које припадају светитељима. Не чуди стога што је манастир Крушедол 1708. године проглашен седиштем Српске православне митрополије, а важност овог духовног и националног центра није била умањена ни чињеницом да је 1713. године митрополија пребачена у Карловце. Наиме, у манастиру Крушедолу сахрањене су и

---

<sup>189</sup> Radmila Radić, *Crkva i srpsko pitanje*, u: Nebojša Popov (ur.), *Srpska strana rata*, 301–339, Beograd, 2002, 312.

<sup>190</sup> Милеуснић, н. д., 164.

многе друге знамените личности српске историје, чији су посмртни остаци донети у манастир из ближих или даљих места у којима их је смрт затекла: патријарх Арсеније III Чарнојевић (умро у Бечу 1706. год), митрополит Арсеније IV Јовановић Шакабента (умро у Сремским Карловцима 1748), војвода Стефан Шупљикац (умро у Панчеву 1848. године), кнегиња Љубица Обреновић (умрла у Новом Саду 1843. год) и краљ Милан Обреновић (умро у Бечу 1901).<sup>191</sup> Као што је претходно већ речено, нетрулежно тело кнеза Лазара 1697. године стигло је у манастир Врдник, а 1705. године овом националном пантеону, који се формирао у прекосавским областима, придружују се и мошти цара Уроша, које бивају сахрањене у манастиру Јазак.<sup>192</sup>

Поменута промена у положају и улози Српске православне цркве у животу народа, као и специфичне историјско-политичке околности свакако су утицале на промену у интерпретацији догађаја који су, као што смо већ видели, били важан део формирања система вредности и значења. Акцентовање националне припадности, идентитета, политичке и верске самосталности ставило је у други план космологију која је почивала на идеји о смрти као вратима вечног живота. Наиме, док је реторика средњевековних преноса посмртних остатака у својој основи имала управо есхатолошко тумачење времена, и схватање да је *земаљско царство* само бледа слика *небеског*, нове историјске околности најављују нова тумачења. Може се, тако, рећи да је *меџа* функција посмртних церемонија *златног доба српске духовности* била узвишавање *земље* ка *небу*, док се у наредном периоду овај правац лагано мења, те се идеје о *небеском* прилагођавају потребама *земаљског*. Конкретније говорећи, овде се већ назире почетак процеса секуларизације, који је ишао *руку њод руку* са рађањем национализма и који узима маха у 19. веку.

Претходни период је, као што смо видели, донео лагану превагу политичке интерпретације светитељства, као и интензивирање процеса формирања националних пантеона светитеља. Записи о преносима светитеља, а изгледа и сами ти ритуали, а посебно

---

<sup>191</sup> <http://sr.wikipedia.org>, упит: Манастир Крушедол.

<sup>192</sup> Милеуснић, н. д. 104, 113, 164.

дела црквене уметности из доба барока, све више служе одбрани верско-политичког идентитета, потврђивању географско-политичких граница и доказивању територијалних, верских и политичких права. Занимљиво је поменути да су, како наводи Тимотијевић: „...у коначној барокној редакцији Србљака равноправно били заступљени и стари немањићи култови и култови сремских светитеља, којима је Карловачка митрополија потврђивала своју древност и легитимност у прекосавским областима, али је само двојица од 13 светитеља припадало српској црквеној историји, док су остали потицали из крила политичке историје Србије“.<sup>193</sup>

Овај правац наставља и идеологија просветитељства 18. и 19. века, односно, идеја обнове националне државе, у оквиру које се успоставља потпуно нови однос између цркве и државе.<sup>194</sup> За овај период везан је и настанак својеврсне *религије нације*, односно, *религије национализма*,<sup>195</sup> творевине која је опет на посебан начин повезивала сакрално и секуларно и која је, користећи религијску симболику, покушавала да афирмише различите врсте секуларних – државних и националних идеологија. Идеја светитељства сада се у потпуности одваја из крила цркве, па се светитељима из претходног периода (чије су мошти и даље повремено преношене) придружују потпуно нови и другачији протагонисти националне посебности. Наиме, док су ликови средњевековних светитеља грађени на основу њихових личних духовних подвига и хришћанске аскезе, сугеришући примарност духовног у односу на телесно, небеског у односу на земаљско, српски национални пантеон се од 18. а посебно од 19. века све више попуњава „херојима нације“, који својим делом доприносе културном и националном просвећивању народа и успостављању српске државе као модерне, цивилизоване, европске заједнице. Тако 19. век масовно прославља песнике, писце и уопште интелектуалце, потврђујући Елијадеову мисао о поистовећивању светог и профаног које одликује модерно друштво, а посебно последње фазе његове десакрализације.<sup>196</sup>

---

<sup>193</sup> Тимотијевић, н. д. 395.

<sup>194</sup> Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве* 2, Београд, 1991, 331, 329.

<sup>195</sup> Арнолд Тојнби, *Смрт у рату, Градац* 124/125, Београд 1998, 33.

<sup>196</sup> Мирча Елијаде, *Светло и профано*, Нови Сад, 2003, 209 и даље.

У овом светлу свакако треба сагледавати пренос посмртних остатака песника Бранка Радичевића, који је умро у Бечу 1853. године, а пренет и сахрањен на Стражилову 1883. године, затим пренос тела Вука Караџића, кога је смрт затекла такође у Бечу 1864. године, који је пренет и сахрањен у порти Саборне цркве, у Београду 1897. У овом светлу треба сагледати и обнављање гроба Доситеја Обрадовића 1897, приликом друге и коначне Вукове сахране, као и подизање споменика Ђури Даничићу, Ђури Јакшићу и многим другим припадницима српске интелектуалне елите тог доба.<sup>197</sup>

Иако сваки од ових догађаја заслужује посебну пажњу, задржаћемо се на детаљнијој анализи само два од наведених: доношењу посмртних остатака Вука Караџића, *оца савремене српске њисмености*, и обнављању гроба Доситеја Обрадовића, *великој српској њросветијиџеља*.<sup>198</sup>

И Доситејев и Вуков живот био је 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 *џтрадиционализма* – почев од *џримџиивних* народних обичаја до црквеног *формализма* и *окошџалих црквених доџми*, мисао и делатност Вука Караџића одликовао је висок степен романтичарског односа према народном животу и његовим институцијама.<sup>199</sup> 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 само повремену финансијску подршку од институција државе у настајању. Посмртна прича ових просвети-

---

<sup>197</sup> Павићевић, *Сџоменџици...*

<sup>198</sup> Ови епитети су у курзиву зато што су то уобичајене ознаке које иду уз имена ова два прослављена српска интелектуалца.

<sup>199</sup> Андра Гавриловић (прир.), *Сџоменџица о џреносу џраха Вука Сџефаноџића Караџића из Беча у Беоџрад*, Београд, 1898. Стојан Новаковић, Доситеј Обрадовић и српска култура, у: *Сџоменџица Досиџеја Обрадоџића*, Београд, 1911, 5–37.

теља била је, међутим, умногоме обрнута претходној. 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 може се 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 ни након напуштања манастира и одбацивања монашких завета, Доситеј 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 које је имао у односу на монашки живот и да је управо то искуство битно допринело његовом критичком односу према цркви.<sup>200</sup> Србија његовог времена још увек је располагала само са одређеним прототипом светитеља (о којима је раније у тексту већ било речи), у које 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, књиговезац 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.<sup>201</sup> Изгледа да ни овај догађај није

---

<sup>200</sup> Амфилохије Радовић, Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића, у: *Основи православној васпитуања*, Врњачка Бања, 1993, 247.

<sup>201</sup> Мирослав Никитовић, Три сахране Доситеја Обрадовића, *Политика*, недеља 29. октобар 1989, 22.

био посебно обележен у јавном животу престонице тог 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.<sup>202</sup> Приликом договора око организације преноса, на једном од састанака одбора који је за ово био задужен, одлучено је да се истом приликом обнови и гроб Доситеја Обрадовића 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 наручи камени саркофаг и плоче у које ће бити уписани епитафи.<sup>203</sup>

Пре него што ће ковчег са Караџићевим 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, имало је у основи пансловенску идеју и визију заједничке државе блиских народа.

Воз у коме је био ковчег са посмртним остацима Вука Караџића 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 многобројни народ, који је желео да

---

<sup>202</sup> А. Гавриловић, н. д., 6, 15

<sup>203</sup> Исто, 9, 10.

последњи пут целива овог новопростављеног великана, а у неким местима свечаност ове постпогребне поворке била је увеличана хорским певањем, претежно духовних песама.<sup>204</sup> Говори држани поводом Вуковог испраћаја и дочека, углавном су почивали на величању његових заслуга на пољу просвете и народног језика, док су 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 Копитарово дело и доводећи га у везу са делом Вука Караџића, Новаковић је завршио говор речима: „Онамо нека пођу и ови поштовани остаци, да у средини тога новог века судњи дан очекују“.<sup>205</sup> Са друге стране, сам писац *Сјоменице о ѿреносу ѿраха Вука Сѿефановића Караџића*, гимназијски професор Андра Гавриловић, иначе члан одбора за организацију преноса, пореди овај догађај са доношењем у Србију моштију Светог Саве.<sup>206</sup>

Свечаном дочеку Вука Караџића 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.<sup>207</sup> На путу од железничке станице до Саборне цркве, погребна поворка пролазила је кроз непрекинути шпалир Вукових поштовалаца, праћена свештенством, богословском омладном, војном музиком, певачким друштвима и црквеним звонима.

Сам погреб обављен је по правилима православне црквене службе, а над гробом су беседили архиепископ српски и митрополит београдски Михаило и министар просвете и црквених послова Андра Николић. Током полагања венаца на гроб мешовити хор удружених певачких друштава „Обилић“ и „Станковић“ пева-

---

<sup>204</sup> Исто, 51,52.

<sup>205</sup> Исто, 44.

<sup>206</sup> Исто, 57.

<sup>207</sup> Ово је био епитет који је записан на ленти на једном од венаца намењених Вуковом погребу. А. Гавриловић, н. д., 230.



ли су, за ову прилику спремљену, песму Јована Јовановића Змаја, по композицији Јосифа Маринковића.<sup>208</sup>

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, након десет дана донесен у Београд и сахрањен о државном трошку на Ташмајданском гробљу.<sup>209</sup> Сам гроб Даничићев није отворан, али је значајно то да је до тада био у врло лошем стању. Изгледа да је романтичарски занос националне обнове учинио и овај гроб значајним топосом колективног меморисања.

Било како било, 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. Због тога је домет описаних посмртних церемонија имао сасвим ограничено дејство. На ово, у извесном смислу, упућује чињеница да њихови гробови 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.<sup>210</sup> Култови ових секуларних светитеља (уколико се овде уопште може говорити о култу) можда јесу ус-

---

<sup>208</sup> Исто, 79.

<sup>209</sup> Александар Младеновић, Ђура Даничић (поводом стогодишњице смрти), *Ковчежић* 18–19, Београд 1981/82, 7–25, 12.

<sup>210</sup> Најпре је у Београду подигнут споменик Доситеју Обрадовићу, 1911. године, затим Вуку Караџићу 1934, а Вуков и Доситејев музеј су основани 1949. Мирослав Тимотијевић, Херој пера као путник: типолошка генеза јавних националних споменика и Валдецова скулптура Доситеја Обрадовића, *Наслеђе* III, Београд, 2001, 39; <http://sr.wikipedia.org>, упит: Споменик Вуку Караџићу и Вуков и Доситев музеј.

постављени посмртним ритуалима преношења и освеђивања њихових земних остатака, али се чини да је њихов значај и утицај у животу народа далеко мањи од оног који се везује за српске светитеље до епохе просветитељства.

Иако доноси убрзан технолошки напредак и општу модернизацију живота, често тесно повезану са процесима атеизације и десаκραлизације друштва, двадесети век такође обилује догађајима преноса посмртних остатака знаменитих покојника. Године 1941. нетрулежно тело кнеза Лазара бива пренето из манастир Врдник у Бешеново,<sup>211</sup> а, као што је већ поменуто, 1942. године у Београд, осим моштију овог светитеља, стижу и мошти цара Уроша и Стефана Штиљановћа, како би, под кровом београдске Саборне цркве, биле сачуване од разорних дејстава Другог светског рата. Мошти су дочекане и поново сахрањене уз све црквене почасти и службе, а у малобројним штампаним медијима тог доба, текстови о овом догађају били су окружени написима са јаким антикомунистичким порукама. Било је то време у коме су се интезивно ломила копља око уређења и идеолошке орјентације тадашње и будуће државе, те је доношење светих моштију, између осталог, имало за циљ и потврду њеног хришћанског и монархистичког наслеђа и идентитета.<sup>212</sup> Тако се, на пример, поред извештаја са свечаности дочека светитеља налази текст са насловом: „Комунистичко вршљање неће се више поновити“, док сам извештај садржи опис црквене службе пристиглим славним покојницима, на којој су били присутни чланови колаборационе владе заједно са председником, Миланом Недићем.<sup>213</sup> Они су, како је забележено у наведеним текстовима, након литургије клечећи саслушали Јефимијину „Похвалу кнезу Лазару“, након чега су целивали кивоте са моштима.

---

<sup>211</sup> Душанка Јовичић-Нађ, Пренос моштију цара Лазара из манастира Врдника у Бешеново 1941. године, *Гласник Српске православне цркве* бр. 7, Београд, 1997, 109–110, 109.

<sup>212</sup> Из Фрушке Горе... *Обнова*, 16. април 1942, 3; Пренос моштију српских светитеља и великомученика, *Ново време*, 16. април 1942, 3.

<sup>213</sup> У тексту о овом догађају записано је да су немачке окупационе власти посредовале и омогућиле безбедно путовање моштију из манастира у којима су се налазиле до Београда.

Непосредно пре ових догађаја, наине 1940. године, у Београд је донето и тело Корнелија Станковића, значајног српског композитора, сакупљача народних напева и *мисионара српској музичкој духа*, који се иначе у великој мери развијао под утицајем Вука Карацића, и који је умро у Будимпешти 1865. године. Пренос је иницирало певачко друштво „Станковић“, а, по свему судећи, овој церемонији су се придружиле и државне институције.<sup>214</sup>

И овај, као и претходни, догађај одиграо се у кључу потврђивања хришћанског и пронационалног опредељења државе и њених житеља. Међутим, у њима је била присутна и реторика која је Србију приказивала као државу несумњивог европског идентитета, чак државу чија је историја битно утицала на историју и културу европског континента. Ова слика је конструисана првенствено у вези са моштима српских владара и деспота, који су, како је забележено, „дали своје животе не само за ствар свога народа, него и за ствар целе Европе“.<sup>215</sup>

Но, поред несумњиве политичке конотације, ови догађаји, а посебно први од њих – доношење тела Светог цара Уроша, Светог кнеза Лазара и Светог деспота Стефана Штиљановића – имали су и неоспорну духовну димензију, која је лежала у чињеници да су, као и раније, свете мошти имале улогу пружања утехе у тешким тренуцима народне историје и појединачних и колективних страдања. Не чуди стога што је број Београђана који су присуствовали овом догађају далеко премашивао број оних који су могли да уђу у Саборну цркву.<sup>216</sup>

Са ношењем, дочекивањем и поновним сахрањивањем мртвих наставља се и након Другог светског рата. Тако посмртни остаци Николе Тесле, знаменитог српског научника, који је већи део свог живота провео у Америци, где је и умро 1943. године, бивају донесени у Београд јула 1957. године. Теслин случај је сасвим специфичан и то због чињенице да је у Србију стигло не тело него пепео покојника. У Теслиној посмртној биографији записано је

---

<sup>214</sup> Пренос костију Корнелија Станковића из Будимпеште у Београд, *Београдске ојштинске новине* бр. 2, Београд, 1940, 160, 161.

<sup>215</sup> Из Фрушке Горе...*Обнова*, 16. април 1942, 3.

<sup>216</sup> Исто.

да је два месеца након сахране, која је обављена на класичан начин, његов сестрић, Сава Косановић, организовао ексхумацију и кремацију Теслиног тела, плашећи се, наводно, да би га вихор Другог светског рата могао уништити.<sup>217</sup> Ово је био први случај код нас да је кремирани покојник био достојан чина посмртног прослављања, што је вероватно знатно утицало на слаб интезитет његове посмртне славе у време када је донет. Наиме, иако је кремирање као начин третирања посмртних остатака у Србији уведено 1964. године и од тада, а и пре тога (још од почетка 20. века), пропагирано као модеран, еколошки и економски најоправданији вид сахрањивања, оно никада није добило статус репрезентативног погребња.<sup>218</sup> Познате личности, државници, политичари, уметници, научници, односно сви они у чијем је посмртном прослављању учествовала држава, по правилу су били сахрањивани на традиционалан начин. Урна са пепелом Николе Тесле смештена је у његов музеј, а проблем његовог сахрањивања данас је посебно актуелан.<sup>219</sup> Наиме, 2006. године Републички одбор за обележавање јубилеја – сто педесет година од рођења Николе Тесле – у сарадњи са неким челницима Српске православне цркве, покренуо је иницијативу да се урна измести из музеја и сахрани у крипти Храма Светог Саве, на Врачару.<sup>220</sup> Поруке овог догађаја биле би вишезначне, а исто се може рећи и за саму иницијативу. Са једне стране, сахрана праха Николе Тесле требало би да омогући *коначни сјокој*, односно, оно што Вердери назива, прописном сахраном (proper burial) овом светском генију, српског порекла. Тиме би коначно и неоспорно био признат и потврђен његов православни идентитет, који је често оспораван управо због чињенице да је Теслино тело кремирано, а тиме би још једанпут био наглашен и на-

---

<sup>217</sup> [http://www.elitesecurity.org/t18434\\_biografija-Nikola-Tesla-na-sezdesetugodisnjicu-smrti-Nikole-Tesle](http://www.elitesecurity.org/t18434_biografija-Nikola-Tesla-na-sezdesetugodisnjicu-smrti-Nikole-Tesle).

<sup>218</sup> О овоме види више у: А. Павићевић, „Друштво Огањ за спаљивање мртваца у Београду“ Развој, идеје и симболи, *ГЕИ САНУ LIV* Београд, 2006, 289–303.

<sup>219</sup> М. Пешић, Сахрана Теслиног праха у октобру, *Politika* on line 10. јули 2006: <http://www.politika.rs/rubrike/drustvo/t899.sr.html>.

<sup>220</sup> <http://www.pravoslavlje.rs/broj/941/tekst/godina-u-znaku-nikole-tesle/>; *Teslu kod hrama svetog Save*, <http://www.b92.net/info>.

ционални смисао изградње Храма Светог Саве. Осим тога, на овај начин би била отворена могућност да ово место, које је током последње деценије било централни топос *националне обнове*, постане и својеврсни национални пантеон, у коме би и око кога би и у будуће биле сахрањиване значајне личности српске историје. Процес освећивања тако би био двосмеран – Тесла (односно, његов гроб на овом посебном месту) би својом ванредном надареношћу и достигнућима сведочио о народу коме припада, а место на коме би почивао његов pepeo уздигло би његов гениј практично до нивоа светости. Но, овај пројекат до данашњег дана није реализован јер му се супротставила управа Музеја Николе Тесле, сматрајући да pepeo треба да остане тамо где јесте, а реч против преноса дали су и неки од црквених главара, сматрајући да кремација у потпуности деградира посмртну славу Теслиних остатака.

Поменимо овде још и Растка Петровића, зачетника српске песничке авангарде, новелисту, путописца и дипломату, који је умро у Вашингтону 1949. године, а у Београд донет 1986.<sup>221</sup> Изгледа да дочек овог свестраног интелектуалца није био посебно помпезан. Његово тело чак није положено ни у Алеју великана, него у породичну гробницу на београдском Новом гробљу, а овом чину су присуствовали, углавном, поштоваоци и познаваоци Петровићевог дела. Од представника државних и градских институција власти на испраћај је дошао само тадашњи градоначелник Београда, Александар Бакчевић.<sup>222</sup> Ово у принципу не би требало да чуди, јер је то било време још неуобличених стратегија колективног памћења – време веома близу смрти Јосипа Броза Тита и време веома близу епохе у којој су се славили само мртви партизани и хероји Народно ослободилачке борбе. За Петровића, чије је дело било идеолошки ирелевантно, овде није било места.

Како се ни у једном од последња два случаја – доношењу посмртних остатака Николе Тесле и Растка Петровића – очигледно није радило о превише организованом и осмишљеном пројекту

---

<sup>221</sup> Radovan Popović, *Životopis Rastka Petrovića*, 2003. <http://www.rastko.rs/knjizevnost/umetnicka/rpetrovic/studije/zbornik2003/rpopovic.html> visited: 9<sup>th</sup> of October 2009.

<sup>222</sup> Д. Дамјановић, Растков повратак кући, *Политика* 11. јуни 1986, 13; Р. Ђурић, Испуњена жеља, *Политика*, 19. јуни 1986, 13.

њиховог прослављања, стиче се утисак да је овде била реч о својеврсном *брендирању*, односно, о доношењу у домовину тела *синова* који јој припадају и који снагом својих давних дела, једноставно, сведоче о величини и вредностима своје отаџбине. Сахрањени у *својој* земљи постали су ближи и доступнији за неко ново *ископавање*, које је, како је показао случај посмртних остатака Николе Тесле, било само питање тренутка и промене политичке и идеолошке климе.

Преноси мртвих на крају двадесетог века, односно у периоду постсоцијализма, заслужују свакако посебну пажњу. Они на одређен начин *зайварају круи*, обједињујући све оне варијанте, моделе, функције и значења која су одликовала ове посмртне ритуале у претходним епохама. Преломни историјски тренуци, пропасти старих и успостављање нових режима, превазилажење једних и увођење других идеологија, ратови и помирења, освајања и губици, страдање и утеха... У овом периоду преносе се двојица светитеља из прошлих времена – један представник црквене, а други црквено-државне историје, а доношењем посмртних остатака у српски хагиологион улазе и двојица савременика – један опет из крила цркве, а други из поља уметничког, тј. песничког стваралаштва: Свети Василије Острошки, Свети кнез Лазар, Свети владика Николај (Велимировић) и Јован Дучић.

Као што је Вердери приметила, последње ратове на територији бивше Југославије започели су мртви *војници* из претходних, а осмишљавање и интерпретација поновног сусрета живих са мртвима били су умногоме одређени историјско-политичко-идеолошким контекстом: слом комунизма, пропаст државе и ревитализација хришћанске религиозности и улоге Српске православне цркве у животу народа.<sup>223</sup> Али, закључак до кога долази ова ауторка – да су ископавања мртвих из Другог светског рата и мртвих које је требало склонити пред новим ратним разарањима, били ритуали засновани на традиционалним схватањима смрти и култу обожавања предака – стоји само када су у питању ова, масовна ископавања *анонимних* покојника.<sup>224</sup> Када је реч о славним појединцима,

---

<sup>223</sup> Verdery, н. д., 96.

<sup>224</sup> Када их означава као *анонимне*, Вердери истиче да они нису то били за њихове ближње, мада је могуће да је било и тела чији је идентитет и везу

њихова посмртна слава грађена је по правилу на реторици хришћанских обреда и схватања односа живота и смрти, али и на потенцирању снажне везе између вере и нације.

Путовање моштију Светог кнеза Лазара кроз Србију и *српске земље*, у више наврата од 1988. до 1991, доношење посмртних остатака владике Николаја Велимировића из Америке, 1991. године, и, на крају, доношење балсамованог тела песника и дипломате Јована Дучића, такође из Америке, у Требиње 2000. године, били су, с обзиром на политичке околности у којима су се одвијали, догађаји са јаким политичким и стратешким порукама. Може се чак рећи да је ово била и њихова претежна улога – њима је Српска православна црква поново освајала простор деловања, који јој је био ускраћен у време комунизма, њима су националистички орјентисани *владари* Србије крчили пут свом сопственом прослављању, њима су демократски орјентисане политичке партије и појединци објављивали своје програме и визије. У овим, мање-више, познатим чињеницама сакривена је комплексност ликова и личности искоришћених у актуелним политичким дешавањима, а овим се, даље, почиње одмотавати и клупко закључка овог текста.

Мислим да је реторика Дучићевог преноса мање-више јасна. Будући да је био дипломата предкомунистичке Југославије и песник и писац снажног националистичког заноса, Дучић је своју кончину дочекао у Америци, 1943. године као врста политичког емигранта. Сахрањен је у порти цркве српског манастира у Либертвилу. Иако су делови његовог књижевног опуса, као и чињеница да је био балсамован, и то изгледа по сопственој жељи, били у супротности са хришћанским схватањима, у чину његовог прослављања значајну улогу имала је и Српска православна црква. Његов емигрантски статус, љубав према *Боју и српсјиву*,<sup>225</sup> те чињеница да је био ктитор требињске цркве, били су значајнији од његових духовних успона и падова. Ипак, Дучићев пренос и

---

са евентуално живим потомцима било тешко установити. Они су *анонимни* зато што њихова појединачна имена нису била важна за јавни дискурс у коме се креирала слика о масовном страдању српског становништва.

<sup>225</sup> Свој став према вери и нацији Дучић је посебно експлицитно изразио у свом познатом делу „Верујем у Бога и у Српство“. Види у: Јован Дучић, *Верујем у Боја и у Српсјиво*, Београд, 2004.

сахрана били су заједнички пројекат државне и црквене власти, а његове главне поруке биле су поруке везане за нове, постсоцијалистичке идентитетске процесе и стратегије.<sup>226</sup> Тим чином је требало легитимисати опет процес српске националне обнове (као и у случају Доситеја Обрадовића и Вука Караџића), њиме је требало потврдити верски и национални идентитет српског народа, посебно оног који је остао изван граница нове српске државе, а више од свега, мада у основи претходних настојања, њиме се желела извршити својеврсна *дезинфекција* комунистичког наслеђа. У нови/стари национални пантеон примани су искључиво великани из предкомунистичког периода.

Највише полемике у јавности несумњиво је изазвао пренос посмртних остатака владике Николаја Велимировића.<sup>227</sup> Његова комплексна личност и богата биографија једнима су били повод за његово прослављање, другима за негирање *права на светљост*. Ова подељеност јавног мњења не говори, међутим, толико о суштинским контрадикторностима лика Николаја Велимировића, колико о подељености српског друштва и о различитим визијама његове будућности. Не треба посебно наглашавати да је за православне вернике, долазак моштију овог српског Златоуста (како га неки називају, поредећи га са Светим Јованом Златоустим) био догађај од непроцењиве духовне важности, док је за неправославне ово био још један окидач националистичких идеја и стремљења. Епископ Николај Велимировић јесте био пронационално орјентисани мислилац, у чијим делима често наилазимо на, чини се, не-реално величање српског народа. Међутим, више од тога, он је био један од најплоднијих српских теолога и хришћанских стваралаца, а универзалистичка и филантропска димензија његовог дела остала је непозната и недоступна његовим критичарима, који су презир према новоуспостављеном светитељу заснивали само на деловима Велимировићевог опуса.<sup>228</sup> Свакако, фокусирање на политичке ко-

---

<sup>226</sup> Ivan Čolović, *Kultura, nacija, teritorija*. [http://www.yuope.com/zines/republika/arhiva/2002/288-289/288-289\\_20.html](http://www.yuope.com/zines/republika/arhiva/2002/288-289/288-289_20.html) visited: 29.01.2008.

<sup>227</sup> Ivan Čolović, *Mošti*. <http://www.pescanik.net/content/view/680/109>

<sup>228</sup> Најчешћа критика Велимировићу је била упућена због његовог наводног антисемитизма. Међутим, чињеница је да су његови „спорни“ текстови били првенствено антијудаистички, а не антисемитски, што је битна разлика.



нотације и интерпретације дела владике Николаја оставља нас опет на површини историјских збивања.

Посмртни долазак Николаја Велимировића у Србију, дешава се у време не само националистичких превирања, него и у време реактуелизације улоге вере и цркве у животу народа. Иако је овај процес често био и политички изманипулисан, он је био израз искрене потребе за проналажењем вишег смисла историјских дешавања. Извесна маргинализованост идеје и колективног промишљања о смрти, те редукција традиционалних посмртних ритуала која је карактерисала период владавине комунизма, посебно у градским срединама, било је тло на коме су се дешавале битне постсоцијалистичке трансформације система вредности и значења. Потреба за стабилношћу и успостављањем континуитета са неком од понуђених традиција, често је имала религијске импликације, те се постсоцијализам у великој мери развијао као својеврсни постатизам, са свим својим, често спорним, интерпретацијама и манифестацијама. Прослављање владике Николаја, обављено по моделу прослављања Светог Саве, имало је стога јаку есхатолошку поруку, веома битну у креирању новог макро и микро света значења и смисла. Једина битнија разлика између ових догађаја лежи у чињеници да је у Србији на крају 20. века било много мање оних у чијем идентитету су верска и национална припадност играле битну улогу, него што је то био случај са претходним периодима. Хетерогеност јавног мњења и остале специфичности историјског тренутка стога доносе само већи број интерпретација ритуала, не укидајући практично ниједно његово значење.

Иако су неки закључци већ наговештени у претходном излагању, покушаћу да их овде резимирам. Линија закључка никако није монолитна и једнозначна, као што то није ни предмет овог

---

С обзиром на историју хришћанства и темељно хришћанско предање о страдању Господњем, као битна одлика хришћанске мисли уопште јавља се негативан став према јудаистичкој традицији. Но, у хришћанској пракси и предању Новог завета, као важнија од овог одређења јављају се она која упућују на једнак третман свих људи без обзира на њихову веру и националну припадност. Види: Свето писмо Новог завета (Гал.3: 26–29). Мислим да је ово темељно хришћанско човекољубље, по моделу новозаветног текста, далеко присутније и у делима владике Николаја.

---

истраживања. Мислим да постоје два основна, компаративна нивоа на којима би требало повезати његове резултате: ниво епоха и ниво појединачних догађаја. Једно од основних питања, које је поставио овај текст, односило се на разлике и сличности између историјских периода кроз које смо пратили ритуал преношења посмртних остатака славних покојника. Видели смо да је политички говор мртвих тела неоспорна чињеница која је карактерисала све догађаје и све епохе. Оно што их разликује је степен њихове исполитизованости, који је био сразмеран степену секуларизованости друштва. Дакле, што је процес секуларизације више одмицао, то је политичка конотација догађаја била доминантнија у односу на његове духовне садржаје. Убедљивост политичког говора, међутим, била је заснована на дубљим и обухватнијим системима значења него што је то политика *per se*. Са једне стране, овде је, као што смо видели, био веома битан хришћански кључ конструкције и интерпретације самих догађаја преношења славних покојника, који су се одвијали у тренуцима тесне сарадње цркве и државе. Држава је примарно религијске ритуале користила за промовисање различитих владарских идеологија, а црква је, за узврат, добијала слободнији приступ за мисионарење у, условно речено, секуларном простору. Осим различите структуре тог секуларног простора, разлика између преноса који су се одвијали до 19. века и оних каснијих била је, дакле, и у мери секуларизованости владарске, односно државне идеологије. Док су се идеје о држави, народу и култури у првом периоду битно заснивале на хришћанском схватању о есхатолошкој усмерености света и човека, у другом почиње да преовлађује хоризонтална концепција времена и простора у којој чежњу за *небеском славом и вечношћу* замењују *земаљске* почасте, макар и посмртне. Зато у овом другом периоду политичка интерпретација и употреба мртвих тела доминира над религијском.

Из овог компаративног нивоа произлази и други, који се односи на појединачне догађаје. Као што смо видели, свечаног и јавног преношења посмртних остатака, током проучаваног периода, били су удостојени црквени светитељи и државни *хероји*, иако је прослављање великог броја њих било обављено у сарадњи државе и цркве. У прослављању првих доминирају религијска схватања о односу *небеској* и *земаљској*, док када је реч о другима, ова

схватања пролазе кроз густо сито секуларних идеологија, укидајући у великој мери вертикалу горе поменутог односа. Ипак, ограничени *рок њрајања* потоњих, дакле, прослављања секуларних светитеља, умногоме сведочи о незаменљивој моћи есхатолошког тумачења ритуала везаних за смрт. Овоме у прилог иду и случајеви Растка Петровића и Николе Тесле, чији су посмртни остаци, од свих наведених у тексту, понајмање били предмет јавног прослављања у тренутку када су донети. Могући разлог томе треба тражити у одликама историјског тренутка њиховог повратка у домовину. Наиме, сасвим је извесно да је изостанак цркве из ових догађаја, односно изостанак религијског тумачења утицао на слаб интезитет њихове посмртне славе. Тако се, барем када је у питању смрт (мада не искључујем могућност да би тако било и у вези са другим темељним животним питањима), религијско тумачење јавља као нужна платформа која омогућава, односно, која обезбеђује успех свих осталих. Прецизније говорећи, хришћански ситем идеја и веровања се у историјско-географском контексту у коме су се одигравали анализирани догађаји испоставља као такав мост који на најпогоднији начин успоставља везу између небеског и земаљског, светог и профаног, цркве и државе, личног и колективног.

Вишезначност и мултифункционалност ритуала о којима је било речи у овом тексту леже управо у чињеници да су они примарно везани за догађај смрти који, као вечита тајна, као непресушно поље симбола и ознака отвара читав спектар могућности оних који бивају њеним сведоцима. Мртви заиста не говоре, као што је запазила Вердери. Кроз њих говоре живи, кроз њих говоре култура, историја, политика, идеологија, религија... али кроз њих говори и сама смрт, која се као неко сажето искуство цивилизације непрестано креће између хоризонталне и вертикалне координате људског живота, дајући овом сложеном ткању значење и смисао.

## 2. Смрт у туђој земљи

Познато је да су обреди животног циклуса важно средство идентификације и хомогенизације емигрантских заједница. Међутим, догађају смрти и посмртним ритуалима у овим оквирима, посвећено је сасвим мало или нимало научне пажње. Због тога је ово

поглавље усмерено управо ка питањима која иницира феномен смрти и умирања у *шубој земљи*.

Питање миграција првенствено је повезано са питањем историјских и политичко-економских процеса, а затим, мада не од мање важности, и са проблемима идентитета, идентитетских процеса и стратегија. Развој институција, начини организовања и „умрежавања“, избор културних и етничких елемената, симбола и метода самодефинисања емигрантских популација представљају фокус досадашњих етно-антрополошких истраживања на којима су били ангажовани домаћи истраживачи. Овај феномен проучавала сам првенствено у оквирима дијаспоре српског становништва у европским и прекоокеанским земљама, али је у тексту учињен и кратак осврт на релевантне податке у вези са аутохтоном српском мањином у земљама у региону.<sup>229</sup>

Као што је поменуто, обичаји животног циклуса су, због својствене симболике, врло погодно и вишефункционално средство формирања и изражавања идентитета у емигрантским условима живота.<sup>230</sup> Они, с једне стране, представљају временске топосе окупљања и интегрисања сродничке, етничке, или „отаџбинске“ заједнице,<sup>231</sup> а са друге, начин симболичког али условног разграничавања у односу на већинску или неку другу групу. Кажем *условној* због тога што обичајни живот дијаспоре по правилу подразумева симплификацију традиционалних ритуала, усвајање елемената обичаја доминантне културе, као и учешће у њему припадника „спољне“ мреже друштвених односа, формиране на основу различитих интересних сфера емиграната. Свакако, с обзиром на

---

<sup>229</sup> Материјал за овај текст прикупљен је током теренских истраживања која сам обавила међу српским емигрантима у Словенији, Грчкој и Француској, у периоду од 2000. до 2004. године, затим путем анкете коју сам електронским путем послала неколицини српских исељеника на Кипру, а као значајан извор показала се и исељеничка штампа.

<sup>230</sup> Мирјана Павловић, Животни циклус и етничитет Срба у Чикагу. У: Животни циклус, *Зборник ЕИ САНУ* 18, Београд, 2000, 82–88, 88.

<sup>231</sup> Садржај заједнице варира од случаја до случаја, као и у односу на историјске и политичке прилике у вези са земљом порекла. Наиме, у време СФРЈ, ужа национална припадност није се увек показивала као релевантан елемент интегрисања.

природу смрти, која је догађај можда понајвише набијен симболичком, било је логично очекивати да ће то његово својство посебно доћи до изражаја у животу емигрантске популације. С друге стране, мада опет због специфичности феномена, грађа коју сам током истраживања прикупљала често ме је наводила на питање да ли ће у њој тема смрти преовладати над темом мигрантских идентитета. Ово зато што се код проучавања потоњих као примарни углавном намећу колективни, а не индивидуални идентитети (без обзира на њихову суштинску и логичну условљеност), док се смрт, можда и више него други обичаји животног циклуса, све чешће појављује као догађај у коме индивидуално преовлађује над друштвеним. Под овим, наравно, не мислим да је заједница искључена из овог догађаја, али се у контексту теме овог рада и у контексту проучавања миграција јавља питање, да ли је смрт довољно *етнична*, односно, да ли се она показује као релевантан елемент етничитета који је, по дефиницији, примарно повезан са колективним, групним идентитетима. Охрабрило ме је, наравно само посредно, оно што сам пронашла код Ериксена, који, изnoseћи различита запажања у вези са етничитетом, наводи размишљања Ебнера Коена, који сматра да се етничитет може посматрати не само као својство интеретничких односа, него као одлика интергрупних односа уопште (без обзира на природу групе).<sup>232</sup> У том смислу би било логично да етничитет можемо да тумачимо и као својство интерперсоналног односа који у себи садржи и различита ситуациона, али и опште људска одређења. Покушаћу зато да кроз различите примере покажем улогу коју догађај, као и схватања у вези са смрћу имају у идентитетској пракси емигрантске популације, односно, на који начин и да ли је „смрт употребљена“ као битна ознака етничитета.

Иако би их по логици ствари можда требало разматрати на последњем месту, прва асоцијација коју сам имала при помисли на смрт у туђини била су гробља и надгробни споменици – физички маркери простора са симболичним порукама усмереним ка *савладавању времена*. Да ли се српски емигранти сахрањују на посебним гробљима – националним, професионалним, гробљима намењеним за странце или на општим местима вечног починка и да ли

---

<sup>232</sup> Tomas Hilan Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam*, Belgrade, 2004, 97.

епитафи на њиховим гробовима сведоче о битним цртама њиховог (етничког) идентитета и идентитета заједнице? Одговор на први део овог питања варира у односу на организованост и бројност емигрантске групе и у односу на време њеног пристизања. Међутим, не/постојање засебних гробаља открива често и елементе односа две групе, тј. односа који земља пријема има према дошљацима. Да ли ће у потоњем преовладати осећање мистичке угрожености (које се вероватно налази у основи институције „гробља за странце“, познате из ранијих историјских епоха) или пак политичко-економске угрожености, често утиче и на исход горњег питања.

Свакако, сахрањивање на посебним гробљима или посебним парцелама општих гробаља карактеристично је, првенствено, за старије слојеве српске емиграције у прекоокеанским земљама, односно у САД. Једно од првих таквих гробаља била је парцела на гробљу Монтроус (Montrose cemetery) у Чикагу, добијена 1905. године за потребе сахрањивања преминулих српских емиграната. Иницијатор ове акције било је друштво *Српско јединство*, које је 1981. године, на поменутој парцели подигло споменик свим својим бившим и преминулим члановима („who have gone to the Great Beyond“, како је записано на спомен-плочи).<sup>233</sup> У Чикагу постоји и гробље поред манастира Нова Грачаница, на коме се, судећи по новинским написима, сахрањују само угледнији представници српске емиграције.<sup>234</sup> С обзиром да је и парцела на гробљу Montrose првобитно била намењена искључиво за сахрањивање чланова *Српског јединства*, може се врло лако закључити да се феномен и догађај смрти често користи за унутрашњу хијерархизацију српске емигрантске заједнице. Треба поменути да српска гробља постоје још и у Калифорнији (у Цексону, Сан Франциску и Лос Анђелесу), као и у Минесоти. За надгробне споменике на свим овим гробљима карактеристично је да се детаљнији биографски подаци о покојнику (као што су место рођења, порекло, професија) налазе углавном на споменицима старијег датума, подигнутим за особе преминуле током прве половине 20. века.<sup>235</sup> На њима преовлађују ћирилични

---

<sup>233</sup> *United Serbian Society, 100<sup>th</sup> Anniversary* 1981, 21.

<sup>234</sup> *U Čikagu umro Momir Radovanović*, [www.srpskadijaspora.info/vest](http://www.srpskadijaspora.info/vest). посећено 24. октобра 2006.

<sup>235</sup> Душан Дрљача, Сведеност имигрантске поткултуре Срба у САД, *Зборник радова ЕИ САНУ*, Београд, 1989, 45–56, 45. Мирјана Павловић, *Срби*

натписи, мада се могу пронаћи и супротни примери и то понајвише када је реч о гробницама оних породица у којима је један супружник био друге националности. После Другог светског рата ситуација се мења: што се тиче података о покојнику епитафи су све сведенији, а ћирилично писмо ишчезава, при чему специфични консонанти ч и ћ бивају преведени у ц и цх. Код споменика подизаних после 70-их година 20. века, приметна је тенденција писања сентименталних, емотивних текстова, као и коришћења религиозне терминологије.<sup>236</sup> У вези са овим гробљима искрсава једно занимљиво питање. Наиме, према подацима српских црквених општина, као и на онову података на надгробним плочама, може се закључити да је међу првим генерацијама српских емиграната велики број њих био без породице или да су исту оставили у домовини. Јасно је, дакле, да натписи на споменицима, у којима је најчешће наведено порекло покојника, нису били намењени њиховим потомцима, већ да они представљају потврду специфичног емигрантског идентитета изграђеног током живота међу „другима“.

Што се тиче овог питања у западноевропским земљама, позната ми је само ситуација у Француској, односно у Паризу где на гробљу Тије (Thiais) постоје три парцеле за сахрањивање српских емиграната, односно, две за емигранте, а једна на којој су смештени српски ратници из Првог светског рата, који су умрли у француским болницама. С обзиром на ограничен простор, као и на специфичности новијих таласа емиграције, о чему ће бити речи касније, у последње време се преминули сахрањују на општим гробљима, зависно од општине на којој су живели.

Резултати истраживања овог феномена у региону, показују занимљиве варијације и одступања од претходно описаних случајева, мада се у већини ситуација овде не ради о миграцијској популацији у класичном смислу. Тако натписи на надгробним споменицима на српским гробљима у Мађарској, показују исте правилности трансформација као и у „америчком случају“: време доноси губљење

---

у Чикагу, Посебна издања Етнографског института САНУ 32, Београд, 1990, 78.

<sup>236</sup> Захваљујем М. Павловић што ми је омогућила да се користим њеном личном архивом необјављених фотографија надгробних споменика на гробљу Монтроуз, у Чикагу.

ћириличног писма, имена и језика, а занимљива је појава породичних гробница на којима су имена супружника различите националности уписана различитим писмом.<sup>237</sup> Међутим, у овој земљи је, у последњих педесет година, дошло до затирања многих српских гробаља.<sup>238</sup> Незахвално је овом приликом говорити о могућим разлозима оваквих акција, али свакако треба имати на уму улогу коју гробља имају у писању историје једног народа или државе. Поменућу зато овде још и чињеницу да су албанске власти, 1950. године, намерно порушиле и преорале гробља српских и црногорских ратника, погинулих у борбама са Турцима, као и нека гробља српске мањине у области Скадра.<sup>239</sup> Слично се десило и у Грчкој где су посмртни остаци српских војника сахрањених дуж Солунског фронта сакупљени и смештени на једно место, на познато гробље – Зејтинлик.<sup>240</sup> Посебно је за нашу тему индикативан случај Словеније, у којој, без обзира на вишедеценијска настојања и бројност, припадници српске популације још увек немају своје засебно место за сахрањивање.<sup>241</sup> Још 1921. године љубљанској општини је упућена молба за добијање парцеле за сахрањивање православних хришћана, али таква институција није установљена до данашњих дана. Према Летопису Православне црквене општине у Љубљани, до 1941, године, односно до тренутка када је Летопис закључен, Срби су сахрањивани или на општим гробљима или на њиховим деловима намењеним иноверцима.<sup>242</sup> Данас се, по тврдњама пароха тамошње Српске православне цркве, сви сахрањују на општим гробљима, а епитафи не представљају битне показате-

---

<sup>237</sup> Душан Дрљача, Гробља Срба у дијаспори, *Еџно-антирролошки проблем*, Београд, 1990, 67–73, 70.

<sup>238</sup> Петар Ластих, О положају Срба у Мађарској, *Положај и идентитет српске мањине у Југоисточној Европи*, Одељење друштвених наука САНУ, Београд, 2005, 187–235, 226.

<sup>239</sup> Петар Влаховић, Српска и црногорска мањина у Албанији, *Положај и идентитет српске мањине у Југоисточној Европи*, 121–129, 126.

<sup>240</sup> Гордана Благојевић, *Срби у Грчкој у 20. веку: трансформација идентитета*, у рукопису.

<sup>241</sup> Александра Павићевић, Два примера српске емиграције – Словенија и Грчка, *Положај и идентитет српске мањине...* 421–434, 423.

<sup>242</sup> Богдан Мајковић, *Лейопис Српске црквене општине у Љубљани*, у рукопису, 1941, 32.



теље етничке припадности. Припадници најновијег слоја српске емиграције у Грчкој, Словенији и на Кипру не показују велико интересовање за оно што ће бити уклесано на њиховим надгробним споменицима, који ће се евентуално наћи на неком гробљу изван отаџбине. То произлази свакако из чињенице да се ради о релативно младој популацији која о сопственој смрти и не размишља, али указује и на специфичну кризу идентитета која одликује емигранте који су из делова бивше Југославије емигрирали током последње деценије 20. века. Тако неки од њих сматрају да ће име и презиме на надгробној плочи бити довољно речита ознака идентитета, док су ставови других сублимирани у изјави једне Српкиње која се 1995. године преселила из Београда на Кипар:

„Овако замишљаам свој епитаф: З. Б. Без вере, без домова. Уживала живот и људи уживали с њом.“

Но, питање места сахрањивања мртвих и симболике којом је изражен њихов идентитет, води нас до следећег, можда и битнијег питања, улоге коју феномен смрти има у идентитету живих. Какве су жеље српских емиграната по питању места сахрањивања, на који начин оне сведоче о њиховој симболичкој и реалној припадности и где и како се данас сахрањују они који су смрт дочекали у „туђој земљи“?

Познато је да је већина емиграција из Југославије и Србије током 20. века била детерминисана економским параметрима и да су оне, бар у намери исељеника, имале карактер привремене селидбе. Из овога је произлазила исто тако позната чињеница двојног идентитета емиграната, који су практично читав живот водили у две културе – *(н)и њу* – *(н)и њамо*. У већини ситуација, „спољна мрежа“ друштвених односа била је развијана само онолико колико је то било неопходно – односно у оној мери у којој су институције у земљи пријема биле функционалне у свакодневном животу досељеника. „Унутрашња мрежа“ односа развијана је као мрежа солидарности, али и симболичног присуства отаџбинске заједнице у туђини, која је функционисала у посебним ситуацијама и задовољавала посебне потребе својих припадника. Свакодневица се, међутим, одвијала или у ужем породичном окружењу или

у самоћи и била је обележена углавном мукотрпним радом и штедљивошћу. „Прави живот“ је одлаган до краткотрајних посета завичају. У овом контексту делује разумљиво и чињеница да већина емиграната изражава жељу да буду сахрањени у „старом крају“. Испуњавање ове жеље зависи од много чиниоца – од економских могућности и удаљености од куће, а затим и од развијености мреже друштвених односа формиране током живота у страниој земљи. С обзиром на наведене разлоге, у случају српских емиграната у САД и Канади, жеља за коначним повратком у отаџбину представља више део емигрантске реторике, него израз реалног уверења у њено остварење. Истраживачи су тако забележили да су међу емигрантима ретки они који остављају упутства и потребне финансије за остварење „последњег путовања“. Уколико је жеља ипак била експлицитна, прибегава се кремирању посмртних остатака, јер се у овом облику много лакше и јефтиније могу преbacити на жељено место. Али, оваква пракса је ретка међу српском популацијом.<sup>243</sup> Ипак, иако најчешће бивају сахрањени у туђини, њихово коначно опредељење, коначни прелаз из друштвене заједнице пријема у свет локалне заједнице, или обрнуто, може да се одигра и на симболичном нивоу.<sup>244</sup> Један такав пример је посмртни говор одржан на сахрани једног Србина из Чикага, у коме се наглашава да „душа нашег драгог и поштованог Н. Н. одлази на српско небо, док му тело почива у овој гостољубивој америчкој земљи“.<sup>245</sup> Д. Рихтман чак сматра да се трагови овог коначног прелаза могу пронаћи и у новинским умрлицама, које, истичући покојников завичај заправо потврђују његово коначно напуштање или пак повратак, уколико се покојник покопава у месту у коме је рођен.<sup>246</sup>

Има наравно и случајева да се покојник пребацује у родни крај, без обзира на чињеницу да у њему нема готово више никога од сродника, односно да се припадници његове најуже породице (прва и друга генерација потомака) налазе у стању „неповратне“

---

<sup>243</sup> Гордана Благојевић, *Срби у Калифорнији*, Посебна издања ЕИ САНУ 54, Београд, 2005, 188.

<sup>244</sup> Мирослава Лукић-Крстановић, *Срби у Канади*, Посебна издања ЕИ САНУ, Београд, 1992, 187.

<sup>245</sup> М. Павловић, *Животни циклус...*, 88.

<sup>246</sup> Dunja Rihtman-Auguštin, *Etnologija naše svakodnevce*, Zagreb, 180.

акултурације у земљи у коју су њихови родитељи пре много година потражили боље услове живота. Разлог оваквог избора опет је у вези са посебним односом према гробљима, сада у отаџбини, односно са чињеницом да је на њима сахрањен неко од блиских чланова породице. Тако *Глас канадских Срба* од 29. јула, 2004. године, обавештава читаоце о смрти извесне Д. П, рођене 1912. године, чије ће тело бити пренето „у родну Херцеговину, у село Бјелач, где ће почивати поред рано преминулог мужа“.<sup>247</sup>

Ситуација са српском емиграцијом у западноевропским земљама је знатно другачија: умрли се много чешће сахрањују у завичају, а постоји и разрађена институционална мрежа која то омогућава. Тако у „Париском пословном подсетнику“, џепној књижици са телефонима и адресама разних сервиса и услуга које Срби могу добити од земљака, али и од институција на које су најчешће упућени у иностранству, налазимо и неколико огласа за погребне фирме, које преузимају на себе компликовану процедуру превоза покојника у Србију, или у неку од бивших југословенских република. Издвојићу за ову прилику најречитији:

„Наш једини званично овлашћени превозник, госн. Жика Крстић организује све око формалности, опреме и превоза покојника до вечне куће. Одлично познаје пут, људе и обичаје. Жика Крстић је најбржи, најефикаснији и најекономичнији. До пет пратиоца и сав пртљаг, као и све могућности плаћања су вам на располагању...“<sup>248</sup>

Ипак, старешина Српске православне цркве у Паризу тврди да иако сви желе да буду сахрањени „код куће“, то се све ређе реализује. И интернет новине *Српска дијаспора* потврђују ову тенденцију, мада се у *In memoriam* текстовима још увек може наћи знатан број оних који говоре о сахрани покојника у родном крају.<sup>249</sup> Неке од њих тамо чак чекају велелепне породичне гробнице, које су подизали током живота и које представљају праве споменике

---

<sup>247</sup> *In memoriam, Glas kanadskih Srba*, четвр, 29. Jul, 2004, 14.

<sup>248</sup> *Pariski poslovni podsetnik*, Pariz 2000, 53.

<sup>249</sup> [www.srpska.dijaspora.info](http://www.srpska.dijaspora.info): 19. 03. 2004; 11. 08. 2002; 25. 08. 2002.

њиховог друштвеног угледа и „успеха“ постигнутог у иностранству.<sup>250</sup> Ова пракса је посебно карактерисала емигранте који су се 70-их и 80-их година 20. века отиснули из неког србијанског села ка некој од западноевропских дестинација.

Овде је занимљиво споменути и друге варијанте „улагања у смрт“ или „за душу“ које у себи носе двоструку поруку: једна се односи на већ поменути двојни идентитет иселјеника, при чему би се улагање у гробницу или било каква инвестиција у завичају, могли тумачити као потреба да се одржи извесна позиција у тамошњој мрежи друштвених односа. Са друге стране, с обзиром да се ова улагања често образлажу паролом чувања имена улагача или његових блиских од „заборава“, она могу представљати покушај симболичног премошћавања јаза између индивидуалне пролазности и континуитета друштвене заједнице, које представља општу људску потребу и излази из класичног концепта проучавања етничности и етничитета. Ова појава је карактерисала све генерације српских емиграната, независно од земље у којој су провели живот. Тако је извесни Трипо Руњевац, који је умро сам, у Америци 1944. године, тридесетак година пре тога, наиме, 1912. године подигао споменик својим прецима у Петровом пољу, у Херцеговини. Подаци о овом својеврсном задужбинарству, представљају неизоставан део *In memoriam* текстова, какав је, на пример, онај у једном броју канадског *Jedinstvo* који, говорећи о покојнику, истиче прилоге које је у знак сећања на мртве овај давао разним институцијама у отаџбини.<sup>251</sup> И *Српска дијаспора*, обавештавајући о смрти српског проте у Штутгарту, наводи да је он у Љуљевцима код Груже подигао цркву посвећену Светом Јовану Претечи.<sup>252</sup>

Сличне потребе и појаве се могу наћи чак и код представника најновијег слоја српске емиграције. Илустрацију потоњег представља случај успешног спортског тренера са *привременим* боравиштем у Атини, који *круну* свог живота види у подизању цркве-покајнице у српском градићу из кога се отиснуо у свет.

---

<sup>250</sup> D. Rihtman, н. д., 163.

<sup>251</sup> Prilozi u znak sećanja na mrtve, *Jedinstvo, jugoslovensko-kanadski tjednik*: 3 Septembar 1971: 2.

<sup>252</sup> Preminuo prota Toma Marković, [www.srpska.dijaspora.info](http://www.srpska.dijaspora.info) 19. Mart. 2004. Посећено 24. октобра 2006.

Казивање љубљанског пароха Српске православне цркве говори у прилог чињеници да избор места сахране све више бива условљен рационализацијом односа према животу, а све мање безусловним „обожавањем домовине“. Он наводи случај који се десио 80-их година 20. века, када је, због немогућности да покрије велике трошкове превоза покојног оца у Босну, један Србин из Бања Луке, дакле, покојников син, истог превезао у путничком аутомобилу, као живог, „али нешто успаваног“ путника.

„Ставио му је“, како наводи мој саговорник, „шешир на главу, још двојица су сели око њега и тако су дошли до одредишта... али то је могло у време када нису постојале границе између република...“

У последњих десетак година, упокојени Срби све се ређе одвозе из Словеније. То налажу високе цене превоза, али и чињеница да је садржај онога што је „домовина“ донедавно била битно измењен политичким и ратним дешавањима на територији бивше Југославије током последње деценије 20. века.

Процес демистификације домовине посебно је уочљив код представника најновијег таласа српских емиграната и то, понајвише, због горе наведеног разлога, као и због одлика ове иселеничке популације. Ипак, од 40 испитаника у Грчкој, односно Атини, којима је постављено питање у вези са местом на коме би желели да буду сахрањени, чак њих 17 је одговорило да би волели да то буде „код куће“. Десеторо тврди да не размишља о томе, петоро сматра да није битно где ће бити сахрањени, исто толико жели да буде кремирано (од чега двоје жели да им pepeo буде расут изнад мора), двоје сматра да неће умрети, а само један испитаник своје вечно почивалиште види у Грчкој. Одговори десет мојих испитаника – Срба који живе на Кипру, не указују на веће интересовање за ово питање.

Иако се из наведених одговора види да знатан проценат испитаника тежи „повратку“ родној груди/земљи (без обзира да ли ће на њој стајати или њоме бити покривени), размишљања више од половине њих не дотичу се термина *куће*, *завичаја* и *сīарої краја*. Однос који ови емигранти имају према постављеном питању

можда је најсажетије присутан у одговору младића – Србина из Босне, који се, након избегличког стажа од неколико година проведених у Београду, преселио у Грчку:

„Кућа?! Шта сад значи кућа? Кући више не могу бити сахрањен... Кућа више не постоји.“

Сам догађај смрти и различити обичаји који га прате, далеко мање су обележени етничким симболима него што би се то очекивало. Изражавање етничке припадности покојника највише је присутно у различитим видовима оглашавања смрти, посебно у *In memoriam* текстовима, које објављују штампана или електронска гласила дијаспоре. Међутим, треба нагласити да се овде ради углавном о текстовима којима се заједница опрашта од својих угледнијих чланова, док, када су упитању „обични људи“, овај јавни опроштај изостаје или је изузетно ретак. Поменути написи имају мање-више истоветну структуру, која подразумева обавештење о смрти, кратак опис болесничких дана који су претходили догађају, а затим, нешто дужу биографију покојника – од наглашавања његовог порекла и места где је рођен, преко описа тренутка и разлога због којих је емигрирао, па до заслуга које је имао за „отаџбинску“ заједницу у емиграцији. У текстовима се наводи и кога покојник оставља иза себе, као и имена оних, обично опет угледнијих припадника заједнице, који су носили ковчег на сахрани и држали посмртни говор. За текстове који оглашавају смрт мушких чланова заједнице, карактеристична је реторика која наглашава њихов ангажман у оснивању националних удружења, али и њихова постигнућа у „спољној“ друштвеној мрежи.<sup>253</sup> У оглашавању смрти угледних Српкиња наглашена је њихова активност у хуманитарним акцијама усмереним ка *невољнима* у домовини, као и њихова чврстина у васпитавању сопственог потомства у националном и патриотском духу.<sup>254</sup> Овде су често препознатљиви модели жена

---

<sup>253</sup> U Čikagu umro Momir Radovanović. U: *Srpska dijaspora*, 25. Maj 2002; In memoriam prijatelju, humanisti, Srbinu Draganu Markoviću. U: *Srpska dijaspora*, 1. Avgust 2002. [www.srpska.dijaspora.info](http://www.srpska.dijaspora.info); *Jedinstvo*, 19. April 1968: 2.

<sup>254</sup> Preminula Radmila Tupanjac, [www.srpska.dijaspora.info](http://www.srpska.dijaspora.info) 22. avgust 2003. In memoriam, [www.srpska.dijaspora.info](http://www.srpska.dijaspora.info) 19. mart 2002. Посећено 24. октобра 2006. In memoriam, *Glas kanadskih Srba*, 26. decembar 2002, 14.

које су описане као „оличење српске жене и мајке“, тим пре што се код већине њих може пронаћи податак да су родиле више од двоје, па чак и више од троје деце. Поред тога, међу основним биографским подацима понегде је наглашено и то да је покојница била супруга исто тако „угледног Србина“. Дакле, у овим текстовима има материјала и за својеврсне студије рода.<sup>255</sup>

Иако по својој сложености превазилази обим овог рада, врло је битно макар поменути чињеницу да In memoriam текстови, па чак и посмртни говори, представљају значајно средство „читања“ политичких ставова дијаспоре, или њених делова. Из ових произлазе и идентитетске стратегије миграната, које су током последњих тридесетак година варирале управо у односу на промену актуелних политичких дискурса и догађања у матици. Тако се у текстовима ове врсте, објављиваним 60-их и 70-их година 20. века у Југословенско-канадском тједнику *Jedinstvo*, нигде не наводи које је националности био покојник. Само се по презименима и, евентуално, месту рођења може закључити коме од конститутивних народа СФРЈ је он припадао. Поред тога, у текстовима је неретко наглашено пролетерско и комунистичко опредељење умрлог. Такво је, на пример, обавештење о смрти извеност М. С. из Лике, чији је погреб, како се наводи, „обављен онако како то раднику припада, без црквених церемонија“.<sup>256</sup> Супротно овоме, међу покојницима од којих се заједница опраштала преко *Гласа канадских Срба* и *Српске дијаспоре* од 2000. године, па до данас, велики је број „бескомпромисних бораца против комунистичке идеологије“, „српских националних бораца“ и „четника“.<sup>257</sup>

Новинске умрлице у класичном смислу скоро да нису уопште присутне у гласилима дијаспоре. Уколико се и појављују, често садрже само речи опроштаја и туге, чак и не спомињући место рођења покојника.<sup>258</sup> Ово можда произлази из чињенице да гласила излазе релативно ретко, тако да се не могу користити као метод обавештавања пријатеља и рођака, али се такође може тумачити и

---

<sup>255</sup> In memoriam. In: *Glas kanadskih Srba*, 29. Juli 2004: 14.

<sup>256</sup> *Jedinstvo, jugoslovensko-kanadski tjednik*: 19. April 1968: 2.

<sup>257</sup> In memoriam, Dane Plećaš, *Glas kanadskih Srba*, 29. Maj 2003, 14; In memoriam, *Glas kanadskih Srba*, 28. avgust 2003, 14; In memoriam, *Glas kanadskih Srba*, 30. Oktobar 2003, 14.

<sup>258</sup> *Vesti*, 24. Mart 2001: 30.

као индикатор улоге коју догађај смрти има у идентитету шире заједнице. Могло би се, наимае, закључити да у оквиру те шире, мада још увек „унутрашње“ друштвене мреже смрт није релевантно извориште етничитета. С друге стране, с обзиром да се обавештавање о смрти члана заједнице углавном врши усменим путем, овај догађај се испоставља као врло функционалан у учвршћивању унутрашњег јединства уже групе.<sup>259</sup>

Као што је већ поменуто, обичајни живот емиграната обично је сведен на основне елементе традиционалних поступака и ритуала и, углавном, представља мешавину старих навика и оних стечених и прихваћених у новој средини. Неки аутори сматрају да су обичаји у вези са смрћу једини сачували своју традиционалну структуру.<sup>260</sup> Међутим, увидом у расположиву грађу може се закључити да се очување структуре, која овде подразумева мање-више логичан и једино могући след поступака у вези са испраћањем покојника (оглашавање – припрема покојника – погреб – период жаљења), не преноси и на садржај, а још мање на значење обичаја. Чак је и у наведеном следу поступака видна тенденција професионализације неких фаза, као и њихово скраћивање (припрема покојника и период жаљења). Но, јасно је да ова тенденција није ексклузивна одлика живота у дијаспори, већ да представља општу тековину модерног друштва. Припрема покојника се углавном одвија у неком од погребних завода, с тим што из *Српске дијаспоре* сазнајемо да у Чикагу чак постоји Српски погребни завод, са симболичним називом „Света гора“.<sup>261</sup> Према извештајима истраживача живота српске дијаспоре у Калифорнији, припрема покојника према тамошњим стандардима често представља разлог због чега људи изражавају жељу да буду пренети у домовину или чак и кремирани. Наимае, преминули се подвргава третману „вађења крви“ и улепшавања после кога он, како тврде очевици неких сахрана, изгледа лепше и млађе него за живота. Забележено је чак да при изјави сачунара породици, присутни упућују и комплименте на рачун изгледа покојника.<sup>262</sup> Етнички састав присутних на сахрани сведочи

---

<sup>259</sup> М. Павловић, *Срби у Чикагу*, 77.

<sup>260</sup> М. Павловић, *Животни циклус*, 85.

<sup>261</sup> U *Čikagu umro Momir Radovanović*. У: *Srpska dijaspora*, 25. мај, 2002.

<sup>262</sup> Г. Благојевић. *Срби у Калифорнији*, 187.



о прожимању унутрашње и спољашње мреже друштвених релација, с тим што се, по казивању српских свештеника у Паризу и у Љубљани, може закључити да специфичност одређених обичаја понекад уноси забуну међу присутне представнике „стране“ групе. Због тога се, како тврде моји саговорници, породица често намерно одриче, на пример, изношења хране и пића на гробље. Ово је посебно изражено у Словенији. У прекоокеанским земљама, овај обичај је и административно забрањен, тако да се послужење житом, ракијом, погачом, медом ... оставља за простор парохијског дома, српског клуба или за ресторан, и, сасвим ретко, за простор у коме је покојник живео. У последњих десетак година скоро је обавезно учешће Српске православне цркве у испраћају покојника, тако да она фигурира као једино стабилно и истовремено веома битно етничко обележје.<sup>263</sup> Ово подразумева служење опела, како у капели у којој је покојник изложен, тако и над самим гробом. Осим тога, на основу протокола Цркве Светог Саве, у Сан Габријелу, у Калифорнији, може се закључити да је од осамдесетих година повећан број оних који су се причестили на самртничкој постељи.<sup>264</sup> Свакако, породици је омогућено да бди целу ноћ поред покојника, који је, слично још увек постојећем обичају у селима Србије, изложен у отвореном ковчегу. *Земљаци* који долазе да изјаве саучешће, често поред покојника стављају неке ситнице – цигарете, упаљаче, новац, лоптице за голф, конзерву пива и сличне ствари које је преминули волео.

Испоставља се да је у Словенији и у вези са овом фазом испраћаја, ствар најкомплекснија. Тамошња административна процедура налаже да се на погребима носи државна застава Словеније, а љубљански парох памти само два случаја, у последњих двадесет година, када је на сахрани ношена српска застава. И овде је приметан пораст броја оних који бивају испраћени уз православно опело, али и број оних који бивају кремирани. Сахране атеиста се често обављају уз учешће римокатоличких свештеника који су дежурни на гробљима и који служе опело по некој врсти аутоматизма и гробљанских протокола. Има и сахрана у којима учествују

---

<sup>263</sup> М. Павловић, *Животни циклус*, 85.

<sup>264</sup> Г. Благојевић, *Срби у Калифорнији*, 186.

свештеници обе цркве, с тим што у овим случајевима службу врши православни свештеник, док је римокатолички само присутан. Моји информанти наводе да „обичаје из старог краја“ не спроводе на сахранама зато што „није потребно“, „да не би збуњивали друге“, „због деце“, која су, по свему судећи, асимилована у локални културни миље, па би истицање било какве различитости за њих могло представљати проблем.

Период жаљења је готово у свим испитаним срединама обележен четрдесетодневним, полугодишњим и годишњим поменом. Они подразумевају излазак уже породице на гробље, али без традиционалног изношења хране и пића. Задушнице у прекоокеанским земљама изгледа да не представљају битнији временски маркер окупљања заједнице. У Калифорнији је забележено да у тим данима мало људи излази на гробље – углавном само старије жене које перу споменике.<sup>265</sup> У Француској, односно Паризу, међутим, Митровске задушнице (уочи празника Светог Димитрија, 8. новембра) се појављују као дан масовнијег окупљања припадника српске емиграције. Податак за 2006. годину сведочи да се тада на служби, у тамошњој Српској цркви, окупило око две хиљаде припадника српске националности. Ова масовност можда се може објаснити и чињеницом да и сами Французи у веома великом броју излазе на гробља сваког 1. новембра, који је у календару католичке цркве посвећен успомени на све мртве.<sup>266</sup> Занимљиво је да се на сахранама српских исељеника у Паризу појављује и традиционална храна примерена овим ситуацијама, као и да се већина покојника испраћа уз учешће цркве.

О ношењу црнине, као и о другим ознакама жалости поседујем податке само за српску емиграцију у САД, односно, у Калифорнији и у Чикагу. Тамо црнину носе само старије жене и то углавном током 40 дана или пола године након смрти ближњег. Уколико жалост означавају црном одећом, млађи људи то углавном раде само на дан сахране. „Затварање“ породице у односу на спољни свет, привремени престанак употребе ТВ, радио и музичких апарата, као и учествовања у различитим друштвеним догађајима,

---

<sup>265</sup> Исто, 189.

<sup>266</sup> F. Arijes, 61, 163.

забележено је само у случају једне херцеговачке породице у Сан Габријелу.<sup>267</sup>

Осврнимо се на крају на питање, како заједница у земљи мајици перципира смрт својих чланова у туђини? На ово питање ме је навело сазнање о феномену „јабанцијског гроба“, који је регистрован у традиционално печалбарским крајевима Бугарске.<sup>268</sup> Наиме, јабанцијски гроб је колективна гробница свих печалбара преминулих и сахрањених у иностранству. То је место на коме се породица, која је остала у домовини, на симболичан начин опрашта са својим покојником, изводећи при томе многе обичаје и ритуале као на правој сахрани. У Србији, као и на скоро читавом простору бивше Југославије, забележена је појава „празног гроба“, која подсећа на горе поменућу установу из бугарске традиције. Празан гроб је представљао место на коме је заједница на симболичан начин сахрањивала своје покојнике који су умрли или страдали далеко од куће.<sup>269</sup> Овим поступцима се двојни идентитет емигранта не само потврђује и преноси у време *вечности*, него се испоставља да и читава заједница (и онај њен део који је у иностранству и онај који је остао у завичају) носи обележје симболичне временске и просторне дислоцираности.

Изван овог екстремно симболичког света, смрт у туђини се показује као врло погодно средство (савремених) политичких стратегија различитих група у мајици, које, користећи митолошке образце *свештосићи изјансића*, настоје да потврде своју/покојникову просветитељску улогу. Најсвежији пример овакве (свесне или несвесне) употребе смрти, представља смрт Слободана Милошевића у затвору Хашког трибунала. Овај догађај је био повод и за политичко изјашњавање дела српске дијаспоре, које је нашло места и у новинама *Српска гласина*. Овде су током периода од објаве смрти до сахране бившег председника СРЈ објављивани текстови, чији је садржај скоро недвосмислено упућивао на епику невиног

---

<sup>267</sup> Г. Благојевић, *Срби у Калифорнији*, 189.

<sup>268</sup> Захваљујем се колеги Петку Христову из Етнографског института са Музејем Бугарске академије наука на овој информацији.

<sup>269</sup> Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд, 1998, 139; Бојан Јовановић, *Мајија српских обреда*, Нови Сад, 1993, 211.

страдања, прогона и неправедне стигматизације.<sup>270</sup> Слични елементи могу се пронаћи и у расправама о преносу из Америке у Србију земних остатака Петра II Карађорђевића и осталих чланова краљевске породице који почивају у Енглеској и Шкотској.<sup>271</sup> Но, с обзиром да се овде не ради о мигрантским идентитетским стратегијама које су тема овог рада, ово помињем само као занимљивост везану за феномен смрти у туђини уопште.

Да бисмо на основу изложеног материјала одговорили на питања постављена на почетку овог рада, морамо феномен смрти и његово значење у животу емигрантске популације посматрати на неколико нивоа:

- на нивоу појединца;
- на нивоу најужег круга друштвене мреже која је састављена од породице и најближих сродника;
- на нивоу ширих кругова унутрашње друштвене мреже у чији састав улазе припадници тзв. „отаџбинске заједнице“ (шири круг сродника, пријатељи и познаници, људи из истог села, области, републике, политички истомишљеници...);
- на нивоу спољне друштвене мреже која се односи на све оне који не улазе у састав претходних друштвених кругова, а са којима су појединац и његова породица у директном или посредном контакту.

На нивоу појединца, видели смо да догађај смрти потврђује његов двојни идентитет. Он често смрћу добија трајно, скоро есхатолошко обележје. Смрт такође може условити и коначно опредељење и избор између припадања емигрантској заједници или оној у родном крају, било да је тај избор реалан или симболичан. Речено се односи и на идентитет његовог најближег окружења, јер

---

<sup>270</sup> Reagovanja na smrt Slobodana Miloševića. У: *Srpska dijaspora*, 11. Mart 2006; Poslednji miting za Miloševića pred skupštinom SCG. У: *Srpska dijaspora*, 19. Mart 2006; Dijaspора se poklonila senima. У: *Srpska dijaspora* 22. Mart 2006. <http://www.srpskadijaspora.info/vest.asp?id> преузето: 24. Oktobar 2006. Смрт Слободана Милошевића, тема је којој смо посветили и посебан текст у овој књизи.

<sup>271</sup> Večni spokoj u otadžbini. У: *Srpska dijaspora*, 11. Septembar 2003; Povodom najavljenog prenosa seni Petra II Karadorđevića u Srbiju. У: *Srpska dijaspora*, 15. Mart 2004.

смо видели да се одлике двојног идентитета преносе и на заједницу – ону која је живела са покојником и ону која је остала у завичају.

На следећем нивоу, који се, дакле, односи на најужи круг друштвене мреже, смрт има интегративну улогу, која се такође испољава и у емиграцијском окружењу и међу родбином у отаџбини. Обичаји којих се придржава покојникова породица у емиграцији представљају израз и потврду њиховог етничког идентитета, али, само донекле. Наиме, та њихова улога манифестује се као потврда припадања ширим круговима унутрашње мреже. Ово, међутим, утиче на свођење обичајног живота, јер не представља мерило разликовања између група у оквиру ове мреже. Рекло би се да је у овом контексту битнија улога коју смрт има у хијерархизацији друштвеног састава шире унутрашње мреже.

Када је у питању место и идентитет групе у спољном друштвеном окружењу, граница овог испољавања је условљена врстом, мером и степеном зависности и укључености у спољну мрежу друштвених односа. Видели смо да и ово утиче на симплификацију обичајног живота емиграната.

Дакле, може се закључити, да ставови и понашања у вези са смрћу, као и сам догађај смрти представљају битно извориште личних, појединачних идентитета емиграната, у којима етнички елементи имају значајно место. Када је, међутим, у питању идентитет групе, смрт се показује као само релативно функционална у оквиру унутрашње друштвене мреже, док у односу на спољну мрежу она не представља битно упориште етничитета.

Разлог за овакво стање ствари је двојак. Први свакако лежи у чињеници да смрт није превише „употребљива“, у смислу потврђивања и ширења спољне друштвене мреже. Она чак представља опасност од „гашења“ дела те мреже, тако да би свако понашање којим се наглашава различитост, могло допринети овом процесу. С друге стране, ова „дисфункционалност“ смрти представља огледало глобалног процеса десакрализације стварности, који, између осталог, подразумева потискивање смрти из свакодневице и покушај њеног заборављања.

Изложени материјал нам указује на још једну чињеницу, наиме, на разлике у ставовима припадника старијих и новијих слојева

српске емиграције. Незаинтересованост новијих емиграната (под овим мислим првенствено на оне који су са територије бивше Југославије емигрирали током 90-их год. 20. в.) за питања сахране и смрти, указује на повезаност и условљеност двају параметара који утичу на формирање њихових (етничких) идентитета. Први се односи на разлоге ових миграција, које су биле примарно подстакнуте распадом државе, избеглиштвом и лошим условима живота, те чињеницом да је њихов национални идентитет често лишен просторних координата. Ове чињенице, у комбинацији са старосном структуром емиграната, као и већ поменути односом који модерно друштво има према смрти, логично резултују ситуацијом у којој се срећемо са врло ниским степеном „етнификације“ смрти.<sup>272</sup> Овај закључак се првенствено односи на резултате мојих истраживања спроведених међу српским емигрантима у Грчкој. Истраживања која сам спровела у Словенији, где сам се срела са више генерација и врло разноврсном образовном и професионалном структуром емиграната, упућују на већ познато правило у вези са идентитетским стратегијама. Наиме, што је дужа и бременитија историја коју деле различите групе, то симболичне границе између њих постају мање видљиве. Међутим, то не говори нужно о процесима асимилације или пак о међусобној толеранцији група, већ о чињеници да конкуренција око истих ресурса – било економских, политичких или културних – подразумева селекцију елемената и симбола идентитета које одређена група користи. Ни у овом контексту, смрт се не показује као догађај који је релевантан у односу на спољну друштвену мрежу.

Видели смо, дакле, да је, супротно очекивању, смрт догађај са ограниченим симболичким набојем. Међутим, иако таква, она представља инспиративно „штиво“ за читање онога што често остаје ван домета етнолошких, па и антрополошких истраживања: за читање и тумачење индивидуалних и микро душтвених стварности и њиховог учешћа у идентитету заједнице.

---

<sup>272</sup> Aleksandra Pavićević, Ambiguity of Integration Processes: the Serbs in Greece. National Identity of New Immigrants. У: *Ethnologia Balkanica* 8, Graz 2004, 103–115.

### 3. Студија случаја или Дневник једне посебне смрти

Дефиниција мита као свете приче, истините за оне који у њу верују, опстаје и у секуларизованом друштву, додуше са нешто измењеним садржајем појма сакралног, али са истим или сличним значењима и испољавањима.<sup>273</sup> Није ми намера да се овде бавим поређењем тзв. традиционалних и модерних митова, мада верујем да би то био занимљив истраживачки подухват. Циљ ми је да се позабавим анализом једног догађаја из наше недавне историје – догађаја који је на колективном нивоу довео до својеврсног сусрета, сажимања и скоро незапамћеног експлицирања амбивалентних сфера и садржаја, које су очигледно стално, али у латентној и нешто „разблаженој“ форми присутне у нашој свакодневици. Ради се о смрти бившег председника једне од бивших Југославија, Слободана Милошевића, догађају који је као у неком сублимираном епу на позорницу србијанске свакодневице (и политичке и сваке друге) извео митске јунаке, бајковите мотиве, силе добра и зла, који су затим – одевени што у паганске, што у хришћанске симболе и метафоре – боравили у сваком кутку јавног (и приватног) и вербалног, и мисаоног, и физичког простора. Представа је трајала симболичних седам дана, када су актери изненадном медијском тишином препуштени јавном забору. У светлу стања трајне подвојености, у којој грађани Србије живе већ дуже време, мултивалентност овог феномена и не представља посебну занимљивост. Оно, међутим, што га издваја од осталих јесте чињеница да се ради о смрти, односно о догађају који је својим метафизичким набојем успео да доведе у питање редовно функционисање једног секуларизованог друштвеног система.

*Свейоси* смрти је искуство обично доступно само малом броју људи, најчешће онима који су били у најближој вези са покојником. Они који у њој учествују привилеговани су на изванредан начин и у третману који им као ожалосћенима припада од стране шире заједнице, али и „допуштењем“ да буду део једне другачије реалности, у којој је дозвољено интензивно промишљање и доживља-

---

<sup>273</sup> О светости у секуларном контексту види: М. Малешевић, Прилог типологији ритуала прелаза, *Расковник* 39, Београд, 1984, 39–51.

вање бола, страха, патње и узвишености – барем за одређени период времена. Шта се, међутим, дешава када то икуство постане искуство масе и када „ожалашћена породица“ броји на стотине хиљада људи?!

Хронологија догађаја која је за мене  
почела једним телефонским позивом

*11. март 2006.*

Да је Слободан Милошевић умро, сазнала сам на улици, испред зграде у којој живим и коју сам напустила само неколико минута пре него што ми је зазвонио мобилни телефон. Мој супруг, иначе у потпуности аполитична, али веома *телефизична* особа, јавио ми је, видно (чујно) узбуђен, овај *хот* њуз. Иако сам и сама поприлично незаинтересована за политику, или управо због тога, прва емоција била ми је сажаљење. Умрети прогнан и сам, у затвору, није кончина која би се могла пожелети било коме. С друге стране, сећање на извесно негативну улогу коју је покојник имао у новијој српској историји донекле је скрнавило моју емпатију. У наредних неколико дана испоставило се да је амбивалентан однос према догађају и његовом главном актеру био главна карактеристика и јавног мњења и говора медија, па чак и ставова неких светских политичара, не баш наклоњених лику и делу упокојеног.<sup>274</sup>

Но, вратимо се на место где ме је затекао позив: слабо прометна улица на периферији града већ је увелико, што са прозора и балкона, што око локалних продавница и пијаче, распредала о догађају: *Сијурно су га убили. Знали су да не могу да га осуде, га су га убили... Убили га, било им скупо да му суде... Оштровали су га, превише је знао...* Већ тада ми је постало јасно да су разговори и коментари који су се могли чути са свих страна најављивали рађање новог мученика савременог српског поднебесја. Међутим, овај догађај је био најављен још много раније. Наиме, 2001. године, када је Слободан Милошевић ухапшен и одведен у притвор Хашког трибунала, на интернет страницама новина *Српска гласило* об-

---

<sup>274</sup> М. Стојановић, Од обожавања до анатеме, *Полиџика* 12. март 2007, 5.



јављен је текст под насловом „О судбини српских владара“.<sup>275</sup> У њему је историчар Бојан Димитријевић, коментаришући догађај заточења бившег председника српске државе, направио паралеле са прогнаним, убијеним и жртвованим владарима, којих је у српској историји био немали број. Иако се аутор текста осврће на судбину кнежева и краљева из династија Обреновић и Карађорђевић, крајње асоцијативна реторика овог написа преноси читаоца у златно доба српске историје (које се завршава Косовском битком), у коме је страдање за „више циљеве“, као и насилна смрт појединих владара, представљало меру њихове посмртне славе – и земаљске и небеске.<sup>276</sup>

Но осим мита о насилној, дакле, мученичкој смрти, који је иначе током наредних неколико дана био солидно поткрепљен и медијским „за и против“ спекулацијама, тог првог дана ове својеврсне епопеје, и то на истом месту на коме је и започео мој дневник догађања, дакле на улици, чула сам и за још једну могућност, наиме, да „Слоба уопште није умро. Пустили су га“ – објашњавао је комшија комшији – „да оде у Русију, а они ће да сахране празан ковчег!“ Сличну претпоставку чула сам раније и у вези са смрћу Жељка Ражњатовића Аркана, у једном селу у околини Београда, где је неколицина мојих саговорника била убеђена да је Аркан у ствари жив и да наставља да *дела* из потаје. Ни тада, а ни сада нисам могла да се отмам утиску да на „броду“ наше савремене приче још увек путује бесмртни Марко Краљевић, који је, иако много пута током свог тристогодишњег живота на смрт рађаван, успевао да злочинце приведе казни, а правду – онима који су је вазда били жедни.<sup>277</sup> Са друге стране, међутим, наметало ми се једно прилично опсесивно питање. Наиме, зашто се на испраћајима јавних личности мимоход никада не одиграва око отвореног ковчега? Зашто

---

<sup>275</sup> Bojan Dimitrijević, istoričar, O sudbini srpskih vladara, <http://www.srp-skadijaspora.info/vest.asp?>

<sup>276</sup> О животу Светог Јована Владимира, Светог Стефана Дечанског, светог кнеза Лазара види у: Слободан Милеуснић, н. д., 10, 84, 108.

<sup>277</sup> О смрти овог епског јунака види у: Марко Краљевић и Мина од Костура, у: *Анџологија народних јуначких њесама*, прир. Војислав Ђурић, Београд, 1977, 298–306. В. и Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд, 1998, 253, под *Краљевић Марко*.

се и на који начин у овим ситуацијама врши селекција традиционалних модела и образаца размишљања и понашања? Да ли затворени ковчег одсликава колективну меру подношљивости присуства смрти, или је ковчег затворен зато што је у овим ситуацијама смрт сасвим споредна ствар?

А можда у ковчегу стварно и нема никога?!

*Период од 11. до 15. марта*

Време када је покојник стигао у Београд обележила су четири битна питања. О првом, односно о калкулацијама у вези са начином на који је Милошевић умро већ смо довољно рекли, мада се у вези са одговором на ово питање десила још једна занимљива ствар. Наиме, на сцену су ступили, захваљујући ТВ серијама, све популарнији демистификатори умирања, тј. форензичари, који су, како су медији извештавали, да би се утврдио узрок смрти, извадили покојничково срце.<sup>278</sup> Без обзира на његову суштински прозаичну природу, овај поступак је иницирао нови низ архетипских представа, које су неодољиво подсећале на раширене мотиве бајки, у којима се изгубљени, извађени или украдени извори јуначке снаге – срце, душа, коса, очи, налазе сакривени у неком мистичном простору, на дну дубоке воде, у забрањеној просторији, подруму и сл.<sup>279</sup> Овоме је допринела и чињеница да, упркос посвећеничком настојању да донесу и пренесу што спектакуларније (у овом случају – што морбидније) детаље у вези са догађајем, медији дуго нису одговарали на једно од имплицитних подпитања: шта ће се десити са извађеним органом након медицинске анализе.

Друго питање се односило на начин на који ће бивши државник бити испраћен, а треће – на место на које ће бити испраћен. Иако се чинило да је митолошки фондус већ добро истрошен, испоставило се да је он добио нови замах управо у вези са овим проблемима. Да ли је покојник био *цар* или *слуја*, *јосјодар* или *јросјак*, државник или злочинац – то је било питање на које су би-

---

<sup>278</sup> Miloševićovo srce u Moskvi, *Vesti*, petak 17. mart 2006, 5.

<sup>279</sup> Види, на пример: Баш Челик, *Српске народне бајке*, Креативни центар, Београд, 17–37; О мотиву извађеног срца види још и: Изједен овчар, Вук Караџић, *Српске народне ђесме*, Просвета, Београд, 1969, 157 (песма 237).

ли позвани да одговоре његови поклоници, а још више политички противници, у чијим је рукама била одлука о начину и месту сахране Слободана Милошевића. Потоњи су, логично, одбијали сваку могућност испраћаја на државном нивоу, као и сахрану на „посебним“ местима, која би својом посебношћу потврдила позитиван идентитет покојника.<sup>280</sup> Наиме, међу опцијама за место испраћаја нашле су се простортије СПС-а на Студентском тргу, Савезна скупштина, Сава центар, шатор и Музеј револуције.<sup>281</sup> Прве су се вероватно испоставиле као сувише скромне да би одговарале величини догађаја, друге су опет остале недоступне јер се актуелна политичка врхушка томе оштро успротивила (простор Савезне скупштине показао се као превише бремент историјским асоцијацијама и симболиком, да би се дозволило рабљење од стране *презрених и њроинаних*). У Сава центру се тих дана дешавао сајам вина, а шатор би вероватно превише подсећао на фестивал у Гучи, што би за овај српски бренд догађај била крајње негативна асоцијација. Иако је и управа Музеја револуције испрва одбила да буде домаћин овог бизарног „банкета“, мимоход се ипак одржао под кровом ове институције.<sup>282</sup> Она је, очигледно, као музеј, дакле као место где се, по увреженом схватању, излажу „предмети“ ван употребе, ствари прошлих времена и минулих идеја, понајвише одговарала контексту којим је требало утишати заглушујућу буку митских утвара које су већ данима опседале државу.

Потреба за трајним прогонством Слободана Милошевића, постала је очигледна и у вези са одређивањем места његовог вечног пребивалишта.<sup>283</sup> Калкулације на ову тему, које су се кретале од Москве, као могућег решења, па преко Алеје великана на београд-

---

<sup>280</sup> Д. Спаловић, Богдановић: Није заслужни грађанин, *Полиџика*, уторак 14. март 2006, 2; М. Чекеревац, Лабус: Против државне сахране, *Полиџика*, уторак 14. март 2006, 2; Само грађанска сахрана, *Полиџика*, 15. март 2006, 7.

<sup>281</sup> Боље у музеју него у шатору, *Полиџика*, петак 17. март 2006, 7.

<sup>282</sup> Милошевић (не)може у музеј, *Новосџи*, четвртак 16. март, 2006, 12; Ковчег у Музеју револуције, *Полиџика*, четвртак 16. март, 2006, 7.

<sup>283</sup> Сахрана можда у Москви, *Полиџика*, недеља 12 март 2006, 3; Драгана Матовић, Милошевићев последњи удар на владу, *Полиџика*, уторак 14. март, 1–2; Sloba među partizanima, *Kurir*, 14. март 2006 – <http://www.kurir-info.co/arhiva/2006>.

ском Новом гробљу, до Гробља ослободилаца Београда, указале су недвосмислено само на једну чињеницу: не постоји адекватно гробље на коме би овај бивши поличар био сахрањен. Москва би значила разрешење тренутне одговорности које су власти имале у вези са одлуком, али је у том случају, како је у Политици прокоментарисао Драгољуб Жарковић, главни уредник недељника „Време“, постојала опасност да „Слоба никада не умре“.<sup>284</sup> И заиста, присуствовање нечијој сахрани ипак обезбеђује већу дозу сигурности не само у смрт дотичне особе, него и у постојање смрти уопште. Алеја великана, као и Гробље ослободилаца, свакако нису долазили у обзир, јер су и ова места својом „светошћу“ могла да допринесу „активном“ загробном животу покојника. Иако је ово требало да укаже на његову непожељност која се протезала и на свет мртвих и која би у том смислу могла да истакне у први план његов затворенички (преступнички) идентитет (знамо, уосталом, да је у српској традицији био раширен обичај да се самоубице, разбојници и преступници разних врста сахрањују изван сеоских гробаља), дешавало се нешто сасвим супротно. Наиме, асоцијација је овог пута продрла у хришћански контекст, који обилује примерима светитеља сахрањених, после прогона и мучења, на тајним местима – често и у двориштима кућа тајних хришћана давних времена. Пронађено решење ујединило је у себи елементе паганско-тотемистичких култова, традиционалних и ранохришћанских образаца: Слободан Милошевић биће сахрањен у дворишту породичне куће, у Пожаревцу, под дрветом које је волео.<sup>285</sup>

Четврто питање, да ли ће Мирјана Марковић присуствовати погребу свога мужа решено је практично тек на дан сахране. До тада, оно је интензивно указивало на потребу за инверзијом реалности (што обреди прелаза, по дефиницији, и јесу), јер је велики део јавности очекивао укидање потернице и аболицију бивше председнице ЈУЛ-а.<sup>286</sup>

---

<sup>284</sup> Драгољуб Жарковић, 148 сати сахране, *Политика*, петак 17. март 2006, 6.

<sup>285</sup> J. Jevremović, Mauzolej u dvorištu porodične kuće, *Glas javnosti*, четвртак 16. март 2006, 2–3; D. Novković, Pod lipom, *Vešti*, 16. март 2006, 2.

<sup>286</sup> М. Дерикоњић, Мира може у Србију, али да преда пасош, *Политика*, среда 15. март 2006, 7; Тадић неће аболирати Мирјану Марковић, *Политика*.

15. март 2006.

Ковчег са телом Слободана Милошевића стигао је авионом у Београд. Прецизније говорећи, у Београд су стигла три ковчега, направљена од различитих врста дрвета и метала, смештена један у други.<sup>287</sup> Представу познатог лајт мотива многих бајки, наиме, троструког ковчежића (односно вишеструког омотача душе) у коме се крије овакав или онакав извор светости, кварила је само најлонска врећа и велике количине селотејпа којима је пошилка обмотана.<sup>288</sup> Свог „вечног председника“ дочекали су најближи партијски другови, који су – прибегавајући експлицитним хришћанским манирима – што целивом, што крштењем, па и преклоњењем колена, изразили своја, ваљда, најдубља осећања.<sup>289</sup> Покојник је са аеродрома пребачен у мртвачницу при Болници Св. Саве, по новинским изворима опет, једине која је хтела да прими овог спорног госта. Бдења око њега није било, бар колико нам је познато.

16. март 2006.

Мртвачки сандук изложен је у Музеју револуције на Дедињу. Покривен је српском тробојком, али без грба<sup>290</sup> и било каквих других симбола, а испред њега се налази стилизована дрвена пирамида, односно обелиск који се на сахранама атеиста користи уместо крста и на коме су уписани име и презиме покојника, година његовог рођења и смрти. Опет, без било каквих симбола – без петокраке, без крста. То уосталом и одговара Милошевићевом животном опредељењу и идентитету: Србин, социјалиста и атеиста. Оно што никако није одговарало том опису, било је велико присуство хришћанских гестова у понашању оних који су му у мимоходу одавали почаст, као и инсистирање на томе да покојник буде ис-

---

<sup>287</sup> Vratio se, *Kurir*, 16. mart 2006, 3.

<sup>288</sup> J. Jevremović, н. д. 2.

<sup>289</sup> Види фотографију на насловној страни Новости, четвртак 16. март 2006; Александар Апостоловски, Последњи митинг, *Полијтика*, четвртак 16. март 2006, 7; П. Васиљевић, Међу својима, без својих, *Новосћи*, четвртак 16. март 2006, 12.

<sup>290</sup> У то време је већ био у употреби државни грб који садржи јасне монархистичке и хришћанске симболе.

праћен уз црквено опело.<sup>291</sup> Оно је вероватно требало да послужи као потпора друштвено пожељног имица Милошевићевих политичких наследника. Као што је познато, опело до краја није обављено, а представници СПЦ-а, који су се поводом спекулација на ту тему оглашавали у медијима, објашњавали су да Црква никада није добила званичан позив да учествује у испраћају.<sup>292</sup>

### 18. март 2006, Пожаревац

Дан жалости пао је у суботу. Дакле у суботу, која се и у народном схватању и у учењу православне цркве повезује са мртвима, посмртни остаци Слободана Милошевића превезени су у Пожаревац, односно у двориште куће породице Милошевић–Марковић, која је изабрана да буде и њихов „вечни дом“.<sup>293</sup> Сахрана је прошла уобичајеним током, уз доста говора, кукања, тужења и величања покојника. Присуствовали су јој бројни новинари из иностранства, али ниједна домаћа телевизија није преносила ток догађања. Од оних који нису присуствовали, најзначајнији су вероватно били Мира Марковић и Марко Милошевић, иако је њихов долазак најављиван, али су се они од мужа и оца опростили писмима која су јавно прочитана.<sup>294</sup> Не би било необично да је неко од политичара или присталица СПС-а одржао говор онаквог садржаја какав се нашао у писму Марка Милошевића. Међутим, позивање на „свету српску земљу“, „свету“ очеву погибију и поређење са „највећим српским мучеником кнезом Лазаром“, од стране некога ко је одгајан у атеистичком и извесно секуларном духу било је изненађујуће. Барем за мене. Да ли је ово писмо представљало својеврстан кредит за евентуални будући повратак стигматизованог *царевој сина*?

---

<sup>291</sup> Опело за Милошевића, *Полијика*, среда 15. март 2006, 7.

<sup>292</sup> М. Пешић, Захтев за опело није стигао у СПЦ, *Полијика*, среда 15. март 2006, 7.

<sup>293</sup> Да ће бити њихов, сазнаје се из опроштајног писма Мире Марковић, у коме она обећава да ће се придружити свом мужу када за то дође време. Драгана Маговић, Погреб без породице, *Полијика*, недеља 19. март 2006, 3. *Povratak, Kurir*, <http://www.kurir-info.co/arhiva/2006>.

<sup>294</sup> Исто.

Ковчег са телом је, уз звуке руских балада, спуштен у земљу у 18 часова, када је већ увелико пала ноћ, дакле – касније него што је то уобичајено када је сахрањивање у питању.<sup>295</sup> Поред њега је смештена и *чаробна кућица* са срцем Слободана Милошевића. Гроб испод липе, иначе светог дрвета словенске митологије, убрзо је прекривен тишином.<sup>296</sup>

У сенци овог бучног, седмодневног, метафизичког, или – како су га неки новинари окарактерисали – *некрофилској* спектакла остало је обележавање трогодишњице убиства Зорана Ђинђића, коме је 13. марта присуствовао упадљиво мали број људи. У сенци су остала и подсећања на директне жртве владавине и политике Слободана Милошевића. У сенци је био и скандал са избором за песму Евровизије.<sup>297</sup> Урлик (Баш-Челикове) смрти надјачао је гласове „обичних“ живота.

### *Размишљања*

Иако је његово посмртно умирање трајало интензивних седам дана, током којих су ожалостњени клицали: „Жив је Слоба, умро није...“, Слободан Милошевић је ипак умро. Бар за сада. Догађаји око његове смрти, међутим, иницирају и данас (бар) два битна и општа питања. Једно је у вези са значењем и, условно речено, садржином догађаја смрти познатих личности, а друго је у вези са извором, правцем и начином конструисања митских образаца до којих у овим ситуацијама долази.

Смрт и сахрана Слободана Милошевића нису били први спектакли те врсте на овим просторима. Само у последњих двадесетак година имали смо „привилегију“ да преживимо, посматрамо и изблиза изанализирамо три таква случаја: смрт Јосипа Броза, 1980.

---

<sup>295</sup> Драган Матовић, Погреб без породице, *Полиџика*, недеља 19. март 2006, 3; Политичка промоција, *Полиџика*, понедељак 20. март 2006, 7.

<sup>296</sup> Sahrana u dvorištu – iznuđeno rešenje, *Vesti*, петак 17. март 2006, 5.

<sup>297</sup> Тих дана обележена је годишњица погибије радника РТС, који су страдали у НАТО бомбардовању зграде Телевизије. Д. Телесковић, Живе Зоранове идеје, *Полиџика*, понедељак 13. март 2006, 1,7; Србија повукла гласове, *Полиџика*, понедељак 13. март 2006, 1, 13; Љ. Сталетовић, Трагедијом обележио наше животе, *Глас*, четвртак 16. март 2006, 4.

године, смрт Зорана Ђинђића, 2003. године, и, на крају, смрт Слободана Милошевића, 2006. године. Сва три догађаја дешавала су се у време својеврсних транзиционих кретања у Србији, а и сами су представљали „транзиције у малом“.

Уосталом, ако се термин *транзиција* схвати и ван његовог уско примењеног одређења, које подразумева прелаз из социјализма у несоцијализам, односно, ако се схвати као сваки прелаз друштва из једне у другу друштвено-политичко-културолошку ситуацију, схватићемо да се читав јужнословенски регион налазио у стању интензивних транзиција током последњих педесет година. Чини ми се, ипак, да постоји и један аспект ове транзиторности који је био заједнички именоватељ свих појединачних прелаза. То је, наиме, прелаз, трансформација из друштва које је битно одређено религијским начином мишљења у секуларни друштвени миље (са, до данас, неизвесним исходом, при чему неизвесност не мења ни чињеница реактуелизације религије током последњих петнаестак година, јер овај процес карактерише појављивање опет посебних врста религиозности, које су често ближе секуларном него сакралном одношењу према вери).<sup>298</sup> Опште је позната и мање-више елаборирана чињеница да потоњи (секуларни друштвени миље) карактерише потискивање идеје, свести и говора о смрти, те да се модерно друштво на извесан начин јавља као „друштво без смрти“. Пролажење кроз сталне и нове транзиције унутар таквог контекста значи стално и свакодневно суочавање са несигурношћу, страхом, болом, патњом и, у крајњем, са самом смрћу, без располагања адекватним „вентилима“ којима би се ова осећања каналисала. У оваквој ситуацији, смрт јавних, познатих и „великих“ личности представља својеврсну колективну катарзу, која даје легитимитет испољавању затомљених емоција. Грађење „светог лица“, при томе, даје наду у задовољење превасходно земаљске правде, а не толико у достизање „небеских висина“, како би се могло на први поглед закључити.

Да сама нисам присуствовала почетним фазама ове митоманске приче, била бих склона да прихватим површну оцену да је улога

---

<sup>298</sup> Ово, уосталом, није ничија регионална специфичност, већ глобална одлика цивилизацијских кретања, која су почела још много пре периода интензивне секуларизације, карактеристичне за другу половину 20. века.



медија и у конструисању мита, као и у његовом гашењу, била пресудна. Но, иако је понашање медија било битно када је у питању контрола неукроћених, понајвише политичких емоција, цео ток догађаја је за мене био фасцинантан пример стихијског формирања „свете приче“, која се ширила од твораца – обичних људи, грађана, према колективном (не и свеобухватном) бићу нације. Митски обрасци били су ти који су формирали медијску слику, а не обрнуто, па чак иако је у неком тренутку дошло до замене улога, медијска слика је формирана од реално постојећих, а не од измишљених архетипских представа.

Феномени означени управо употребљеним терминима углавном измичу и интересовању савремене антропологије и могућности позитивне провере. Ипак, догађаји око смрти и сахране Слободана Милошевића сугеришу нам да би требало да будемо приправни на још бројна, неконтролисана отварања Пандориних и других *зачараних ковчежића* ирационалног и метафизичког садржаја. Изузев што упућују на недостатности постојећих система вредности, ови догађаји указују и на нужност сагледавања људске културе у њеној вишедимензионалности, макар она била и мање опипљиве природе.



---

### III. УСПОМЕНЕ, СЕЋАЊЕ, ПАМЋЕЊЕ

„Ех, мртви, недовршени мртви што се бескрајно довршавају како је само дуга, како богата њихова прича. Ми живи морамо пронаћи себи какво такво место уз њих; циновски мртви које не можемо да окујемо, иако их грабимо за косу и све зујемо конопцем док спавају.“

(Салман Рушди, *Мавров последњи уздах*)

#### 1. Смрт, сахрана и сећање/памћење јавних личности у Србији у време социјализма и после њега

Све се мења, али смрт остаје увек иста – сведочи искуство цивилизација. У прилог томе говоре универзалност, одрживост и честа окошталост посмртних церемонија, као и начина чувања успомена на минуле епохе и људе. У великој мери непромењена остаје и перцепција самог догађаја *кончине* – и на индивидуалном и на колективном нивоу. Смрт за покојника представља пут у непознато, више или мање испуњен страхом или спокојем. За оне који остају, она је тугом или олакшањем бременит догађај. У заједницама које се опраштају од свог члана, ово је прилика за друштвену размену симболичких и мање симболичких гестова, док испраћаји угледних представника отварају простор за потврду њихових идеја и дела, или за одрицање од њих. Смрт је и мистична, и употребљива, и симболична, и буквална, и презрена и обојавана. Она сама је оличење противречности, а технике меморисања које на њој почивају посредно нас доводе до закључка да је она својеврсно универзално и непресушно извориште (противречности) целокупне културе.

Догађај смрти нераскидиво је повезан са процесима сећања и памћења.<sup>299</sup> Да ли ће однос према покојнику добити форму, од-

---

<sup>299</sup> О дистинкцијама између ова два термина види: Маја Brkljačić i Sandra Prlenda, н. д., 7–18.

носно садржај, једног или другог, то зависи од низа параметара. За тему овог рада најбитнијом ми се чини дистинкција између сећања као индивидуалног и памћења као колективног чина.<sup>300</sup> Наиме, технике *памћења* углавном су везане за смрти јавних и угледних личности, као и за догађаје који омогућавају повезивање са политичким концептима и идејама, док *сећање* припада *обичним* људима и њиховим наследницима. Занимљиво је овде поменути очекивање које је у својој капиталној студији о смрти забележио Луј Венсан Тома 1975. године, наиме, да ће се до 2000. године (колективне) мнемотехнике усавршити и увелико заменити маузолеје и гробнице.<sup>301</sup> Чини се ипак да се ово предвиђање није остварило и да с правом можемо констатовати да технике сећања/памћења данас нису много другачије не само у односу на оне од пре тридесетак година, него и у односу на оне много старије. Кетрин Вердери, на пример, своју студију о *йполийичком живоју мрйвих йшла* чак започиње констатацијом о континуитету праксе својеврсне политичке танатологије, наводећи примере сличних образаца од времена антике до данашњих дана.<sup>302</sup> Ипак, интернет меморијали, виртуелна гробља и остале сајбер технике сећања наговештавају правац промена. Међутим, преовладавање ових појава у меморијским обрасцима и техникама још увек се чини као ствар далеке будућности.

Спектакуларне сахране и бројна ископавања мртвих, актуелизација масовних гробница и споменика, нових и старих маузолеја, спорови око спомен-места (па и имена улица), уклањање „превазиђених“ идеолошких обележја и успостављање нових, као и низ других сличних догађаја којима је обилато обележена наша савременост, сведоче о специфичности тренутка цивилизације, која делује као да се темељно „заглибила“ између прошлости и будућности, између оног „исконструисаног идеалног“ које се десило у *сйарини* и оног неоствареног идеалног које се увек, као врста универзалне чежње за „рајским стањем“, прижељкује у времену које

---

<sup>300</sup> Из ове дистинкције произлазе и друге. Лада Стевановић, Реконструкција сећања, конструкција памћења, Кућа цвећа и Музеј историје Југославије, *ЗБЕИ САНУ* 26, Београд 2009, 101–116.

<sup>301</sup> Л. В. Тома, н. д. 1, 78.

<sup>302</sup> Katherine Verdery, н. д. 1.

долази.<sup>303</sup> *Глиб* постаје јаснији уколико се тумачи као последица неприхватљивости садашњег тренутка, који због екстремних противречности које га чине тражи излаз *изван себе*. Било да време у коме постојимо означимо као *време сећања* или *време памћења*, чињеница је да је оно утемељено на прошлости, која се, услед дубинске кризе вредности садашњег тренутка, често чини као једино *ујјочииије*.

Иако се може рећи да је криза вредности нешто што на овај или онај начин тренутно погађа читаву планету, гореописани сценарио, у својој *најојљенијој* форми, већ скоро две деценије представља свакодневицу друштва Србије. Оно што се у читавом склопу феномена чини посебно занимљивим, није везано само за питање политичких и идеолошких механизма конструкције колективног памћења. Занимало ме је да проучим чије су смрти и зашто током последњих двадесетак година сматране достојним јавног *ојлакивања*. Како је конципирано јавно жаљење и који је био његов садржај и какво је схватање смрти (ако је смрти у свему овоме уопште и било) провејавало кроз погребне и жаљење јавних личности? Да ли се може констатовати нека врста еволуције или просто промене идеје о смрти током проучаваног периода, односно – да ли су промене државне идеологије значиле и промену (религијских) образаца конструисања јавне/колективне слике смрти и начина уобличавања сећања/памћења?<sup>304</sup>

#### а) Државници

Најупечатљивији догађај смрти јавне личности у југословенском региону, за протеклих пола века, свакако је био везан за смрт и сахрану Јосипа Броза Тита, у мају 1980. године. Фараонски од-

---

<sup>303</sup> У Шпанији је чак донесен Закон о историјском сећању, којим се прописују пожељни садржаји колективног меморисања. О томе види: Ј. К. Уклања се последњи споменик генералу Франку, *Полијика*, среда 18. март 2009, 02.

<sup>304</sup> Анализа јавног мњења и говора о смрти јавних и познатих личности извршена је углавном на основу издања дневног листа *Полијика*, у периоду од 1980. до 2008. године, односно – на основу оних бројева у том периоду у којима су се налазиле информације и текстови о смрти, сахрани и сећању везаном за одређену познату личност.

лазак једног од последњих европских „фараона“ значио је и почетак краја једне епохе, са до данас несамерљивим идеолошким и политичким последицама. У симболичком смислу, он је представљао финално рушење прокламованих рационалистичких и секуларистичких кулиса комунистичке идеологије, у чије је основе, што је тада постало сасвим очигледно, била уграђена сложена религијска симболика и реторика. Но, тада о томе (скоро) нико није размишљао.<sup>305</sup>

Вест о Титовој смрти била је толико паралишућа да у *Полици* од 4. до 9. маја 1980. године није било помена било чега другог осим садржаја везаних за његово име. Није ту било много говора о његовој болести, последњим тренуцима и евентуалним мукама кроз које је прошао. Таква врста *приватизације* (и *хуманизације*) његове смрти била је недопустива и незамислива. Садржај текстова био је недвосмислено усмерен ка потврђивању и изграђивању за *вечности* његовог свемоћног, владарског и херојског лика. На фотографијама које су пратиле текстове приказивана је свеопшта туга и бол и то углавном туга и бол обичних људи – његових *јоганика*, радника на њиховим радним местима, пролазника на улицама, деце у школама, војника у касарнама, спортиста на такмичењима... Сlike туге и бола његове породице биле су ретке и врло „умерене“, потврђујући да су оквири породичне приватности сувише уски и сувише обични за једног *великана* какав је био Броз.

Тито је ушао у *јамћење* још док је био жив. Он је био једини живи херој коме су подизани споменици и чије име су могле носити улице и јавне институције.<sup>306</sup> Медијски концепт његове смрти и сахране представљао је потврду и наставак тог *јамћења*, чији је дубински смисао, у ствари, било суштинско негирање чињенице да је *свемоћни владар* мртав. Његову позицију *врховној божанства*, стечену за живота, смрт је могла само да учврсти, а никако да доведе у питање. Исто се односило и на политичке идеје и си-

---

<sup>305</sup> Горан Милорадовић, Прах праху: Стаљинистички погребни ритуали у социјалистичкој Југославији, *Годишњак за друштвену историју* 1–3, Београд, 2007, 84.

<sup>306</sup> Ово је било регулисано упутствима Комисије за агитацију и пропаганду из 1946. године. Наведено према: Д. Бонцић, Поглед на прошлост Београдског универзитета после Другог светског рата – стварање нове традиције, *ЗБЕИ САНУ* 26, Београд, 2009, 161–174, 165.

стем чији је он био симбол. Но, да би ефекат вечности био постигнут, ипак није била довољна само искрена оданост коју је велики део југословенског становништва осећао према Јосипу Брозу, комунистичкој идеологији, братству и јединству, и свему ономе што је чинило идеолошке оквире заједничке државе. Био је ту неопходан својеврсни *мисаони инжењерини*, који је подразумевао прецизно структурирање нове реалности, контролу емоција и стварање конструктивне идеје о животу *после Тити*.<sup>307</sup>

Из перспективе данашњих сазнања о детаљима, контрадикторностима и позадини Титове владавине, јасно је да смисао ове конструкције није био заснован на вери у бесконачни живот државе и идеологије коју је он утемељио. Очигледно је да је урушавање система било сасвим извесно и пре његове смрти. Зато се чини да латентна сврха седмодневне жалости, која је проглашена 4. маја, није била политичка манипулација осећањима привржености, туге и страха, него управо превазилажење емотивног вакуума настало услед губитка *обожаване* особе.

Као што сам већ поменула, осим рубрика *Чийуље и њомени*, *Важни телефони* и *ТВ програма*, странице Политике су током овог периода биле испуњене искључиво текстовима о Титу. Са једне стране, у њима су рекапитулирани Титов живот и заслуге и величана његова дела, а са друге, ту су се налазиле информације о кретању и дочеку *Воза жалоси* (којим су Брозови посмртни остаци довезени из Љубљане у Београд), о сређивању његове *вечне куће*, о излагању тела у Савезној скупштини, правилима мимохода, уписивању у књигу жалости, распореду грађана по општинама приликом кретања на сахрану...<sup>308</sup> Телевизијски програм је, са своје стране, подржавао атмосферу колективног транс емитијући документарни програм о Титовим ратним и мирнодопским походима, као и директан пренос овог седмодневног погребног ритуала.<sup>309</sup> Но, како то и приличи једном конструктивном суочавању са смрћу и

---

<sup>307</sup> О правцу и садржају ове конструкције сликовито говори позната парола тог времена: *И после Тити – Тити*.

<sup>308</sup> Танјуг, Посмртни остаци Јосипа Броза Тита стижу у Београд сутра у 17 часова, *Полијика*, 4. мај, 1980, 3; Танјуг, Сређивање „вечне куће друга Тита“ у Ужичкој улици, *Полијика*, 8. мај, 1980, 1; Воleti Тита, значи воleti човека, *Полијика*, 8. мај 1980, 7. итд.

<sup>309</sup> Види бројеве *Полијике* од 4. до 10. маја 1980, рубрика *ТВ програма*.

---

техникама памћења, садржаји везани за актуелно дешавање били су прошарани позивима на радне подвиге и прегалаштво, на које је сада додатно обавезивала успомена на *хероја рага* (што је био један од Титових епитета).<sup>310</sup> Током седмодневне жалости биле су забрањене/отказане све културне, спортске, уметничке манифестације, као и емитовање забавног програма на радио станицама и телевизији. Сећање на то време, као и поменуте најаве ТВ програма, упућују на закључак да је „забавним програмом“ сматрано све што је евентуално могло донети тренутак заборав трагичног догађаја, почев од музике (само тзв. *озбиљна* музика није била цензурисана), преко филмова (осим оних са тематиком из НОБ-а) и позоришта, до дечјих емисија и цртаних филмова. Дакле, изузеће од колективног жаљења није било дозвољено чак ни деци, што уосталом и не чуди, посебно ако се сетимо наслова обавезних школских састава којима су најмлађи чланови заједнице доказивали своју оданост (а пре свега исправност свог породичног васпитања!) лику и делу онога који се *воли више нејо мајка*.<sup>311</sup> Чуди, међутим, нешто друго.

Познато је, наимае, да у народу дужина жаљења и мање или више интезивног оплакивања покојника зависи од његовог положаја у систему сродничких односа и од блискости са окружењем, те да варира од 40 дана до једне године. У светлу ове чињенице, као и с обзиром на степен колективне заражености култом личности, зачуђујуће је то што је период колективног и званичног жаљења поводом Брозове смрти трајао *само* седам дана!? Зар не би било логично очекивати дуготрајније оплакивање?! Зар свемогући владар, *борац, радник, херој, пријатељ и отац* није заслужио дуже одрицање од животних радости?!<sup>312</sup> Или је седмодневна жалост била идеална мера присуства смрти у колективној перцепцији жи-

---

<sup>310</sup> Бол прераста у подстрек, *Полиџика*, 8. мај 1980, 10; Тито ће живети у нашим делима, *Полиџика*, 8. мај 1980, 14.

<sup>311</sup> Ово је била једна у низу задатих тема школских састава којима је требало васпитати и укалупити комунистички подмладак.

<sup>312</sup> Занимљиво је овде поменути пример, који наводи Луј Венсан Тома, о тридесетодневним жаљењима поглавице у неким афричким племенима, као и чињеницу да је у истим тим заједницама смрт Де Гола била праћена седмодневном жалошћу, док је у самој Француској јавна жалост била сведена на свега један дан. Види: Л. В. Тома, н. д. II, 284.



вота и његових граница? А можда је овај период једноставно био довољан за сабирање и организовање политичких наследника пред којима се налазила (не)извесна будућност?

Одавно је већ јасно да је комунистичка идеологија представљала својеврсну секуларну, политичку религију, која је свој систем знакова и симбола умногоме заснивала на позајмицама из традиционалних религијских система. Г. Милорадовић, у већ навођеном тексту, износи занимљиво размишљање о томе да се „девијација идеологије која претендује на крајњи рационализам десила на обали 'реке без повратка', тамо где се прекида историјско искуство и где почиње 'онај свет' – пред вратима смрти. Изгледа да тоталитарне идеологије, бар једним делом, управо из те тачке црпу оне своје особине због којих их теоретичари називају 'политичким религијама' и 'политичким месијанизмом'."<sup>313</sup> Схватање смрти и специфичан однос према њој као извориште посебне снаге одређеног идејног система (зар то није основа и религијских погледа на свет?), баца додатно светло и донекле објашњава грандиозне погребне церемоније, каква је била и Титова сахрана,<sup>314</sup> као догађаје у којима практично долази до сажимања и непосредног испољавања сакралне природе владајуће идеологије.

Било како било, 10. мај 1980. године, дакле, дан после сахране, показао се као датум повратка у уобичајену свакодневицу. Тог дана се у *Политици* први пут јављају неке од сталних рубрика, са текстовима који нису примарно и искључиво посвећени Титу. Почетак нормалног живота означен је текстовима из спољне политике, филмским и музичким критикама (на културној страни), као и незваничним извештајем ЈУ лутрије.<sup>315</sup> Следећег дана се на страницама овог дневног листа јавља прва укрштеница, затим спортске вести, па чак и карикатуре, док су стрипови, као Паја Патак и Мики Маус, добили *право на повраћа*к тек 12. маја.<sup>316</sup>

---

<sup>313</sup> Г. Милорадовић, н. д. 84, 85.

<sup>314</sup> По броју људи који су у мимоходу одали последњу почаст преминулом председнику, Тито се сасвим приближио Лењину. Док се од потоњег за четири дана опростило око 900.000 људи, Тита је на „онај свет“ испратило око 700.000 поклоника. Види: Г. Милорадовић, н. д. 86; *Смрт Јосипа Броза*, [http://hr.wikipedia.org/wiki/Titova\\_sahrana](http://hr.wikipedia.org/wiki/Titova_sahrana).

<sup>315</sup> Види: *Политика*, 10. мај 1980, 22, 27, 29.

<sup>316</sup> Види: *Политика*, 11. мај 1980, 16, 17; *Политика*, 12. мај 1980, 15, 22.

Иако је ово најављивало изванредан предах и смањење интенизитета истовременог ламентирања и слављења покојника, он је још дуго борао међу живима. Периодично су се на насловним странама *Полиџике* појављивале велике фотографије и текстови о масовним посетама Кући цвећа (која је од 11. маја 1980. године била свакодневно отворена за посете), а ретке су биле рубрике ових новина у којима се није помињало његово име и дело. Посебно интензивирање његовог присуства донела је прослава Дана младости 1980. године, а активности поводом те прославе опет су представљале комбинацију реторике смрти и вечног живота, која је била оличена у посетама Титовом гробу и спектакуларној приредби намењеној мртвом вођи.<sup>317</sup>

У наредних десетак година, памћење Јосипа Броза и љубав према њему *јодјиревани* су већ познатим средствима: обележавањем дана његове смрти оглашавањем сирена сваког 4. маја у 15.05 часова и обележавањем Дана младости, који се славио као Титов рођендан. Последња штафета младости предата је „председнику“ 1988. године, а злокобни звук сирена је последњи пут *заусџавио живои* 4. маја 1990.<sup>318</sup>

Дужи опстанак обичаја обележавања Брозове смрти (у односу на обележавање његовог фиктивног рођендана), као и подаци који указују да је Титов гроб, односно Кућа цвећа, све до 1990. била место масовног поклоништва,<sup>319</sup> упућују на већ наговештени закључак да је управо догађај смрти (иако техникама колективног меморисања негиран и преиначаван) представљао извориште веома дуготрајне и на *реалности ојјорне* Титове посмртне славе. Смрт је, дакле, значајно допринела деификацији Брозове личности

---

<sup>317</sup> Младост са Титом у срцу, *Полиџика* 25. мај, 1980, 1; Фотографија: На Титов гроб јуче су положили цвеће чланови његове породице, *Полиџика*, 26. мај 1980, 1.

<sup>318</sup> О прослави Дана младости види у: Мирослава Лукић Крстановић, *Сјекџакли ХХ века. Музика и моћ*, ПИ ЕИ САНУ 72, Београд, 2010, 109–117. Танјут, Демонстрације поводом јубиларног обележавања годишњице Титове смрти, *Полиџика*, 5. мај 1990, 6.

<sup>319</sup> Мирјана Кубуровић, У кући цвећа 8,5 милиона људи, *Полиџика* 3. мај 1985, 7; Танјут, Делегације СФРЈ, СКОЈ и Оружаних снага положиле венце у Кући цвећа, *Полиџика*, 5. мај 1990, 5. Лада Стевановић, Реконструкција сећања...

и учврстила и продужила његов култ. Питање је да ли би вера у његову *божанску природу* издржала надирућа искушења историје да је Тито поживео још коју годину?!

Но, чини се да се слично питање може поставити и у вези са својеврсном деификацијом личности премијера Србије, др Зорана Ђинђића, чији смрт, сахрана и посмртна слава представљају (готово) једине догађаје из новије историје Србије који су, по комплексности танатолошке реторике која их је пратила, упоредиви са смрћу Јосипа Броза Тита.

Узлет политичке активности првог српског демократског премијера био је повезан са свргавањем последњег (?) западнобалканског аутократе и дефинитивним (барем формалним) укидањем једнопартијског система власти и управљања државом. Бурне године и догађаји који су претходили *октобарској револуцији* (2000. год.), као и сама *револуција* битно су допринели разградњи и нестајању оних образаца мишљења који су били подлога култова личности и *култова идеологија*. Врло брзо се, међутим, испоставило да је рушење режима Слободана Милошевића био само један од невеликог броја циљева око којих су се партије – победнице *револуције* – сложиле. Обрачун са прошлошћу је почео практично тек након петооктобарских демонстрација, а посебно комплексним га је чинила релативна неусаглашеност нових политичких структура у вези са пројекцијама и изазовима будућности. Но, то је била мање-више очекивана и логична ситуација у држави која је пола века *мислила једном гласом*. Мада идеолошки подељени, медији су ипак отворили врата различитим погледима на свет, међу којима је било и оних који су релативно директно и отворено критиковали владајуће структуре.

Атентат на Зорана Ђинђића 12. марта 2003. године, грубо је прекинуо ионако спору и неизвесну нормализацију живота у Србији. Шире политичке импликације овог догађаја излазе из оквира теме овог рада, тако да ћу се на њима само узгредно задржати. Оно што ме у овом тренутку занима везано је за већ наведено питање, наиме, на који начин је политички, идеолошки, али и идеацијски уобличена смрт премијера и јавна успомена на његову личност?

Изненадност, трагичност и снага овог догађаја одразили су се и на плану медијске слике. На насловним странама дневних нови-

на доминирала је вест о атентату док су унутрашње стране биле испуњене текстовима којима је глорификован Ђинђићев политички и *људски* лик и његове заслуге у процесу демократизације Србије. Знатан простор заузимали су и прилози у којима су вршени покушаји реконструкције убиства, указивања на могуће кривце и могуће мотиве овог дела. Велики број текстова посвећен управо овој теми, не само непосредно после убиства него и у свакој прилици када је сећање на премијера интензивирано, отвара пут ка проналажењу „кључа“ у коме је вршена конструкција колективног памћења знаменитог покојника. Но, овоме ћемо се вратити нешто касније.

Иако сасвим шокантан, овај догађај није донео потпуно *обуштављање живојца*, бар не онако експлицитно како је то било у случају Титове смрти. Тако је у *Полицици* од 13. марта 2003, првих осам страна посвећено убиству Зорана Ђинђића, док се у остатку ове новине могу пронаћи сасвим уобичајене теме. Такав је случај и са наредним издањима овог дневног листа у којима су се, без обзира на проглашену тродневну жалост, могле наћи најаве и коментари неких културних дешавања.<sup>320</sup> Са друге стране, прва вишедневна жалост после смрти Јосипа Броза, као и проглашавање ванредног стања у држави, упућују на закључак да је убиство Зорана Ђинђића проузроковало скоро мистичан страх од потпуне дестабилизације система, веома сличан ономе који је био изазван Брозовом смрћу. Ово, између осталих чињеница, објашњава и *сјектјакуларну сахрану* којом је Ђинђић испраћен.

Пре сахране, грађани су се од Ђинђића опраштали уписивањем у Књиге жалости, отворене широм државе, као и на многобројним интернет адресама. Вишедневни и масовни мимоход око ковчега је изостао, али нису изостале новинске читуље које, у односу на Титову смрт, представљају новитет у процесу испраћаја значајног покојника. Док је за Броза било незамисливо да се нађе међу обичним *смртницима/покојницима* (у читуљама), за Зорана Ђинђића, односно за ожалашћену нацију, било је незамисливо да се он тамо не нађе. Тако се десило да су у бројевима Политике од

---

<sup>320</sup> Отказане културне манифестације, *Политика* 14. март 2003, А 21; Концерт Трио Симонути, *Политика* 14. март 2003, А 21.

14. и 15. марта читуље заузеле далеко већи број страна него новинарски текстови о покојнику!<sup>321</sup> У читуљама су се колективној жалости придруживале институције, политичке странке, партнери и супарници, јавности познати али и непознати пријатељи, симпатизери, грађани. Ово је допринело потврђивању Ђинђићевог имица „обичног“, породичног човека, интелектуалца, патриоте, неформалне личности, имица који је требало да га коначно и заувек приближи и учини доступним свим грађанима Србије. Исти смисао имале су и фотографије његове породице објављиване у новинама, не само непосредно после убиства, него чак посебно, и приликом каснијих обележавања годишњице смрти.<sup>322</sup> Иако су вероватно задовољавале и одређени воајерски, генерално, медијима потенциран укус,<sup>323</sup> оне су биле и доказ да је Ђинђић био човек „од крви и меса“. За разлику од Брозовог посмртног (мада и за живота изграђеног) лика својеврсног паганског, недодирљивог и од обичних људи пажљивим средствима дистанцираног божанства, у Ђинђићев посмртни идентитет уграђивана је хришћанска симболика мученика, страдалника и, у крајњем случају, светитеља који, као обични људи, страда због своје исправности и убеђења.

Раније поменути велики број текстова посвећених последњим сатима пре убиства, самом атентату, реконструкцијама злочина, хапшењу осумњичених, суђењу, реакцијама на вест о смрти (ова врста текстова посебно доминира у периодичним освртима поводом обележавања годишњица смрти) наглашавају управо тренутак смрти, чинећи га једним од најважнијих елемената конструкције памћења покојног премијера.<sup>324</sup> Они заправо наводе на закључ-

<sup>321</sup> Читуље, *Полијтика* 14. март 2003, Б10-Б17; Читуље, *Полијтика* 15. март 2003, Б5-Б23.

<sup>322</sup> Фото: Ђинђићева породица и пријатељи на помену, *Полијтика* 21. април 2003, 5; Фото: Зоран са Ружицом, *Полијтика* 12. март 2005, у оквиру ТВ најаве, без означене стране. Фото: Ружица Ђинђић са сином на гробљу, *Полијтика* 13. март 2006, 1. Фото: Ружица и Лука Ђинђић и Борис Тадић на гробљу, *Полијтика* 13. март 2007. Најава ТВ програма, Интервју са Ружицом Ђинђић, *Полијтика* 10. март 2008, 43. Zoran Đinđić, *Specijalni dodatak nedeljnika Vreme*, br 949, 12. mart 2009, 4, 5.

<sup>323</sup> Луј Венсан Тома, н. д. 1, 221.

<sup>324</sup> Иван Торово, Клушко злочина се одмотава, *Полијтика* 23. март 2003, А8; Ј. Церовина, Помоћ или притисак, *Полијтика* 11. март 2004, 1; Доротеа

чак да је Ђинђићева посмртна слава, односно његов посмртни *јавни лик* темељно заснован управо на начину на који је страдао. Каква би била његова данашња политичка репутација да до атентата није дошло, или да је умро природном смрћу? То је питање за размишљање.

Зоран Ђинђић је „на онај свет“ испраћен као православни хришћанин, уз највише црквене почести које може добити један мирјанин. Масовна погребна поворка била је још једна од многих поворки (протеста, протестних шетњи, литија) које су се током последњих неколико година окупиле/зауоставиле код Храма Светог Саве, где је одржано православно опело.<sup>325</sup> Ритам његовог постепеног одвајања од *овоземаљске* и *међујске* реалности и окружења такође је одговарао хришћанском наративу о битним тренуцима посмртног путовања душе. Тако су периоди од седам и четрдесет дана, те полугодишњица и годишњица смрти, били, са једне стране, обележени црквеним, а са друге – медијским поменима, као и читуљама.<sup>326</sup> Масовне поворке које су биле организоване поводом обележавања годишњице смрти биле су усмерене ка Новом гробљу, које је постало значајан топос у конструкцији памћења Зорана Ђинђића.

Употреба хришћанске симболике и реторике у овом меморијском обрасцу логична је последица реактуелизације друштвене улоге цркве и промене односа између цркве и државе, до које је дошло у постсоцијалистичком периоду у свим бившим комунистич-

---

Чарнић, Александра Петровић, Дуг пут до истине о убиству, *Полиџика* 12. март 2005, 7. Доротеа Чарнић, Александра Петровић, Снајперским метком у срце, *Полиџика* 12. март 2006, 9. Доротеа Чарнић, Истина о атентату четири године после, *Полиџика* 12. март 2007, 1; Доротеа Чарнић, Пет година од атентата, *Полиџика* 11. март 2008, 09. Сам атентат је био тема и многих ТВ емисија и документарних филмова: Сећање на дан када је Србија плакала, РТС 1. програм, 12. март 2005, *Последњи дан Зорана Ђинђића*, РТС 1. програм, 12. март 2006.

<sup>325</sup> Србија се опростила од Ђинђића, *Полиџика*, 16. март 2003, 1.

<sup>326</sup> In memoriam, *Полиџика*, 22. март 2003, Б16; Јуче у Храму Светог Саве, Помен Зорану Ђинђићу, *Полиџика* 21. април 2003, 1; На Ђинђићевом гробу, *Полиџика* 21. април 2003, 5. Читуље и помени, *Полиџика* 12. септембар 2003, Г12. Парастос у Алеји великана, Пошта убијеном премијеру, *Полиџика* 13. март 2004, 1. Читуље и помени, *Полиџика*, 13. март 2004, Д6.

ким земљама.<sup>327</sup> Овде је, међутим, битно поменути и то да је по-смртни лик Зорана Ђинђића грађен по моделу тзв. *ејземларне смрти*, тј. херојске и мученичке смрти за добробит нације, који представља важан елеменат другог религијског система – тзв. *религије нације*.<sup>328</sup> Формирање овог *религијског система* било је повезано са променом односа цркве и државе до кога је у Србији дошло у 19. веку. Наиме, стварање модерне националне државе подразумевало је, са једне стране, одређени степен секуларизације друштва, а са друге, структурирање историјског наслеђа и *памћења*, што је требало да обезбеди симболички капитал нове државе. Устоличавање хероја нације било је битан део овог процеса, а карактерисало га је управо извесно преиначавање есхатолошких (вертикалних) принципа хришћанске догме и њихово замењивање обећањем (хоризонталне) вечне славе и памћења од стране потомака.<sup>329</sup> Коришћење управо овог модела у складу је са идејом националне обнове и конструисања новог/старог националног идентитета, што је пратило транзиционе процесе у Србији током последњих петнаестак година.

Дакле, за разлику од Тита који је, по угледу на политеистичка божанства, и после смрти наставио да *хода земљом*, Зоран Ђинђић се неповратно преселио у небески (национални) пантеон.<sup>330</sup> Периодично интезивирање успомене на његове заслуге за трасирање проевропског пута и модернизацију Србије, али и на његову погибију отворило је простор за политичку инструментализацију сећања, у којој је сам догађај смрти, пропуштен кроз филтер хришћанске-националистичке реторике, играо (и игра) значајну улогу.

Медијску сенку на редовну годишњу комеморацију Зорана Ђинђића, бацила је 2006. године вест из Шевенингена, где је из-

---

<sup>327</sup> О томе види и Katherine Verdery, н. д. 17.

<sup>328</sup> Иван Чоловић, Популаризација националних јунака, *ГЕИ САНУ* XLVI, Београд, 1996, 49.

<sup>329</sup> Мирослав Тимотијевић, Херој пера као путник, 39. Александра Павићевић, Споменици.

<sup>330</sup> Занимљив текст о дебати која се водила у Француској у вези са избором личности које *заслужују* место у националном пантеону види у: Mona Ozouf, *Panteon – visoka škola mrtvih*, u: *Kultura pamćenja i historija*, 114–136; Ivan Čolović, *Kultura, nacija, teritorija*, [http://www.yurope.com/zines/republika/arhiva/2002/288-289/288-289\\_20.html](http://www.yurope.com/zines/republika/arhiva/2002/288-289/288-289_20.html) посећено 29. јануара 2008.

ненада преминуо Слободан Милошевић. Блискост датума смрти, међутим, није било једино што је за тренутак приближило посмртну судбину ове двојице политичара. Наиме, смрт у затвору Хашког трибунала, дакле у *изнансџиву* и *сужањсџиву*, омогућила је да се (краткотрајна) посмртна слава бившег председника СРЈ гради такође по хришћанском образцу мученика и страдалника. Са друге стране, Милошевићев лиминални идеолошки положај (између комунизма и демократије) условио је да и реторика везана за његов испраћај представља комбинацију паганских и хришћанских мотива. Тако је јавна медијска слика током дана од његове смрти па до сахране била просто набијена симболиком паганских митова. Но, пошто је анализа овог догађаја већ извршена у претходном тексту, овде се на њему нећу задржавати. Ипак, занимљиво је констатовати да наведени примери сведоче о томе да смену базично секуларних идеологија прати и промена религијских образаца, којима оне на колективном нивоу решавају темељне културне противречности и недоречености.

Изгледа да је *џтрадиција* протестних шетњи, која је практично установљена током деведесетих година, на изванредан начин надахнула и успостављање *нове џтрадиције* погребних шетњи/поворки. Овом процесу је посебан простор отворила и пракса црквених литија, које су почеле да се одржавају поводом градске славе, али и поводом ношења православних реликвија. Док је Црква, проносећи мртве, светитеље, мошти и иконе, претендовала на сакрализацију времена, простора и људи, политичке странке су и протестним и погребним шетњама и поворкама вршиле својеврсну *сакрализацију* политичких идеја и мобилизацију истомишљеника. Добар пример комбинације танатолошке/сакралне и политичке / (условно) секуларне реторике представља *џтрадиционална* „Шетња за Зорана“, коју је, поводом обележавања годишњице Ђинђићеве смрти 2009. године, организовао ЛДП и чији су учесници положили цвеће на место погибије и касније на гроб покојног премијера.<sup>331</sup>

---

<sup>331</sup> А. М. Одата пошта Зорану Ђинђићу, *Полиџика* 13. март 2009, 06.



в) *Политичари и 'остали'*

Посмртна харизма набројаних државника не оставља много простора за расправу о мање значајним политичарима, а посебно не о другим категоријама јавних личности.<sup>332</sup> Ипак, требало би се накратко осврнути и на питање јавне перцепције смрти ових угледних грађана, и то због тога што је неколико догађаја ове врсте у скороје време, у извесној мери, закупило пажњу јавности.

Један такав догађај везан је за смрт и сахрану бившег градоначелника Београда, Ненада Богдановића, који је умро 27. септембра 2007. године. Опраштање од њега било је обележено стандардним средствима: јавним комеморацијама, уписивањем у Књигу жалости, пригодним прилозима у медијима, као и православним опелом одржаним у Цркви Светог Марка.<sup>333</sup> Оно што, међутим, изненађује у концепту његовог испраћаја јесте то да је и он, иако политичар од сасвим локалног значаја, био испраћен масовном погребном поворком и медијски прилично пропраћеном јавном сахраном. С обзиром на занемарљив потенцијал Богдановићевог политичког лика и дела, чини се да је овај догађај у други план ставио поступак политичке инструментализације смрти, подсећајући да се конструисање културних значења и симбола не врши само *odogzo* него и *odogzo*, односно – да идеолошка употребљивост културних образаца почива на значају који они имају за оне којима су намењени. Јавним и масовним испраћајем Богдановића, практично је

---

<sup>332</sup> У време када је рукопис ове књиге улазио у завршну фазу десиле су се смрт и сахрана патријарха Српске православне цркве Павла (15. новембар 2009.). Број људи који се опростио од 44. поглавара српске цркве, говори о њему као сасвим посебној личности црквене и националне историје, али много више, о сложености историјског, политичког и културног контекста у коме се одиграо. Овај догађај свакако заслужује да се нађе у оквиру овог текста или чак да му се посвети посебно поглавље. Ипак, због неких специфичности, његова анализа извршена је у последњем поглављу књиге, које је посвећено проучавању односа између религије и смрти.

<sup>333</sup> И. А. Преминуо Ненад Богдановић, градоначелник Београда, *Политика*, 28. септембар 2007, 1; И. А. Вратио углед главном граду, *Политика*, 28. септембар 2007, 25; И. А. Поставио високе стандарде, *Политика*, 29. септембар 2007, 25; Комеморација у Старом двору, опело у Цркви Светог Марка, *Политика*, 29. септембар 2007, 25.

само потврђен значај колективног, катарзичког проживљавања смрти, који се у претходним случајевима налазио у другом плану. То што се овде ради о колективу народа/нације/суграђана, то само потврђује сценарио већине постсоцијалистичких земаља, у којима је дуготрајна и елементарна нестабилност *система* условила реконцептуализацију појма и садржаја заједнице, као и својеврстан судар њених секуларних и сакралних, рационалних и метафизичких културних садржаја, те њиховог скоро свакодневног прожимања, посебно на сцени такође реконцептуализованог јавног живота.

Нарочиту пажњу у вези са смрћу градоначелника Београда, привлачи и концепт дана жалости, који, чини се, први пут јавно бива доведен у питање. Наиме, даном жалости поводом смрти Ненада Богдановића проглашен је дан његове сахране, 30. септембар.<sup>334</sup> За тај дан је, у оквиру Београдског интернационалног театарског фестивала, била заказана завршна представа „Битеф са Бријуна“, по мотивима мемоарске грађе Мирослава Крлеже. С обзиром на то да је дотадашња пракса налагала отказивање културних, јавних и забавних манифестација током дана жалости, позоришни посленици су поставили питање да ли Крлежине текстове треба сматрати већом забавом од Бетовенових или Бахових композиција (које се карактеришу као *озбиљна музика*, а чије је емитовање дозвољено током дана жалости). На крају је донета одлука да се представа одигра у заказаном термину, а пре почетка представе је минутом ћутања одата почаст покојном градоначелнику.<sup>335</sup>

Ова епизода је занимљива не само због тога што је довела у питање садржај *обичаја* јавног жаљења,<sup>336</sup> већ и питање његове суштине. Наиме, да ли дан жалости треба да представља колек-

---

<sup>334</sup> Сутра дан жалости, *Полиџика*, 29. септембар 2007, 25.

<sup>335</sup> Jovan Ćirilov, *Pohvala mudrosti*, [http://www.b92.net/info/komentari.php?nav\\_id=266168](http://www.b92.net/info/komentari.php?nav_id=266168).

<sup>336</sup> На неким интернет форумима наишла сам на расправе у којима су чланови форума изнели своја схватања о томе ко, како и када треба да учествује у колективном жаљењу, а једну такву полемику изазвао је и дан жалости проглашен поводом погибје осморо младих људи у пожару у новосадском кафићу, фебруара 2008. Види: <http://www.elitemadzone.org/t110895-sbb-dan-zalosti>; N. Ćaćić, *Nek žali ko je tužan*, <http://www.glas-javnosti.rs/clanak/glas-javnosti-23-02-2008/>.

тивно саучешће породици преминулог, те јавну потврду и израз захвалности за оно што је он учинио за заједницу, или се ова пракса спроводи из разлога политичке безбедности и консолидације система након смрти једног од његових носилаца (или више њих)? Да ли она можда представља унеколико преиначени и секуларном друштву прилагођени обичај одвајања физичке и метафизичке реалности, или се даном жалости задовољава друштвена/индивидуална потреба за интензивним, колективним/појединачним проживљавањем смрти, која је у свакодневици модерног друштва у великој мери прогнана на маргине стварности?<sup>337</sup> Да ли се укидањем садржаја, који би могли да доведу до заборављавања актуелног тренутка (позориште, филм, музика, спорт), омогућава фокусирање пажње на догађај смрти, при чему се дан жалости појављује као пожељна *goza* овог несвакидашњег стања.

Мислим да можемо закључити да и дан жалости и гореописане јавне и медијски праћене сахране упућују, са једне стране, на идеолошку употребљивост догађаја смрти, а са друге – на њен културолошки и антрополошки значај. Да ли ће у колективном жаљењу покојника и успомени на њега превладати политиколошка или танатолошка реторика, то зависи, као што смо видели, од његовог (покојниковог) значаја за шири колектив. Но, наслов овог текста нас упућује да поставимо још једно питање, макар и у форми закључка, с обзиром на то да његово темељније образлагање захтева много више простора него што нам је овде преостало. Наиме, шта сугеришу јавне и масовне сахране и колективно жаљење познатих личности чији живот, лик, дело нису везани за политику и *мејн сџеј* јавног живота? О каквим обрасцима сведоче јавна/медијска перцепција смрти и испраћај македонског поп певача Тоше Проеског, београдског глумца Миленка Заблаћанског, загребачког кантаутора Дина Дворника? И о чему, насупрот овим посмртним *звезданим сџазама*, говори чињеница да недавно преминула београдска глумица Соња Савић, иако својеврсна икона алтернативног југословенског глумишта, није била удостојена испраћаја гореописаног *калибра*? Да ли то значи да није свака смрт (сваке) јавне личности подесна за јавно подсећање и проживљавање људске

<sup>337</sup> О овоме види: Џефри Горер, н. д. 28–31.

судбине?<sup>338</sup> Начин на који је ова глумица умрла (од прекомерне дозе хероина) ставио је у други план њену уметничку харизму и онемогућио било какву посмртну дивинацију њеног лика. Чини се, дакле, да су снага, успех, богатство, популарност и, уопште, друштвено призната посебност покојника, кључни елементи „признатих“ смрти, елементи који доприносе да страх од ове животне неизвесности буде лакше подношљив и на колективном и на индивидуалном нивоу.

Током проучаваног периода Србија се опростила и од одређеног броја интелектуалаца, уметника – глумаца, писаца, новинара, сликара... Иако је њихова смрт, по правилу, бивала обележена и у медијима, сећање на њих остављено је њиховим породицама, памћење – струковним удружењима и друштвима, док су на општем, колективном нивоу брзо били препуштени заборава. Велика, јавна и медијски обележена сахрана није била гарант да ће покојник доспети у образац трајног колективног памћења. Гарант овога није била очигледно ни чињеница да је покојник позната и јавна личност. Изгледа да је једини гарант ове почасте била чињеница да је покојник био политичар, тачније – државник, те да је његов живот (и смрт) могао да послужи као сведочанство о свеобухватности и свемоћности политичких идеја које је представљао. А о чему су могли да сведоче они други, познати и значајни само за живота? Вероватно само о томе да су једине универзалне категорије везане за промену, трагање, радост, тугу, сазнање и проналажење, радозналост и игру, патњу и несавршеност... За идеје не баш најубојитије не само када је у питању функционисање државе у транзицији, него функционисање државе уопште.<sup>339</sup>

Ипак, остаје питање како би изгледао свет који би неговао интензивно *памћење* једног Вермера и једног Ван Гога, једног Достојевског и једног Шекспира, једног Рахмањинова и једног Сатија? Како би изгледала Србија која би само део медијског простора по-

---

<sup>338</sup> Александра Павићевић, Соњина смрт и сећање, *Политика* 29. септембар 2008, 15.

<sup>339</sup> Занимљиво је овде поменути податак да је од 193 личности од националног значаја, колико се налази у новом канадском регистру памћења, свега 49 политичара, а 40 уметника и писаца. Наведено према: Т. Kuljić, *Kultura sećanja*, Beograd, 2006, 183.

свећеног памћењу политичара *усџуџила* памћењу Андрића и Киша, Надежде Петровић и Пеђе Милосављевића, Љубише Јовановића, Раше Плаовића? Био би то занимљив експеримент.

## 2. Сећање и/или заборав? Споменици и гробови

Споменици су одувек били начин уобличавања сећања, маркери времена, сепаратори простора, одблесци политичких идеја, учитељи морала и највиших врлина епоха, инструментабилне уметничке форме којима је требало зауставити одређени тренутак историје и победити пролазност. Многострукошћ њихових значења и функција чини да се они одликују и одређеном врстом *свејџосџи* која извире из величине, важности, узвишености и посебности епохе, догађаја или личности о којој сведоче, али и из позиције коју споменик заузима – између прошлости и садашњег тренутка; прошлости која, будући да се може само реконструисати, али не и у потпуности спознати, има *укус* мистичног, делимично познатог и метафизичког и садашњости која, кроз своју призму, ту прошлост тумачи. Осим тога, чини ми се да сама чињеница да представљају артифицијелизацију простора, *џресецџуђи* га и делећи на сфере *унуђар* и сфере *изван* њега, сугерише да се ови својеврсни временско-просторни *међџиши*, језиком антрополошке анализе, могу означити као *сакрални*. О овим одликама споменика, сведоче и многи примери понашања везаног за јубилеје, прославе и обележавања догађаја који су у посредној или непосредној вези са темом споменика и који често имају, мање или више, експлицитне елементе религијских светковина организованих око ових историјских *свејџилишиџа*.<sup>340</sup> О овоме сведочи и место и улога коју споменик има у свакодневним и посебним тренуцима у животу локалних средина. Тако је, на пример, забележен детаљ из прошлости Краљева у коме се дуго одржавао обичај да се погребна поворка, на путу до гробља, заустави испред споменика српском војнику у центру града.<sup>341</sup> Слични су и примери разних литија ко-

---

<sup>340</sup> Мирослав Тимотијевић, Хероизација песника Војислава Ј. Илића и подизање споменика на Калемегдану, *Годишњак џрада Беођрада* XLVII–XLVIII, Београд 2000–2001, 187–211.

<sup>341</sup> Игор Борозан, н. д., 917.

је су организоване у Србији током последњих десетак година. Такав је случај са литијама које су кроз државу проносиле икону Богородице Тројеручице и које су се, пролазећи кроз изабрана подручја и градове, заустављале на градским трговима, пред споменицима и сличним местима која представљају врсту „секуларних светиња“.<sup>342</sup> У прилог светости споменика иде и чињеница да су они током друге половине 20. века често били и објекат различитих врста и нивоа деструктивног понашања, које се често јавља као друга страна одношења према култу, представљајући његову *неіаішвну іоішвру*. Занимљиво је да се у вези са оваквим догађајима у штампи често јављају написи који нас информишу о *скрнављењу* споменика, што је термин који се обично везује за уништавање (религијских) светиња и гробова. Тако неколицина текстова у новинама у последњих пар година доносе вести о скрнављењу споменика Бори Станковићу, Ивану Стамболићу, Николи Тесли.<sup>343</sup>

Осим наведених асоцијација, споменици неизбежно подсећају и на феномен смрти. Било да је смрт садржана у чињеници да оно што је у њима приказано припада минулим временима и људима или је садржана у односу које савремено друштво има према споменицима (приметимо да се у нашој блиској прошлости десио релативно велики број случајева замењивања старих споменика новим, што је сугерисано актуелним политичким стремљењима и идејама,<sup>344</sup> као и то да су неки споменици у потпуности запостављени и заборављени, односно да је њихова функција сведена на декорацију јавног простора), они сведоче о пролазности, па чак и о краткотрајности не само људског живота него и скоро свега што припада људској култури и цивилизацији.

Занимало ме је, због тога, да откријем на који начин споменици говоре о смрти, односно, колико се кроз њих може читати став

---

<sup>342</sup> Aleksandra Pavićević, *All Her Travels, The Cult of Theotocos in Serbian Tradition and Nowadays*, у припреми за штампу.

<sup>343</sup> <http://arhiva.glas-javnosti.co.yu/arhiva/2006/09>; [www.b92.net/info/vesti;www.vesti.rs/hronika](http://www.b92.net/info/vesti;www.vesti.rs/hronika).

<sup>344</sup> Petar Ignja, Spomenici na točkove, *Nin* 31.jul 2003. Наведено према: <http://www.nin.co.yu/2003-08/01/30126.html>; Olga Manojlović Pintar, „Široka strana moja rodnaja“ Spomenici sovjetskim vojnicima podizani u Srbiji 1944–1945, *Tokovi istorije* 1–2, Institut za noviju istoriju Srbije, Beograd 2005, 134–144.

одређеног друштва према овом вечитом питању и на који начин су те идеје уобличене, материјализоване у споменицима? С друге стране, током истраживања су се отварали различити нивои читања ових окамењених сведочанстава, сугеришући две, чини ми се, кључне групе (антрополошких) проблема и питања: на који начин време/епоха уобличава споменике и на који начин споменици сведоче о латентним садржајима времена/епохе. Јер, сложићемо се, не сведоче споменици само о ономе што је у њих уклесано/изливано, него (често и првенствено) и о њиховим *наручиоцима*.

У овом истраживању сам се ограничила на тзв. споменичку скулптуру, односно на споменике личностима и догађајима који се налазе на територији Београда, укључујући и погребне споменике на Новом гробљу.

Почеци споменичке културе код нас, везују се за 19. век и буђење идеје националне и државне обнове. Да ли због тога што у времену пре тога није било институција које су могле да иницирају подизање споменика или због тога што није било *идеја* које су споменик заслуживале, нити слободе да се реализују, мада најпре због чињенице да је скулптура била у супротности са канонима православне иконографије, „технике“ колективног меморисања до тада су везиване за цркве, манастире и гробља. Они су били топови националног идентитета, места окупљања и посредници између времена и вечности, и на колективном и на индивидуалном плану. Због тога не треба да чуди противљење дела србијанске интелектуалне и културне елите на које су наишле прве иницијативе за подизање споменика заслужним појединцима.<sup>345</sup> Ипак, у овом периоду, тачније 1848. године подигнут је један од првих националних споменика – Меморијал ослободиоцима Београда, 1806. године, а 1882. и први фигурални споменик, наиме споменик кнезу Михаилу Обреновићу, вајара Енрика Пација. Ови догађаји нису сведочили само о духу модерног времена, почетку секуларизације и променама у односу државе и цркве, које су биле видљиве у Србији тог доба, него и о промени односа према смрти, који је умногоме произлазио из претходног. Појава првих споменика најавила је нове методе колективног меморисања, који су сећање *йребацивали* са

---

<sup>345</sup> Мирослав Тимоотијевић, Херој пера као путник, 39.

гробља и гробова на споменике, чиме је оно (сећање) умногоме престајало да буде сећање на смрт, а постајало подсећање на идеју, односно дело које је учињено за добробит нације. Ови споменици, о чијој је улози у стварању и мобилисању нације већ доста писано, су на извештан начин представљали и почетак инструментализације смрти, процеса који је у једном свом исходишту значио њено заборављање, односно маргинализацију, а у другом формирање читавог реторичко-симболичког система погребног спектакла, који је омогућавао употребу смрти у сврху пропагирања различитих, махом политичких идеја. Овакве спектакле имали смо уосталом прилике да пратимо више пута и током последњих година, о чему је било речи и у претходном тексту.

Занимљиво је да је прва споменичка целина у главном граду, Меморијал ослободиоцима Београда, постао актуелни и јавни „топос националне меморије“ тек када је у оквиру њега подигнут споменик, 1848. године.<sup>346</sup> Пре тога он је фигурирао само као гробље Карађорђевих сабораца који су сахрањени на месту погибије, које су каменим белезима обележили чланови њихових породица.<sup>347</sup> Осим што је подизање споменика значило успостављање континуитета са тековинама Првог српског устанка и борбе за националну слободу, постепено претварање гробља у место нове врсте/форме колективног сећања сугерише потребу да се смрт *привидно* и, ако не да се маргинализује, онда да се покаже у свом „најпожељнијем“ светлу – као мученичка смрт за добробит нације, која као таква измиче забору. *Кроћење* смрти видљиво је и у иницијативи која је пратила подизање споменика, и тежњи да се читав простор уреди као парк, што је иначе била прихваћена пракса на гробљима у великом броју европских главних градова тог доба.<sup>348</sup>

Први споменик који је подигнут независно од гробног места, био је споменик кнезу Михаилу Обреновићу, на Позоришном тргу, односно, данашњем Тргу Републике. Подизање споменика је било резултат вишегодишњих расправа<sup>349</sup> око његове форме и ме-

---

<sup>346</sup> Мирослав Тимотијевић, Меморијал ослободиоцима Београда 1806, *Наслеђе V*, Београд, 2004, 14.

<sup>347</sup> Исто, 19.

<sup>348</sup> Игор Борозан, н. д., 934.

<sup>349</sup> Иницијатива за подизање споменика је покренута одмах након његове погибије 1868, а споменик је откривен 1882.



ста, а практично је представљало завршницу у изградњи митског лика трагично настрадалог кнеза.<sup>350</sup> Иако је био уважен као дипломата и омиљен у народу, могуће је претпоставити да је његова трагична кончина дала посебну тежину његовом *жиптију*, те да је и одлука о подизању споменика била управо њоме (трагичном кончином) иницирана.

Пошто је национални препород подразумевао инсистирање на вези вере и нације, односно формирање тзв. *националних религија*, логично је што су и размишљање и однос према споменицима још увек умногоме почивали, барем формално, на хришћанској симболици и на хришћанском схватању смрти. Битна, заправо суштинска разлика је била у схватању есхатона (вечности), који је у случају националних хероја, односно мученика за нацију, био интерпретиран првенствено у хоризонталној равни, као „вечна слава и помен“ од стране потомака.

У вези са подизањем споменика кнезу Михаилу, две ствари су занимљиве за визуру овог текста. Прво, међу многим предлозима један је предвиђао да се кнезу подигну два споменика – спомен капелица на месту погибије у Кошутњаку и фигурални споменик на главном градском тргу. У идеји меморијалне капелице могу се читати два идеолошка наноса – хришћанска традиција везивања сећања за цркве и задужбине и народно религијска пракса подизања споменика на месту погибије. До остварења ове замисли није дошло. За оновремено схватање смрти, односно њену маргинализацију у меморијским конструктима индикативна је и чињеница да је овај неостварени пројекат, предложен иначе од стране Михаила Микешина, руског уметника, предвиђао „алегоријску представу кнежеве смрти по узору на фунерарну скулптуру“.<sup>351</sup> Могуће је да се овакво решење показало као неприхватљиво због бојазни да би представа кнежеве смрти у други план ставила његово дело на пољу националне еманципације и самоидентификације. Одбор за подизање споменика кнезу Михаилу није био заинтересован да обележи сам кнежев гроб у београдској Саборној цркви, што је, међутим, учињено 1874. године, али само захваљујући труду кне-

---

<sup>350</sup> М. Тимотијевић, Мит о националном хероју спаситељу и подизање споменика кнезу Михаилу М. Обреновићу III, *Наслеђе* III, Београд 2002, 45.

<sup>351</sup> Исто, 47.

жеве разведене супруге кнегиње Јулије Хуњади.<sup>352</sup> Тиме је јасно направљена дистинкција између гроба, као места приватне, породичне меморије (макар и у јавном простору какав је била црква) и споменика као јавног објекта, око кога се градио пожељни колективни меморијски конструкт.

Расправе и предлози за изглед споменика на Тргу Републике сугеришу жилавост традиције везивања колективне меморије за смрт. Тако је и међу предлозима за фигуралну представу било оних који су почивали на приказивању кнежеве погибије,<sup>353</sup> али је на крају изабран модел којим је кнез Михаило „постао симболичка фигура у којој се сажимају српска династичка и државна идеологија и исказује њихова легитимност, али и митска фигура која превазилази историјске оквири и прераста у визију будућности нације“.<sup>354</sup>

Сам чин откривања споменика имао је карактер религијског ритуала. Након службе у Саборној цркви, церемонија је настављена на Позоришном тргу, освећењем споменика и говором Стојана Новаковића, тадашњег министра просвете и црквених послова, након чега је уследило одавање војне почести почившем кнезу и певање химне. У наставку су на споменик положени венци, чиме је ритуал, гледано из етнолошке перспективе, добио карактер парастоса или поновног сахрањивања преминулог. С обзиром на даљу судбину споменика, ово потоње се показало као реалност. Судаћи по изворима, откривање споменика је било и последњи јавни и масовни ритуал одржан око и због њега. Недостатком цикличног понављања церемоније „подсећања“, као и услед политичких промена у Србији, мит о кнезу Михаилу као националном спаситељу и ослободитељу је пао у заборав.<sup>355</sup> Кнез је дефинитивно сахрањен.

Још очигледније него у претходна два случаја, идеја смрти је потискивана из колективног сећања концептом споменика који су крајем 19. и почетком 20. века подизани песницима, тзв. *херојима йера* чије је стваралаштво давало подстрек буђењу и формирању

---

<sup>352</sup> Исто, 51.

<sup>353</sup> Исто, 52.

<sup>354</sup> Исто, 68.

<sup>355</sup> Исто, 69.

осећања националне припадности. Наиме, иако је „процес произвођења хероја“ отпочињао свечаном сахраном,<sup>356</sup> а гробови националних хероја су, како пише Тимотијевић, постајали једно од места њихове трајне меморизације, подизање споменика изван гробља (као што је то био случај са споменицима Јовану Гавриловићу 1893, Ђури Даничићу 1894, Ђури Јакшићу 1896. и Војиславу Илићу 1904. године, постављеним на Калемегдану), имало је циљ/ефекат (?) преусмеравања пажње са смрти (појединца) на живот (националне идеје).

Како ови споменици нису ни били „позвани“ да говоре о смрти, наведена Тимотијевићева тврдња некако више стоји опет за меморијале и колективне гробнице, који су већ својом примарном наменом били везани за смрт. *Приликом њиховање* смрти се у овим случајевима вршило посебном организацијом и уређењем простора – методама употребљеним приликом уређења неколико меморијалних целина у Београду. Подизање централног споменика, који доминира у односу на појединачне гробове (као што је случај са већ поменути Меморијалом ослободиоцима Београда), претварање простора у парк или његово ограђивање (војничка гробља на Новом гробљу и Гробље ослободилаца Београда 1944–45) јасно одваја смрт од света живих. Најбитније код ових споменичких гробља је, међутим, то што она почивају на идеји тзв. „егземпларне“ смрти (дакле, не на смрти уопште или на смрти обичног човека), која, будући протумачена као мученичка, жртвена смрт, за добробит нације прераста у вечни живот кроз помен и сећање.

У досадашњем излагању покушали смо да покажемо како је почетак споменичке културе у Србији сугерисао промену односа према смрти, односно, промену схватања значаја и улоге овог догађаја у процесу стварања колективног меморијског обрасца. Да бисмо употпунили слику овог процеса, занимљиво је видети шта се у исто време дешавало са фунералним споменицима на Новом гробљу?<sup>357</sup>

---

<sup>356</sup> Тимотијевић, Хероизација песника, 188.

<sup>357</sup> Крај 19. и почетак 20. века у Београду су били обележени и пресељавањем Ташмајданског гробља, са простора око Цркве Светог Марка, у тада још ненасељени део града где се формирало београдско Ново гробље. Селидба је започета 1871, а завршена 1927. године, а ново установљено гробље прозвано је *Владановац* (по министру здравља Владану Ђорђевићу). Занимљиво је

У анализи питања која поставља овај текст, мора се направити дистинкција између споменика и надгробних обележја које је подизала породица покојника и оних чије је подизање иницирано од стране државних/друштвених институција. Ово је посебно битно када је у питању споменичка скулптура на Новом гробљу, за коју су везана имена најзначајнијих вајара који су стварали у Србији крајем 19. и током прве половине 20. века. Споменици на гробовима угледних грађана – трговаца, индустријалаца, државних чиновника подизани су махом од стране њихових породица. О култури смрти тога времена и овим споменицима који су били њена персонификација доста исцрпно је писао Игор Борозан, тако да се на њима нећу много задржавати. Треба само рећи да су монументалност ових скулптура, њихова уметничка вредност, а свакако и немала цена израде учинили да „гробље постане идентификационо културно поље српске грађанске класе“.<sup>358</sup> При томе је целина гробнице (која често изгледа као антички храм у малом) требало да сведочи не само о накнадно створеном, идеализованом лику покојника, него, чак примарно, о угледу и моћи његове породице.<sup>359</sup> Но, без обзира на споменике, гробови ових угледних покојника остајали су приватни посед у „јавном домену“ и служили су, осим за репрезентацију породице, за њено приватно меморисање. Иако звучи парадоксално, чини се да је исто важило и за гробове и споменике оних заслужних грађана који су, иницијативом и одлуком државних органа, смештени у Алеју великана, оформљену 1922. године.<sup>360</sup> На овај део гробља пренети су посмртни остаци друштвено значајних појединаца, претходно сахрањених на старом Ташмајданском гробљу, а критеријуми који су одлучивали о каснијим сахранама на овом „светом“ месту нису нам познати. Највероватније је да су ове почасте били удостојени они представници српске интелектуалне елите чије је дело оцењено као допринос општем добру нације, али информације о евентуалном телу

---

приметити да се град временом ширио према Новом гробљу, па је тај део Београда убрзо постао најближа градска периферија. Више о томе види: Братислава Костић, *Ново гробље у Београду*, Београд, 1999.

<sup>358</sup> И. Борозан, нд. 952, 953.

<sup>359</sup> Исто, 953.

<sup>360</sup> Б. Костић, н. д. 21.

које је о овоме одлучивало, изостају из доступних извора. Установљавањем Алеје великана и подизањем монументалних надгробних споменика држава је дала значај и одавала почаст писцима, песницима и другим уметницима, задужбинарима, научницима, политичарима, али, сама Алеја, није представљала значајније место колективне меморије и ходочашћа. Разлог за ово вероватно лежи у чињеници да се радило о гробљу, месту које је већ по логици ствари инспирисало контеплативна и тиха расположења, месту које је примарно дефинисано као простор приватног сећања, али и у чињеници да је одређеном броју тих истих великана подизан споменик и ван гробља, дакле у секуларном јавном простору који се показао као далеко погоднији за обликовање пожељних и у другом правцу надахњујућих модела сећања. Колико је гробље у формирању ових модела сматрано споредним, сведоче и чињенице да је његов изглед стално мењан, гробови су због недостатка простора прекопавани, а у једном таквом подухвату, потпуно лишеном свести о сведочанствима које гробље само по себи садржи, прекопана је и уништена целина позната као дечије гробље.<sup>361</sup> С друге стране, артифицијелизација гробљанског простора вршена је не само подизањем монументалних споменика значајним личностима и догађајима, него и његовим озелењавањем и претварањем у парк. Овај процес је кулминирао 1983. године, када је гробље проглашено спомеником од великог културног значаја и као такво стављено под заштиту државе.<sup>362</sup> Као што је у времену комунизма, проглашавањем цркава и манастира споменицима (под заштитом државе са прокламованом атеистичком идеологијом!) скретана пажња са примарне улоге и намене ових верских средишта, тако је и постепеним претварањем гробља у споменичку целину, место сећања на смрт претварано у уметничку галерију под ведрим небом, која је свакако надахњивала одређену врсту контемплације, али је питање на коју тему?!

Војничка гробља и костурнице, подигнуте током прве половине 20. века, у оквиру Новог гробља својим су унифицираним форма-

---

<sup>361</sup> Олга Манојловић Пинтар, Смрт и култура сећања, у: *Приватни животи код Срба у 20. веку*, ур. Милан Ристовић, Клио, Београд 2007, 908.

<sup>362</sup> Б. Костић, н. д., 29.

ма много више од претходно наведених примера подсећале на гробља, конципирана практично по идејном моделу Меморијала ослободиоцима Београда 1806. Сведочећи о битним историјским догађајима и *херојској смрти*, ове целине су, међутим, остајале *сакривене* и затворене иза гробљанских зидина, далеко од школских и туристичких екскурзија и осталих облика колективних ходочашћа.

Иако су током читаве друге половине 20. века (у ствари, до 1990. године) у оквиру Новог гробља подизане споменичке целине са прокламованом наменом превазилажења колективног заборавља оних који су свој живот жртвовали ради *живоћа будућих поколења* (Спомен гробље жртвама бобмардовања Београда 1941. и 1944, Спомен гробље бораца у окупираном Београду, Спомен обележје припадника Југословенске војске, погинулим и умрлим у логорима Немачке и Италије), њихова судбина је била слична као и у претходним случајевима: далеко су ређе похођена него споменици борцима револуције и самој револуцији ван гробљанског простора. С друге стране, Гробље ослободилаца Београда, подигнуто преко пута Новог гробља је, захваљујући комбиновању реторике егземпларне смрти и реторике посебне споменичке целине (дакле, ван општег гробља), дуго времена било место колективног „подсећања“. Међутим, чињеница да су ови, као и претходно споменути комплекси у оквиру Новог гробља, одолели насиљу формирања нових садржаја колективног памћења, које се почело дешавати током деведесетих година 20. века и које је подразумевало „уклањање“ и „сакривање“ дотадашњих меморијских топоса, вероватно се може објаснити не само њиховом *гломазношћу*, него и њиховом суштинском маргиналношћу (географском и симболичком).

Док нам се мисли још врзмају у кругу гробља, требало би поменути и Гробље заслужних грађана, установљено 1965. године, као посебна целина у оквиру београдског Новог гробља.<sup>363</sup> На овом делу гробља су, током последњих четрдесетак година, на основу препоруке Скупштине града и других релевантних институција сахрањивани уметници, научници, лекари, народни хероји, новинари и уопште интелектуалци, који су сматрани битним за

---

<sup>363</sup> Б. Костић, н. д., 22.

културу и углед града и државе. Занимљиво је приметити да се време установљивања ове парцеле поклапа са временом легализације кремирања посмртних остатака у СФРЈ,<sup>364</sup> па у њој доминира архитектонско решење колумбаријума, који окружују мањи број класичних гробних места. Естетски концепт ове парцеле сугерише да о заслугама *заслужних* није било више могуће ни нужно судити на основу естетике и монументалности њихових *вечних кућа*. Њихова надгробна обележја сада су више говорила о поодмаклом процесу унификације ових меморијских топоса и прокламованом процесу етатизације свих грађана једне социјалистичке државе, који се из сфере живота преносио и на поље смрти. Мермерне плоче, са скоро обавезном назнаком професије покојника, али без епитафа, често и без икаквог религијског или идеолошког обележја, тек са понеким крстом и звездом петокраком, требало је да саме по себи и месту на коме се налазе сведоче о друштвеном и културном значају сахрањених. Оне и јесу сведочиле, само је питање коме? Породицама, које су вероватно налазиле извесну утеху у чињеници да су њихови покојници удостојени вечног почивања на *свештом месту* или заједници која је из њиховог дела могла да учи и да се на њега угледа? Први одговор је далеко извеснији. Чињеница да Гробље заслужних грађана никада није добило значајније место на мапи колективних меморијских топоса града, вероватно се може објаснити тиме што ту нису били сахрањивани значајни политичари и државници тог доба. Занимљиво је приметити и то да потоњи по правилу нису кремирани него сахрањивани, што нас доводи до својеврсног парадокса, али и једног од могућих нивоа читања гробљанске архитектуре. Наиме, већ је поменуто да се установљивање Гробља заслужних грађана поклапа са временом легализације кремације у Србији. Такође, ово је и период у коме поново долази до проблема недостатка гробних места, за који се као једино решење види кремирање посмртних остатака.<sup>365</sup> На основу реченог могло би се закључити и то да су заслужни грађа-

---

<sup>364</sup> Указом о проглашењу Закона о сахрањивању и гробљима из 1961. године, у Србији је одобрена кремација, а 1964, на Новом гробљу је подигнут крематоријум. *Службени гласник НРС* бр. 20, Београд 1961, 325–327; Александра Павићевић, *Последња шајна*, у: Приватни живот код Срба у 20. веку, Клио, Београд, 2007, 916.

<sup>365</sup> „Скинута забрана кремирања“, *Отањ* бр. 1, Београд 1974, 11.

ни (међу којима је велики број кремираних) својим примером на извештан начин промовисали спаљивање посмртних остатака, док су првосвештеници атеистичке идеологије са којом је кремација испрва била повезана, били сахрањивани на традиционалан начин. Кремација се просто није показала као начин сахрањивања који је у довољној мери омогућавао репрезентацију покојника и његове (посмртне) харизме.

Но, иако су народни хероји и политички и културни радници сахрањивани у посебној, њима намењеној алеји, хиперпродукција споменика у јавном простору, ван гробља, која је карактерисала време комунизма, поново је, као и у претходном периоду, маргинализовала улогу смрти у колективном меморијском обрасцу. Инсистирањем на егземпларној смрти, као и апстраховањем идентитета мртвих, сама смрт постала је догађај удаљен од стварности и свакодневице евентуалног посматрача споменика. При томе, индикативно је да су на територији Београда у овом периоду подизани махом споменици личностима, док су споменици догађајима и идејама (углавном борбе и обнове) били лоцирани ван престонице или на њеној периферији.<sup>366</sup> За ово време карактеристичан је и један преседан у концепцији споменичке реторике. Ради се, наиме, о споменицима Јосипу Брозу Титу, практично првим у нашој средини који су били посвећени живом човеку.<sup>367</sup> Тиме је (ефектом „Велиог брата“ или чак и пре – „Свевидећег ока“ практично хипертрофирана функција споменика као начина подсећања, едукације и потврђивања актуелних друштвених вредности и захтева. Потоњи гроб Јосипа Броза био је логично исходиште оваквог начина размишљања. Кућа цвећа – Титов *вечни дом*, био је један од ретких споменика тог доба који је почивао на огледу смрти, која је, међутим, комбинацијом фараонске и светачке нарације превођена у бесмртност која почива на *свештоси* покојника и његовог дела. Ипак, не задуго. И овај споменик је врло брзо пао у заборав, да би се тек у новије време поново актуелизовао, само сада у новом контексту и са новим значењима.<sup>368</sup>

---

<sup>366</sup> Антица Павловић, *Јавни споменици на подручју града Београда*, Београд 1962, 1, 2.

<sup>367</sup> Види: Д. Бонцић, н. д.

<sup>368</sup> О томе види рад Л. Стевановић, *Реконструкција сећања...*



Помена је, у овим оквирима, вредан и гроб/споменик Димитрија Туцовића, подигнут 1947. године, на једном од централних градских тргова, који је и обележен његовим именом, али је већ дуго времена познатији као трг *Славија*. Пошто је Туцовић погинуо 1914. године, те био сахрањен са осталим српским борцима погинулим у Првом светском рату, његови посмртни остаци су ексхумирани и пренети у Београд. Не улазећи у битне разлике које су одвајале идеје за које се залагао Димитрије Туцовић и идеје оних који су искористили и присвојили његов углед, као једног од значајнијих бораца за социјалистичко устројство државе и друштва, задржаћу се само на географији и архитектури урбане целине у коју је споменик смештен.<sup>369</sup> Не могу да одговорим на питање колико је Београђана, који су свакодневно пролазили преко Славије, током педесетих и шездесетих година 20. века, било свесно да се у њеном центру налази гроб. Али, сигурна сам да се тај број свакако смањивао како је време одмицало. Разлоге овоме не треба тражити само у чињеници да су у односу на централну личност и живи топос социјалистичке, односно комунистичке меморије и идеологије (Тита) сви други били мање битни и мање уочљиви. Ширењем града и растом броја становника престонице, Славија је све више добијала имиџ најпрометнијег градског трга. Око њега су свакодневно, „као у неком неразумљивом паганском ритуалу“, <sup>370</sup> кружиле колоне аутомобила чинећи место на коме се налазе споменик и гроб потпуно недоступним. Онај ко би се домогао центра сквера, могао је да види да се испод споменика налази и гроб, али то су углавном радиле само политичке делегације приликом обележавања 1. маја, Дана међународне солидарности радничке класе. На тај начин је практично само споменик остао видљиви центар кружног тока, док је гроб скоро потпуно заборављен. До подсећања или, пре, упознавања јавности са чињеницом да је на

---

<sup>369</sup> Dubravka Stajić, Istorije socijaldemokratije, Sto godina od osnivanja Socijaldemokratske partije Srbije- tuga i opomena, *Republika – Glasilo građanskog samooslobadjanja* 314–315, Beograd, 2003. Navodjeno prema elektronskom izdanju na: <http://www.republika.co.yu/314-315/>; Petar Ignja, Spomenici na točkove, *Nin* 31. jul 2003. Наведено према: <http://www.nin.co.yu/2003-08/01/30126.html>.

<sup>370</sup> Slobodan Kostić, Seobe Dimitrija Tucovića, *Vreme* 656, 31. juli 2003; наведено према: <http://www.vreme.com/cms/view.php>.

Славији сахрањена једна историјска личност дошло је током првих година трећег миленијума, када су нове градске власти почеле интензивно да раде на преобликовању садржаја на којима почива историја и сећање модерног друштва Србије.

Као што би се за време комунизма могло рећи да је било време споменика (и по њиховом броју и по значају који су имали у колективном меморисању), за период од деведесетих година може се рећи супротно. Године 1990. подигнут је на Новом гробљу последњи споменик колективном страдању током Другог светског рата, а затим је наступило време релативно неуобличене споменичке културе, које као да је самом том својом одликом сугерисало силину и дубину наступајућих промена. Изгледа да време транзиционих дешавања, које је практично тада почело, није давало много „политичког материјала“ који би заслуживао да буде овековечен. Меморија је везивана за већ постојеће споменике, уколико је уопште везивана за споменике, а процес реактуелизације „традиције“ у националистичком дискурсу све је више сугерисао успостављање селективног (вештачког) континуитета са средњевековном српском државом и традицијом Првог српског устанка. Занимљиво је, међутим, приметити да се захваљујући овој ситуацији профилсала врста универзалног (националног) наслеђа, које је било материјализовано у споменицима појединцима подигнутим током последње деценије 20. века (споменик Надежди Петровић 1989, Иви Андрићу 1992, Милошу Црњанском 1993, Његошу 1994). Измакавши грубом политичком својатању, непотребној хероизацији и масовном поклоништву ови споменици су добили шансу да у миру сведоче о делима која надживљавају бремените тренутке историје.

О смрти је током овог периода, интезивније него раније, говорио сам живот. Они појединци, који су тада успели да одоле агресији (индустрије) забаве и забораву, били су свесни да њихова свакодневица представља једно огољено сведочанство умирања. Рат, страдање, економска и друштвена криза, криминализација друштва, потпуно одсуство емпатије – нису могли бити искупљени подизањем било каквог споменика. За оне друге, међутим, споменик посвећен деци – жртвама НАТО бомбардовања, подигнут у Ташмајданском парку, био је вероватно довољан дуг „отаџбине“ не-

вино страдалима. Слично важи и за споменик радницима РТС-а (у истом парку) погинулим такође током НАТО бомбардовања, око кога се једном годишње окупљају чланови породица погинулих. Чињеница да се ови споменици не налазе на мапи битних меморијских топоса града (нема их у интернет презентацијама споменичке архитектуре, нити у београдским туристичким водичима), указује на њихову маргиналност у обрасцима колективног памћења, али и на тренутну неуобличеност тих образаца.

Прве године трећег миленијума донеле су агилнији однос према колективном памћењу, али, може се рећи, у негативном смислу. Жеља за што бржим и неосетнијим заборавом комунистичког наслеђа нашла је свој израз и у интезивном мењању назива београдских улица, школа и јавних институција. Истовремено, градска власт се спремала да неколицину јавних споменика измести са централних градских тргова и улица у неке мање прометне и мање битне делове престонице. Таква је, на пример, била судбина споменика Борису Кидричу, који је, из улице кнеза Милоша, премештен у предео око Музеја савремене уметности, на Ушћу. На његово место је 2004. године постављен споменик кнезу Милошу, односно, реплика споменика „Таковски устанак“, аутора Петра Убавкића, из 1900. године.<sup>371</sup> Подизање овог споменика се у актуелном политичком контексту могло тумачити као оживљавање и потврда традиције и опредељења Србије за дипломатско (а не војно) решавања државних проблема, при чему је дипломатска традиција била сажета у лику кнеза Милоша.

Исте године постављена је и спомен плоча трагично страдалом премијеру Србије Зорану Ђинђићу. Овај споменик је, због близине догађаја и доживљаја, као и због посмртне хероизације покојника, имао потенцијал да постане битан топос колективне меморијске матрице, али је, по већ поменутом рецепту, остао на њеним маргинама. Спомен плоча је постављена у дворишту зграде Владе, на месту недоступном обичном посматрачу и пролазнику. Тако је време сећања на дело и погибију овог политичара и државника сведено на један дан у години, када врата дворишта бивају отворена за јавност.

---

<sup>371</sup> Boris Kidrič premešten kod Muzeja savremene umetnosti na Ušću, *Kurir* 8. septembar 2003, navedeno prema: <http://arhiva.kurir-info.co.yu>.

*Инстјанѝ сећање за инстјанѝ стјварносѝ* – тако би се у најкраћем могла дефинисати култура, али и идеологија сећања нашег времена и простора, која, како смо видели, има своје корене у времену рађања модерног српског друштва. У њој (култури сећања) смрти има само колико је неизбежно. А када ипак *јроцури* из затомљених дубина стварности, када је нужно да из приватног прерасте у јавни догађај, онда бива до крајности инструментализована у погребном спектаклу који мобилише нацију или политичке или какве друге истомишљенике. У тој *Вавилонској кули* конструката, споменици великим појединцима минулих времена постају декорација јавног простора, неми посматрачи актуелних *великана* који се још за живота прослављају подизањем банака, мега супермаркета и тржних центара, нудећи „солидну“ компензацију за колективну амнезију.

Има ли излаза из лавиринта идеологизације?

Потврдан одговор на ово питање пружа поставка изложбе „Крвава бајка“, у Музеју 21. октобар, у Крагујевцу. Иако се налази ван подручја Београда на које је било ограничено ово излагање, сматрам да заслужује да буде поменута, управо зато што почива на покушају представљања смрти без идеолошких и конструктивистичких оптерећења. Изложба је постављена 2003. године и дело је тима стручњака београдског Студија за дизајн, Блупринт. Користећи говор простора, односно, зграду Музеја која је већ сама по себи специфично дело савремене архитектуре, аутори су настојали да снагом чињеница персонализују историјско (и метаисторијско) предање о догађају масовног стрељања Крагујевчана 1941. године.<sup>372</sup> Умешном комбинацијом визуелних и аудио средстава и историјског наратива они су успели да установе пут двосмерне комуникације на нивоу личног и индивидуалног – жртава, са једне, и посетиоца изложбе, са друге стране. Акцентујући тако кључног актера културе, ова изложба је указала на могући пут деконструкције културних феномена и проналажења основних образаца индивидуалног и колективног меморисања, у којима смрт свакако има значајно место.

---

<sup>372</sup> Више о томе види: Игор Степанчић, Естетика садржаја историјских чињеница – уметност презентације наслеђа, *Зборник ЕИ САНУ* 26, Београд, 2009, 133–144.

Интезитет и начин на који се неко друштво суочава са чињеницом смрти, у многоме утиче на избор животних опција припадника тог друштва. Конструктивно сећање на смрт, односно промена значаја смрти у постојећим обрасцима памћења је једини начин да агресивна и антихумана идеологија потрошње добије реалну и (само) приближно подједнако моћну алтернативу. Ако до тога не дође, односно, ако појединац и његове потребе остану искључиво у служби самообнављања „система“, сасвим је извесно да ће апокалиптични и фантастични призори Хакслијевог *Врлој новој свету*, света у коме су *слике* умирања и смрти у потпуности прогнани у „нигдину“ људске самоће, постати стварност.



---

## IV. УМЕСТО ЗАКЉУЧКА: СМРТ И РЕЛИГИЈА

Између смрти и религије скоро да се може ставити знак једнакости. Појам смрти налази се у основи сваког религијског учења, а сам догађај смрти и све оно што га прати неизбежно су повезани са оваквим или онаквим религијским понашањем и/или мишљењем. Досадашња историја цивилизације сведочи да *одсипрањивање* мртвог тела нужно подразумева чин којим култура леш претвара у *личности* и да је тај чин најчешће религијске природе, односно да се њиме продужава *живој* покојника, независно од тога да ли се верује или не у његову посмртну егзистенцију. Међутим, да су ствари тако једноставне и једнозначне, потребе за овим, закључним поглављем и посебним разматрањем односа између ових феномена, не би ни било.

У деловима књиге који су му претходили, покушали смо да покажемо како, са једне стране, догађај смрти бива различито обликован у различитим ситуацијама и друштвеним и историјским контекстима, а са друге, како ти исти контексти бивају њиме обликовани. Видели смо да су не само догађај смрти, него чак и мисао о њој, неизбежно праћени одређеном врстом ритуала у чијој основи се налази потреба да се извесном трансценденцијом реалности превазиђе критична/лиминална ситуација. Међутим, можемо ли сва та понашања окарактерисати као религијска и на томе се зауставити?

На први поглед делује да одговор на ово питање зависи првенствено од дефиниције појма *религије*, односно, од тога да ли баратамо са његовим ужим или ширим одређењем.<sup>373</sup> Јасно је да

---

<sup>373</sup> По етимолошкој дефиницији *religio* значи повезати оно што је одвојено, ујединити, удахнути један дух у мноштво. Садржинска дефиниција се, међутим, испоставља као далеко комплекснија. О томе види у: Ђуро Шушњић, *Религија*. Речнички извод из социологије религије, *Теме* 3, Ниш, 2003. стр. 375–379; Ђуро Шушњић, *Функције религије*, Речнички извод из социологије религије, *Теме* 3, Ниш, 2003. стр. 364–369.

велики део понашања у вези са смрћу, која смо описали у претходним текстовима, није био примарно заснован на уверењу о постојању неке друге, *изванземаљске* реалности, што се сматра основном догмом већине (великих) религија. Ово посебно стоји када су у питању концепти смрти на колективном нивоу. Тако се генерацијама преношена и усвојена правила ритуалног понашања у савременом друштву појављују више као понављање научног текста, него као плод освешћене активности усмерене ка успостављању контакта са *оносираним*. Посмртни ритуал интегрише заједницу, говори о њеном идентитету и има мање или више терапеутско дејство, али његови учесници веома често механички спроводе *процедуру* испраћаја, немајући алтернативни концепт поступања са посмртним остацима. Са друге стране, и секуларни протоколи се јављају као копија религијских ритуала. Атеистички концепт сахране често прераста у своју супротност, а политички ритуали испраћаја државника, владара и других јавних личности темељно почивају на религијској реторици и симболима чијом се манипулацијом врши инверзија сакралног и профаног.

Очигледно је да се представе о смрти, посебно у модерном друштву (мада не само у њему), јављају као поље интезивног судара, сусрета и прожимања световних и религијских садржаја. Антрополошка литература обилује примерима оваквих преплитања, те се овде нећемо посебно задржавати на већ познатим чињеницама које се тичу различитих/истих поимања и концепата *свештости* у сакралним и профаним контекстима.<sup>374</sup> Јасно је да овде баратамо са најширим одређењем појма религије и религијског, који излази из оквира институционалних религиозности и сведочи о универзалној људској потреби да се, на овај или онај начин, уздигне изнад света материјалних чињеница и да им да виши смисао и значење. „Религиозни импулс“ – пише Питер Бергер у својој студији *Десекуларизација свешта* – „трагање за смислом који трансцендира ограничени простор емпиријског постојања у овом свету, одвајкада је карактеристика људскости. Ово није теолошки већ антрополошки исказ. Један агностички, па чак и атеистички филозоф ће се

---

<sup>374</sup> О томе види и у: М. Малешевић, *Прилози историјологији ритуала прелаза*, Расковник 39, Београд, 1984, 39–51.



сложити са овом тврдњом. Било би потребно нешто веома слично мутацији врста да би се овај импулс искоренио заувек.<sup>375</sup>

Покушаћемо овде да одговоримо само на нека од великог броја питања која из реченог проистичу. Наиме, на који начин и који религијски/трансценденти садржаји обликују представе и понашање у вези са смрћу? Како посмртни ритуал, било секуларни, било религијски, било јавни, било приватни трансцендира реалност? Да ли у чувању успомена на мртве и у односу према прецима доминирају религијски, а религијски, општи или индивидуализовани обрасци мишљења и понашања? Како свој однос према смрти и мртвима експлицирају декларисани верници, а како атеисти, агностици и остали који се не могу сврстати ни у једну од наведених категорија? И на крају, мада можда и најзанимљивије, зашто се баш смрт, а не неки други догађај, јавља као сфера екстремне културне вишезначности и као моћно поље идеолошког деловања? Да ли то говори о самој смрти, која се кроз читаву историју цивилизације појављује као својеврсна религија *per se*? или се овим потврђује виђење Мартина Хајдегера о човеку као *бићу ка смрти*?<sup>376</sup> Или је овим акцентован човек као *homo religiosus*, дакле суштински религиозно биће, које упркос чињеници да живи у постмодерном друштву или управо захваљујући њој, *прибеђава смрти* као последњем изворишту тајне и светости – осећањима и категоријама које су одувек покретале људску културу и представљале њено извориште.

Као што је читалац већ приметио, у досадашњем презентовању резултата истраживања у великој мери смо се ослањали на дијахронијско-компаративистички приступ. Но, примарни циљ нам је

---

<sup>375</sup> Piter Berger, *Desekularizacija sveta. Preporod religije i svetska politika*, Novi Sad, Mediteran, 2008, 24.

<sup>376</sup> У Хајдегеровој филозофији човека, смрт представља централни догађај који одређује читав људски живот. „Хајдегер смрт враћа у центар нашег бивствовања, указујући да је наша смрт неизбежна. Наше биће је окренуто ка смрти не само у смислу да ми делом свакодневно умиремо кроз ћелије нашег организма, већ и у онтолошком смислу смрт одређује наше постојање тиме што стоји као граница свим нашим стремљењима. Ми смо свесни наше смрти на начин који се разликује од животињског, јер делујемо на начин који је условљен нашим знањем о сопственој смртности...“ Види: Владимир Цветковић, Танатологија Мартина Хајдегера, *Теме* 1, Ниш 2004, 131–141, 135, 136.

био да, уз помоћ појединих модела из прошлости, објаснимо актуелни тренутак у коме живимо. Тако ћемо се и у овом, завршном разматрању, пратећи развој идеја и понашања из ове области, усмерити на савремену ситуацију и грађу која нам говори о односу религије и феномена смрти у савременом друштву Србије. Највећи део материјала којим располажемо односи се на, у друштвеном животу доминантне, обрасце хришћанско-традиционалног културног миљеа. Проучавање ове проблематике у оквиру других верских заједница и традиција које живе у Србији, остаје стога задатак будућих истраживања.

Шта заправо подразумева религијска престава о смрти? Са пуним уважавањем специфичности различитих религијских система, али без амбиција, могућности и у крајњем потребе да их овде износимо, мислим да можемо рећи да је одлика сваке религије да на овај или онај начин објасни, оправда, превазиђе и победи смрт.<sup>377</sup> У темеље већине религијских идеја уграђена је људска потреба за објашњењем вечности и достизањем бесмртности или сједињењем са оним што се сматра вишим принципом или степеном бивствовања. Осим тога, религијска учења о смрти усмерена су ка осмишљавању живота, успостављању равнотеже између живих и мртвих чланова заједнице и ка обједињавању и усклађивању физичких и метафизичких, историјских и есхатолошких реалности. Идеолошко-историјски оквири у којима су се формирале представе и понашање у вези са феноменом смрти, описани у претходним поглављима, могу се, као што је већ поменуто, у најопштијим цртама дефинисати као они који припадају традиционално-хришћанском културном обрасцу. Иако је међу поменутима праксама, посебно у другој половини 20. и почетку 21. века, евидентно присуство оних које почивају на атеистичком, агностичком и уопште, секуларном интелектуалном и културном наслеђу, оне су често, барем формално, биле у вези са преовлађујућом обичајном праксом локалне средине. Због тога је неопходно направити макар и летимичан увид у историјски развој и садржај ових пракси, не/посредно везаних за историјски развој хришћанског посмртног обреда и учења о смрти.

---

<sup>377</sup> Детаљније о учењу различитих религија о смрти види у: Невена Ђурчић, н. д., *ГЕИ САНУ XXXVI*, Београд, 1988, 139–153.

## 1. Развој хришћанске обредне праксе и учења о смрти

### а) Душа, њело, смрт и васкрсење

Хришћанско учење о смрти почива на вери у бесмртност душе, васкрсење тела и сједињење ова два ентитета у вечном животу *небеској царстви*.<sup>378</sup> Мешавину наслеђа јеврејске обредне праксе и античког одношења према смрти, рани векови хришћанства обликовали су у односу на централни догађај нове религије: смрт и васкрсење њеног утемељитеља – Господа Исуса Христа. Иако идеја васкрсења није била у потпуности нова, она је по први пут у историји религијских идеја постала *ојшљиво* централно место веровања, доносећи потпуно ново схватање смрти и људске судбине.<sup>379</sup> Революционарни карактер овог духовног преокрета проистиче из чињенице да је овде била реч о васкрсењу тела, што је представљало значајни новитет у односу на преовлађујуће филозофске и религијске концепте односа телесних и духовних/душевних својстава људске природе. Наиме и јеврејска и старогрчка традиција познавале су идеје о бесмртности људске душе, али су, а то се посебно односи на античке филозофе, заступале својеврсни етички дуализам, по коме се (материјално) тело јавља као *џамница* етеричне душе.<sup>380</sup> Међутим, док је јеврејско поимање душу представљало као бесмртни део личности, који, након смрти тела, наставља да живи у *Божјем сећању*, чекајући опште васкрсење, античке представе подразумевале су преегзистенцију душе, односно, одвајкадашње постојање *свејта гуша*, у који се оне, након смрти свога *власника*, поново враћају.<sup>381</sup> Бремер (Bremmer) наглашава како се античка мисао о (независној) судбини људске душе

---

<sup>378</sup> Лазар Мирковић, *Хеорџолоџија или развијак и бојслужење љазника љавославне ијшочне цркве*, Београд, 1961, 276.

<sup>379</sup> Jan N. Bremmer, *The Rise and Fall of Afterlife*, London, New York, 2002, 9, 41 57;

<sup>380</sup> Здравко Пено, *Кашихизис*, Светигора, Никшић, 2002, 104.

<sup>381</sup> Rabin Arije Kaplan, *Besmrtnost i duša, Moraša, Časopis za jevrejsko versko nasleđe*, br 1, Beograd, 2010, 169–176, 172; 3. Пено, н. д., 103; Валтер Шулиц, О проблему смрти, *Грагац* 124/125, Београд, 1998 58–73, 61.

посебно развила под утицајем Питагорејаца и Орфичара који су прихватили доктрину о реинкарнацији.<sup>382</sup> Ову идеју у нешто развијенијем облику налазимо и код Платона, чије је схватање душе посебно утицало на учење хришћанских отаца. Тако, елементи Платоновог учења о различитим врстама душа и различитим нивоима душе сасвим подсећају на оне које налазимо код Светог Јована Дамаскина (675–749. н. е). Такође се може рећи да се Платоново тумачење односа душе и тела одсликава и у принципима хришћанске аскетике.<sup>383</sup>

„Када душа бивствује не посматра телом, већ собом самом, она се изједначава са идеалним и после смрти одлази у невидљиво. Ако се, напротив, у свом понашању, душа окрене ка телесном и сама постаје телесна, тешка и земаљска, тумарајући после смрти око гробова као сенка.“<sup>384</sup> (Федон)

Код Платона се, међутим, не наилази само на схватање о узвишености душе у односу на тело, које је у неким облицима прихватило и хришћанство, него и на онтолошку дијархију која је за хришћанско учење била неприхватљива и која је представљала једну од тачака његовог дистанцирања од наслеђа античке филозофије.<sup>385</sup> Први хришћански теолози, наиме оци васељенских и помесних сабора настојали су да укажу на то да душа није бесмртна по природи, него само по „Божијем благовољењу“, тј. Божијој благодати. Бесмртност, према томе, није један од атрибута душе, него нешто што зависи од човековог односа са Богом.<sup>386</sup> Они су наглашавали јединство духовног и телесног бића у човеку, као и

---

<sup>382</sup> Jan N. Bremmer, н. д., 9; Карл Фридрих фон Вајцзекер, Смрт, *Градац*, 124/125, Београд, 199835–46, 45.

<sup>383</sup> Bremmer, н. д., 3; Свети Јован Дамаскин, *Исјочник знања*, Никшић, 1997, 134, 209–211.

<sup>384</sup> Наведено према: Валтер Шулц, 61

<sup>385</sup> Свети Григорије из Нисе, О стварању човека, у: *Господе ко је човек. Православна антропологија и њена личност*, Београд, 2003, 6–74, 61, 62, 63.

<sup>386</sup> Георгије Флоровски, *Бесмртност душе*, на: [http://spcbl.org/pdf/besmrtnost\\_duse.pdf](http://spcbl.org/pdf/besmrtnost_duse.pdf) Посећено 28. нов. 2010.

створеност, а тиме и смртност и једног и другог.<sup>387</sup> Прихватити античко учење о прегзистенцији душе, значило би прихватити да је од вечности постојало још нешто осим Бога, што би се, будући бесмртно, могло са Богом изједначити, а ово је било супротно и јеврејском предању и хришћанском поимању света и човека и процеса њиховог стварања. Међутим, снажан утицај античке филозофије, а посебно платонизма на ове *изворнике* хришћанске догме изгледа да је био сувише јак, те су одједи полемике о без/смртности душе доспели и до каснијих векова историје хришћанства. Позната је нпр. расправа између Атанасија Каравале и Неофита Пателарија, два критска епископа из 17. века, а различита тумачења овог питања налазимо и у делима савремених (српских) теолога.<sup>388</sup>

Разлог због кога смо посветили толико простора овом питању јесте покушај да одговоримо или барем да поставимо једно друго, за нашу тему значајније, питање порекла представа о посмртној егзистенцији, које налазимо код савременог човека западно-хришћанске цивилизације. Да ли у његовим уверењима и понашању преовлађују хришћанске или претхришћанске идеје о односу душе и тела и о животу душе након смрти? Какве обрасце веровања сугерише сама пракса која се одвија у парохијама хришћанских цркава? Да ли у схватањима и обредима савремених хришћана доминира уверење о бесмртности душе (или неког другог невидљивог принципа постојања) или уверење о васкрсењу тела? Ово су питања на која ћемо се вратити касније.

---

<sup>382</sup> Jan N. Bremmer, н. д.,9; Карл Фридрих фон Вајцзекер, *Смрт, Грагац*, 124/125, Београд, 199835–46, 45.

<sup>383</sup> Bremmer, н. д.,3; Свети Јован Дамаскин, *Источник знања*, Никшић, 1997, 134, 209–211.

<sup>384</sup> Наведено према: Валтер Шулц, 61

<sup>385</sup> Свети Григорије из Нисе, О стварању човека, у: *Господе ко је човек. Православна антропологија и њајна личносци*, Београд, 2003, 6–74, 61,62,63.

<sup>386</sup> Георгије Флоровски, *Бесмртносци душе*, на: [http://spcbl.org/pdf/besmrtnost\\_duse.pdf](http://spcbl.org/pdf/besmrtnost_duse.pdf) Посећено 28. нов. 2010.

<sup>387</sup> Флоровски је записао: „Тело без душе је леш, а душа без тела утвара.“ Наведено према: Трагедија смрти и радост васкрсења, [http://www.eparhija-sumadijska.org.rs/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1283&Itemid=122](http://www.eparhija-sumadijska.org.rs/index.php?option=com_content&task=view&id=1283&Itemid=122).

Као што је речено на почетку овог поглавља, хришћанска танатологија заснована је на учењу о бесмртности душе, али се она тиме не завршава. Како је то изнео чувени теолог и историчар цркве Ернст Бернц (Ernst Bernz) (1907–1978):

„Хришћанска вера се не може задовољити представом по којој би бесмртност душе била излаз из свемоћи смрти. Истинско ослобођење од господарења смрти не зове се бесмртност него ускрснуће... овдје је по среди превазилажење саме смрти, пробој кроз трпљење најгорче смрти... пробој у ускрснуће – стање просветљене телесности.“<sup>389</sup>

Иако се смрт дефинише као одвајање душе од тела, те се над умрлим читају молитве за *разлучење*, хришћанска догматика инсистира на њиховом јединству и као главни есхатолошки догађај очекује њихово поновно уједињење.<sup>390</sup> Признавање тела као Божије

---

<sup>388</sup> Пено, н.д. 103, 104. Јустин Поповић, Велимир Хаџи-Арсиф, *Тајне вере и живојша*, Крњево, 1985, 47, 48.

<sup>389</sup> Ернс Бернц, Представе смрти у великим религијама, *Градац* 124/125, Београд, 1998, 47–53, 50.

<sup>390</sup> У једном речнику религијских појмова везаних за православље, овај однос је описан на следећи начин: „Душа је тајна Творца (Пс. 139,13–16). *Душа* нема преегзистентну ипостас, нити је састављена из преегзистентне материје као тело, које се саставља од тела родитеља. Људско биће прима егзистенцију по телу као резултат рађања од других тела. *Душа* има друкчију позицију и функцију него тело. Она је створена вољом Божијом, божанским надахнућем, на начин који је само Створитељу познат. *Душу* даје Бог кроз животодавно удахивање, заједно са телом, у часу зачећа, тако да се људско биће појављује на свету као психосоматско јединство. Заправо, божански дух који ствара *душу* даје и моћ да се уобличи тело. *Душа* има живот као битисање, стога она не треба да се меша са виталним иманентним моћима које постоје код животиња и свих живих створења. Она је субјекат, лични подмет те виталне енергије; она има живот као биће по себи и за саму себе. *Душа* је формирајући принцип који индивидуалише људску природу у једном субјекту; стога се *душе* Адамових потомака не садрже у Адамовој *души*. Као прототип људскога рода Адам обухвата све у себи, али сваки прима своју индивидуалну егзистенцију кроз нову *душу* коју Бог ствара за ту личност. После физичке смрти *душа* се одваја од тела за неко време, са надом на живот вечни и у очекивању васкрсења тела. Писац *Посланице Диоњисију* упоређује однос

творевине створене за вечни живот, имало је свој одраз и у једном од *Симбола* (исповедања) *вере*, који је био у употреби у Риму око 215. год. н.е.<sup>391</sup>

Осим промене схватања односа душевног и телесног, вера у васкрсење донела је и, за тему овог рада можда и битнију, промену схватања самог догађаја смрти.

О овој промени, тј. о односу раних хришћана према смрти, сведоче писани извори тога времена, а понајвише они везани за појаву мучеништва које на упечатљив начин говори о усхићењу насталом услед отварања врата победе над коначношћу.<sup>392</sup> Жеља првих, прогоњених хришћана да сопственом смрћу следе пример Господњег мучеништва, одсликавала је идеју о (мученичкој) смрти као радосном догађају и предуслову уласка у *крило вечности* – идеју суштински различиту од дотадашњег трагичног поимања људске коначности. О значају верског искуства ових првих хришћанских светитеља сведочи улога њихових гробова у хришћанским заједницама првих векова, као и чињеница да је идеја смрти коју су сугерисали представљала једну од основа и главних потврда временом утемељиване хришћанске догматике.

Смрт као последица прародитељског греха, као последњи непријатељ човека створеног да живи вечно, постала је *чекаоница васкрсења*, а страдање за веру и мученичка смрт сматрани су сигурном *улазницом* у Небеску реалност.<sup>393</sup> Хришћани су за гробља користили назив *coemeteria* (спавалишта), јер су веровали да је смрт сан у коме човек борави до дана када ће васкрснути.<sup>394</sup> У Св-

---

хришћана и света са односом душе и тела, говорећи: 'Душа која је бесмртна обитава у пролазном храму; а хришћани, који су ходочасници за неко време усред онога што се руши, очекују нетрулежност на небесима'.“ Преузето са: <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/recnik/D.htm> приступљено 29. 11. 2010.

<sup>391</sup> За разлику од Nikeјског *Симбола вере* (правило исповедања које је усвојено на Nikeјском сабору, 325. године и које је у употреби и данас у читавом православном свету), у коме се исповеда вера у опште васкрсење, у овом, старијем, се наглашава вера у васкрсење тела. Види у: *Enciklopedija živih religija*, Beograd 1991, pod *Nikejski Simvol vere* i *Simvoli i ispovedanja vere*.

<sup>392</sup> Jon Davies, *Death, Reburial and Rebirth in the Religions of Antiquity*, London, New York, Routledge, 2002, 201, 202, 203.

<sup>393</sup> Rabin Izrael Lipšić, *Svetlost života, Moraša*, 69–115, 74. Davies, 198.

<sup>394</sup> Никодим Милаш, *Правила православне цркве са њумачењима*, књи-га 2, Нови Сад 1895, Београд–Шибеник, 2004, 74.

---

етом писму Новог завета, као и у најстаријим сачуваним списима првих векова, наилазимо на сугестије хришћанима како да се понашају жалећи неког ближњег и, начелно, како би требало да доживљавају смрт. Тако апостол Павле у Посланици Солуњанима поручује: „Нећемо, браћо, да вам буде непознато шта је са онима који су уснули, да не бисте туговали као они који немају наде...“ (1. Сол. 4, 13), а Свети Григорије Богослов у једној од својих надгробних беседа каже: „Нећу много плакати над умрлим ја, који то не одобравам ни када су други у питању...“<sup>395</sup> Но, критика плача и превеликог јадиковања над људском судбином није била ствар само промовисања и учвршћивања нове вере, него је била и у вези са потребом да се хришћани и њихове заједнице дистанцирају од преовлађујућих *палајанских* погребних обичаја. У наставку горе наведене беседе Свети Григорије позива на одбацивање „обрета у којима се приносима првих плодова, венцима и свежим цвећем испраћају покојници“.<sup>396</sup> И свети Јован Златоусти диже свој глас против *рушења* жена и њиховог јавног и екстремно драматичног тужења које је било део античких погребних обичаја.<sup>397</sup> Неки истраживачи сматрају да су о овом дистанцирању, као и о односу првих хришћана према смрти сведочили и натписи на гробовима. Наиме, док су епитафи на надгробним споменицима нехришћана изражавали неумитну тугу и трагичност људског живота, они на гробовима хришћана били су сведени и сугерисали су спокој, мир и очекивање.<sup>398</sup>

---

<sup>395</sup> Никола Поповић, Историјски развој заупокојених служби, дипломски рад на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, П-833, Београд, 2010, 17.

<sup>396</sup> Исто, 17, 10.

<sup>397</sup> У једној од својих беседа, Златоусти позива на умереност у туговању: „...Ја не одбацујем сваку тугу, него само ону прекомерну. Туга је природна, али ако је прекомерна онда је својствена неразумној души, души истрошеног ума и слабој. Тугуј, заплачи, али не ропњи, не буди малодушан, немој да негодујеш, подај благодарење... Тугуј, али не као незнабожац који не очекује васкрсење, који нема наду у будући живот. Ја се, верујте ми, стидим и црвеним када видим како се гомиле жена ружно владају на јавном месту, како чупају косу, ломе руке, како се гребу по образима...“ Свети Јован Златоусти, О Лазару и богаташу, у: *Слава Господу за све. Изабране беседе и њорукe*. Приредио Јован Србуљ, Београд 1998, 160–169, 162, 163; Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Rowman&Littlefield, Oxford 2002, 25, 29.

<sup>398</sup> Н. Поповић, н. д., 12; О томе види и на: <http://www.newadvent.org/cathen/01022a.html>. Посећено 24. новембра 2010.



Овакав однос према смрти морао је условити и посебан однос према гробовима. Малобројни извори указују на то да су на гробовима обављане молитве, да су приређиване *aitie*, трпезе љубави, а оци васељенских сабора гробља називају *свештим оирагама*. Донекле, међутим, збуњује Аријесова тврдња о томе да (хришћанска) религија препоручује равнодушност у погледу гробова и гробаља.<sup>399</sup>

Ипак, ако се узме у обзир све што је до сада речено, као и подаци којима располажемо, открива се и значење ове његове тврдње. Наиме, за хришћане првих векова гроб је био место потврђивања припадања, место молитве и место сећања, али не толико сећања на покојника, колико сећања на његову (мученичку) смрт, као и подсећање на смрт уопште. Заједница живих и мртвих, које је хришћанска вера означила као *различитије угове* јединственог *тјела Христјовој*, односно, Цркве, остваривана је путем молитве – мртвих (пред Богом) за живе и живих за мртве.<sup>400</sup> Те су се молитве могле свршавати и на гробовима, што је чињено посебно када су у питању били грбови мученика, који су служили као пример бескомпромисне вере будућим нараштајима хришћана,<sup>401</sup> али су се могле обављати и у црквама и на другим местима. Гроб није био место контакта са мртвим, како су то схватили пагани, и како то, по свему судећи, доживљава и човек модерног доба. Управо за потоњег, Аријес и везује култ гробова и гробаља, сугеришући да треба бити опрезан при тумачењу генезе овог култа који ми често, неоправдано везујемо за хришћанско наслеђе.<sup>402</sup> Управо је потцењивање значаја гробаља у животима живих, које је карактерисало рано хришћанство, омогућило опстанак нехришћанског одношења

---

<sup>399</sup> Arijes, *Eseji...*, 156.

<sup>400</sup> Мирковић, Хеортологија, 277.

<sup>401</sup> Писац једног документа смирске цркве с краја 2. века н. е. о страдању мученика Поликарпа (спаљен 167. год, за време владавине цара Марка Аврелија), сведочи: „Поставили смо његове кости на једно одговарајуће место. То је тамо где се и ми састајемо... и Бог ће нам дати благодат да слаavimo успомену на онога који се борио, тако и да се вежбају будуће генерације и да му подражавају“. Наведено према: Мирковић, н. д., 278. Види и: Епископ Николај, *Охридски њолој*, Ваљево 1991, 138. Davies, 193.

<sup>402</sup> Arijes, 61.

и према мртвима и према њиховим *вечним кућама*. Овај однос, у форми својеврсног неопаганизма затичемо и у читавом периоду од 18. века, па све до почетка трећег миленијума. Тада, како наводи Аријес „... у тим антиклерикалним и антагонистичким временима неверници ће бити најревноснији посетиоци гробова својих рођака... Они који не иду у цркву редовно одлазе на гробље, где по устаљеној навици украшавају гробове цвећем, клањају се сенима, негујући успомену на мртве.“<sup>403</sup>

### б) Обред

Посебно важно за тумачење односа хришћанства према смрти, али и за тумачење каснијих промена које су настајале у животу хришћанских цркава, јесте и увид у посмртну обредну праксу спровођену током раних векова ове религије.

Извори и малобројне теолошке студије посвећене питању развоја заупокојених служби, недвосмислено указују да се током првих векова хришћанства погреб чланова хришћанских заједница обављао у склопу литургије.<sup>404</sup> Оваква пракса сугерише више ствари. Као прво, она говори о схватању литургије, као централне службе у животу заједнице. У оквиру ње су вршени и други обреди иницијације (крштење и венчање) те је на тај начин сакрализован читав живот хришћана, који је, кроз припадање Цркви, постајао непрестано саображавање и служење Богу. Савршавањем евхаристије поводом погребца потврђивано је јединство живих и мртвих, те јединство *овој* и *оној* света. Иако је и начелно време литургије схватано као свето време, као *ошваране вратиа небеској царствиа*, присуство тела покојника на служби, додатно је појачавало осећај безвремености и посвећености свих учесника у овом обреду. Правило 83. Шестог васељенског сабора (680. г) чак пона-

---

<sup>403</sup> Исто, 61.

<sup>404</sup> Милаш 1, 570; Милаш 2, 175. Ненад Милошевић, Евхаристијски карактер заупокојених служби, преузето са: <http://www.verujem.org/teologija/za-upokojne.htm> посећено 19.05.2010. Elena Velkowska, Funeral Rites according to the Byzantine Liturgical Sources, *Dumbarton Oaks Papers*, No.55, Washington, 2002, 21–51.

вља правила изречена на Сабору у Картагени (419. г) о томе да се не сме давати причешће мртвим телима,<sup>405</sup> што сведочи да је било и оваквих, екстремних заноса верника. Свакако, осим што је сугерисао правац посмртног путовања, овај литургијски испраћај је погребу давао печат обреда заједнице, за разлику од каснијих векова, када сахрана постаје чин приватног карактера.

Како је тачно изгледала евхаристијска служба у овим приликама, не може се са сигурношћу тврдити. По свему судећи, није постојао неки посебни облик заупокојене литургије, већ је у уобичајену структуру и садржај обреда убациван помен усопшег, мада није сасвим јасно да ли је и иначе у литургији тог времена постојао помен мртвих, који је саставни део данашње праксе?<sup>406</sup> Такође није јасно да ли је литургија увек служена пре упокоја или се могла обавити и након погребња? Да ли је ово била ствар локалних обичаја или ствар трансформације првобитне праксе до које, изгледа, долази већ током 4. и 5. века.<sup>407</sup> Елена Велковска тврди да се на основу *Ајосѿолских усѿанова* (3. век) може закључити да је евхаристијска служба чак обављана на самим гробљима.<sup>408</sup>

Од 7. и 8. века, пракса служења литургије поводом погребња задржала се само у монашким срединама или у случајевима смрти значајних личности. Изгледа да је процес одвајања службе за мртве из литургије отпочео у 4. веку, а као узрок томе наводи се „постепено слабљење првобитног, изразито есхатолошког заноса чланова Цркве, односно евхаристијске свести верних, које је током времена резултирало појавом индивидуалистичке религиозности и довело је до деформација у самој литургији, као и у обредној пракси уопште“.<sup>409</sup> Осим тога, промене су инициране и повећањем хришћанских заједница, посебно у градовима, где је било све теже ускладити ритам богослужења са свакодневним животом парохијана. Наведени разлози свакако сугеришу трансформацију – начина живота, али и у одређеној мери и односа према религијским идејама и догми. Без обзира што је хришћанство још неколико ве-

---

<sup>405</sup> Милаш 1, 570.

<sup>406</sup> Н. Поповић, 4.

<sup>407</sup> Исто, 19.

<sup>408</sup> Velkovska, н. д., 22.

<sup>409</sup> Н. Милошевић, 1.

кова, било у успону, намеће се питање – да ли се већ на крају ових првих векова назире знаци онога што данас називамо секуларизацијом? Да ли је издвајање обреда, не само посмртног, него и других обреда животног циклуса, из литургије значило и смањење значаја евхаристијске жртве у животу хришћана?

Помен мртвих представља саставни део данашње православне литургије. За поједине покојнике ваде се честице просфоре током дела литургије који се назива *ѿроскомиџија*, а општи помен мртвих обавља се у *анафори*, делу службе током кога се врши освећивање светих дарова.<sup>410</sup> Православно опело, међутим, постоји као независна служба која се обавља над одром покојника, у кући, капели/цркви и на самом гробљу. Опело је састављено од делова јутарње службе и литургије, а замишљено је као сажетак или компензација за литургијску молитву. Међутим, у пракси се оно често скраћује, а у свести традиционалних верника не доводи у везу са овом централном службом хришћанског живота. Веза са Црквом у потпуности изостаје, посебно у градским срединама у којима се испраћај врши из пригодних капела, док у већини сеоских средина још увек постоји обичај да се покојник из куће пренесе у цркву, па тек онда на гробље. Иако идејно и архитектонски конципирана као замена за цркву, капела у пракси представља само практичну алтернативу изјављивању саучешћа у кући. Међутим, ни рурални обичај испраћаја из цркве не појачава асоцијацију на везу обреда са животом *Тела Христјовој* (Цркве), јер се главни садржаји посмртног ритуала дешавају у кући и на гробљу. Осим тога, у одређеном броју сеоских средина у Србији и Црној Гори постоји иницијатива (негде је већ и реализована) да се поред гробља подигну *капеле*, тј. просторије које би требало да замене цркву (у селима у којима она не постоји или није свима подједнако доступна). Неретко се, међутим, појављује могућност да се у ове капеле премести и тзв. *ѿримање саучешћа*, део испраћаја који се традиционално обављао у кући, јер се сматра да је боље да тело буде изложено изван просторија у којима се одиграва свакодневни живот.

Но, вратимо се још за тренутак на историју заупокојених служби.

---

<sup>410</sup> Александар Шмеман, *Литургија и животи*, Цетиње 1992, 17, 59.

Одвајање опела и помена из литургије није се десило одједном, него је, судећи по изворима, трајало неколико векова. Прву издвојену службу за упокојене налазимо у 5. веку, мада све до 8. века постоје индикације о служењу литургије приликом погребца. Већ смо споменули да се ова пракса одржала у манастирима, док се у градским срединама релативно рано јавља потреба за скраћењем и прилагођавањем заупокојених служби свакодневном животу. Ипак, изгледа да поредак опела изван евхаристије није установљен и фиксиран све до 8. века, од када се појављује већи број молитвеника и требника, који су били у употреби у животу парохијских цркава. Све до 16. века, када се почело са штампањем богослужбених књига, заупокојене службе нису биле уједначене. У различитим молитвеницима наилази се на различите молитве, мада постоје и оне које се понављају у већини сачуваних књига. Ипак, оно што је заједничко за готово све требнике јесте структура службе за упокојене која се састоји из радњи и молитви над покојником у његовој кући, из дела који се обавља у цркви и дела који се врши на гробљу.<sup>411</sup> Текстови ових служби представљају комбинацију химнографског материјала и заупокојених молитви, а њихов избор и распоред био је ствар локалних пракси. Оне су се, пак развијале најпре у облику азматских (парохијских) типика, који су, међутим, били под утицајем монашких служби и које од 12. века у потпуности уступају место правилима монашког богослужења.<sup>412</sup>

Када је реч о Српској православној цркви, развој погребних служби можемо пратити од времена Светог Саве. Будући да се као главни извор за проучавање овог питања јавља Хиландарски типик, а да се он развијао под утицајем типика Евергедитског манастира, јасно је да је овде реч о монашкој, а не лаичкој служби. Она је, као и у већ наведеним праксама подразумевала служење литургије пре погребца, као и током 40 дана након смрти. Могуће је претпоставити да су и парохијски типичи до 15. в. подражавали византијску богослужбену праксу, што потврђују и каснији рукописи.<sup>413</sup> Тек је за један *архијерејски чиновник* из 18. века утврђено да је на-

---

<sup>411</sup> Velkovska, н. д., 35, 38, Поповић, н. д, 7, 23.

<sup>412</sup> Поповић, 49.

<sup>413</sup> Исто, 55.

стао као превод са руског језика. Поредак службе који налазимо у њему најближи је поретку данашњег опела, док се модел парастоса најсличнији данашњој пракси Српске цркве може наћи у требнику из 1666. године, а приписује се Андрију Критском.<sup>414</sup>

Већ је раније поменуто да је хришћанско учење од самог почетка ишло у правцу обједињавања живих и упокојених припадника заједнице, који су сви сматрани члановима Цркве. Због тога, осим што су помињани на свакој литургији, мртвима су, већ у раним вековима хришћанства, посвећени одређени дани, током којих се црква молила за добар исход њихове посмртне судбине. Ова пракса, међутим, није усвојена без полемике о могућностима посмртне измене Божијег суда.<sup>415</sup> Наиме, део предања, као што је на пример, јеванђељска прича о Лазару и богаташу (Лука 16: 19–31), је упућивао на коначност *одлуке* до које долази одмах након смрти, а која бива условљена покојниковим делима учињеним за живота. Друга предања су, међутим, упућивала на уверење да до тренутка Страшног суда, односно, свеопштег Васкрсења ништа није коначно решено – ни у овом, ни у оном свету.<sup>416</sup>

Свакако, (православна) црква је усвојила и до данашњих дана задржала праксу помињања мртвих сваке суботе, када се служи литургија, у којој се они посебно помињу. Поред тога, у хришћанској цркви до 10. века били су установљени и посебни датуми општих помена мртвих (*Задушнице*), који су углавном везивани опет за суботње дане. Најстарији извори о оваквој пракси, како износи Велковска, представљају рукописи са Синаја из 9. века и *Грошарајта* из 10. века.<sup>417</sup> По њеном тумачењу, овај обичај је могао бити преузет из јеврејске праксе посвећивања суботњег дана одмору, али не само живих, већ и мртвих чија душа се налази у *Шеољу*.<sup>418</sup> Други аутори сматрају да је по питању суботе као дана посвећеног мртвима дошло до синтезе јеврејског и хришћанског предања. На-

---

<sup>414</sup> Поповић, 57, 56. *Требник*, <http://digital.nb.rs/direct/RS-052> 1666, стр. 5–8; *Мали требник*, Превод: Јустин Поповић, Призрен, 1994, 197, 248.

<sup>415</sup> John Wortley, *Death, Judgment, Heaven and Hell in Byzantine „Beneficial Tales“*.U: *Dumbarton Oaks Papers*, No.55, Washington, 2002, 53–67, 55.

<sup>416</sup> Исто, 55.

<sup>417</sup> Е. Velkovska, 22, 39.

<sup>418</sup> Исто, 41.

име јеврејски одмор преиначен је у предање о Христовом боравку у гробу/аду који се дешавао у суботу уочи Васкрсења.<sup>419</sup>

Међу датумима посвећеним мртвима најпре су успостављени они важећи за читав хришћански свет, а касније је, у оквиру националних цркава, дошло до увођења и неких посебних датума посвећених општим поменима.<sup>420</sup>

Занимљиво је поменути да је субота примарно била посвећена сећању на мученике, као и то да рана црква није правила разлику између мученика и *обичних* покојника. На основу извора, међутим, није јасно када и зашто се почела правити ова разлика. Познато је само да је у једном тренутку постављено питање да ли је потребно да се црква моли за мученике, с обзиром да су они сматрани заступницима живих пред Богом.<sup>421</sup> По једном тумачењу с почетка 20. века, општи помени мртвих уведени су зарад оних који су нестали у ратним дешавањима или били растргнути од звери, те нису били удостојени хришћанског погребња.<sup>422</sup> За ово тумачење, међутим, нисмо нашли потврду у релевантној религиолошкој и теолошкој литератури.

---

<sup>419</sup> Поповић, 65.

<sup>420</sup> Као општи дани Задушница помињу се месопусна и сиропусна субота (суботе пред почетак Великог поста), друга, трећа и четврта субота Великог поста и субота уочи празника Свете Тројице (Духови). Митровске задушнице успостављене су у 14. веку у Русији, као знак сећања на војнике и монахе погинуле у битци на Куликовском пољу, 8. септембра 1380. г.; Ове Задушнице је преузела и Српска православна црква, у чијем календару се оне могу пратити од 1890. године. На територији Карловачке митрополије, Српска црква није обележавала овај датум, него је успоставила нови, наиме, Михољске задушнице, које Б. Цисарж налази у календару СПЦ од 1883. године. Преовлађујуће је мишљење да је овај датум установљен као врста културног и политичког компромиса између утицаја католичке цркве и Русије, који су били евидентни у овој области. Треба поменути још и тзв. *Побусани њонедељак*, односно, понедељак Томине недеље, за који није најјасније да ли је општи или локални датум посвећен мртвима. Осим ових, Руска црква је 1769. г. увећала општи помен мртвих на дан Усековања главе светог Јована Крститеља. Установљење Видовдана као дана општег помена мртвих у Српској православној цркви новијег је датума. Velkowska, 22; Цисарж, 146, 148 Лазар Мирковић, 283; Поповић, 36.

<sup>421</sup> Velkowska, н. д., 41.

<sup>422</sup> Протојереј Василије Николајевић, парох иришки, *Практични свешћеник*, Нови Сад, 1907, 153.

Што се тиче обављања појединачних помена мртвих, вековно предање цркве налаже да се они врше у трећи, девети и четрдесети дан од упокојења, као и на годишњицу смрти покојника. Међутим, и око овог питања је изгледа било полемике и то због тога што је наслеђена пракса старозаветне цркве налагала да се ови помени врше трећег, седмог и тридесетог дана, а старогрчка традиција је апострофирала трећи, девети и тридесети дан. У пракси православних цркава преовладао је помен на четрдесети дан, а у животу парохијских цркава као и у народном предању (бар када је у питању Србија) задржали су се обичаји – помена у седми и помена у девети дан после смрти. Избор једног од ових дана зависи од локалних традиција и тумачења. Занимљиво је да чак и црквене институције различито тумаче ово правило. Тако се, нпр. на пригодним лецима које штампају манастири и неке парохијске цркве, а који су усмерени ка давању кратке и сажете информације о актуелним празницима или *обичајима* православне вере, могу наћи различите препоруке – да се помен врши у седми дан, као и у девети дан након смрти. Разлог оваквој неусаглашености можда треба тражити у чињеници да код неких верника постоји недоумица да ли се дани броје од тренутка смрти или од дана сахране. Ова недоумица је интересантна и сама по себи, јер сугерише постојање процеса прихватања смрти ближњег, која се чешће везује за сахрану, него за тренутак престанка његових телесних функција.

У сваком случају, везивање постпогребних обичаја за ове дане било је поткрепљено њиховим симболичким повезивањем са догађајима, личностима и симболичним бројевима који се понављају кроз читаво Свето писмо и Старог и Новог завета, као и учењем о ваздушним митарствима и фазама сепарације душе од тела и од доскорашњег материјалног окружења.<sup>423</sup> Од 19. века, појави-

---

<sup>423</sup> Тако се трећи дан (дан до кога се душа слободно креће тамо где жели) повезује и са тродневним Христовим боравком у гробу, као и са Светом Тројицом; девети дан подсећа на девет анђелских чинова и жељу да се покојник прибродји њиховом кругу; четрдесети дан (дан када се одлучује о судбини људске душе до дана свеопштег Васкрсења) повезан је са највећим бројем асоцијација: четрдесетодневно Мојсијево чекање у пустињи, путовање Св. Илије до горе Хорив, четрдесетодневни пост Исуса Христа и његов боравак са ученицима до дана Вознесења (40. дан након Васкрса). Мирковић, н. д., 281, 282; Поповић, 36, 51.



ли су се, најпре у руској теолошкој мисли, противници учења о митарствима, као и они који су сматрали да то предање отаца ране хришћанске цркве треба схватити више као метафору, него као духовну реалност, али су се истовремено огласили и теолози који су устали у његову одбрану.<sup>424</sup> Свакако, учење о митарствима и данас представља део православног схватања смрти, а његова утемељеност се можда понајвише огледа у богатој црквеној химнографији, која обилује стиховима о посмртном путовању људске душе.

Савремена богослужбена пракса у помесним православним црквама је мање-више једнообразна. Иако је, као што смо видели, током историје њеног развоја било доста локалних специфичности, оне су се односиле на репертоар и распоред молитви, а не на суштину учења и веровања о којој је пракса требало да сведочи. Осим издвајања опела и парастоса из склопа евхаристије, ни форме, ни садржаји служби не указују на евентуалне драматичне промене унутар догме и одношења према смрти. Међутим, у претходним поглављима навођена студија Кука и Волтера (Cook, Walter), омомиње на позорност у вези са једном другом могућом индикацијом промена.<sup>425</sup> Наиме, ова двојица британских научника, један социолог, а други лингвиста, су на основу дијахронијске анализе језика текстова заупокојених служби Англиканске цркве указали на промену религијског концепта и статуса догађаја смрти, која је била праћена (или је пратила?) и општим тенденцијама одношења према смрти у модерном друштву. Дакле, оно што би се и у нашем случају могло појавити као показатељ значајнијих промена јесте реформа богослужбеног језика на чију су неопходност указали још просветитељски покрети 18. и 19. века, и чије извођење данас још увек није решено. У оквиру Српске православне цркве води се незванична полемика о оправданости употребе црквено-словенског, односно руско-словенског језика у богослужењима, те постоје иницијативе превођења богослужбених књига и текстова на савремени српски језик, и, у мањој мери, на српско-словенски.<sup>426</sup>

---

<sup>424</sup> <http://slavoslovije.wordpress.com/2008/11/03/vazdusna-mitarstva/>; Свети Игњатије Брјанчанинов, *Слово о смрти*, Београд, 1994, 82–105.

<sup>425</sup> Cook, Walter, н. д.

<sup>426</sup> Ksenija Končarević, *Prolegomena za raspravu o našem bogoslužbenom jeziku*. Преузето са: <http://www.rastko.rs/filologija/kkoncarevic-bogoslužbeni.html> Приступљено 2. 12. 2010.

Значајан податак у контексту историјског развоја богослужбених текстова Српске православне цркве јесте тај да је током 18. века била напуштена вишевековна традиција употребе српско-словенског језика, који је, понајвише због недостатка боголужбених књига, али и услед културно-политичких утицаја, уступио место руској редакцији црквено-словенског.<sup>427</sup> И док браниоци тренутно најраспрострањеније, али очигледно и сасвим краткотрајне *шрагиције* употребе ове редакције, пренебрегавају поменути чињеницу, стручњаци упозоравају на озбиљност и вишеслојност преводилачког посла, али и неопходност прилагођавања језика животу Цркве. Тренутно, у Српској цркви не постоји чврсто правило у вези са употребом богослужбеног језика, а најсувилије сугестије иду у правцу комбиновања досадашњих филолошких и теолошких искустава.<sup>428</sup> Ипак, требало би извршити анализу евентуалних промена које су настајале и које ће можда настати са променама богослужбеног језика, што, међутим, превазилази и оквире овог текста, као и компетенцију његовог аутора.

С друге стране, поменимо још и то, да се почетком 20. века, у Западној Европи појавио тзв. „Литургијски покрет“, чији су се представници залагали не само за употребу националних језика уместо латинског у оквиру служби, него и за осавремењивање литургијске праксе и ревизију календара црквених празника.<sup>429</sup> Овакве идеје постоје и у Српској цркви, али још увек немају статус покрета или озбиљније иницијативе. Такође, у савременој теолошкој мисли постоје тенденције ревидирања одређених учења, њихове рационализације и пречишћавања оних наслага које се сматрају фолклором и погрешно пренетим предањем, а посебно постоји тежња интервенисања у области хришћанске аскетике, која се све више релативизује и, намерно или ненамерно, прилагођава духу модерног доба. Осим тога, иницијативе за одржавање Осмог васељенског сабора, које се још од шездесетих година 20. века повре-

---

<sup>427</sup> Исто.

<sup>428</sup> Исто.

<sup>429</sup> Јоанис Фундулис, *Литургија. Увод у свето бојослужење*, Краљево 2004, 18; Dragutin Kniewald, *Liturgijski pokret, Bogoslovska smotra*, Vol.11, No3, Siječanj, Zagreb, 1924, 329–334. Преузето са: [http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id\\_clanak\\_jezik=68437](http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=68437) Приступљено 2. 12. 2010.

мено појачавају сведочи да у делу Цркве постоји потреба за одређеним променама.<sup>430</sup> С обзиром да је историја васељенских сабора била примарно везана за њихово бављење и доношење догмата постоји оправдана бојазан у вези са правцем промена који су до сада сугерисали заговорници новог васељенског *сусреша*. Наведимо само један, за тему нашег излагања посебно занимљив детаљ, који можда представља део одговора на питање природе жељених промена. Наиме, петроградски (лењинградски) митрополит Никодим, један од најгорљивијих заступника идеје новог сабора, упокојио се изненада, приликом посете римском папи Јовану Павлу I 1978. године. Посмртну беседу над његовим одром одржао је сам папа, а након тога је над њим обављено католичко опело.<sup>431</sup>

С једне стране, овај догађај потврђује наше претходне закључке о феномену смрти као централном месту религијске проповеди и као подручју интезивног идеолошког деловања. Међутим, што је можда и важније, он упућује на позорност истраживача који се баве и који ће се бавити променама у *релијијском тјексту*, јер оне увек откривају много више од историјско-политичко-културних чињеница. Оне често говоре о суштинским променама у космологијама људских друштава (или људског друштва?), јер, као што је то резимирао К. Герц, религија не описује друштвену стварност већ је обликује, као што то чине политичка моћ, правна обавеза или естетска норма.<sup>432</sup>

Но, без обзира на досадашња и актуелна превирања, православна догма и богослужење још увек показују висок степен историјске доследност изворном учењу. Тако бар сведоче молитвеници, требници и типичи. Но, да ли о томе сведочи и реалност – стварна свештеничка пракса и перцепција религијске димензије смрти од стране *корисника* свештеничких услуга?

---

<sup>430</sup> Прво тзв. „свеправославно саветовање“ одржано је на Родосу 1961. године и присуствовали су му сви екуменистички настројени представници помесних цркава. На „предсаборском саветовању“ одржаном 1976. године јавно су изнета мишљења о потреби сазивања Осмог васељенског сабора. Татјана Грачова, *Ко сјпрема Осми васељенски сабор?* На: <http://borbazaveru.info/content/view/2707/28/> приступљено 5. 12. 2010.

<sup>431</sup> Исто.

<sup>432</sup> Наведено према: Драгана Радисављевић-Ћипаризовић, Религија и свакодневни живот, *Теме* 1–2, Ниш, 2005, 41–54, 42.

## 2. Савремена посмртна пракса у Србији и не/религијско мишљење и понашање

У првом поглављу ове књиге описали смо посмртне обичаје и нека размишљања у вези са смрћу, која смо забележили у неколико сеоских и градских средина у Србији током прве деценије 21. века. Видели смо да се у селима погреб, као и део постпогребних обреда обавља уз обавезно присуство свештеника. У градовима је број сахрана уз учешће цркве повећаван током последње две деценије, али се не може рећи да је правило. Занимљиво је да је повећан и број захтева за вршење опела над покојницима који треба да буду кремирани што сугерише да је на сцени процес релативизовања и брисања чврстих граница између религијског и нерелигијског понашања и мишљења као и процес попуштања правила понашања која налаже хришћанско предање. Но, могло би се рећи да читава савремена погребна и посмртна пракса у Србији потврђује овај процес, сведочећи о невероватном суживоту теизма и атеизма, материјализма и идеализма, чврсте вере и агностицизма.

Паљење свеће на самртној постељи, купање покојника, покривање огледала, слање дарова, остављање хране... и све друго што смо навели као део савременог сеоског фолклора, недвосмислено упућује на то да смрт *припада* религији. Религијски чиновници у оквиру погребних и постпогребних ритуала истовремено и бришу и појачавају границе између светова, чинећи њихову коегзистенцију могућом и *живоносном*. Посмртним ритуалом оживљава и *онај* и *овај* свет.

Међутим, шта о томе мисле учесници ритуала? Да ли они верују у његову моћ? Да ли њихово ритуално понашање одговара њиховим представама о *живојћу йосле*? Да ли они уопште размишљају о овим стварима? Усуђујем се да дам негативан одговор на ова питања, али не да бих тиме разгрнула мистични вео са традиционалних ритуала, него да бих указала на јаз који одваја мишљење унутар ритуала и оно ван њега. Учесници ритуала не преиспитују своју веру, не размишљају и не сумњају. Они једноставно учествују. Њихови одговори на ова питања, тражени и добијени изван обредног контекста потврђују горепоменути јаз – између сакралног и профаног времена, између обреда и свакодневице. Можемо само

да претпоставимо, али не и да у потпуности докажемо, да је продубљивање овог јаза карактеристика (пост)модерног доба.<sup>433</sup>

Свакако, упитани да експлицирају своју веру људи у испитаним селима говорили су да верују у *душу*, *неку енергију*, *реинкарнацију*, *вампира* и у снове. Тек неколицина њих каже да верује у Бога, а само двоје у Васкрсење. Обреде спроводе да *олакшају души* покојника, *да се не враћи*, *не осџане*, *не њовампири*, али и да олакшају себи: „Човек од жалости не зна шта ће“ – речи су једног саговорника.

Прва асоцијација коју имају када се помене *онај свеџ* јесу абератни покојници, међу којима се налазе *џешки* и за живота *незџогни* људи, као и они који, због чланства у партији или самоубиства нису испраћени уз црквени обред.<sup>434</sup> Занимљиво је размислити због чега је баш веровање у вампире једно од ретких која се још помињу у испитаним селима. Нестала су, наиме, веровања у виле, вештице, але, змајеви и друга натприродна бића српске митологије, а опстало је веровање у трансформисаног покојника, потенцијално опасног и сасвим непожељног. Вампир – људско биће надприродних особина, како га је описао Душан Бандић,<sup>435</sup> бива преображен искуством смрти. Његова постмортем егзистенција сведочи о уверењу да је *онај свеџ* само огледало *овој*, да се дела и недела преносе из једне у другу реалност, а можда понајвише сведочи о преовлађујућем схватању односа душе и тела, које представља комбинацију претхришћанских и хришћанских схватања. С друге стране, треба поменути да Аријес износи да је савремени култ мртвих, као и култ гроба и гробаља, у ствари култ везаности за тело,<sup>436</sup> те представа о вампиру, као једином *очекиваном* посетиоцу са *оноја* света можда опстаје због тога што је она најближа *мојућем*, материјалном и замисливом. Оваква схватања можда сведоче о процесу *секуларизације* унутар религијског мишљења, који иде

---

<sup>433</sup> Тома, 138, 152, 303.

<sup>434</sup> Да вампир постаје покојник који није испраћен уз црквено опело потврђује и истраживање Д. Синанија, Привиђења у западној Србији, ГЕИ САНУ ЛП, Београд, 2005, 307–319.

<sup>435</sup> Душан Бандић, *Народна религија Срба у 100 њојмова*, Београд 1991, 148.

<sup>436</sup> Arijes, 166.

у правцу његове *рационализације* и десимболизације и приближавања *ојийљивом* искуству свакодневице.

Схватања о односу тела и душе у испитаним селима ипак су махом христијанизована и подразумевају уверење да се након смрти душа одваја од тела, да неко време борави на местима која је покојник волео и да се 40 дана након смрти изводи на *Божији суд*.

„Зато се 40 дана моли да му Бог опрости. У Селевац има та икона – суд, излази његова душа и Божији суд га суди. Ако је грешан иде дол` има змије, гуштери, пропаст, ватра, а гор` лепота, цвеће, живот, патке, дивота! То је коначно – или рај или пакао.“

У погледу могућности живих да молитвама поправе покојникову посмртну судбину, сељани су, међутим, сумњичави. На питање зашто се онда дају полугодишњи и годишњи помен, исти саговорник одговара:

„Па то се означава, као што правиш златну свадбу. То ти је подела смрти до године, као што имаш поделу живота, тако и смрти. То ми претпостављамо, не можемо да знамо шта се догађа. Кад умре неко млађи излазе и сваки дан.“

Део саговорника је сигуран да постоји неки вид натприродне егзистенције, али је интерпретација њеног садржаја у великој мери неструктурирана и провизорна. Тако један житељ села Раља, код Смедерева, каже да су посмртна дешавања са душом

„...чиста ствар – доказана. Има нека душа која постоји онамо. Верујем и у снове. Постоји сила Божија. Бога нисмо видли, верујемо да постоји. Народ би много шта радио да нема Бога.“

Други пак исказ сведочи о колебању између различитих, чак супротних становишта:

„Па то је јасно да нема ништа! Душа излази...нека натприродна сила...ево како: над целом природом има

нека особина која диригује, али ја не знам како. Људи причају да је Бог узео душу, али то је нешто другачије, човек издахне, душа је у ваздуху, не знам шта се са том душом дешава... Они који воле оца, брата, сестру, кажу, дошао ми је на сан – да ли је то душа...? Да ли је то због буђења његовог захтева или због душе, не знам.“

Постоје најзад и они који су, барем се тако може закључити на основу њиховог исказа, уверени да су веровања и приче о загробном животу ствар прошлих времена, митова и предања. Тако једна саговорница престанак комуникације са оним светом посредно повезује са развојем медицине и, уопште, савременог начина живота:

„Било је тога некада, када су свуда биле шуме. Сада није остало ништа. Сад има инекција, сада се не вампире. Нисам чула ни да је шуснуло ни да је пуцнуло. Ништа нисам ни чула ни видела... ништа нема, ништа.“

Но било да (кажу да) верују или не верују, сви сељани, без изузетка учествују и сами спроводе погребне ритуале прописане традицијом. Један се чак критички односи према овој пракси, иако је и сам њен протагониста:

„Шта има да се верује – за смрт, кишу и штепано одело нема човек да се секира. То дође кад мора. Ми зовемо попа, будале смо. Спремамо као да је свадба.“

Оно што је најзанимљивије у прикупљеним одговорима јесте чињеница да вера у Бога (или неку другу *силу* или *принцип*) не подразумева нужно и у веру у посмртну егзистенцију. Такође, сумња у моћ обредних радњи и у реалност чудесних дешавања, јављања светитеља, покојника и вампира, не искључује нужно веру у Бога. Тако, искази: „*Нисам нишџа џо веровала, али сам радџла*“ (мисли на спровођење магијских и религијских обреда) и „*нишџџа џџи ја џџо не верујем* (у чуда, живот после смрти, јављање покојника) *али верујем у Боџа*“, постају типичне формуле које откривају природу савремене религиозности и односа религијског и свако-

дневног. Сакрално се налази само у религијским формама, и не утиче битније на *остатак* живота. С друге стране, религијско искуство, будући да је маргинализовано, не врши више функцију усклађивања физичке и метафизичке реалности. Оно припада искључиво потоњој, постајући тако само замена за суштински и све-прожимајући контакт са *свешћу*.

Ипак, изгледа да је услед свођења традиционалних начина комуникације са мртвима дошло до пораста значаја снова, који су постали релативно честа *каиџа* кроз коју покојници шаљу поруке својим потомцима. У репертоару ових сновиђења најчешћа су она којима је, по тумачењу казивача, предсказана нечија смрт, а затим следе снови у којима покојници указују на последице непоштовања њихове жеље или неког обичаја у вези са сахраном. Тако један информант из села Удовица прича како је његов отац, и сам на самртној постељи, сањао неког, раније преминулог пријатеља и како је са њим разговарао:

„Он ми је за сваког рођака испричао где је и како живи – на неком другом свету. Ја сам га питао и дубље, за неког нашег рођака Петра. Он је био сиромашан и каже ми да он није добро Ја га питам зашто није – он каже да је зато што су га кравама одвезли да га сахране. Иако је сиромаш требало је ипак воловима да га одвезу.“

Из даљег казивања јасно је да се и сами самртници доживљавају као својеврсни медијуми, којима је познато оно што није доступно *обичним* људима. Тако наш саговорник наставља да описује последње тренутке проведене са оцем:

„...И још нешто ме је уверило да постоји нека натприродна сила. Вече пре тога је он тражио да му се донесе вода. Сви смо покушали да му дамо воду, али он неће, каже, није та вода, није та, и није та, није чиста, један извор, други извор...један извор је на средини имања, близу стричеве куће. Ту чесму смо градили мој брат и ја, али су се стриц и отац посвађали и забранили коришћење те чесме и како би забранили, другачије не могу него ставе



жбун, трње...и ја изађем, месечина била и кажем, чекај да пробам, а он (отац) је био против тога. Ја све очистим, оперем чесму, бетон и донесем... кад сам на вратима дошао, он каже – е ту воду тражим. Дао сам му чашу, попио је – е ова вода је чиста и увек је треба пити... Тај његов дух показује неку жељу или неку натприродну силу.“

Осим ових, занимљиво је и релативно често понављање снови који наликују на оно што Бремер назива *искусџво блиске смрџи* (near death experiance – NDE) и чију модерну форму сматра непобитним доказом модерне секуларизације.<sup>437</sup> NDE подразумева стање привремене смрти из кога се главни актер врађа/оживљава обогађен искуством спознаје света *с оне сџране живиђа*. Бремерова истраживања показују да се у овим искуствима модерног човека више не појављују слике анђела или Бога, па их тумачи као одраз секуларизованих представа о оностраној реалности. Снови који у случају нашег материјала подсеђају на овај феномен обично имају устаљену структуру: онај који сађа, грешком бива позван у смрт и након виђења другог света, врађа се у живот. Ове представе још увек подсеђају на виђења раних хришђанских мученика записана у њиховим житијима,<sup>438</sup> мада се, често осим човека *са брадом* и човека *у белом*, као водич кроз онај свет појављује неко од познатих покојника.

Као што смо веђ споменули, учешђе свештеника у погребном обреду сеоске заједнице, скоро да се и не доводи у питање. Чак је и у време најинтезивније атеизације југословенског друштва било мало оних који нису испрађени као православни хришђани. Остали обреди у којима је црква традиционално учествовала могли су да буду и прескочени (крштење, венчање) и изведени на други начин (нпр: сечење славског колача), али је смрт некако неодвојиво била повезана са институционализованим религијским обредом. Иако је мађе-више познат и некако узет *здрово за џођово*, овај податак открива много више чиђеница него што се то обично чини. Сељани кажу: „*Сви кад умру џреба им џођ и вера*“, што указује на

---

<sup>437</sup> Bremmer, 102.

<sup>438</sup> Исто, 53.

схватање да црквени обред представља незаменљиви део утехе али и средство *оживљавања вере*, односно оживљавања (могућности) контакта са упокојеним рођацима. Питање је, међутим, зашто се баш у овом обичају, који иначе показује највећу отпорност у односу на процесе модернизације, одржао хришћански садржај? Да ли су се обреди народне религије који су потиснули хришћанску праксу у периоду непостојања српске државе и слабљења СПЦ, као и током периода атеизације, показали као нејако духовно оружје у суочавању са смрћу? Да ли су се пагански богови испоставили као бића ограничених моћи – бића која су решавала проблеме свакодневице, али не и проблеме вечности?

Било како било, свештеници у сеоским парохијама се према *народним* обичајима односе двојачо – неке прихватају и учествују у њиховом спровођењу, а неке настоје да искорене. Тако је, на пример, у свим испитаним селима забележено да се на путу од куће до гробља, део опела служи и на раскрсници или неком другом посебном месту. У једном селу се ово место чак и зове *Молишва*, управо због обичаја да се погребна поворка на њему зауставља, а свештеник *чиџа молишву*. С друге стране, обичаје везане за клање *душној брава* приликом одавања четрдесетодневног помена, као и обичај постављања парног или непарног броја трпеза, свештеници критикују. Исти је случај и са изношењем хране на гробље, што, међутим, представља обичај који је спровођен у хришћанским заједницама првих векова. Могло би се чак рећи да на цркви лежи велики део одговорности за чињеницу да се овај обичај од хришћанских агапа – трпеза љубави претворио у трпезе намењене покојницима (мада истовремено и сиротињи). Наиме, у једном тренутку ране историје хришћанства, агапе на гробљима су доведене у питање, због случајева бахатог понашања и пијанчења, те је хришћанима забрањено да их приређују и да у њима учествују.<sup>439</sup> Тиме је црква дефинитивно *устиуила* гробље традиционалним, нехришћанским испољавањима култа мртвих. Осим тога, већ је поменуто да свештеници често скраћују погребне службе, а дешава се да избацују и оне делове који у њој постоје одвајкада и које учесници у обреду препознају као веома важне. Такав

---

<sup>439</sup> Милаш I, 561.

је случај са последњим целивом покојника – тренутком опроштаја који се помиње као саставни део литургија служених на погребима током првих векова хришћанства.<sup>440</sup> Иако се *последњи целив*, као део обреда налази и у савременим требницима Српске православне цркве, дешава се да свештеници не допусте да се он обави.<sup>441</sup> Да ли ово сведочи о промени односа према лешу, који смо већ запазили у градским срединама? И да ли ту промену доносе свештеници, као изасланици религије којој, будући да почива на опиту смрти, мртво тело не би требало да буде одбојно?

Свакако, без обзира не евентуалне неспоразуме и неслагања са свештеником око спровођења одређених обреда, свештено лице се испоставља као незаменљиви посредник између два света. О томе сведочи податак да је један човек замолио свог парохijsког свештеника да он буде тај који ће прочитати посмртну беседу над одром његовог сина који је извршио самоубиство и над којим стога није могло бити обављено опело. *Слово* из уста свештеника доживљавано је очигледно као вредније и *јаче* него да га је прочитао неко други.

Што се тиче одступања саме цркве од *правила службе*, треба споменути да правила налажу да се на недељним литургијама, као и на онима које се служе за Христове и Богородичине празнике, мртви не помињу јавно, односно у делу службе који се зове *велики вход*. На тим литургијама, помен мртвих се врши само током *ѿроскомидије* и *анафоре*, а на *великом входу* свештеник изговара молитву којом сажето помиње све православне хришћане.<sup>442</sup> Као објашњење овог правила, на једном месту је изнето схватање да не треба помињати мртве у радосним ситуацијама какви су празници.<sup>443</sup> Јасно је да је овакво тумачење у великој мери у супротности са схватањем смрти које је карактерисало ранохришћанске зајед-

---

<sup>440</sup> Velkovska, 35.

<sup>441</sup> Једној таквој ситуацији сам и сама присуствовала: Ковчег је био унет у цркву, где је одслужено опело након чега су присутни кренули да организују мимоход не би ли целивали покојника. Свештеник, међутим, то није дозволио, што је изазвало негодовање присутних.

<sup>442</sup> Литургија Светог Јована Златоустог на: [http://www.sozeb.org/soz\\_stari/bl/pdf/liturgija.pdf](http://www.sozeb.org/soz_stari/bl/pdf/liturgija.pdf). Приступљено 9. 12. 2010.

<sup>443</sup> В. Николајевић, н. д., 84.

нице и које одликује саму хришћанску догму. Њиме је (овим тумачењем) наглашена разлика између живота и смрти, те трагичан, тужан и, на изванредан начин, *кужан* статус упокојених чланова заједнице. Њиховим помињањем била би поремећена радост празника, који у својој суштини, у хришћанству увек представљају подсећање на ову или ону димензију смрти као залога вечног живота. Када је тачно успостављено ово правило није нам познато. Да ли се помен *свих њавославних хришћана* у првим записаним литургијама односио и на мртве, који су, као што је већ наглашено, сматрани делом Христове цркве, заједно са живима? И да ли је забрана помињања мртвих у ситуацијама празничне радости ствар промене у тумачењу смрти? Литература упућује на то да је питање дана помињања мртвих изазвало сукоб монаха на Светој гори још у 18. веку. Тада су монаси једног светогорског манастира, из неких практичних разлога везаних за свакодневне послове, пребацили помен заупокојених са суботњег на недељни дан. Овај поступак је изазвао праву побуну неких монаха, на коју су се затим надовезали и многи други проблеми духовног живота.<sup>444</sup>

Било како било, без обзира на чињеницу да данашњи типични налажу да се помен мртвих врши петком после вечерње службе и суботом, у великом броју парохијских храмова Српске православне цркве, на *великом входу* недељних и празничних литургија поименце се помињу новоупокојени чланови заједнице. Да ли иза ове праксе стоји неко посебно догматско оправдање или је она само ствар потреба које проистичу из реалног живота цркве, питање је. Могуће је да се свештеници одлучују за ово због чињенице да већина хришћана присуствује само недељном богослужењу, док су другим данима и на другим службама цркве полупразне. Да би изашли у сусрет ожалостићенима, свештеници се оглушују о правила записана у типиксу, и тиме практично креирају нову богослужбену праксу, прилагођену савременим условима живота.

Посмртна обредна пракса у градовима, а посебно у Београду, знатно се разликује од оне у селу. Она је, као што је већ речено, у

---

<sup>444</sup> Јеромонах Амфилохије Радовић, Покрет кољивара, духовно-литургијски препород и грчка црквена братства, *Гласник СПЦ*, Београд 3. март 1976, преузето са: <http://serbiangreek.forumwww.com/покрет-кољиварат473.html> посећено 15. 09. 2010.

великој мери индивидуализована и поједностављена, већ због саме чињенице да је умирање најчешће премештено из куће у болницу. Број захтева за вршењем опела повећан је током последњих двадесетак година, што је на првом месту одраз опште друштвене климе у којој вера, религија и црква поново постају значајна упоришта индивидуалних и колективних идентитета. Овај податак сведочи, међутим, и о извесним духовним и емотивним потребама које изгледа нису могле наћи адекватан одговор у владајућим идеологијама и осталим сурогатима религијског осећања. Неколико београдских свештеника са којима је обављен разговор, сматрају да је смртни случај све сигурнија *улазница* за религијско мисионарење, пошто и након сахране ожалашћени често осећају потребу за разговором са свештеником. Ова врста преображаја, дакле, чвршће везивање за институционалну религију карактеристична је за онај део *верника* које смо раније окарактерисали као традиционалне. Међутим, постоје и други видови условних, привремених, емотивних конверзија, које најчешће подразумевају промену понашања декларисаних агностика и чак атеиста, који у случају смрти блиске особе постају практиканти *личних*, опет условно речено религијских чинова, односно понашања које сугерише веру у могућност контакта са покојником.

Тако, већина интервјуисаних из ове категорије не/религиозних, остварује врсту мисаоног контакта са покојником, посебно на гробљу где са њиме *разговара*, има утисак да је *иу нејде*, пали му цигару, милује надгробни споменик, љуби фотографију, пали свећу... Експликације уверења у вези са неким *нагређеним* принципом постојања, код њих иду од потпуног материјалистичког погледа на свет, преко *осећања* и вере/сумње у постојање *енергије која кружи, силе, бесмртине душе, одуховљености њприроде*. Карактеристика ових уверења је да она нису нужно везана за неку представу о *живошћу њосле живошћа*, већ више представљају врсту духовног принципа актуелне егзистенције. Чак и код оних испитаника који су себе дефинисали као религиозне, вера у Бога или виши принцип није увек подразумевала веру у посмртно постојање, а стоји и обрнуто, многи од оних који верују у реинкарнацију, бестелесно постојање душе и *духовни сјокој*, не верују у Бога или било који други надређени (духовни) ауторитет.

Свакако, присуство или одсуство црквеног испраћаја покојника у већини случајева не утиче значајније на остатак посмртних ритуала, нити на сам однос према покојнику и према смрти. Црквени обред често само бива уметнут у уобичајену процедуру испраћаја, замењујући посмртне говоре, музику и друге садржаје који су својевремено били понуђени *сѝранкама* од стране погребних служби као замена за опело. Након погребња, сећање на покојника у потпуности зависи од стила живота одређене породице: оно може бити везано за посете гробљу, као и за неке друге просторе и другу врсту успомена. Оно веома ретко подразумева одржавање периодичних помена на које се позива свештеник. Далеко чешће, најужа породица сама излази на гробље, где проведе извесно време у размишљању, разговору и призивању успомена. Током те посете гроб се сређује, украшава цвећем и пале се свеће или кандила. Датуми помена су такође сасвим произвољни. *Традиционални верници* углавном следе утврђене датуме Задушница и појединачних помена у години после смрти, док декларисани атеисти и агностици или уопште не излазе на гробље или то раде онда када за тим осете потребу. Занимљиво је, међутим, да се и код једних и код других период од 40 дана након смрти појављује као најчешће обележаван датум. Свештеници који тврде да су ретке породице које их и након погребња позивају да одрже периодичне парастосе, кажу да су најчешћи позиви везани управо за обележавање краја овог периода. Посебно је интересантно то што и увид у дневну штампу која је излазила током периода интезивног пропагирања атеизма, односно увид у читуље у њој штампане, открива континуитет овог обичаја.<sup>445</sup> У њима се јавност обавештава о одржавању четрдесетодневног „помена“, који се изгледа ређе дешавао у гробљанској цркви, а чешће био конципиран као „окупљање на гробу драгог покојника“. Осим овога постоје и позиви да се поводом помена, уместо куповине цвећа новац упуту у добротворне сврхе. Обавештења о одржавању полугодишњег и годишњег помена такође се појављују, али у мањем броју него када је упитању четрдесетодневни помен. Ни позивање на појмове вечности и душе није престајало током овог периода, што упућује на закључак

---

<sup>445</sup> Насумице је изабрано неколико годишта дневног листа „Политика“. *Политика*, 1. мај 1965, 11; *Политика*, 13. мај 1975; *Политика* 16. мај 1985, 31.

да се они јављају као неизоставни део говора о смрти, не нужно везаног за религијска уверења. Ипак, ово може сугерисати и већ поентирани феномен, наиме, да сам догађај и појам смрти представљају извориште најшире схваћеног религијског осећања и понашања, које не мора увек бити у складу са декларисаним и експлицираним а/религијским мишљењем.

Овде треба поменути и тенденцију градских свештеника да парастосе пребаце са гробља у храмове, чиме се потврђује претходно поменуто настојање цркве и црквених посленика да подстакне трансформацију делова традиционалне посмртне праксе, а са њом и уверења. Међутим, чини се да ће и ова тежња ићи у прилог опстанку нехришћанских обичаја везаних за сам гроб. За многе ожалашћење гроб је једино место на коме је могућ *gogip* са покојником, тако да је тешко претпоставити да ће они ту могућност одбацити зарад њима апстрактне црквене службе, далеко од *куће* њиховог покојника. Уосталом, ма колико оправдана и догматски утемељена у уверењу да покојник не живи у свом гробу, него у реалности ишчекивања општег васкрсења, узрок овакве тенденције Српске православне цркве може се посматрати и са друге стране. То потврђује и искуство првих векова хришћанства, када су, како смо раније већ рекли, гробови мученика били места опитног духовног поучавања и подсећања и када је чак и евхаристијска служба обављана поред гроба новоупокојеног.

Сусрет са мртвим телом, посећивање гроба и гробља, без обзира на степен, врсту, постојање или непостојање религијског односа према њима, подсећају на смрт. Њихов смисао у животу живих, између осталог, и јесте подстицање мисли о сопственој смрти, коначности и ограничењима људског живота. Човек који размишља о својој смрти, који је расвешћује и покушава да је *иришииоми* другачије ће организовати свој живот и однос према другима, од онога који смрт заборавља, избегава и непрестано овако или онако од ње бежи. (Хришћанска) религија почива на сећању на смрт: најпре на смрт Господа Исуса Христа, а затим и на извесност смрти сваког човека. Одвајање религијске праксе од овог изворишта догме, доводи у питање њен есхатолошки карактер, претећи да је претвори у моралну доктрину, корисну и цивилизирајућу, али са ограниченим могућностима да обухвати целину људског космоса.

### 3. Световне религије и „узурпација“ смрти

Начини на које се схватају, интерпретирају и испољавају религијске идеје очигледно представљају варијабилни део религијских система. Они рефлектују политичке, економске и културне специфичности историјских раздобља, али и учествују у њиховом обликовању формирајући ону интуитивну категорију коју називамо духом епохе. Од времена васељенских сабора чији историјат и сам представља сведочанство усаглашавања и *кроћења* различитости и конституисања *централне осе* хришћанске вере, промене које су доносиле различите епохе биле су махом формалне природе.<sup>446</sup> На то смо уосталом и указали у првом делу овог текста који се односи на развој хришћанске мисли и посмртне обредне праксе. Међутим, видели смо да су ове формалне карактеристике често биле последица унутрашњих титраја промена, готово увек двосмерних – промена институционалне интерпретације и промена у пракси *живе цркве*, односно, верног народа.

Најзначајнијим моментом прекретнице у позицији религије у животу друштва ипак се најчешће сматра почетак модерног доба. Индустијске, 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 данас се најчешће означава појмом секуларизације, који се дефинише као „сложен друштвено-историјски процес којим религијско мишљење, пракса и установе губе друштвени значај, односно, којим се друштво, култура и људи одлобајају религијског утицаја.“<sup>447</sup> У тренутку када је *ошкривена*, секуларизација је у социологији посматрана као неповратни процес друштвених промена и духовног преображаја, који доноси „једно све рационалније стање духа“.<sup>448</sup>

---

<sup>446</sup> Са изузетком Раскола који је био последица догматског сукоба унутар цркве и који је поделио хришћанство на два основна *крила* – источно и западно. Овде дакле пратимо ток источног хришћанства, који почива на континуитету са предањем васељенских сабора.

<sup>447</sup> Драгољуб Ђорђевић Секуларизација, у : Речнички извод..., 379.

<sup>448</sup> Dragoljub Đorđević, Sekularizacija, religija i razvoj jugoslovenskog društva. Razmatranja jednog sekulariste. *Religija i razvoj*, Junir, Niš, 1995, 14–21, 15.



Прве утицајније теорије секуларизације настале су половином 20. века,<sup>449</sup> 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 своје *божанства* и начине њиховог обожавања. Појава световних религија није значила нестанак *свећої* већ на првом месту промену његовог садржаја. Њега је, пак, од претходне концепције посебно одвајала чињеница да су предмети обожавања, као и обећања вернима припадали искључиво историјском, а не и есхатолошком времену.

Као једну од најутицајнијих и, по последицама најделокосежнијих световних религија треба издвојити тзв. религију нације, која свој *усџех* и распрострањеност дугује управо чињеници да се у њеним основама налазило поистивећивање етничке и конфесионалне припадности. Ова веза је омогућавала да се уз мало реторичке и политичке умешности особине *свећої* пренесу на само тело нације, те да жртва за њено добро постане неопходан услов *вечної живоїш*. „Обожавање колективне људске моћи – како је национализам дефинисао Арнолд Тојнби – у нашем постхришћанском добу подигнуто је на виши тоналитет инфузијом ванхришћанског фанатизма у њега... На несрећу, фанатични национализам је данас око деведесет посто стварна религија око деведесет посто људске врсте“.<sup>450</sup>

Но, оно што је за нас овде посебно битно јесте чињеница да су световне религије, а посебно религија национализма у великој мери почивале управо на опиту смрти, која се испоставила као феномен са највећим сакралним капиталом, препознатљивим свима и сваком, без обзира на степен и вид религиозности. Управо су

---

<sup>449</sup> Berger, 12.

<sup>450</sup> Арнолд Тојнби, Смрт у рату, *Грагац*, 124/125, Београд, 1998, 32–35, 34.

---

гробови, гробља, споменици, меморијали постали светилишта нове религије<sup>451</sup> – светилишта која су обећавала вечни живот, али са ове стране реалности – вечни живот сећања, успомена, идеја, земаљске славе и захвалности потомака. Сакрални календар ове религије подразумевао је периодично обележавање датума битака и погибија и ратних победа чиме је формирано свето време нације, незамисливо без прошлости, која је недвосмислено одређивала и осмишљавала садашњост.

Промене у схватању религије и религијског претходиле су (а можда су се дешавале и упоредо?) променама у схватању саме смрти. Не чуди стога што и Аријес, значајнија дешавања из ове сфере смешта управо у 18. век, када је, како наводи: „Једна друга форма прекогробног живота истиснула оне облике који су били укореењени у старој хришћанској и паганској прошлости: она се манифестовала у култу гробова и гробља, истовремено лаичког и хришћанског...“<sup>452</sup> Рекло би се да је развој овог култа сасвим у складу са развојем религије нације, но прича се ту не завршава. Култ гроба, који затичемо у 18. веку сасвим одсликава и рађање материјалистичког духа епохе, јер он истовремено подразумева и култ везаности за тело.<sup>453</sup> *Обожеење* тела, пак, само формално подсећа на хришћанску догму о васкрсењу, јер овде није реч о вери у васкршњи сусрет душе и тела, у *небеском царству*, него о латентном уверењу да је тело једино што је од покојника *остало*, те да је гроб једино место сусрета са њим.

Процес секуларизације није се односио само на смањење улоге религије у животу друштва и државе, него је подразумевао и унутрашњу димензију, наиме секуларизацију саме религије, односно њено *одвајање* од *свећој*, о коме сведочи управо промена одношења према смрти. О примерима који поткрепљују овај аргумент било је говора у претходним поглављима ове књиге, која смо посветили пракси преношења посмртних остатака, као и развоју споменичке и фунералне скулптуре у Србији. У тексту о преношењу познатих и славних покојника у коме смо испратили развој

---

<sup>451</sup> Иван Цвитковић, Цивилна, лаичка или свјетовна религија у: *Речнички извод*, 398.

<sup>452</sup> Аријес, 230.

<sup>453</sup> Исто, 166.

овог ритуала од средњег века до данашњих дана, указано је на промене које су настајале у оквиру његове обредне реторике. Показали смо како је есхатолошка порука ритуала временом све више уступала место његовој политичкој димензији, да би у 19. веку била потпуно маргинализована. Сакрални потенцијал религијског обећања *небеској царствија* преобликован је и искоришћен као незаменљива подршка процесу националне и државне обнове и стварању *свешће српске земље* или, *Serbia Sancta*, како је назива Мирослав Тимотијевић.<sup>454</sup> Још речитији опит од овога, био је онај о развоју споменичке скулптуре, који је указао и на вишеслојност секуларизационих процеса. Противна иконографским принципима православне уметности, сама појава скулптуре била је сведочанство опадања значаја Православне цркве и вере у живот државе и друштва. С друге стране, тадашњи концепт споменика, меморијала и знаменитих гробаља умногоме је рефлектовао маргинализовање самог догађаја смрти, на коме је у суштини почивао. Смрт је била опредмећена, а њен симболички капитал био осиромашен.

У ред ових моћних парарелигијских појава свакако спадају и култови личности, које, кроз велики број примера, можемо пратити током читавог 20. век. Иако махом почивају на обожавању живих људи – националних, политичких, духовних вођа, ови култови своју кулминацију доживљавају управо њиховом смрћу. Пролаз кроз *кајију времена* појављује се као тренутак који омогућава коначно и неопозиво овековечење њиховог *лика и дела*, обећање бескомпромисне верности и неугасивост пламена сећања. На овакав говор посмртних церемонија такође смо указали у претходним поглављима књиге у којима смо анализирали смрт и сахране познатих личности наше савремене историје, а посебно смрт и сахрану Ј. Б. Тита и Зорана Ђинђића. На култ личности се надовезује и култ гроба, те гробови славних личности постају нова места ходочашћа. Не чуди стога што и периоди значајних идеолошких промена често отпочињу уништавањем и оспоравањем ових култних места. О томе сведоче и полемике и дешавања око Лењиновог маузолеја,

---

<sup>454</sup> М. Тимотијевић, *Serbia Sancta* и *Serbia Sacra* у бароконом верско-политичком програму Карловачке митрополије. У: Сима Ђирковић (ур.), *Свешће Сава у српској историји и његовој култури*, Београд, 1998, 387–432, 402.

у Москви, маузолеја Георги Димитрова, у Софији и Куће цвећа у Београду.

Читав наведени склоп података и размишљања упућује нас на закључак да је једна од битних последица секуларизационих процеса била одвајање смрти из крила религије и њена узурпација од стране политике. Ово је, између осталих ствари, омогућило да сама политика постане својеврсна религија, чија се *инвазија* на свакодневицу показује као реалност постмодерног друштва.

Један од сликовитих примера ове *борбе* око смрти припада нашој најскоријој историји и односи се на смрт и сахрану 44. поглавара Српске православне цркве, патријарха Павла.<sup>455</sup> По броју људи који је испратио патријарха, као и по начину на који је овај догађај представљен у медијима, он се може упоредити са смрћу и сахраном Ј. Б. Тита и Зорана Ђинђића. Оно што га од њих одваја јесте чињеница да је ово, у суштини био ексклузивно религијски догађај: смрт црквеног поглавара, кога су, како је то у јавном говору било наглашено, красиле највише хришћанске врлине и кога је испратило неколико стотина хиљада православних верника и грађана Србије. Сви они који су, из неког разлога, осећали да им је место у километарској колони људи, сатима и данима су чекали да у мимоходу одају последњу почаст знаменитом покојнику. Целивање мртвака, тако страно урбаном укусу, постало је током дана до патријархове сахране начин индивидуалног учествовања и припадања сакраменту, вид колективне катарзе и добровољног и директног сусрета са смрћу. Будући да је патријарх Павле био једна од ретких скоро потпуно политички неангажованих јавних личности тог „калибра“, у медијима је владала неуобичајена једногласност и недостатак било каквог сензационализма.<sup>456</sup> Треба напоменути

---

<sup>455</sup> Патријарх српски господин Павле упокојио се у тренутку када је припрема рукописа ове књиге већ улазила у завршну фазу. Због тога овом догађају нисмо посветили посебан текст. То представља задатак будућег истраживања.

<sup>456</sup> Dejan Pralica, *Analiza medijskog diskursa srpske štampe o smrti i izboru patrijarha, Religijska imaginacija i savremeni mediji*, CEIR, Novi Sad, 2010, 137–153, 148. Током анализе штампе коју сам и сама вршила, приметила сам само два наслова, који су одступали од горе наведеног правила и који су били написани у духу сензационализма. Сами текстови испод тих наслова, међутим, били су вероватно право разочарење за оне који су сензацију очекивали.

да ово није био први и јединствени догађај ове врсте у Србији. Наиме, на сличан начин је испраћен и патријарх Српске православне цркве Варнава, који је умро 24. јула 1937. године у Београду и од кога се, до дана сахране, 29. јула исте године, опростило велико мноштво грађана из читаве Србије.<sup>457</sup> Смрт патријарха Гаврила Дожића, 7. маја 1950. године, била је далеко мање медијски праћена, а самој сахрани је присуствовало далеко мање верника него у случају патријарха Варнаве, што је, међутим, сасвим логично с обзиром да се радило о времену интезивне атеизације друштва и веома лошег положаја Српске православне цркве у југословенској држави.<sup>458</sup>

Поводом смрти патријарха Павла, у медијима је, као што је поменуто, влада незапамћени *духовни концензус*. О њему је посебно сведочила чињеница да се у текстовима није посезало за устаљеним фразама традиционално-фолклорно-религијске реторике, тако честим у медијима током последњих десетак година. Прилози новинара били су махом у знаку величања хришћанске врлине и уздизања верског над националним осећањем, за шта су поједине, ударне изреке покојног патријарха, као и читав његов живот биле светли пример. Ипак, један податак упућује на позорност приликом доношења (коначног) закључка о карактеру овог догађаја. Наиме, анализа штампе која је излазила у данима опраштања од покојног патријарха показује да се у текстовима поводом његове смрти далеко чешће могу наћи цитиране изјаве политичара, па чак и интерпретације самих новинара од изјава људи из Цркве

---

Види: Р. Мотика, Павле ми се исповедао, *Курир*, 17. новембар 2009, насловна. У оквиру истог текста, заокружен извод са насловом: Павле био повучен пред женама, стр. 2.

<sup>457</sup> Умро је патријарх српски Варнава, *Полијика* 24. јул 1937, 1; Народ плаче и клечи пред одром свог патријарха, *Полијика* 25. јул 1937, 1; Непрегледни низ верника пролази и дању и ноћу крај одра блаженоупокојеног патријарха Варнаве, *Полијика*, 27. јул 1937, 1; Данас, у цркви Светог Саве на Врачару, полаже се у гроб тело блаженоупокојеног патријарха Варнаве, *Полијика* 29. јул. 1937, 1.

<sup>458</sup> Тањуг, Смрт патријарха Гаврила, *Полијика* 8. мај 1950, 1; Саучешће маршала Тита и Владе ФНРЈ поводом смрти патријарха Гаврила, *Полијика*, 10. мај 1950, 2; Јуче сахрањен патријарх Гаврило, *Полијика* 12. мај, 1950, 3.

(свештеника, епископа, службеника...)<sup>459</sup> Насупрот томе, када је реч о избору новог патријарха Српске православне цркве, медији су већи простор посветили изјавама црквених челника него политичара.<sup>460</sup> С обзиром на чињеницу да је избор новог патријарха много више политичко питање него смрт претходног, било би логично да је ситуација у медијском простору обрнута. Међутим, ова инверзија логике опет сведочи о догађају смрти као потенцијалном и незаменљивом извору политичке моћи и поново испред нас ставља питање – да ли су испраћај и сахрана патријарха Павла били религијски или политички догађај или и једно и друго? На индивидуалном нивоу, дакле за једног *обичној* грађанина Србије, био он традиционални или активни верник, опроштај од патријарха примарно је био интимни верски чин. На колективном нивоу, он се међутим испоставио као потенцијално поље политичког деловања, о чему, осим горе наведених анализа, сведочи и место и улога које су током испраћаја и сахране имали највиши државни функционери. Иако смрт патријарха Павла није дала ни простора ни повода посебном идеолошком инжењерингу, као што је то био случај са смрћу Јосипа Броза и Зорана Ђинђића *борбе* је ипак било. У *медијском простору* свакодневице у данима од смрти до сахране патријарха, између религије и политике одвијало се својеврсно такмичење око превласти над питањима смрти (и живота).

Свакако, у тексту који је претходио овој дужој дигресији, видели смо да је карактеристика световних (облика) религија и религиозности, наиме, религије нације, култова личности и у крајњем политике која их обједињује, то да оне креирају и сугеришу концепт бесмртности изван уже дефинисаног религијског контекста. Но, ово се односи примарно на колективне обрасце мишљења. Оно што нас сада занима јесте питање како су се секуларизациони процеси одразили на нивоу индивидуалне религиозности и одношења према смрти?

На узајамност промена односа према смрти и према религији на колективном и индивидуалном нивоу, већ је указано у ранијем излагању. О њој сведочи култ гробова и гробалња који се развија

---

<sup>459</sup> Pralica, н. д., 144.

<sup>460</sup> Исто, 144.

истовремено и у индивидуалном/приватном и у колективном/друштвеном животу. О њој сведочи и концепт *смрти хероја нације* који *умиру за нас*, који је сасвим у складу са оном појавом коју Аријес назива „смрт другог“ и коју везује за индивидуално одношење према смрти у 18. веку. „Почев од тог времена“ – пише Аријес – „човек у западним друштвима жели да пружи нови смисао смрти. Он је уздиже, драматизује, у његовој представи она је свеобухватна. Но, у исто време, он је већ мање обузет сопственом смрћу, а романтична, реторичка смрт је пре свега смрт другог...“<sup>461</sup> Тако се и култ колективног сећања, који је саставни део религије нације преноси у приватни простор, у коме вера у бесмртност покојника све више почива на својеврсној религији успомена.<sup>462</sup> Покојник је жив док су живи они који га се сећају. На овакво уверење веома често наилазимо и код наших данашњих саговорника.

Занимљиво је размислити и о вези између обожавања природе, које је такође саставни део религије нације и концепције гробаља као паркова, зелених оаза, и места сетног сећања и контемплације. Није неумесно у ове оквире ставити и својеврсни неопаганистички концепт на који наилазимо у идеји кремирања посмртних остатака, који се појављује у истом историјском раздобљу и који, између осталог, бар декларативно, произлази из бриге о природи и процесу кружења материје у њој.<sup>463</sup> Пројекат *Woodland burial*, који смо раније поменули и који данас у Британији задобија све више присталица само је наставак ове приче започете пре нешто више од два века.

Међутим, изгледа да је ограничено време успомена непрестано подсећало на ограничено време понуђене *вечности*, а обожавање природе, ма колико распрострањено и снажно, нудило је ипак сасвим апстрактан и недовољно лични осећај бесмртности. Не чуди стога што се током истог периода, наиме током читавог 19. и 20. века често прибегавало балсамовању значајних покојника. Поменимо само неке од српских великана који су балсамовани: кнез Михаило

---

<sup>461</sup> Аријес, 51.

<sup>462</sup> Аријес наводи како је одржавање успомене карактеристично за 18. век, непознато раним епохама хришћанства. Аријес, 61

<sup>463</sup> Павићевић, Друштво Огањ...

Обреновић, капетан Миша Анастасијевић, Јован Дучић.<sup>464</sup> Убрзани технолошки развој доноси у 20. веку и нове методе обесмрћавања као што су замрзавање, криогенизација и, још увек само наговештено, могућност бесконачног продужавања животног века клонирањем.<sup>465</sup>

Иако сасвим посредно, последња могућност нас доводи до кључног момента у тумачењу односа према смрти у савременом друштву. Прекретницом која је најзначајније утицала на овај однос, Аријес сматра промену места умирања, наиме измештање болесника и самртника из домаћег простора, премештање из куће у болницу.<sup>466</sup> Ова промена имала је двоструко дејство. Она је подупирала осећање да је смрт увек само смрт другог, далеки догађај који не ремети илузију личне бесмртности. Склањање призора смрти од очију укућана довело је до тога да неки од њих тек у касној адолесценцији схвате да смрт стварно постоји. С друге стране, медицина у чије је руке самртник предат и сама је почела да прећуткује блиску смрт, третирајући је само као (не)излечиву болест.<sup>467</sup> И Аријес, описујући ову ситуацију наглашава постојање прећутног, али подразумевајућег правила (и међу рођацима, и међу медицинским особљем) да се пред болесником и не помиње могућност да ће умрети. И не само то, самртнику на болничкој постељи је практично забрањено да се помири са својом кончином и да јој се преда. Од њега се очекује да до краја игра представу вере у бесконачно продужавање (сопственог) живота.<sup>468</sup>

Парадоксално, иако у смрти види искључиво физиолошку чињеницу, медицина имплицитно манипулише обећањем бесмртности, постајући тако својеврсна световна религија, са до сада најве-

---

<sup>464</sup> Борозан, 921. У Америци овај чин чак није ограничен само на јавне личности већ представља једну од могућности коју погребно предузеће пружа породици преминулог. Види: Г. Благојевић, *Срби у Калифорнији*, 188.

<sup>465</sup> Неке од ових метода помиње и Л. В. Тома, дефинишући их као *најасиј да се живи и најслабије смрти*. Тома 2, 360.

<sup>466</sup> Аријес, 68.

<sup>467</sup> Tomislav Krznar, *Spektakl bolesti*. О ulozi medicinske znanosti у životu suvremenog čovjeka. U: *Kulture ritmova i spektakla*, *Kultura* 126, *Zaprosul*, Beograd, 2010, 251–276, 255.

<sup>468</sup> Аријес, 229.



ћим бројем поклоника. Лекови, еликсири и *најновија гостиинућа*, те реална чињеница продужења људског века у последњих двестотинак година убедљиво подржавају ову *сјасишељску* мисију медицинске науке, чија главна моћ лежи у илузији да се смрт налази у њеним рукама.

#### 4. Да ли десекуларизација подразумева повратак Светог?

Подаци и размишљања изнети у претходним пасусима указују на вишеслојност секуларизационих процеса. Они су се на почетку модерног доба манифестовали кроз смањење улоге цркве и вере у животу људи, као и кроз рађање утицајних идеологија, које су се умногоме ослањале на симболички капитал, реторику и наслеђе традиционалних религија. Међутим, јасно је да ова промена није произлазила само из потребе за укидањем теократије, те уређењем друштвених односа по принципима грађанских држава и законодавстава. Такође је јасно да секуларизација није била *самоникли* процес који је отпочео са рађањем модерног доба. Он је тада само добио *убрзање* и постао очигледан, док су се његови титраји могли навестити још много раније – с једне стране унутар саме религије, односно религијског одношења према смрти (одвајање погребња од литургије, скраћивање обреда, претварање сахране у приватни чин...), а са друге у читавој култури претходних епоха. Нису ли периоди хуманизма и ренесансе већ представљали одрицање од теоцентричног космоса, није ли већ реформација значила релативизовање религијских форми, односно, губитак вере у везу између форме и садржаја? Ове чињенице нас не упућују толико на покушај датирања почетка секуларизационих процеса, колико указују на то да је он био далеко свеобухватнији него што се обично тумачи. Секуларизација је процес који се односи на читаву културу и заправо представља њено *унуиџрашење* *цейање*, одвајање од суштине – од култа, који је примарно религијска категорија.<sup>469</sup> Њоме бивају захваћене све сфере културе – наука, уметност, исто-

---

<sup>469</sup> Жикица Симић, Религијска култура традиционалних православних верника, *Теме* 1–2, Ниш 2005, 55–76, 56.

рија, филозофија, а најпре сама религија чије унутрашње одвајање од сакраманта представља предуслов свих претходних. Стога световне религије о којима смо говорили не производе неко своје посебно *свешћо* – већ оперишу са оним што је преостало од религијског светог – одатле толике сличности и могућности инверзије, али одатле и суштинске разлике – религијско свето почивало је на искуству смрти и вере у вечни живот, док секуларно свето користи идеју смрти да би, уз помоћ ње произвело осећање овоземаљске несмртности. Једно од важних питања која из овог произлазе јесте, да ли у религијском осећању и мишљењу савременог човека преовлађује религијско или секуларно свето? Да ли је унутар религије дошло до потпуног одвајања *одељења* за свакодневицу од *одељења* за метафизику, при чему потоње функционише на основу далеког и нејасног предања, док прво решава *реалне* животне потребе? Размишљајући на ову тему, Ернст Бернц даје сликовиту слику савремене интерпретације и перцепције религијског:

„Чак је и у црквеној догматици учење о последњим стварима постало додатак уџбеницима догматике и његов се садржај ретко више и предаје у теолошкој настави, а веровање у ускрснуће постало је само традиционална арабеска проповеди при сахрањивању, за коју неки напредни свештеник скоро већ верује да може да одустане од ње.“<sup>470</sup>

Ипак, упркос сасвим извесној деградацији метафизичког и све развијенијој индустрији његових сурогата, *Тајна* и даље остаје *Тајна*. Религија нације, култура сећања, култови личности, култови гробова, медицина, козметика и генетски инжењеринг, конзумеризам и забава не успевају да одговоре на духовну димензију феномена смрти. А питање и даље постоји и још увек, макар и као затомљено осећање страха и неизвесности, покреће и донекле креира стварност. Процес десекуларизације који је, заједно са остатком света, почетком деведесетих година 20. века, захватио и Србију, последица је, између осталог и тог, још увек живог *извора* значења и смисла. Познато је већ да је овај процес подразумевао реактуе-

---

<sup>470</sup> Ернст Бернц, 52.

лизацију улоге религије и цркве у животу друштва, повећање интересовања за религијско предање и верска знања, као и обнављање црквених елемената обреда прелаза (посебно оних у вези са смрћу) и породичних светковина. Међутим, исто је тако познато да је процес „повратка религији“ (religious revival) често значио и интезивну политизацију религијских институција, те инструментализацију верског учења. Судаћи по његовом испољавању, феномен ревитализације религије (у Србији) најкраће се може дефинисати као десекуларизација политике и профанизација религије. Таква је барем ситуација на нивоу колективних образаца мишљења, у којима су очигледно преовладале опет секуларне концепције светог. Што се тиче обнове индивидуалне религиозности, чини се да је и у тој сфери доминирала потпуна расцепљеност – одвојеност обреда од мишљења, религије од вере, живота од смрти. О овом расцепу пише и Фридрих Кинекер, у својој студији „Смрт у песништву“:

„Средином 19. века јавља се суштинска промена. У истој мери у којој читав друштвени живот почиње да бива рационализован у техничком и технолошком смислу, повећава се и раздаљина између егзистенцијалне самосвести и стварности смрти. Формирају се два стања духа, који не само да се боре један са другим, већ, што је чешће, обитавају један крај другог у једном опасном стању изостанка било какве узајамне везе....Смрт престаје да буде *sacrum* који је у вези са седиштем човековог бића и суштине његовог живота. Смрт постаје права пометња за разуме и повод за, углавном ирационални страх.“<sup>471</sup>

Видели смо раније у тексту да вера у Бога не мора нужно да подразумева и веру у живот после живота. Бог (принцип, сила енергија...) сматра се одговорним за актуелну реалност док је *она друја* под знаком питања. Зато неретко код информаната којима се десила нека „прекоредна“ смрт (умро је неко коме „још није било време“) наилазимо на изразиту сумњу у постојање оностране реалности. Не постоји дакле, религијско оправдање за овакве ситуа-

---

<sup>471</sup> Фридрих Кинекер, Смрт у песништву, *Грагаци* 1998, 105–117, 105.

ције. За њиме се ни не трага, нити се оно жели. Осим тога, формализовање обреда иницијације, било да се ради о учешћу цркве у обредима прелаза појединца и породице, било да се ради о традиционалном обичајном концепту, који нам је познат у виду формуле „ваља се“, један је од разлога што се и смрт доживљава као коначан и непремостив догађај. Модерном човеку недостаје истинско симболичко искуство, које би га вероватно учинило спремнијим за опасније и теже прелазе у животу.

Ипак, иако се, дакле, данас срећемо са губитком вере у бесмртност душе<sup>472</sup> и у васкрсење, иако имамо ситуацију ерозије есхатолошког сегмента религијских уверења, смрт и посмртно одношење према покојнику и даље представљају извор најшире схваћеног религијског понашања. Без обзира на степен и врсту религијских уверења, без обзира да ли се верује и у шта се верује, њиме се на неки начин продужава живот покојника. И оно, за сада, нема алтернативу. Једина могућа замисао друштва без религије, јесте замисао друштва без смрти. Таква идеја нас, симболично, на крају ове књиге, враћа аутору чије је име више пута помињано у ранијем тексту и чије дело сам током процеса писања доживљавала као врсту своје световне библије – Олдос Хаксли и његов „Врли нови свет“.

Хакслијеви јунаци живе у свету без смрти и у свету без религије. Они верују да је живот ту где јесу вечан. У ствари, они не верују, већ једноставно живе тренутак садашњости, који је у *врлом новом свећу* заиста бесконачан. Не постоје ни породица, ни сродници, нити заједнице пријатеља. Умирање и смрт склоњени су изван зидина Града и дешавају се у потпуној самоћи, која, међутим, није праћена предсмртном контемплацијом. Наиме, у својеврсним болницама смрти, самртницима се пуштају вишедимензионални филмови, који, окупирајући сва (преостала) чула, онемогућавају умирућег да и у једном тренутку постане свестан свог одласка. Свест о смрти потенцијално отвара врата осећању светости, а оно је пак посебност људског бића – бића креативности, слободе и избора.

И зато Хакслијева визија поручује: *Memento mori!* *Memento mori* – поручује и историја цивилизације! *Memento mori* – пору-

---

<sup>472</sup> Карл Левит, Слобода за смрт, *Грагац*, 1998, 73–78, 74.

чују и религије! Чини се да исто то поручује и читава ова књига, а посебно њено последње поглавље. У њему смо, на самом крају, дошли поново до тврдње изнесене на почетку – између смрти и религије скоро да може да се стави знак једнакости. Било да се сложи са овом констатацијом или да у смрти види само физиолошку чињеницу која не утиче превише на остатак живота, читаоцу остаје слобода и одговорност да изабере сећање или заборав, као и садржај којим ће они бити испуњени.



---

# TIME OF/WITHOUT DEATH NOTIONS OF DEATH IN SERBIA IN XIX-XX CENTURIES

## - Summary -

The book „Time of/without death. Notions of death in Serbia in XIX-XX centuries“ is an attempt to study and interpret local specificities in comprehending the phenomenon of death in a comprehensive yet compressed manner, but also in the manner in which global civilization-related changes were reflected through them. Even though timelines for individual topics treated in the book range from the period of early Christianity and Middle Ages via modern times to the contemporary period, the primary aim of the research was not to present historic development of ideas relating to the phenomenon of death. The course of development of these ideas was used to explain the present moment, i. e. attitudes and practices observed in Serbian society at the end of XX and beginning of XXI century.

The very title of the book originated from the observation that the generally accepted attitude towards the modern society, as the one characterized by suppressing of thinking, speaking, and ideas of death to the margins of reality is opposed by the same reality in which *images of death* increasingly multiply. Regardless of whether it is about expansion of different forms of collective memory culture, funerals of public figures covered by media and attended by masses, or brutal coverage showing victims of traffic accidents and natural disasters, various images of death flood the public space of our daily lives. On the other hand, as observed by the now classical authors from the area of thanatohomology, *common* people and their *common* deaths take place in solitary silence, in the space and time separated and isolated from the *rest of the world*.

One of the reasons to compose this study was the need to answer to at least a number of the issues stemming out of this complex topic.

How is the idea of death conceived on collective versus individual level? To which extent do modern perceptions and practices relating to this inevitability of life relate to traditional beliefs and ritual forms, and to what extent were the latter subjected to changes in contemporary living conditions? How is the idea of death developed using religious versus ideological forms, and what is their relationship in secular/sacral contexts? Does secular context imply atheistic interpretation of this phenomenon? Why has thanatological rhetoric turned out to be very handy in creating a large number of political rituals over the course of the last 20 years (but throughout the history of civilization as well)? Could the text we get by interpreting the phenomenon of death be helpful to us in understanding other spheres of cultural reality as well, and how? And, would a positive answer to this question confirm the understanding of the phenomenon of death as the source of overall culture?

A large number of texts in the book deal with images of death on collective level – from the fact that death is an inevitable part of the collective identity strategy and the focal point of the collective memory culture, to considerations about its media presentation and its use in political rituals. Accordingly, the applied analytical procedure was largely based on the major deconstructivistic paradigm, certainly fruitful in heuristic terms, however insufficiently comprehensive for a dual interpretation of cultural phenomena – *from above* and *from below*. This is why the first study, entitled „Смрт данас. Од страха до заборав и назад“ „Death today. From fear to oblivion and back“ was dedicated to presentation of results of a research conducted using traditional ethnologic methods – surveys and interviews conducted between 2005 and 2010 with a large number of respondents, residing both in rural and urban settlements. The research showed that out of the total of segments of ritual life of the community the complex of posthumous customs was least changed in the process of modernization of the society. The rules of ritual behaviour, especially in rural settings, are transferred from one generation to another; the ones relating to death are the ones which are abandoned with most reluctance. However, quite complex ritual forms may also be encountered in towns; these are simpler and considerably more relativized and individualized, but still quite deep-rooted in terms of obligatory nature of its practicing. The main question which arises after the analysis of contemporary ritual forms in



Serbia relates to the relationship between ritual practices and attitudes. Namely, do contemporary funerary rituals speak about understanding and perception of death of a contemporary human being, or are they but a reflection of human attachment to form?

The relationship between the models used for the purpose of this study (traditional/contemporary, rural/urban) points not so much to their mutual differences as to the direction of changes in the perception of death in the contemporary Serbian society. What seems to be crucial in this process is secularization of both the rituals and attitude to this segment of life as a whole. Statements such as: „*I did not believe, but kept doing it all nevertheless*“, or „*I believe in God, but not in afterlife*“ which we recorded in the course of our research testify about the specific relationship between the rituals and opinions, as well as about the new form of religiousness. The absence of faith in efficiency of the rites, as well as in existence of *other worldly* reality is nowadays perceptible both in urban and rural surroundings – among professed atheists and agnostics, which is to be expected, but among professed believers as well. Still, some kind of ritual persists as a way of accepting loss and death. The funeral always occurs as a specific religious act – partly because there is no other alternative to it, partly because of the need to, one way or another, *prolong the life* of the deceased. The wake kept for the deceased, offerings put in the coffin, funeral service, frequent visits to the graveyard, safekeeping of belongings of the deceased, special rules on mentioning his/her name, etc. are the customs testifying about the feeling of *presence* of the deceased, which occurs both among atheists and professed believers.

This topic is revisited in the last chapter of the book entitled „Death and religion“, where emphasis is placed on the relationship between religion, faith and the phenomenon of death.

Notions of death, especially in the modern society (but not exclusively so) occur as the area of intense conflicts, contacts and mutual permeation of secular and religious content. Here, we used the broadest definition of the notion of religion and the religious, which spreads beyond the limits of institutional religiousness and speaks about the universal human need to, in whichever manner, rise above the world of material facts and assign it a greater meaning and importance. „The religious impulse – says Peter Berger in his study *Desecularization of*

*the world* – search for sense transcending the limited space of empirical existence in this world has since the beginning of time been a characteristic of humanity. This is not a theological but an anthropological statement. An agnostic, even an atheist philosopher will agree with it. Something very similar to mutation of species would be needed to eradicate this impulse for good<sup>4</sup>. Thus, in this chapter we tried to answer to but a few out of the huge number of questions stemming out of the aforementioned. Namely, in which manner and using which religious/transcendental content may perception or behaviour relating to death be shaped? How do funerary rites, secular or religious, public or private, transcend reality? Is cherishing of the memory of the deceased and the attitude to ancestors domineered by religious, non-religious, general or individualized forms of thinking and behaviour? How do professed believers express their attitude to death and the dead, and how is it done by atheists, agnostics, and others which may not be placed in any of the stated categories? Finally, and possibly even most interestingly, why is it that death and not any other event occurs as a sphere with extremely multiple cultural meaning, and as a vast area for ideological action? Does it tell us something about death itself, which has throughout the history of civilization occurred as a separate religion per se? Or, does this confirm Martin Heidegger's view of a human being as a *being towards death*? Or, does this emphasize a human being as a *homo religiosus*, that is, an essentially religious being which, regardless of the fact that he/she lives in a postmodern society, or maybe thanks to this fact, resorts to death as the last source of secret and sacredness – feelings and categories which have always set human culture in motion, and have always been its source.

Even though posthumous and funerary practices, especially the ones in the second half of XX and the beginning of XXI centuries, include evident presence of those resting on atheist, agnostic, and generally secular intellectual and cultural heritage, they have frequently, at least formally, been related to the prevailing customary practices of the local setting. This is why we here also provided a slight insight into historic development and content of these practices, in/directly related to historic development of Christian funerary rites and teaching about death. It turned out that the manner in which religious ideas are understood, interpreted and expressed represent a variable part of reli-

gious systems. They reflect political, economic and cultural specificities of historic epochs, but also participate in their shaping, forming this intuitive category that we call „the spirit of the epoch“. Changes, seemingly merely formal, frequently turn out to be consequences of internal re-modeling, which almost always runs in two directions – changes in institutional interpretation and changes in practices of the *living church*, i. e. the believing.

Still, the beginning of the modern age is most frequently considered the most important turning point in the position of religion in life of the society. Industrial, social, and political revolutions, enlightenment ideas, scientific and medical discoveries resulted in deep-rooted changes of social and cultural relations, which could not have been imagined if it were not for the change of the manner in which the world is interpreted. This turning point is nowadays most frequently designated with the notion of secularization, which is defined as an irreversible process of social changes and spiritual transformation. The time in which the first secularization theories emerged may explain the fact that the first *secularists* failed to perceive significant historic facts which largely contested the possibility of having done with religion for good. Namely, simultaneously with the weakening of classical institutional religions, there was an outburst of so-called secular religions, which, using *classical* religious rhetoric, established their *deities* and manners in which they were to be worshipped. The emergence of secular religions did not imply vanishing of *the sacred*, but primarily changes in its content. It was, in turn, separated from the previous concept by the fact that the objects of worship, as well as promises made to the believing, belong only to the historic, but not to eschatological time.

However, what is most important for us here is the fact that secular religions, especially the religion of nationalism, which many authors mention as the most influential one, largely rested on the very test of death, which turned out to be a phenomenon bearing the greatest sacral capital, recognizable to all and everyone, regardless of the level and form of religiousness. Graves, graveyards, tombstones, and memorials became the shrines of the new religion – shrines which promised eternal life, but on *this* side of reality – eternal life of remembrance, memories, ideas, worldly glory, and gratitude of offspring. The sacral calendar of this religion implied periodical marking of anniversaries of battles

and death and war victories, which established the sacred time of the nation, which would not be possible to conceive without past, which unambiguously determined and gave meaning to the present moment.

The process of secularization did not only relate to diminishing of the role of religion in the life of the society and the state, but also implied an internal dimension, secularization of religion itself, i. e. its *separation* from *the sacred*, which may be observed in changes in attitudes to death. Examples corroborating this argument may be found in chapters of the book dedicated to practices of transfer of mortal remains, „The language of dead bodies“ as well as the one speaking about development of tombstone and funerary sculpture in Serbia „Monuments and Graves“. The text about transfer of mortal remains of the well-known and famous deceased in which we covered development of this ritual from the Middle Ages till the present date points to the changes which occurred within its ritual rhetoric. We showed how in time the eschatological message of the ritual increasingly gave way to its political dimension, to be entirely marginalized in XIX century. Sacral potential of the religious promise of *the heavenly kingdom* was re-shaped and used as an irreplaceable support to the process of national and state restoration and development of *holy Serb land* or *Serbia Sancta*. The text on development of tombstone sculpture, which points to multiple layers of secularization processes, tells us even more. Contrary to iconographic principles of Orthodox art, the very occurrence of sculpture implied a drop in importance of the Orthodox Church and religion in life of the state and society. On the other hand, the then concept of tombstones, memorials and prominent graveyards largely reflected marginalization of the very event of death, which it essentially rested on. Death was reified, but its symbolic capital was impoverished.

These powerful parareligious phenomena certainly include personality cults, which may be observed throughout XX century on a large number of examples. Even though they mainly rest on worshiping of live persons – national, political, and spiritual leaders, these cults culminate with their death. The passage through the *gates of time* occurs as a moment which enables final and irrevocable immortalization of their person and acts, promise of uncompromising faithfulness and inextinguishable flame of remembrance. Such language of funerary ceremonies was also pointed at in the chapters of the book in which death and funerals of famous personalities of our history were analyzed,

especially death and funerals of J. B. Tito, Zoran Djindjic, and Slobodan Milosevic. The cult of the personality is continued with the cult of the grave; thus, graves of the prominent become places of pilgrimage. This is why it is not surprising that periods of significant ideological changes frequently start with devastation and annulment of such cult places.

The whole range of data and attitudes stated leads us to the conclusion that separation of death from the shelter of religion and its usurpation by politics was an important consequence of secularization processes. This, among other things, enabled politics to become a specific religion, the *invasion* of which in everyday life appears to be the reality of the post-modern society.

It is also interesting to deliberate the connection between worshipping the nature, which is also an integral part of a nation's religion and concept of graveyards as parks, green oases, and places for solemn memories and contemplation. In this framework, the specific neo-pagan concept may be rightfully included; it occurs in the same historic epoch and, at least on declarative level, stems out of care for the nature and the process of circulation of substances in it.

However, it appears that the limited time of remembrance always reminded of the limited time of the offered *eternity*, while worshipping of the nature, regardless of how widespread and strong, still provided quite an abstract and insufficiently personal feeling of immortality. It is thus not surprising that in the same period, i. e. throughout XIX and XX centuries, embalming of the prominent deceased was frequently practiced. Let us mention but a few Serb figures that were embalmed: Prince Mihailo Obrenovic, Captain Misa Anastasijevic, and Jovan Duccic. Accelerated technological development in the XX century also brought about new forms of promise of eternal life such as cryogenics, as well as the still just announced possibility of never-ending life-span prolonging by cloning.

However indirectly, the last possibility brings us to the crucial moment in interpretation of the attitude towards death in the contemporary society. Aries believes that the turning point with the greatest impact to this attitude is the change of the place of death, i. e. relocation of the sick or the dying from familiar space, their transfer from home to hospital. This change had a dual impact. It supported the feeling that death is always someone else's death, a remote event which does not disturb the illusion of personal immortality. Removal of the scene of de-

ath away from the eyes of the household members resulted in the fact that it is only in late adolescence that many of them comprehend that death really exists. On the other hand, medicine, in whose hands the dying person is transferred, suppresses the fact of imminent death, treating it merely as an (in)curable disease. Paradoxically, even though it perceives death merely as a physiological fact, medicine implicitly manipulates with the feeling of immortality, thus becoming a separate worldly religion, with the greatest number of followers so far. Pharmaceuticals, elixirs, and *state-of-the-art achievements*, as well as the fact that human life-span has been extended in the last 200 years or so, persuasively support this *salvation* mission of medical science, whose main power lies in the illusion that death is within its powers.

Still, regardless of the quite certain degradation of the metaphysical and the increasingly developed industry of its surrogates, *the Secret* still remains *the Secret*. The religion of the nation, culture of remembrance, personality cults, grave cults, medicine, cosmetics, and genetic engineering, consumerism and entertainment, fail to respond to the spiritual dimension of the phenomenon of death. And the question persists, and it still, even though as a suppressed feeling of apprehension, sets reality in motion and partly creates it. The process of secularization, which affected Serbia as well as the rest of the world in the beginning of the 1990s, was, among other reasons, caused by this still living *source* of meaning and sense. It is already known that this process implied re-actualization of the role of the religion and church in the life of the society, increased interest in religious tradition and religious knowledge, as well as restoration of religious elements of transition rites (especially those related to death) and family festivities. However, it is also well known that the process of „religious revival“ frequently implied intense politicization of religious institutions, as well as instrumentalization of religious teachings. Judging by its appearance, the phenomenon of religious revival (in Serbia) can shortly be defined as de-secularization of politics, and profanization of religion. That is at least the situation when it comes to collective patterns of opinion, in which secular concepts of the sacred once again obviously prevailed. As far as revival of individual religiousness is concerned, it appears that this sphere was also dominated by the absolute split – separation – between rites and opinions, religion and faith, life and death.

Still, even though we nowadays thus encounter loss of faith in immortality of soul and resurrection, even though we are faced with the erosion of the eschatological segment of religious beliefs, death and posthumous treatment of the deceased are still a source of most broadly interpreted religious behaviour. Regardless of the level and type of religious beliefs, regardless of whether one believes in something and what they believe in, these beliefs somehow prolong the life of the deceased. And, for the moment being, this has no alternative. The only possible idea of a society without a religion is the idea of a society without death. In the end of the book, this idea symbolically brought us back to the author whose name was repeatedly mentioned in the text and whose work in the process of writing I experienced as a secular Bible of my own – Aldous Huxley and his „Brave new world“.

Huxley's characters live in a world without death, and in a world without religion. They believe that life where they are is eternal. As a matter of fact, they do not believe, but simply live in the present moment which, in the *Brave new world* is really endless. There is no family, no relatives, and no community of friends. Dying and death are moved outside the borders of the City and take place in total isolation, which, however, is not accompanied by pre-mortem contemplation. Namely, in special hospitals of death, the dying are shown multidimensional films which occupy all their remaining senses; thus, the dying are prevented from even for a moment becoming aware of their departure. The awareness of death potentially opens the door to the feeling of sacredness, which is, in turn, a specific feature of a human being – a being of creativity, freedom and choice.

This is why Huxley's vision recommends: Memento mori! Memento mori – also says the history of civilization! Memento mori – also say religions! It appears that whole this book, especially in its last chapter, delivers the same message. In the very end, in the said chapter we once again came to the statement given in the beginning – one can almost put an equality mark between death and religion. Regardless of whether the reader agrees with this statement or merely sees it as a physiological fact which does not bear an overly important impact to the rest of the life, the reader remains with the liberty and responsibility to chose between remembrance and oblivion, as well as the content to fill them.





---

## ЛИТЕРАТУРА

- Alexiou, Margaret. 2002. *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Rowman&Littlefield, Oxford.
- Arijes, Filip. 1988, Ukročena smrt. U *Književna kritika* god 19, No 1: 97–105.
- Arijes, Filip. 1989, *Eseji o istoriji smrti na zapadu*, od srednjeg veka do naših dana, Beograd.
- Auguštin Rihtman, Dunja. 1988. *Etnologija naše svakodnevce*, Zagreb.
- Бандић, Душан. 1975. Трагови табуа у самртном ритуалу Срба, *ГЕИ САНУ XXIII*. Београд, 95–116.
- D. Bandić. 1980. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, Beograd. XX vek.
- Dušan Bandić, Koncept posmrtnog umiranja u religiji Srba, *EP* 19, Beograd, 1983, 39–47.
- Бандић, Душан. 1984. Огледало – капија звезда, *ГЕИ САНУ XXXIII*, Београд. 9–20.
- Bandić, Dušan. 1990. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Beograd. XX vek.
- Бандић, Душан. 1991. *Народна религија Срба у 100 њојмова*, Београд.
- Berger, Piter. 2008. *Desekularizacija sveta. Preporod religije i svetska politika*, Novi Sad, Mediteran.
- Бернц, Ернст. 1998. Представе смрти у великим религијама, *Грагац* 124/125, Београд, 47–53.
- Благојевић, Гордана. 2005. *Срби у Калифорнији*, ПИ ЕИ 54, Београд.
- Благојевић, Гордана. *Срби у Грчкој у 20. веку: њансформација и генезиса*, у рукопису.
- Бонцић, Драгољуб. 2009. Поглед на прошлост Београдског универзитета после Другог светског рата – стварање нове традиције. У: Павићевић Александра (ур.), *Сјомен месја, историја, сећања*. ЗБЕИ САНУ 26, Београд, 161–174.
- Борозан, Игор. 2006. Култура смрти у српској грађанској култури 19. и првим деценијама 20. века. У: Ана Столић, Ненад Махуљевић (прир.), *Приватни животи код Срба у 19. веку*, Београд, 889–983. Клио.
- Брјанчанинов, свети Игњатије. 1994. *Слово о смрти*, Београд.
- Bremmer N, Jan. 2002. *The Rise and Fall of Afterlife*, London, New York.
-

- Brkljačić, Maja, Prlenda, Sandra. 2006. Zašto pamćenje i sjećanje? U: Brkljačić Maja, Prlenda Sandra (prir.), *Kultura pamćenja i historija*. Zagreb, 7–18.
- Вајцзекер, Карл Фридрих. 1998. Смрт, *Градац*, 124/125, Београд, 35–46.
- Велимировић, Николај. 1991. *Охридски њролој*, Ваљево.
- Velkovska, Elena. 2002. Funeral Rites according to the Byzantine Liturgical Sources, *Dumbarton Oaks Papers*, No.55, Washington, 21–51.
- Vensan, Toma-Luj. 1980. *Антропологија смрти I–II*, Prosveta, Београд.
- Verdery, Katherine. 1999. *Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Post-socialist Change*. New York: Columbia University Press.
- Влаховић, Петар. 2005. СРПска и црногорска мањина у Албанији. У: *Положај и идентитетни сРПске мањине у Југословитиној Европи*. Београд, Научни скупови САНУ, Београд, 121–129.
- Гавриловић, Андра (прир.). 1898. *Споменица о њреносу њраха Вука Стивановића Караџића из Беча у Београ*, Београд.
- Гавриловић, Љиљана. 1982. Луи Венсан Тома, Антропологија смрти I–II, Београд, 1980, приказ у *ГЕМ* 46, Београд, 204–206;
- Горер, Цефри. 1998. Порнографија смрти, *Градац* 124/125, Београд, 28–31.
- Грачова, Татјана. *Ко стирема осми васељенски сабор?* На: <http://borbazave.ru.info/content/view/2707/28/>
- Свети Григорије из Нисе, О стварању човека. У: *Господе, ко је човек?* *Православна анњропологија и њајна личност*, Београд, 2003, 6–74.
- Дамаскин, Свети Јован. 1997. *Источник знања*, Никшић.
- Davies, Jon, 2002. *Death, Reburial and Rebirth in the Religions of Antiquity*, London, New York, Routlege.
- Dimitrijević, Vojan. *О судбини српских владара*, <http://www.srpskadijaspora.info/vest.asp?>
- Доментијан. 1988. *Живот Светиоја Саве и Светиој Симеона*, Београд.
- Драгићевић-Шешић, Милена. 2007. Приватни живот у времену телевизије. У: Милан Ристовић (ур.), *Приватни живот код Срба у 20. веку*, Београд, Клио. 733–770.
- Дрљача, Душан. 1989. Сведеност имигрантске поткултуре Срба у САД, *ЗБИ САНУ*, Београд, 45–56.
- Дрљача, Душан. 1990. Гробља Срба у дијаспори, *Етно-анњропологишки њроблеми*, Београд, 67–73.
- Дучић, Јован. 2004. *Верујем у Боја и у Српство*, Београд.
- Токић, Даница. 1998. Посмртна свадба на територији Јужних Словена, *Кодови словенских култура* 3, Београд, 136–153.

- Đorđević, Dragoljub. 1995. Sekularizacija, religija i razvoj jugoslovenskog društva. Razmatranja jednog sekulariste. *Religija i razvoj*, Junir, Niš, 14–21.
- Đorđević, Jelena. 2009. *Postkultura*. Beograd: Klio.
- Ђурић, Војислав (прир.). 1977. *Анџолоџија народних јуначких ђесама*. Београд.
- Елијаде, Мирча. 2003. *Светио и ђрофано*, Нови Сад.
- Енциклопедија живих религија. 1991. Београд.
- Erisken, Tomas Hilan. 2004. *Etnicitet i nacionalizam*, Belgrade.
- Ѕивковић, Томислав. 1978. Обићај даровања о сахранама у околини Семде-реvsке Паланке и неким другим крајевима Доње Шумадије, *ES I*, Beograd, 168–175.
- Жикић, Бојан. 1999. Одбацивање одеће покојника – аспект друштвене организације простора у нашој традицијској култури. *ГЕИ САНУ XLVIII*, Београд, 107–113
- Зећевић, Слободан. 1978. Грејање покојника, *ES I*, Beograd, 109–113.
- Зечевић, Слободан. 1982. *Кули мртвих код Срба*, Београд.
- Златоусти, Свети Јован. 1998. О Лазару и богаташу. У: Јован Србуљ (прир.) *Слава Госиогу за све. Изаброне беседе и ђоруке*. Београд, 160–169.
- Јованчевић, Негован (прир.). 1999. *Шемаџизам Еџархије шумаџијске*. Крагујевац.
- Јованчевић (прир.), Негован. 2000. *Шемаџизам Еџархије шумаџијске*. Крагујевац.
- Јовановић, Бојан. 1992. *Срџска књиа мртвих*, Београд.
- Јовановић, Бојан. 1993. *Маџија срџских обреда*, Нови Сад.
- Јовановић, Бојан. 1999. *Тајна лайоџа*, Београд.
- Јовановић, Милка. 1974. Рад Етнографког института САНУ на проучавању савремених промена у народној култури, *ГЕИ САНУ XXII*, Beograd, 143–151.
- Јовичић-Нађ, Душанка. 1997. Пренос моштију цара Лазара из манастира Врдника у Бешенево 1941. године, *Гласник Срџске ђравославне цркве* бр. 7, Београд, 109–110.
- Karlan, Rabin Arije. 2010. Besmrtnost i duša, *Moraša, Časopis za jevrejsko versko nasleđe* br. 1, Beograd, 169–176.
- Караџић, Вук. 1969. *Срџске народне ђесме*. Београд: Просвета.
- Кинекер, Фридрих. 1998. Смрт у песништву. *Грагац* 124/125. Београд, 105–117.

- Kniewald, Dragutin. 1924. Liturgijski pokret, *Bogoslovska smotra*, Vol.11, No3, Siječanj, Zagreb, 329–334. Преузето са: [http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id\\_clanak\\_jezik=68437](http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=68437)
- Ковачевић, Иван. 2001. Гроб, политика, магија, у: *Семиологија ритуала* III. Београд, 51–56.
- Кончаревић, Ксенија. *Prolegomena za raspravu o našem bogoslužbenom jeziku*. Преузето са: <http://www.rastko.rs/filologija/kkoncarevic-bogoslužbeni.html>.
- Костић, Братислава. 1999. *Ново ģробље у Беоģрагу*. Београд.
- Kordić, Radoman. 1980. Smrt i antropologija smrti. Predgovor u: L. V. Toma, *Antropologija smrti*. Београд.
- Krznar, Tomislav. 2010. Spektakl bolesti. O ulozi medicinske znanosti u životu suvremenog ĉovjeka. U: Kulture ritmova i spektakla, *Kultura* 126. Београд, 251–276
- Kubiak, Anna E. 2009. The social memorialisation of death on the Web, In: Marius Rotar, Victor Tudor Rosu, Helen Frisby, *Proceedings of the Dying and Death in 18<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Century Europe*, Alba Iulia, Romania. 121–128.
- Кулишић, Шпиро, Петровић, Ж. Петар, Пантелић, Никола. 1998. *Српски митолошки речник*, Етнографски институт САНУ, Београд.
- Kuljić, Todor. 2006. *Kultura sećanja*, Београд.
- Ластих, Петар. 2005. О положају Срба у Мађарској, *Положај и идентитет српске мањине у Југоисточној Европи*, Одељење друштвених наука САНУ, Београд, 187–235.
- Лаš, Kristofer. 1986. *Narcistiĉka kultura. Ameriĉki Źivot u doba smanjenih oĉekivanja*, Zagreb.
- Левит, Карл. 1998. Левит, Слобода за смрт, *Граѓац*. Београд. 73–78.
- Lipšić, Rabin Izrael. 2010. Svetlost Źivota, *Moraša* Vol I, 69–115.
- Литургија светио Јована Златоустојо* на: [http://www.sozeb.org/soz\\_stari/bl/pdf/liturgija.pdf](http://www.sozeb.org/soz_stari/bl/pdf/liturgija.pdf).
- Лукић-Крстановић, Мирослава. 1992. *Срби у Канади*, Посебна издања ЕИ САНУ 36, Београд.
- Лукић Крстановић, Мирослава. 2010. *Сјекѿакли XX века. Музика и моћ*. ПИ ЕИ САНУ 72. Београд.
- Мајковић, Богдан. 1941. *Лейоис српске црквене оишићине у Љубљани*, у рукопису.
- Малешевић, Мирослава. 1984. Прилог типологији ритуала прелаза, *Расковник* 39. Београд. 39–51.
- Malešević, Miroslava. 2007. Menopauza – poslednja misterija krvi. U: Miroslava Malešević, *Źensko. Etnografski aspekti društvenog poloŹaja Źene u Srbiji*. Српски генеалошки центар. Београд. 105–126.

- Мали тѳребник*. 1994. Превод: Јустин Поповић, Призрен.
- Manojlović Pintar, Olga. 2005. „Široka strana моја роднаја“ Spomenici sovjetskim vojnicima podizani u Srbiji 1944–1945. *Tokovi istorije* 1–2, Institut za noviju istoriju Srbije. Beograd. 134–144.
- Манојловић Пинтар, Олга. 2007. Смрт и култура сећања. У: Милан Ристовић (ур.) *Приватни животи код Срба у 20. веку*. Клио, Београд. 893–911.
- Марковић, Предраг. 2007. Сексуалност између приватног и јавног у 20. веку. У: Милан Ристовић (ур.), *Приватни животи код Срба у 20. веку*, Клио, Београд. 101–128.
- Микић, Živko. 1989. Nekoliko reči o identifikaciji crnogorskog kralja Nikole I Petrovića Njegoša, kraljice Milene i princeza Ksenije i Vjere. *EAP* 5, Beograd. 7–13.
- Милаш, Никодим. 1895/2004. *Правила ѳравославне цркве са ѳумачењима*. Нови Сад, Београд–Шибеник.
- Милеуснић, Слободан. 1989. *Свети Срби*, Крагујевац/Каленић.
- Милорадовић, Горан. 2007. Прах праху: Стаљинистички погребни ритуали у социјалистичкој Југославији. *Годишњак за друштвену историју* 1–3. Београд. 83–106.
- Милошевић, Ненад. Евхаристијски карактер заупокојених служби, преузето са: <http://www.verujem.org/teologija/zaupokojne.htm>
- Мирковић, Лазар. 1961. *Хеорѳолоѳија или развиѳак и боѳслужење ѳразника ѳравославне истѳочне цркве*, Београд.
- Младеновић, Александар. 1981/82. Ђура Даничић (поводом стогодишњице смрти), *Ковчежић* 18–19, Београд. 7–25.
- Mrevlje, Neža, Pistolnik, Sara, Župevc, Katarina. 2006. “What has to be done?” Undertakers and their Attitude toward Death. In: Dragan Stanojević(ed.), *Roaming Anthropology*, EASC Belgrade. 86–116.
- Moren, Edgar . 1980. *Їovek i smrt*, Bigz, Beograd.
- Николајевић, Василије. 1907. *Практични свештеник*. Нови Сад.
- Новаковић, Стојан. 1911. Доситеј Обрадовић и српска култура, у: *Сѳоменица Досиѳеја Обрадовића*, Београд. 5–37.
- Ozouf, Mona. *Panteon – visoka škola mrtvih*, у: U: Brkljačić Maja, Prlenda Sandra (prir.), *Kultura pamćenja i historija*. Zagreb. 114–136.
- Pavićević, Aleksandra. 2004. Ambiguity of Integration Processes: the Serbs in Greece. National Identity of New Imigrants. U: *Ethnologia Balkanica* 8, Graz. 103–115.
- Павићевић, Александра. 2005. Два примера српске емиграције – Словенија и Грчка. У: Војислав Становић (ур.), *Положај и идентитет*

- српске мањине у југоисточној и централној Европи, Научни скупови САНУ СХ, Одељење друштвених наука, Међудељенски одбор за прозирање националних мањина и људских права, Београд. 421–434.
- Павићевић, Александра. 2006. „Друштво Огањ за спаљивање мртваца у Београду“ Развој, идеје и симболи. *ГЕИ САНУ LIV* Београд. 289–303.
- Павићевић, Александра. 2006. Огњено сахрањивање, Рана историја модерног спаљивања мртвих. У: Ана Столић и Ненад Махуљевић (ур.), *Приватни животи код Срба у деветнаестом веку*. Клио Београд. 984–999.
- Павићевић, Александра. 2007. Последња тајна. У: Милан Ристовић (ур.) *Приватни животи у Србији у 20. веку*. Клио, Београд. 912–923.
- Павићевић, Александра. 2009. Споменници и/или гробови, Сећање на смрт или декорација. У: Александра Павићевић (ур.) *Спомен месита, историја, сећања*. ЗБЕИ САНУ 26, Београд. 47–62.
- Раџићевић, Aleksandra. *All Her Travels, The Cult of Theotocos in Serbian Tradition and Nowadays*, у припреми за штампу
- Павловић, Антица. 1962. *Јавни споменници на јодручју града Београда*, Београд.
- Павловић, Мирјана. 1990. *Срби у Чикагу*, Посебна издања Етнографског института САНУ 32, Београд.
- Павловић, Мирјана. 2000. Животни циклус и етницитет Срба у Чикагу. У: Зорица Дивац (ур.) *Животни циклус*, ЗБ ЕИ САНУ 18, Београд. 82–88.
- Пено, Здравко. 2002. *Катихизис*, Светигора, Никшић.
- Петровић, Ђурђица. 1995. Афектне активности у средњевековном погребном ритуалу на централном Балкану, *ГЕМ* 58–59, Београд. 111–124.
- Petrović, Edit. 1987. Posmrtni običaji kod ateista, *ES VIII*, Beograd. 179–186.
- Поповић, Даница. 2006. *Под окриљем светосићи. Култи светих владара и реликвија у средњевековној Србији*. ПИ БИ САНУ 92. Београд.
- Поповић, Јустин, Хаџи-Арсид, Велимир. 1985. *Тајне вере и животића*, Крњево.
- Поповић, Јустин. 1991. *Житија светих*, Ваљево.
- Поповић, Никола. 2010. *Историјски развој заједничких служби*. Дипломски рад на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, П-833, Београд.
- Popović, Radovan. 2003. *Životopis Rastka Petrovića*. <http://www.rastko.rs/književnost/umetnicka/rpetrovic/studije/zbornik2003/rpopovic.html>.
- Pralica, Dejan. 2010. Analiza medijskog diskursa srpske štampe o smrti i izboru patrijarha. U: Kuburić Zorica, Sremac Srđan, Beuk Sergej (ur.) *Religijska imaginacija i savremeni mediji*, CEIR, Novi Sad. 137–153.

- Прица, Инес. 1983. Луис Венсан Тома, Антропологија смрти I–II, Београд, 1980, приказ у *ГЕИ САНУ XXXII*, Београд. 128.
- Радисављеви-Ћипаризовић, Драгана. 2005. Религија и свакодневни живот, *Теме* 1–2, Ниш. 41–54.
- Radić, Radmila. 2002. Crkva i srpsko pitanje. U: Nebojša Popov (ur.), *Srpska strana rata*, Beograd: Samizdat Free B92.
- Радовић, Амфилохије. 1976. Покрет кољивара, духовно-литургијски препород и грчка црквена братства, *Гласник СПЦ*, Београд, март. Преузето са: <http://serbiangreek.forumwww.com/pokret-koljivara-t473.html> посећено 15. 09.2010.
- Радовић, Амфилохије. 1993. Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића, у: *Основи православној васпићања*, Врњачка Бања. 247–274.
- Radonić, Sofija. 1985. Pristup smrti, *ES VI*, Beograd. 73–79.
- Rajković, Zorica. 1985. Obilježavanje mesta smrti u predajama, *EP* 20–21, Beograd. 11–24.
- Rihtman, Dunja. 1983. Etnološka i folkloristička istraživanja grada, *EP* 19, Beograd. 17–24;
- Rumble, Hannah. 2009. Woodland Burial: A contemporary burial inovation in Britain, In: Marius Rotar, Victor Tudor Rosu, Helen Frisby, *Proceedings of the Dying and Death in 18<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Century Europe*, Alba Iulia, Romania, 184–195.
- Симић, Жикица. 2005. Религијска култура традиционалних православних верника, *Теме* 1–2, Ниш. 55–76.
- Синани, Данијел. 2005. Привиђења у западној Србији, *ГЕИ САНУ LIII*, Београд. 307–319.
- Слијепчевић, Ђоко. 1991. *Историја Српске православне цркве 2*, Београд. *Српске народне бајке*. 2003. Креативни центар, Београд.
- Stajić, Dubravka. 2003. *Istorije socijaldemokratije, Sto godina od osnivanja Socijaldemokratske partije Srbije- tuga i opomena*, Republika – Glasilo gradjanskog samooslobadjanja 314–315, Beograd. Navodjeno prema elektronskom izdanju na: <http://www.republika.co.yu/314-315>.
- Станојевић, Станоје. 1989. *Сви српски владари*, Београд.
- Stevanović, Lada. 2009. *Laughing at the Funeral*, ПИ ЕИ САНУ 69, Београд.
- Стевановић, Лада. 2009. Реконструкција сећања, конструкција памћења, Кућа цвећа и музеј историје Југославије. У: Александра Павићевић (ур.) *Сјомен месца, историја, сећања*. ЗБЕИ САНУ 26, Београд. 101–116.

- Степанчић, Игор. 2009. Естетика садржаја историјских чињеница – уметност презентације наслеђа. У: Александра Павићевић (ур.) *Сйомен месѿа, исѿорија, сећања*. ЗБЕИ САНУ 26, Београд. 133–144.
- Тимотијевић, Мирослав. 1998. *Serbia Sancta* и *Serbia Sacra* у бароконом верско-политичком програму Карловачке митрополије. У: Сима Ђирковић (ур.), *Свеѿи Сава у срѿској исѿорији и ѿрадицији*, Београд. 387–432.
- Тимотијевић, Мирослав. 2000/2001. Хероизација песника Војислава Ј.Илића и подизање споменика на Калемегдану. *Годишњак ѿрада Београ* XLVII–XLVIII, Београд. 187–211.
- Тимотијевић, Мирослав. 2001. Херој пера као путник: типолошка генеза јавних националних споменика и Валдецова скулптура Доситеја Обрадовића. *Наслеђе* III, Београд. 39–56.
- Тимотијевић, Мирослав. 2002. Мит о националном хероју спаситељу и подизање споменика кнезу Михајлу М. Обреновићу. *Наслеђе* IV, Београд. 45–78.
- Тимотијевић, Мирослав. 2004. Меморијал ослободиоцима Београда 1806. *Наслеђе* V, Београд.
- Тојнби, Арнолд. 1998. Смрт у рату, *Грагац*, 124/125, Београд. 32–35  
*Требник*. 1666. <http://digital.nb.rs/direct/RS-052>.
- Ђурчић, Невена. 1988. Религијски концепт смрти и неке могућности његовог тумачења, *ГЕИ САНУ XXXVI*, Београд. 139–153.
- Флоровски, Георгије. 2010. *Бесмртносѿ душе*, на: [http://spcbl.org/pdf/be-smrtnost\\_duse.pdf](http://spcbl.org/pdf/be-smrtnost_duse.pdf).
- Фундулис, Јоанис. 2004. *Литурѿика. Увод у свеѿо бојослужење*, Краљево.
- Hakslı, Oldos. 1967. *Vrli novi svet*, Београд.
- Цветковић, Владимир. 2004. Танатологија Мартина Хајдегера, *Теме* 1, Ниш. 131–141.
- Цвитковић, Иван. 2003. Цивилна, лаичка или свјетовна религија. У: *Речнички извод из социологије релиѿије*, *Теме* 3, Ниш. 397–399.
- Codreanu, Florina. 2009. Death Irrelevancy in the Postmodern Era. In: Marius Rotar, Victor Tudor Rosu, Helen Frisby, *Proceedings od the Dying and Death in 18<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Century Europe*, Alba Iulia, Romania. 156–161.
- Cook, Guy, Walter, Tony. 2005. Rewritten Rites: Language and Social Relation in Traditional and Contemporary Funerals. [www.sagepublications.com](http://www.sagepublications.com) Vol 16 (3): 365–391. *Discourse and Society*.
- Чајкановић, Веселин. 1985. Магични смеј. У: *О мајѿи и релиѿији*. Просвета, Баштина. Београд. 22–51;



- Čolović, Ivan. 1974. Uvod u analizu novinskih tužbalica. *Kultura* 25, Beograd. 168–178.
- Чоловић, Иван. 1983. *Књижевности на тробљу*, Београд, 1983.
- Čolović, Ivan. 1988. Preobražaj novinske tužbalice, *ES IX*, Beograd. 59–64.
- Чоловић, Иван. 1990. Смрт Љубе Земунца или парадокс о заштитнику, *ГЕИ САНУ XXXIX*, Београд. 61–71.
- Чоловић, Иван. 1996. Популаризација националних јунака. *ГЕИ САНУ XLV*. Београд. 49–54.
- Čolović, Ivan. *Mošti*. <http://www.pescanik.net/content/view/680/109>
- Čolović, Ivan. *Kultura, nacija, teritorija*, [http://www.yurope.com/zines/republika/arhiva/2002/288-289/288-289\\_20.html](http://www.yurope.com/zines/republika/arhiva/2002/288-289/288-289_20.html)
- Шмеман, Александар. 1992. *Лиџурија и живоји*, Цетиње.
- Шулц, Валтер. 1998. О проблему смрти, *Градац* 124/125, Београд. 58–69.
- Шушњић, Ђуро. 2003. Функције религије. *Речнички извод из социологије религије. Теме 3*, Ниш. 364–369.
- Шушњић, Ђуро. 2003. Религија. *Речнички извод из социологије религије. Теме 3*, Ниш. 375–379.
- Wortley, John. 2002. Death, Judgment, Heaven and Hell in Byzantine “Beneficial Tales”. U: *Dumbarton Oaks Papers*, No.55, Washington. 53-67.

## Новински текстови и web странице

- [http://www.bbc.co.uk/serbian/news/2008/12/081211\\_euthanasia.shtml](http://www.bbc.co.uk/serbian/news/2008/12/081211_euthanasia.shtml)
- <http://www.blic.co.yu/kultura.php?id=38896>
- <http://www.blogovski.eu/2006/2/31/saddam-hussein-full-video-execution>
- <http://images.google.com/images?hl=en&source=hp&q=masakri>
- <http://www.glas.javnosti.rs/clanak/glas-javnosti-29-08-2007/ni-manjeg-selani-strasnije-tragedije> <http://www.vreme.com/cmcc/view.php?id=850951>.
- <http://www.cafe.ba/vijesti>; <http://www.naslovi.net/2008-07-12/www.Zaduszki.com>,
- <http://arhiva.elitsecurity.org/t147034-Srbija-dobija-virtuelno-groblje>
- <http://www.umrli.com>
- [http://www.elitsecurity.org/t18434\\_biografija-Nikola-Tesla-na-sezdesetogodisnjicu-smrti-Nikole-Tesle](http://www.elitsecurity.org/t18434_biografija-Nikola-Tesla-na-sezdesetogodisnjicu-smrti-Nikole-Tesle)
- <http://www.pravoslavlje.rs/broj/941/tekst/godina-u-znaku-nikole-tesle/>
- [http://www.eparhija-sumadijska.org.rs/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1283&Itemid=122](http://www.eparhija-sumadijska.org.rs/index.php?option=com_content&task=view&id=1283&Itemid=122).
- <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/recnik/D.htm>.

<http://www.newadvent.org/cathen/01022a.html>

<http://slavosloviye.wordpress.com/2008/11/03/vazdusna-mitarstva/> ;

<http://www.elitemadzone.org/t110895-sbb-dan-zalosti>;

Апостоловски, Александар. 2006. Последњи митинг. *Полиџика*, четвртак 16. март, 7.

А. М. 2009. Одата пошта Зорану Ђинђићу. *Полиџика* 13. март, 6.

Бол прераста у подстрек. 1980. *Полиџика*, 8. мај, 10.

Боље у музеју него у шатору. 2006. *Полиџика*. петак 17. март, 7.

Б. М. 1963. Трагичан дочек Нове године. Учитељ из Трста удавио се у потопљеном аутомобилу. *Полиџика* 3. јан., 8.

Boris Kidrič premešten kod Muzeja savremene umetnosti na Ušću. 2003. Kurir 8. septembar <http://arhiva.kurir-info.co.yu>

Васиљевић, П. 2006. Међу својима, без својих. *Новосџи*, четвртак 16. март, 12.

Већни спокој у отадзбини. 2003. У: *Srpska dijaspora*, 11 Septembar, <http://www.srpskadijaspora.info/vest.asp?id>

В. Д. Умро Јован Диковић, председник прве комунистичке општине у Лесковцу. 1963. *Полиџика*, 3. јан. 7.

*Волеџи Тиџа, значи волеџи човека*. 1980. *Полиџика*, 8. Мај, 7.

Vratio se. 2006. *Kurir*, 16. mart, 3.

Дамјановић, Д. 1986. Растков повратак кући, *Полиџика* 11. јун, 13.

Данас, у цркви Светог Саве на Врачару, полаже се у гроб тело блаженоупокојеног патријарха Варнаве. 1937. *Полиџика* 29. јул, 1.

Дерикоњић, М. 2006. Мира Марковић без потернице. *Полиџика*, уторак 14. март, 4.

Дерикоњић, М. 2006. Мира може у Србију, али да преда пасош. *Полиџика*, среда 15. март, 7.

Dijaspora se poklonila senima. 2006. У: *Srpska dijaspora* 22 Mart. <http://www.srpskadijaspora.info/vest.asp?id>

Ђурић, Р. 1986. Испуњена жеља. *Полиџика*, 19. јун, 13.

Жарковић, Драгољуб. 2006. 148 сати сахране. *Полиџика*, петак, 17. март, 6.

Zoran Đinđić. 2009. Specijalni dodatak nedeljnika Vreme, br 949, 12. mart.

И. А. 2007. Преминуо Ненад Богдановић, градоначелник Београда. *Полиџика*, 28. септембар, 1.

И. А. 2007. Вратио углед главном граду. *Полиџика*, 28. септембар, 25.

И. А. 2007. *Посџавио високе сџандарге*. *Полиџика*, 29. септембар, 25.

- Ignja, Petar. 2003. *Spomenici na točkove*, Nin 31. jul <http://www.nin.co.yu/2003-08/01/30126.html>
- Из Фрушке Горе... 1942. *Обнова*, 16. април, 3;
- In memoriam. 1963. *Полиџика* 30. јул, 19.
- In memoriam. 2002. [www.srpska.dijaspora.info](http://www.srpska.dijaspora.info) 19.mart.
- In memoriam prijatelju, humanisti, Srbinu Draganu Markoviću. 2002. У: *Srpska dijaspora*, 1 August. [www.srpska.dijaspora.info](http://www.srpska.dijaspora.info) .
- In memoriam. 2002. *Glas kanadskih Srba*, 26. decembar, 14.
- In memoriam. 2003. *Полиџика*, 22. март, Б16;
- In memoriam, Dane Plečaš. 2003. *Glas kanadskih Srba*, 29. мај, 14.
- In memoriam. 2003. *Glas kanadskih Srba*, 28. avgust, 14.
- In memoriam. 2003. *Glas kandskih Srba*, 30. oktobar, 14.
- In memoriam. 2004. *Glas kanadskih Srba*, 29 July, 14.
- Интервју са Ружицом Ђинђић. 2008. Најава ТВ програма. *Полиџика* 10. март, 43.
- Јанковић, Боривоје. 1963. Два југословенска емигранта убила и опљачкала богату удовицу у Ници, *Полиџика*, 6. јан. 10
- Јевремовић, Ј. 2006. Маузолеј у дворишту породичне куће. *Glas Javnosti*, четвртак 16. mart, 2–3.
- Ј. К. 2009. Уклања се последњи споменик генералу Франку. *Полиџика*, среда 18. март, 02.
- Јуче сахрањен патријарх Гаврило. 1950. *Полиџика* 12. мај, 3.
- Јуче у храму Светог Саве, Помен Зорану Ђинђићу. 2003. *Полиџика* 21. април, 1.
- Ковчег у Музеју револуције. 2006. *Полиџика*, четвртак 16. март, 7.
- Комеморација у Старом двору, опело у Цркви светог Марка. 2007. *Полиџика*, 29. септембар, 2.
- Концерт Трио Симонути. 2003. *Полиџика* 14. март, А21.
- Kostić, Slobodan. 2003. *Seobe Dimitrija Tucovića*, *Vreme* 656, 31. јул <http://www.vreme.com/cms/view.php>
- Кубуровић, Мирјана. 1985. У кући цвећа 8,5 милиона људи. *Полиџика* 3. мај, 7.
- Матовић, Драгана. 2006. Милошевићеви последњи удар на владу. *Полиџика*, уторак 14. март, 1–2;
- Матовић, Драгана. 2006. *Појреб без њородице*, Политика, недеља 19. март, 3.
- Милошевић (не) може у музеј. 2006. *Новосћи*, четвртак 16. март, 12.
- Милошевић, Божидар. 1979. Плач Луке Вулећића. *Полиџика* 17. април, 2.

- Miloševićovo srce u Moskvi. 2006. *Vesti*, petak 17. mart, 5.
- Мишчевић, Н. 1963. Тежак злочин у близини Лознице, *Политика*, 6. јан. 12.
- Младост са Титом у срцу. 1980. *Политика* 25. мај, 1.
- М. О. 1963. Трагичан крај новогодишње ноћи на Крки, *Политика* 4. јан. 8.
- Мотика, Р. 2009. Павле ми се исповедао, *Курир*, 17. новембар, насловна.
- На Ђинђићевом гробу. 2003. *Политика* 21. април, 5.
- Народ плаче и клечи пред одром свог патријарха. 1937. *Политика* 25, јул, 1.
- Непрегледни низ верника пролази и дању и ноћу крај одра блаженоупокојеног патријарха Варнаве. 1973. *Политика*, 27. јул, 1
- Никитовић, Мирослав. 1989. Три сахране Доситеја Обрадовића, *Политика*, недеља 29. октобар, 22.
- Novković, D. 2006. Pod lipom. *Vesti*, 16. mart, 2.
- Опело за Милошевића. 2006. *Политика*, среда 15. март, 7.
- Општане културне манифестације*. 2003. Политика 14. март, А 21.
- Павићевић, Александра. 2008. Соњина смрт и сећање. *Политика*, 29. септембар, 15.
- Парастос у Алеји великана. Пошта убијеном премијеру. 2004. *Политика* 13. март, 1.
- Pariski poslovni podsetnik*. 2000. Pariz.
- Пешић, М. 2006. *Сахрана Теслиног ђраха у октобру*, Politika on line 10. јул <http://www.politika.rs/rubrike/drustvo/t899.sr.html>.
- Пешић, М. 2006. Захтев за опело није стигао у СПЦ. *Политика*, среда 15. март, 7.
- Пилот Силвио Мрак изгубио живот својом непажњом. 1963. *Политика*, 6. јан. 8.
- Политичка промоција. 2006. *Политика*, понедељак 20. март, 7.
- Povodom najavljenog prenosa seni Petra II Karađorđevića u Srbiju. 2004. *Srpska dijaspora*, 15 March. [www.srpska.dijaspora.info](http://www.srpska.dijaspora.info)
- Povratak. 2006. *Kurir*. <http://www.kurir-info.co/arhiva/2006>
- Poslednji miting za Miloševića pred skupštinom SCG. 2006. *Srpska dijaspora*, 19 March. [www.srpska.dijaspora.info](http://www.srpska.dijaspora.info)
- Preminuo prota Toma Marković. 2004. 19.mart. [www.srpska.dijaspora.info](http://www.srpska.dijaspora.info)
- Пренос костију Корнелија Станковића из Будимпеште у Београд. 1940. *Београдске општинске новине* бр. 2., Београд, 160, 161.
- Пренос моштију српских светитеља и великомученика. 1942. *Ново време*, 16. април, 3.

- Prilozi u znak sećanja na mrtve. 1971. *Jedinstvo, jugoslovensko–kanadski tjednik.*, 3 Septembar, 2.
- Пушоњић, Бошко. 1979. Нема више Црмнице, *Полиџика* 18. април, 4.
- Reagovanja na smrt Slobodana Miloševića. 2006. *Srpska dijaspora*, 11. March [www.srpska.dijaspora.info](http://www.srpska.dijaspora.info).
- Само грађанска сахрана. 2006. *Полиџика*, 15. март, 7.
- Саучешће маршала Тита и Владе ФНРЈ поводом смрти патријарха Гаврила. 1950. *Полиџика*, 10. мај, 2.
- Sahrana u dvorištu – iznuđeno rešenje. 2006. *Vesti*, petak 17. mart, 5.
- Сахрана можда у Москви. 2006. *Полиџика*, недеља 12 март, 3.
- „Скинута забрана кремирања“. 1974. *Отањ* бр.1, Београд, 11.
- Скоко, Др Саво. 1991. Покољи херцеговачких Срба 1941. године, *Полиџика*, 31. март, 21.
- Sloba među partizanima. 2006. *Kurir*, 14. mart [www.kurir-ifo.co/arhiva/2006](http://www.kurir-ifo.co/arhiva/2006)  
*Службени гласник НРС* бр. 20, Београд 1961, 325–327;
- Спаловић, Д. 2006. Богдановић: Није заслужни грађанин. *Полиџика*, уторак 14. март, 2.
- Србија повукла гласове. 2006. *Полиџика*, понедељак 13. март, 1, 13.
- Србија се опростила од Ђинђића. 2003. *Полиџика*, 16. март, 1.
- Сталетовић, Јб. 2006. Трагедијом обележио наше животе. *Глас*, четвртак 16. март, 4.
- Стојановић, М. 2007. Од обожавања до анатеме. *Полиџика* 12. март, 5.
- Сутра дан жалости. 2007. *Полиџика*, 29. септембар, 25.
- Тадих неће аболирати Мирјану Марковић. 2006. *Полиџика*, понедељак 13. март, 2.
- Танјуг. 1950. Смрт патријарха Гаврила, *Полиџика* 8. мај, 1.
- Танјуг. 1980. Посмртни остаци Јосипа Броза Тита стижу у Београд сутра у 17 часова. *Полиџика*, 4. Мај, 3.
- Танјуг. 1980. Сређивање „вечне куће друга Тита“ у Ужичкој улици. *Полиџика*, 8. мај, 1.
- Танјуг. 1990. Делегације СФРЈ, СКОЈ и Оружаних снага положице венце у Кући цвећа. *Полиџика*, 5. мај, 5.
- Танјуг. 1990. Демонстрације поводом јубиларног обележавања годишњице Титове смрти. *Полиџика* 5. мај, 6.
- Телесковић, Д. 2006. Живе Зоранове идеје. *Полиџика*, понедељак 13. март, 1, 7.
- Teslu kod hrama svetog Save. 2006. [www.b92.net/info](http://www.b92.net/info).
- Тито ће живети у нашим делима. 1980. *Полиџика*, 8. мај, 14.

- Тридесет и шест иранских радника удавило се у Персијском заливу. 1963. *Полиџика*, 9. јан. 1.
- Торово, Иван. 2003. *Клуџко злочина се одмошава*. *Полиџика* 23. март, А8;
- Ћаџић, Н. 2008. *Nek žali ko je tužan*, <http://www.glas-javnosti.rs/clanak/glas-javnosti-23-02-2008>.
- Ћирилов, Јован. 2008. *Pohvala mudrosti*, [http://www.b92.net/info/komentari.php?nav\\_id=266168](http://www.b92.net/info/komentari.php?nav_id=266168).
- Умро је патријарх српски Варнава. 1937. *Полиџика* 24. јул, 1.
- У Ћикагу умро Momir Radovanović. 2002. [www.srpskadijaspora.info/vest](http://www.srpskadijaspora.info/vest).
- Церовина, Ј. 2004. Помоћ или притисак. *Полиџика*, 11. март, 1.
- Чарнић, Доротеа, Петровић, Александра. 2005. Дуг пут до истине о убиству. *Полиџика* 12. март, 7.
- Чарнић, Доротеа, Петровић, Александра. 2006. Снајперским метком у срце. *Полиџика* 12. март, 9.
- Чарнић, Доротеа. 2007. Истина о агентату четири године после. *Полиџика* 12. март, 1.
- Чарнић, Доротеа. 2008. Пет година од атентата. *Полиџика* 11. март, 09.
- Чекеревац, М. 2006. Лабус:Против државне сахране. *Полиџика*, уторак 14. март, 2.
- Читуље. 2003. *Полиџика* 14. март, Б10-Б17.
- Читуље*, Политика 15. март 2003, Б5-Б23.
- Читуље и помени. 2003. *Полиџика* 12. септембар, Г12.
- Читуље и помени. 2004. *Полиџика* 13. март, Д6.

### Скраћенице:

- ГЕИ САНУ – Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности
- ЗБЕИ САНУ – Зборник Етнографског института Српске академије наука и уметности
- ПИ ЕИ САНУ – Посебна издања Етнографског института Српске академије наука и уметности
- ЕАП – Етно-антрополошки проблеми
- ЕП – Етнолошки преглед
- ЕС – Етнолошке свеске
- ГЕМ – Гласник Етнографског музеја
- ПИ БИ САНУ – Посебна издања Балканолошког института Српске академије наука и уметности

---

## Белешка о ауторки

Др Александра Павићевић рођена је 1969. године у Београду. Магистрирала је и докторирала на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду. Запослена је у Етнографском институту Српске академије наука и уметности. Бави се проучавањем друштвених институција, религије, идентитета, обичајног живота и савремене културе. Објављује у домаћим и иностраним публикацима. Ауторка је монографија: „Црквени и народни брак у српском сеоском друштву“ (1998) и „На удару идеологија. Брак, породица и полни морал у Србији у другој половини 20. века“ (2006). Тренутно се налази на функцији председнице Етнолошко-антрополошког друштва Србије. Члан је Међународног удружења за антропологију југоистичне Европе (INASEA)

---

**CIP** – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

316.7:393 (497.11) „18/20“

ПАВИЋЕВИЋ, Александра, 1969–

Време (без) смрти : представе о смрти у Србији  
19–21. века / Александра Павићевић ; уредник Драгана  
Радојичић. – Београд : Етнографски институт САНУ,  
2011 (Нови Сад : Будућност). – 271 стр. ; 21 см. – (По-  
себна издања / Српска академија наука и уметности,  
Етнографски институт ; књ. 73)

На спор. насл. стр.: Time of/without Death : notions of  
death in Serbia 19th-21st century. – Тираж 500. – Бе-  
лешка о ауторки: стр. 271. – Напомене и библиограф-  
ске референце уз текст. – Summary: Time of/without  
Death. – Библиографија: стр. 257–270.

ISBN 978–86–7587–062–3

а) Смрт – Интердисциплинарни приступ – Србија –  
19/21в

COBISS.SR-ID 181522956

---