

ISBN 978-86-7587-084-5

Александра Павићевић

ПЛАМЕНА ТЕЛА

Спаљивање мртвих у Србији – од паганског ритуала
до модерне кремације

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

SPECIAL EDITIONS

Volume 86

Aleksandra Pavićević

FIERY BODIES

Burning Dead in Serbia – From Pagan Ritual to
Modern Cremation

Editor

Dragana Radojičić



BELGRADE 2016

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА

Књига 86

Александра Павићевић

ПЛАМЕНА ТЕЛА

Спаљивање мртвих у Србији – од паганског ритуала до
модерне кремације

Уредник

Драгана Радојичић



BELGRADE 2016

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

Издавачко предузеће КЛИО
Господар Јованова 63, Београд
info@clio.rs, www.clio.rs

За издаваче
Драгана Радојичић
Зоран Хамовић

Рецензенти
др Драгана Радојичић
проф. др Данијел Синани
др Ивица Тодоровић
др Лада Стевановић

Секретар редакције
Марија Ђокић

Лектор
Др Ивана Башић

Коректор
Олга Курјак Павићевић

Превод на енглески
Александра Павићевић
Ђурђина Шијаковић

Корице
Милена Лакићевић

Техничка припрема
Дејан Тасић

Штампа
Но-качи, Београд

Тираж
300 примерака

Ова књига настала је као резултат рада на пројекту 177028, а финансијски ју је подржало Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије, као и породица ауторке.

Тайи и мам

САДРЖАЈ

I. Како је све почело	11
Спознаја	11
Затварање круга	12
Енциклопедија спаљених	15
II. На таласу револуција	17
Колевка промена	18
Распаљивање ватре – први период идеје и покрета	22
Кремација и хришћанске цркве	33
Храмови ватре, мистерија и поезија	36
Кремација и места сећања	40
На два колосека – идеја и материја, дух и тело	43
III. Пламен стиже у Србију	53
Светлост разума и романтичарска носталгија	56
Религија нације, црква и држава	62
Социјализам и спиритизам	67
Царство духова	73
Mortui vivos docent: развој медицине и анатомије	79
Старост, трулеж и смрт	87
Смрт, туга, љубав и страст: српски песници 19. века ...	90
И на крају, неминовно, песнички манифест кремације	102
IV. Друштво „Огањ“ за спаљивање мртваца	107
Доктор Војислав Кујунџић, оснивач Друштва	107
Развој ствари	115
Бирокартски пакао и/или идеолошке препреке?	119
Новине „Огањ“	125
„Наши“ а спаљени	129

Хришћани, неопагани и масони: идеолошке и религијске импликације кремационистичке идеје	132
Стање „огњених“ ствари у Хрватској и Словенији	141
Крај првог периода кремационистичке идеје у Југославији	144
V. Ново доба, нови идеолошки контексти	147
Обнова рада Друштва „Огањ“ и отварање крематоријума у Београду	148
Заслужни, а кремирани	154
<i>Студија случаја број 1:</i>	
Зашто је Андрић желео да буде кремиран?	157
1. <i>Смрт и сахрана</i>	157
2. <i>Не њириаси никоме осим вечности</i>	164
3. <i>Религиозност, однос према смрти и масонски досије Иве Андрића.</i>	166
4. <i>Писац/дело као мост</i>	174
Корак даље од гроба – Врт сећања	175
Атеисти на окуп!	179
Снага идеје и ширење праксе.	186
Лешће и Лисје – два нова крематоријума	189
Другде у Европи – комунизам, црква, религија, нација.	195
VI. Антропологија кремације	
Човек мртвог тела или тело мртвог човека?	207
Од паганског ритуала до модерне кремације	210
Ритуал – од смрти до сећања	214
<i>Студија случаја бр. 2:</i>	
Од муње до праха: посмртна судбина Николе Тесле.	228
1. <i>Посмртно њушовање</i>	229
2. <i>Поновно „ошкочавање“</i>	240

Страх, контрола и заборав: мотиви избора и етичке импликације кремације.	244
Уместо поговора Енциклопедија спаљених: последња страна, за сада.	251
Коришћена литература	253
<i>Штампана и интернет страница:</i>	263
<i>Други извори.</i>	267
Summary Fiery bodies. Burning Dead in Serbia: From Pagan Ritual to Modern Cremation	269

I. КАКО ЈЕ СВЕ ПОЧЕЛО

Спознаја

У неком пратренутку, неки прачовек зауставио се над безживотним телом свога сапутника. Да ли је сео поред свога друга и чекао да се овај помери? Да ли га је дозивао, миловао, настојао да покрене његове опуштене удове? Да ли је осетио страх, бол и тугу? Да ли је плакао? Да ли је саградио колибу над мртвим телом и остао да поред ње стражари све док смрад није постао неподношљив? Да ли га је некако испратио или га је просто оставио царству сенки, дивљим животињама, земљи на којој је лежао? Да ли је већ *знао* или је тек тада научио да је његов свет подељен на овде и тамо, на видљиво и невидљиво, на живот и на његов одраз? Да ли је тада овај архичовек изнедрио архиритуал – култ који ће остати трајно и непресушно извориште свега онога што је следило, свеколике људске културе, која почива на истовременој потреби за спознајом смрти и за радикалним одвајањем од ње?

Да ли је овим неповратно одређено наше суштинско наслеђе? Да ли је овим наша судбина постала цивилизација смрти? Или, управо супротно, цивилизација живота? Или су ове две, опет, само испреплетане нити историјског и метаисторијског искуства у чијим основама се налази тај екстстракт другости, корен раздвојености, извор упитаности – мртво тело? Над њиме је испричана еонска прича о човечанству, над њиме је саграђена култура, која у настојању да заборави гроб на коме почива, на крају постаје отуђена цивилизацијска творевина у којој смрт делује *самостјално* и неконтролисано,

производећи страх – не од смрти, већ од живота и свега онога што га чини.

Затварање круга

Када сам пре десетак година, подстакнута смрћу оца, закорачила у поље танатологије, моја прва тема била је модерна кремација, односно развој идеје и покрета за кремирање мртвих у Србији.¹ Међутим, иницијално истраживање је покренуло читаву бујицу других питања и тема везаних за феномене смрти и умирања у савременом друштву, бујицу чијим токовима сам се препустила и из чијих сам таласа и вирова, кривудања и враћања у главни ток, успела да изнедрим књигу *Време (без) смрти*.² У њој је садржано настојање да се сажме искуство смрти и умирања у Србији од 19. до 21. века, да се укаже на сапостојање премодерних и модерних образаца мишљења и ритуалног понашања, да се растумачи сажети симболички капитал догађаја смрти и његова употреба у приватним и јавним, индивидуалним и колективним, религијским и политичким ритуалима и идентитетским праксама. Основна нит ових истраживања уклапала се у опште тезе *класичних* танатолошких студија Аријеса, Томе, Горера и многих других, сугеришући неопходност посматрања микропримера (Србије) у оквиру глобалних историјских токова и универзалне филозофске запитаности, недвосмислено указујући на чињеницу потискивања смрти на маргине друштвености у савременој цивилизацији.

¹ Александра Павићевић, „Друштво Огањ за спаљивање мртваца у Београду.“ Развој, идеје и симболи. *Гласник Етнографској институције САНУ* (даље: ГЕИ САНУ) LIV, Београд, 289–303.

² Александра Павићевић, *Време (без) смрти. Представе о смрти у Србији 19–21. века*. Етнографски институт САНУ, 2011: Посебна издања 73.

Кључ многих текстова, оних које сам прочитала и оних које сам написала, увек се некако налазио у генези промене, односно у покушају да се савременост протумачи као моменат радикалног цивилизацијског преокрета, тренутак дефинитивног раздвајања светог и профаног, сакралног и секуларног, тренутак коначног одвајања смрти од живота. Међутим, овај пут био је неизбежно праћен и питањем да ли је такав тренутак уопште постојао или се читава људска историја, од оног прачовека па до данашњице, може окарактерисати као историја раздвајања? И да ли је до раздвајања уопште дошло или су ту нераскидиву симбиозу супротности само различито обликовале различите епохе? Христијанизација европске цивилизације, која је с једне стране почивала на античким философским традицијама, а са друге на тежњи да се ослободи њених „паганских“, многобожачких религијских наслага, хуманистичка ренесанса антропоцентризма и њено супротстављање теоцентричним друштвеним догмама, протестантизам који је дефинитивно укинуо идеју посредништва и на чијим је темељима касније никло просветитељство, социјалне, технолошке и политичке револуције које су се дешавале у међувремену... Све су то били преломни тренуци на путу одвајања културе од култа, претакања културе у цивилизацију, која се, као што знамо из нашег непосредног искуства, данас умногоме темељи управо на маргинализацији и негирању смрти, на процесу чији ће могући епилог бити Хакслијев *Врли нови свеј*, свет у коме ће човек умирати изопштен, ослобођен или лишен не само породице и пријатеља него и себе самог и последње могућности да постане свестан своје другости оличене у смрти са којом треба да се сједини.

Како је то показао Аријес, епохални преокрети били су праћени и променама у односу према мртвима. За ове промене се никако не може рећи да су биле линеарне – мртви и њихови гробови су периодично обожавани и запостављани, приближавани насељима живих и од њих удаљавани, сахрањивани

у појединачним и колективним гробницама, испраћани и са сузама и са помиреношћу...³

Међутим, иако се позивала на раније традиције спаљивања мртвих, модерна кремација јесте била радикална новина у опхођењу према мртвом телу. Сличност са прехришћанским и нехришћанским посмртним праксама била је само формалне природе, док је суштински у њој био садржан сасвим другачији порив: жеља за што држим и неосетнијим, што чистијим, што лакшим и „лепшим“ уклањањем тела. Иако је могла бити условљена атеистичким или чак нихилистичким и разним другим схватањима, о којима ћемо у овој књизи говорити, ова жеља, међутим, није, у тренутку свога настанка, доводила у питање пијетет према мртвима који карактерише хришћанску цивилизацију. Модерна идеја кремирања мртвих заправо је била бременисти знак промена у другим сферама живота, а понајвише знак почетка времена које ће настојати да оствари бесмртност изван оквира постојећих религијских учења.⁴

И ето нас пред задатком који ћемо у овој књизи покушати да остваримо. Покушаћемо да појаву идеје и покрета модерне кремације протумачимо као тоталну друштвену чињеницу, као ону која представља сажетак историјске епохе у којој је настала и најаву оне у којој ће се развијати и реализовати. Покушаћемо да укрстимо историјске услове који су омогућили њену појаву и особине културне климе која је улила ветар у њена једра. Изнад свега, покушаћемо да разумемо како је тај

³ Filip Arijes, *Eseji o smrti na Zapadu, od srednjeg veka do naših dana*. Beograd: Rad, 1989.

⁴ Edgar Moren, Smrt i kultura. *Kultura. Časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku* 53. Beograd 1981: 71–90. Томас Лакуер сматра да постоји „изоморфични однос између кремације, с једне стране, и промена у другим доменима са друге, поглавито у домену стваралачког утицаја смрти на културу широко схваћену. Види у: Thomas Laqueur, *Form in Ashes. Representation*. Vol 104, No. 1 (Fall 2008), pp. 50–72, 54. Marius Rotar, *History of Modern Cremation in Romania*. Cambridge Scholars Publishing, 2013, 6.

нови облик суочавања са смрћу, тај нови однос према телу покојника, нови начин одлагања леша, био интегрисан у постојеће колективне и индивидуалне идентитетске праксе. Да ли и на који начин идеја а касније и пракса модерног кремирања сведоче о начину на који је човек дефинисао и данас дефинише своје место у времену и вечности?

Енциклопедија спаљених

Моја породица је породица спаљених људи. Мој отац и моји стричеви, моје тетке, бабе и бабе тетке кремирани су по сопственој жељи, а још више по сопственим *ватиреним* убеђењима са којима су живели и са којима су умрли. Њихови естетски и етички, антиклерикални и антиформалистички, а надасве индивидуалистички назови и животни стилови учинили су их непоколебљивим присталицама новог, традиција и сујеверја растерећног погребног ритуала. Њихово опредељење је некако симболично најављено већ на сахрани мог деде Ђуре Павићевића, у Сарајеву 1935. године, много пре него што је идеја кремације постала заиста актуелна у нашим крајевима. Наиме, будући да је преминуо изненада и „прерано“ (мој отац је имао свега три године), а био је угледни привредник, његов испраћај са сарајевског гробља Кошево окупио је велики број пријатеља, пословних сарадника, али и *обичних* грађана. Гомила венаца била је наслагана на хумку, а поред њих су посетитоци палили свеће. Није требало много да кошевски ветар преусмери повелики пламен слеплених свећа, те да овај захвати венце вештачког цвећа направљене од воштаног папира. Пожар који је тада избио на гробљу дуго је остао у усменом предању житеља тадашње чаршије. Недуго након дедине сахране, бујица воде изазвана великом и дуготрајном кишом буквално је *сирала* део Кошева, и то онај део на коме се налазио и Ђурин гроб. По процени мога стрица, који ми је ову причу испричао,

посмртна судбина његовог оца била је да, преко реке Миљацке, заврши негде у Црном мору.

Но, праве и прве поборнице кремирања у породици биле су моја баба Вукосава Павићевић и њена сестра Мила Радојчић, обе рођене Владић, потомкиње угледне лозничке породице, предратне власнице лозничког имања Лагатор. Вукосава и Мила имале су још пет сестара и тројицу браће, али су, према мојим сазнањима, од свих само оне биле понесене либералним идејама. Средином 60-тих година 20. века, тада већ старе Београђанке учланиле су се у *Друштво „Оіањ“*, прво југословенско друштво за пропаганду кремације. Вукосава је умрла и кремирана 1972, а њена урна је положена у розаријум на Новом гробљу. Породица Радојчић је имала своју гробницу на истом гробљу, али је, упркос томе, Мила такође кремирана 1975. године, а њена урна положена у гробницу поред ковчега њеног супруга, који је умро неколико година раније и сахрањен класичним упоком. Чврсто одани својим јаким мајкама, а и сами *духовни слободњаци*, њихов пример следили су мој отац, стричеви и тетка: један глумац, један дизајнер, један новинар, један сниматељ, једна правница и један инжењер. Део њих је отишао без православног опела, а део уз опело, али је на свим њиховим надгробним плочама и споменицима урезан знак крста.

II. НА ТАЛАСУ РЕВОЛУЦИЈА

Прича испричана у претходном пасусу представља сликовити пример културног идентитета и профила присталица кремационистичке идеје у Србији од 70-тих година 20. века па до данас: традиционални хришћани, антиклерикалци и антиформалисти, људи слободнога духа, а често и занимања и индивидуализованих породичних животних стилова, често бирају кремацију. Тај профил, међутим, овим примером није исцрпљен, па ћемо му се вратити у каснијим поглављима књиге, док ћемо се овде усредсредити на историјски и културни контекст у коме је идеја модерне кремације рођена.

Може се слободно рећи да је време у коме се идеја модерне кремације јавља, заправо време различитих револуција и њихових одјека у култури европских народа.⁵ Грађанске, националне, научне и технолошке револуције засноване на различитим открићима, али и различитим обећањима – с једне стране на обећању једнакости и слободе за све, а са друге на обећању победе над природним законима материје и пропадљивости, улиле су *вейтар у једра* различитим културним, интелектуалним, уметничким, религијским и друштвеним покретима и променама. Мешавина просветитељских идеја и националног романтизма, која је обележила културну климу Европе крајем 18. и током првих деценија 19. века, била је састављена од наизглед супротстављених концепата.⁶ Међутим, у основи, они су имали исти идеолошки правац, односно, почивали су на удаљавању од институционалне религије и

⁵ Жак Дига, *Културни животи у Европи, на прелазу из 19. у 20. век*. Београд: Clío 2007, 18.

⁶ Е. Moren, 72, 73.

религиозности – просветитељство је то директно и проповедало, док су романтичарске идеје заправо биле одлично тле за утемељење нових врста религија, посебно религије нације, те њених „природних“ ресурса неискарености и чистоте народног бића.⁷ Ипак, изнад свега или поред свега, читава епоха била је обележена развојем природних наука, чији је посебан подстицај и оквир представљала теорија еволуције, која је доносила још једно обећање – обећање сигурног и бесконачног прогреса на путу ка савршенству облика.⁸

Колевка промена

Многи аутори који пишу о развоју кремације наглашавају кључну улогу Француске у успостављању кремирања посмртних остатака као модерне посмртне праксе.⁹ Кремација је у Француској постала алтернатива класичној сахрани револуционарним законом из 1797. године, да би 1804. године поново била проглашена илегалном 1804.¹⁰ Тиме се она показала као облик круцијалног религијског и политичког протеста, а то ће бити још много пута и у каснијим раздобљима развоја идеје и покрета¹¹. Иако нисмо наишли на експлицитне податке о првим кремацијама из овог периода, Лакуер пише да је 11. јула 1791. године у Пантеон положен пепео идеолошког претече Француске револуције, Волтера, док Мона Озоуф спомиње процесију организовану поводом полагања урни Јозефа Бареа

⁷ Е. Moren, 72; Александра Павићевић, Жива дела мртвих тела. Смрт и религија нације у Србији 19. века. ГЕИ САНУ LIX (1). Београд 2011, 7–17.

⁸ Rober Delijež, *Istorija antropologije*. Beograd 2012: XX vek, 17.

⁹ M. Rotar, 7; T. Laqueur, 66.

¹⁰ T. Laqueur, 66.

¹¹ Douglas Davies, James Mates, *Encyclopedia of Cremation*. Ashgate Publishing Group, 2005: XVI. (даље: *Encyclopedia*).

и Јозефа Виале, деце-револуционара, страдалих током нереда.¹² Ипак, мада су били весници модерних посмртних пракси, ови ритуали, по свему судећи, никако нису били модерни. Они су почивали на идеји ревитализације древних, античких обреда, а одсуство података о томе како је ритуал заправо изгледао Озоуф тумачи управо његовом иновативношћу у односу на традицијом утврђену и до тада уобичајену структуру хришћанског обреда.¹³ Заслуга Француске револуције, међутим, није била толико у промоцији новог начина сахрањивања, јер то и није био њен циљ, већ у идеолошком наслеђу које је том приликом у идеју кремације уграђено. Наиме, како пише Дејвис, „осим кратког француског револуционарног настојања да се прихвати кремација као противтежа хришћанском погребу, до 19. века није било озбиљнијег интересовања за кремацију“.¹⁴ Ни касније, у време када се идеја кремације јавља и развија у другим европским земљама, Француска није посебно предњачила у њеној промоцији и реализацији. Кремација је у Француској одобрена 1889. године, а исте године је подигнут и први крематоријум у Паризу.¹⁵ Међутим, током прве половине 20. века, проценат кремација је био веома низак: 1936. године, он је износио свега 0,19% од укупног броја сахрана, док је, на пример, исте године у Швајцарској забележено 13,73%, а у Немачкој 9,5% кремираних.¹⁶ При томе треба имати на уму да се у броју кремација у Француској велики део односио на административна спаљивања (бескућници, сиромаси, људи без породице, а често и без социјалног идентитета) и спаљивање „материјала“ из болница и анатомских института, а не на

¹² T. Laqueur, 66. Mona Ozouf, Panteon – visoka škola mrtvih. U: Maja Brkljačić, Sandra Prlenda (prir.), *Kultura pamćenja i historija*. Zagreb, 114–136, 129.

¹³ M. Ozouf, 129.

¹⁴ *Encyclopedia*, XVII.

¹⁵ Др. К. Вајт, *Опћено сахрањивање*. Београд 1905, 22; M. Rotar, 229.

¹⁶ M. Rotar, 180.

кремирање покојника који су свесно и добровољно изабрали овај вид сахране.¹⁷

Но, заслуга Револуције у покретима и променама које се дешавају након ње заправо је у томе што је она, како то тумачи Морен, „актуелизовала кретање“,¹⁸ односно могућност промене поретка, и то не само друштвеног, него, како се убрзо испоставило, и природног. Главна мета револуционарне „критике“ били су црква и религијски фанатизам, па стога и не чуди што се ово цивилизацијско „преумљење“ најдиректније и најбрже одразило у сфери која је традиционално припадала цркви – у сфери смрти и погребља као њене јавне манифестације.

Смрт и умирање били су централна тема француске историје 18. века, те Мек Манерс с правом сматра француске историчаре пионирима танатолошких истраживања.¹⁹ „За велики број француских породица“ – пише Мек Манерс – „самртног постеља је била тачка одлучујућег обрачуна између црквених и антиклерикалаца“.²⁰

Вовел, опет, ствар посматра из другог угла и пише да је главна тема француског 18. века просветитељски напад на цркву. Међутим, и њега карактерише управо снажна критика католичких церемонија око умирања и критика свештенства које је ради ширења утицаја „искористило моменат највеће људске слабости.“²¹ Ипак, треба нагласити да је побуна против савремених начина умирања старија од просветитељске идеологије. Она је протестантски феномен, који не проблематизује толико схватање смрти, колико читаву хришћанску

¹⁷ *Рад III редовне скупштинске друштва „Ојан“, 23. децембар 1907. Београд, 1908, 5.*

¹⁸ E. Moren, 73.

¹⁹ John McManners, *Death and the French Historians*. In: Joachim Whaley, *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*. London: Europa Publication Limited, 1981: 106–130, 109.

²⁰ McManners, 109.

²¹ McManners, 107, 123.

есхатологију²², из чега заправо произилази да су и просветитељска епоха, па и сама Револуција, иако суштински антирелигијске, заправо почивале на теолошко-идеолошком наслеђу протестантизма.

Било како било, може се рећи да су у овом периоду у Француској ударени темељи лаицизације погребних свечаности, иако се, како пише Перо, ритуал још дуго ослобађао свог религијског порекла.²³ Тек крајем 19. века у Паризу је забележено око 40% грађанских сахрана, а процес лаицизације био је нешто интензивнији у радничким срединама.²⁴

Иако кремација, као што смо показали, није била основни вид лаичке сахране у Француској, овај аспект француског наслеђа био је темељно уграђен у прве идеје модерне кремације, које се јављају нешто касније широм Европе и Америке. Иако се тада, у начелу, модерна кремација повезује са унапређеним хигијенским, здравственим, економским и еколошким знањима и схватањима, она превасходно и декларативно почива на принципима секуларности погребног ритуала. Но, да су ствари биле тако једнозначне, писање ове књиге било би сасвим излишно. Током читавог 19. века у Француској се креира нови лаички култ мртвих, који, како пише Вовел, представља „субституциону религију природе и породичних веза“ које служе да нас утеше због наше трагичне судбине.²⁵ Осим тога, снага традиције, однос према покојнику, пијетет према мртвом телу, страх и љубав, гађење и поштовање, агностицизам и чежња за вечношћу... учинили су да и феномен кремације у свим срединама у којима се јавља има сасвим извесне

²² McManners, 123; Roy Poter, *The Hour of Phillippe Aries. Mortality: Promoting the interdisciplinary study of death and dying*, 1999: 4:1, 83–90, 86.

²³ Мишел Перо, *Породични живот*. У Филип Аријес, Жорж Дибис (прир.): *Историја приватног живота. Од Француске револуције до Првој светској рата*. Београд 2003: Clío, 146–151, 150.

²⁴ Исто.

²⁵ McManners, 123.

идеолошке (религијске, теолошке, политичке, философске...) импликације.

До јављања првих организованијих делања у правцу пропагирања и праксе кремације било је појединаца који су апеловали за њено увођење, као и појединачних спаљивања. Такав је био случај са извесним др Бовеом, чланом француског конвента, који је кремиран 1794. године, а познато је да је 1822. године на отвореној ломачи спаљен и Перси Биш Шели, енглески песник, убеђени атеиста и велики заговорник просветитељских идеја.²⁶ У Берлинској академији наука 1849. године, у прилог спаљивању мртвих говори Јакоб Грим, а 1852. то чини и Јакоб Молешот, холандски физиолог, а по свему судећи и припадник неких мистичких групација.²⁷ Додуше, Лакуер пише да је труљење људског леша у земљи Молешот сматрао главним извором фосфора, неопходног за рециклажу и кретање материје у природи, али нас не упознаје детаљније са његовим ставовима и евентуалним активностима у вези са кремационистичком идејом.²⁸

Распаљивање ватре – први период идеје и покрета

Слика Европе осамдесетих година 19. века открива чудесни синхронизитет. У време још увек неразвијених саобраћајних мрежа и сасвим ограниченог и спорог преноса информација, у различитим државама и областима готово истовремено се појављује мисао о новом/старом начину поступања са посмртним остацима. На самом почетку, одлике

²⁶ Војислав Кујунџић, *Сагоревање лешева у давнини и у наше доба*. Београд, 1911, 16.

²⁷ Исто.

²⁸ Т. Laqueur, н. д. 63.

покрета су у свим областима сличне. Идеју модерне кремације промовишу појединци – припадници више грађанске класе, образовани мушкарци – лекари, научници, уметници, архитекте, људи посвећени санитарним реформама и инжењери. Убрзо након првих импулса оснивају се друштва кремациониста чији је основни циљ да промовишу кремацију као алтернативу класичном укопу и да иницирају изградњу крематоријума. У већини случајева, друштва делују као политички неутрална, али су њихови чланови готово по правилу антиклерикално орјентисани. Овакво идеолошко усмерење, као и чињеница да је у многим срединама идеја привукла социјалисте, атеисте, слободне мислиоце и припаднике масонских организација, читаву ствар доводи у опозицију са званичним црквеним властима. Нека друштва публикују и новине у којима обавештавају читаоце о предностима кремације и ширењу покрета у другим земљама. Овде се спаљивање посмртних остатака представља као економски, еколошки и естетски прихватљивији начин одлагања тела у односу на класични укуп. Чести су текстови у којима лекари, хемичари и биолози описују „страхоте“ распадања тела под земљом и опасности од зараза и болести које ово распадање може проузроковати код људи који живе близу гробља, а ту су и описи спаљивања мртвих у прехришћанским и нехришћанским временима и заједницама,

Брзина реализације основних циљева покрета варирала је од државе до државе, али је опет за све заједничко веома споро масовљавање праксе кремирања. Заправо, и сами чланови друштава често нису бирали кремацију као сопствену посмртну судбину, те се може закључити да је читава идеја у почетку имала превасходно функцију социјалног амблема, односно знака друштвене, културне и класне идентификације.

С обзиром на снажан утицај Католичке цркве, донекле изненађује да су први озбиљнији кораци у промоцији, али и

реализацији кремације, учињени у Италији. На медицинском конгресу у Фиренци 1869. године, професори Колети и Кастиљони говорили су о хигијенским предностима кремације у односу на сахрањивање. Неколико година касније, 1873, на бечкој изложби посвећеној култури и образовању, италијански професор Брунети изложио је модел спалишне пећи и њен производ – пепео који настаје као резултат кремирања. Године 1874. у Милану је организован конгрес посвећен кремацији, а 1876. у том граду је отворен и први европски крематоријум.²⁹

Католичка црква у Италији званично се супротставила кремацији декретом од 15. децембра 1886. године, којим се она која желе да буду кремирани ускраћује право на хришћански погреб. Занимљиво је споменути да разлози ове забране нису били теолошки већ примарно социолошки и политички, јер је покрет био повезиван са деловањем социјалиста и чланова масонских организација.³⁰ Међутим, 1888. године тзв. *Криспијевим законом*, кремирање посмртних остатака је одобрено под одређеним условима. Лакуер пише да је ове „олакшавајуће“ услове желео да искористи тадашњи италијански премијер, гарибалдијевац Франческо Криспи, по коме је закон и добио име, те је својој супрузи оставио завештање како да спроведе кремацију. Упутство је предвиђало да Криспи, без присуства јавности буде спаљен на отвореној ломачи, а његова урна положена у гроб поред његових ћерки. Ипак, актуелне политичке прилике, друштвени углед који је уживао, а понајвише иновативност кремације, осујетили су испуњење његовог тестамената. Наиме, њему су се успротивили чак и најближи сарадници и сами присталице кремације, те је Криспи сахрањен, и то уз

²⁹ Eva Ahren, *Modernity and the Body. Sweden 1870–1940*. University Rochester Press, 2009, 138; J. Douglas Davies, *Cremation Today and Tomorrow. Alcuin/GROW Liturgical Study 16* (Grove Liturgical Study 63), 1990. 7, 8.

³⁰ T. Laqueur, 67.

велику погребну помпу.³¹ Овакав исход ствари, међутим, није био само последица укоренености традиционалног одношења према мртвом телу, јер ћемо на сличне случајеве наићи и много касније, у другој половини 20. века, када је кремација већ одавно прихваћен и опште распрострањен обичај. Он, заправо, сведочи о чињеници да је погребни ритуал непресушни извор значења и симбола и готово неограничени простор за уписивање и потврђивање различитих идеолошких вредности. У његовом центру се налази мртво тело, које, уколико се ради о познатој особи, може продужити живот политичке идеје. Кремирани остаци се тешко уклапају у реторику посмртних свечаности какве познаје модерна Европа.³²

Италијански пример, односно поставка професора Брунетија на бечкој изложби, директно су утицали на развој ствари у Великој Британији. Видевши Брунетијеву спалишну пећ, сер Хенри Томпсон, хирург краљице Викторије, почиње са промовисањем кремације. Он је, изгледа, одмах по повратку из Беча организовао спаљивање мртвог тела неког бескућника како би показао ефикасност нове методе одлагања лешева.³³ Године 1874, овај лекар оснива кремационистичко друштво, а за његовог секретара именује Вилијама Есија, аутора књиге *Кремирање мртвих*.³⁴ У овој књизи се налазе прве скице могућих архитектонских и других практичних решења изгледа и функционисања крематоријума. На неким од њих приказано је како се тела уз помоћ хидрауличних направа крећу подзем-

³¹ Исто.

³² Александра Павићевић, Дани жалости, време успомена. Смрт, сахрана и сећање / памћење јавних личности у социјализму и после њега. *ГЕИ САНУ* LVII (1), 2009: 223–238.

³³ D. Davies, *Cremation*, 7.

³⁴ Katharina Rebay-Salisbury, Inhumation and cremation: how burial practices are linked to beliefs. In: M.L.S. Sorensen and K. Salisbury (eds.), *Embodied Knowledge: Historical Perspectives on Technology and Belief*. Oxford: Oxbow, 2012, 15–26, 17; T. Laqueur, 61.

ним пролазима од капеле до пећи или, како пише Лакуер „из света сентимента у свет нужности“.³⁵

Свакако, први крематоријум у Енглеској, отворен је у Вокингу 1878. године. Следи затим крематоријум у Манчестеру 1892, па Марихил у Шкотској 1895. Кремација је легализована 1884, а прве кремације у Вокингу одиграле су се 1885. године, када је кремирано три покојника.³⁶ Начелно, закон је отежавао изградњу крематоријума, јер су они третирани као гробља, која су, по уредбама из 1847. године, морала бити удаљена 200 јарди од насељеног места.³⁷ С друге стране, овакво законодавство је могло и погодовати развоју кремационистичке праксе, јер је њиме практично Цркви Енглеске ускраћена одговорност у односу на мртве.³⁸ Уредба о удаљености гробља је искључивала могућност сахрањивања на црквеним гробљима која су обично била у насељеном месту, што је потенцијално фаворизовало кремиране остатке у односу на дугоразградиви леш, који се очигледно почео сматрати опасношћу за здравље живих.

Но, без обзира на овакав развој догађаја, као и на Акт о кремацији који је донет 1902. године и којим је локалним властима дозвољено да подижу крематоријуме, масовније практиковање кремирања у Енглеској припада другој половини

³⁵ T. Laqueur, 62; William Eassie, *Cremation of the dead, its history and bearings upon public health*. London, 1875. Доступно на: <https://archive.org/stream/cremationdead00eassgoog#page/n7/mode/2up> Приступљено 16. јуна 2016.

³⁶ K. Rebay-Salisbury, 18; Peter Jupp, *Cremation or Burial? Contemporary choice in city and village*. In: Clark, David (ed.), *The Sociology of Death: theory, culture, practice*. Blackwell Publishers 1993, 169–197, 169; Peter Jupp, *Inverness Crematorium: A Challenge to the Highland Way of Death? Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*. 2010, p. 261–277, 261.

³⁷ P. Jupp, *Inverness*, 261.

³⁸ Tony Walter, *Committal in the crematorium: theology, death and architecture*. In: Peter C. Jupp and Tony Rogers, *Interpreting Death. Christian Theology and Pastoral Practice*. London and Washington: Cassell, 1997, 203–216, 209.

20. века. Према подацима које доноси Питер Џап, године 1939. свега 3.8% енглеских сахрана подразумевало је кремацију.³⁹

Донекле паралелно са догађањима у Уједињеном Краљевству, прокремационистичке активности се одвијају и у германофоним земљама. Изгледа да је овде све почело 1867. године, када је Оскар Сидек, аустријски економиста, видео спалишну пећ у излогу радње Фридриха Сименса.⁴⁰ Године 1876. у Дрездену је одржан први међународни конгрес о кремацији, а 1885. основано је *Аустријско кремационистичко друштво „Пламен“* (Die Flamme). Оснивач *Друштва* био је Сидек, који затим учествује и у оснивању *Федерације кремационистичких друштава немачкој јоворној подручја у Готи*. *Аустријско кремационистичко друштво* публикује и часопис *Феникс*, чији је главни уредник био Оскар Сидек, а његовом посебном заслугом сматра се и отварање крематоријума у Рајхенбергу, граду на територији тадашње Аустро-угарске монархије (данас Либерец у Чешкој) 1914. године.⁴¹ Чланство *Пламена* првенствено су чинили припадници либерално-просветитељске буржоазије, а њихов број непрестано расте – од 461, колико је било чланова 1895, преко 583 – 1905, 12637 – 1923, до 160000 – 1931. године.⁴²

На северу Европе, у модернизацији посмртних пракси изгледа да је предњачила Шведска. Настојањем тамошњег кремационистичког друштва, први крематоријум подигнут је у Штокхолму 1887. године, али нова технологија није била масовније прихваћена све до 1930-тих.⁴³

У Норвешкој је кремационистичко друштво основано 1889. године, први закон који је третирао кремацију донет је

³⁹ P. Jupp, *Cremation or burial*, 169.

⁴⁰ *Encyclopedia*, Oskar Siedek https://books.google.rs/books?id=1GVdW9_li9cC&pg=PT881&lpg=PT881&dq=Oskar+Siedek+Die+Flamme Приступљено 16. јуна 2016.

⁴¹ *Encyclopedia*, 70.

⁴² Исто, 75.

⁴³ E. Ahren, 127.

1898, а први крематоријум подигнут је у Бергену 1907. године. Те прве године обављено је 13 кремација, а број је до 1930. године нарастао до 1189.⁴⁴

Финска је изгледа била „најспорија“ у прихватању новитета. Тамо је кремационистичко друштво основано 1889. године, али је први крематоријум отворен тек 1926. у Хелсинкију.⁴⁵

Развој кремационистичких покрета у средњоевропским и источноевропским земљама био је сасвим у складу са бурном историјом модерног доба ових области. У Чешкој су се први аргументи за кремацију појавили током раних 1870-тих у политичким и друштвеним фељтонима познатог чешког писца Јана Неруде, иначе припадника покрета Младе Чешке.⁴⁶ *Друштво за њројааианду кремације* основано је 1899. године, али је оно било више форум за дискусију либералне нецрквене интелигенције, него што је привукло искрене поборнике кремационистичке идеје. Потоњи су се пак позивали на традицију старог словенског погребља, а посебно на чињеницу да је чешки национални херој и религијски реформатор Јан Хус био спаљен 1415. године. Међутим, реални одзив за практиковање кремације био је занемарљиво низак – и међу католичким и међу протестантским становништвом. Крематоријум у Либерецу покривао је свега 0,3% укупног броја сахрана, али је, упркос томе, до 1924. године саграђено још 9 крематоријума, у којима је кремирано око 2% умрлих. Што због религијских схватања, што због тога што, осим у Прагу, у Чешкој није постојао проблем са простором за сахрањивање, а вероватно понајвише због цене кремације, која је била већа него за класични укоп,

⁴⁴ Hans Hadders, *Cremation in Norway – regulation, changes and challenges. Mortality: promoting the interdisciplinary study of death and dying*, 18:2, 2013, 195–213, 197.

⁴⁵ <http://krematorio.com/en/>

⁴⁶ Zdenek R. Nešpor, *The building of crematoria in the Czech Republic: a social and ideological issue. Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 2010, 279–291, 280.

пракса кремирања је у Чешкој омасовљена тек током друге половине 20. века.

Традиционално православне земље, као што су Румунија и Србија, карактерисао је интензивни и до данас нерешени сукоб између крематиста и православне цркве. О дешавањима у Србији ћемо говорити у посебном поглављу, а када је реч о Румунији, први период идеје био је сличан као и у другим срединама. Мариус Ротар, аутор монографије о развоју модерне кремације у Румунији, наводи већи број имена људи који се могу сматрати утемељивачима покрета и важним борцима за увођење кремације. Међутим, пиониром румунског кремационистичког покрета он сматра хемичара и физичара Константина И. Истратија, председника Румунске академије наука 1913–1916. године и водећу фигура јавног живота Румуније тога времена.⁴⁷ Његова приврженост идеји и аргументи за увођење кремације посебно су дошли до изражаја у магистарској тези о методама одлагања лешева, коју је одбранио 1877. године. Може се рећи да је Истрати предао свој живот *вайреној идеји*, а своје тело *вайреном зајрљају*. Наиме, умро је у Паризу 1918. године, тамо је и кремиран, а његов pepeo је враћен у домовину 1928. године и положен на гробље Белу у Букурешту.⁴⁸ Оно што је можда посебно занимљиво у вези са Истратијевом посмртном судбином јесте чињеница да је од његове смрти до доношења посмртних остатака у Румунију протекло чак 10 година. Осим тога, 1928. године, када је pepeo стигао *кући*, у Букурешту је отворен први и задуго једини крематоријум у Румунији – *Ђенуша* крематоријум (Cenușa – „pepeo“), који је имао предвиђена места за одлагање урни и који је временом конципиран као врста националног пантеона.⁴⁹ Зашто pepeo пионира кремације није положен у крематоријум и зашто је

⁴⁷ Rotar, 31.

⁴⁸ Исто.

⁴⁹ Исто.

прошло толико времена од његове смрти до доношења посмртних остатака, питања су на која Ротар не даје експлицитни одговор. Могуће је да је овоме допринело снажно противљење Румунске православне цркве (РОЦ) увођењу кремације и подизању крематоријума, те лојалност не само становништва, већ и великог дела интелектуалне и државне елите црквеним традицијама. Осим тога, постоје јасне индикације да је Истра-ти био склон спиритизму, да је проповедао атеизам, а касније је, како пише Ротар, постао фидеист.⁵⁰ Све те карактеристике његовог идентитета никако нису биле у складу са идеолошко-религијско-националном климом тога доба и нису га препоручивале за јавни, свечани испраћај.

Свакако, 1927. године Синод РОЦ донео је одлуку којом се забрањује вршење погребне службе над онима који ће бити кремирани. Овој одлуци претходио је вишегодишњи период током кога је преведен зборник црквеног права далматинског епископа Никодима Милаша из 1875. године (документ који је био, а и данас је, у великој мери у употреби и у Српској православној цркви). Баде Циресану, професор Теолошког факултета у Букурешту, 1912. године пише и публикује студију о кремацији са литургијског становишта, а свештеници често организују протесте против кремације.⁵¹ Истовремено, и кремационисти су активни. Раду Росети, песник и адвокат, организовао је прокремационистичку конференцију у Букурешту 1913. и том приликом је прикупио око 3000 потписа присталица овог начина поступања са мртвима.⁵² Прво кремационистичко друштво Румуније основано је 1923. године, а његов првобитни назив био је *Нирвана*. Касније је преименовано у друштво *Ђенуша*, које 1934. године покреће новине *Флакара Сакра* (Flacăra Sacra – „Свети пламен“). У години

⁵⁰ Исто.

⁵¹ Исто, 64.

⁵² Исто, 47.

оснивања *Друштво* је имало 14 чланова, да би до 1936. овај број порастао на 892.⁵³

Прва кремација у *Бенуша* крематоријуму одиграла се 25. јануара 1928. У наредних неколико дана обављено је 32 кремације, од чега су 24 биле кремације неидентификованих особа.⁵⁴

Због каснијег развоја и практиковања кремације у земљама којима је завладао комунистички режим, треба споменути да су у њима ставови према кремацији умногоме били обликовани у односу на пример Русије. Православне земље, односно њихови политички естаблишменти, током прве половине 20. века често су упирале очи у решења која је о овоме доносила Руска православна црква, док су посмртне праксе, нпр. у Пољској, све до пада комунизма грађене великим делом у контексту отпора „совјетским решењима“.⁵⁵ Овде је противљење кремацији био важан знак антиокупационе и пронационалне свести, те је први крематоријум подигнут тек 1993. године у Познању.⁵⁶

Што се Русије тиче, тамо је, као и у већини досадашњих примера, кремација омасовљена тек након Другог светског рата. За први период развоја кремације нажалост не поседујемо процентуалне износе, али знамо да је 1927. године, када је подигнут први крематоријум у Москви, у њему обављено 158, а 1933. године 9056 кремација.⁵⁷ Дејвис, додуше, пише да је

⁵³ Исто, 75, 79.

⁵⁴ Исто, 112.

⁵⁵ *Оіањ* бр. 4–5, Београд 1935, 33. Трећи дан светског конгреса. *Оіањ* бр. 11–12, Београд 1936, 78. International Cremation Statistics 2010. На: http://www.effs.eu/cms/fileadmin/members_only/documents/International_cremation_statistics_2010__source_Pharos_-_7_pages_.pdf Поцећено 20. маја 2016.

⁵⁶ Emillie Jaworski, Cremation and post-modernity. The case of Polish society. In: Marius Rotar, Victor Tudor Rosu, Helen Frisby, *Proceeding of the Dying and Death in 18th – 21st Century Europe*. International Conference, Alba Iulia, Romania, 25–27 of September 2009, 37–48, 38.

⁵⁷ Rotar, 229.

први крематоријум у Русији био онај у Лењинграду, саграђен 1919. године „на крилима бољшевичке револуције“. У њему је током три месеца, колико је био у функцији, обављено 379 кремација, од чега је само 16 било по претходној жељи покојника. Остатак је одлазио на административно спаљивање коме се приступало у случајевима смрти уличара, сиромашних и неидентификованих лица, људи без породице или других наследника. Висока цена одржавања крематоријума, као и слабо интересовање становништва за кремацију, довели су до његовог затварања.⁵⁸

Развој модерне кремације одвијао се и на другим континентима, а његова динамика и садржај сведочили су о различитим историјским, културним, политичким, а понајвише религијским схватањима тамошњег становништва. Разноврсност посмртних пракси у азијским земљама, као и чињеница да је на великом делу континента кремација имала дугу и непрекинуту традицију, опредељује нас да се у овој књизи фокусирамо на оно што називамо евро-америчком цивилизацијом у којој се кремација јавља као модерна и барем декларативно секуларна форма третирања посмртних остатака. Зато ћемо овде споменути и ситуацију на америчком континенту, додуше само у најкраћим цртама.

Латинска пословица *nomen est omen* показала се као сасвим тачна у случају претходника кремационистичке идеје у Сједињеним Америчким Државама. Тамо је 1823. године, Џон Горам Кофин (John Gorham Coffin – coffin – „мртвачки сандук“), члан Масачусетског медицинског друштва изразио забринутост због полагања мртвих испод Цркве Св. Павла у Бостону. Он је предложио одлагање лешева далеко од града ради спречавања заразе. Педесетак година касније, тачније 1870. године, у САД почиње да се практикује кремација, а Протеро пише да је прва кремација на америчком тлу била

⁵⁸ *Encyclopedia*, 369.

она Барона Јозефа Хенри Лујса Шарла де Палме, кога су 1876. године кремирали чланови њујоршког теозофског друштва.⁵⁹ Оснивачем *Кремационистичке асоцијације Северне Америке* сматра се Хуго Ериксен.⁶⁰

У централној Америци су ствари биле више под утицајем политичких групација него езотеричних друштава. Тако су у Аргентини ствар у своје руке изгледа узели социјалисти и масони. Парадигматичан пример идентитета овдашњих поборника кремације био је Хосе Ингениерос, познати лекар, психолог, универзитетски професор, социјалиста и члан неке масонске организације. Кремационисти су, упркос противљењу Католичке цркве, успели да добију већинску подршку буеносајреске општине и да 1922. године донесу закон који одобрава кремацију неидентификованих тела. Шест година након овога било је дозвољено одлагање урни са кремираним остацима у црквама.⁶¹

Кремација и хришћанске цркве

Као што је у претходном поглављу наговештено, највећи противник кремационистичке идеје биле су традиционалне хришћанске цркве. Сукоб је делом произишао из чињенице да су кремационисти често били проповедници

⁵⁹ Lisa Haushofer, *Disposing the Dead: The cremation debate in the 19th century*; <http://remedianetwork.net/2013/02/11/transmission-disposing-of-the-dead-the-cremation-debate-in-the-19th-century/> Приступљено 24. децембра 2015.

Up in smoke: Theosophy and revival of Cremation. <https://www.theosophical.org/publications/quest-magazine/42-publications/quest-magazine/1684-up-in-smoke-theosophy-and-the-revival-of-cremation> Приступљено 10. марта 2016.

⁶⁰ Lisa Haushofer, н.д.

⁶¹ *Encyclopedia*, 38.

антиклерикализма и атеизма, као и из чињенице да је међу њима било припадника масонских организација, али и поклоника различитих мистичних култова. С друге стране, противљење црква кремацији имало је свог оправдања и у основној хришћанској догми – догми о васкрсењу, која је била заснована на вери у васкрсење тела, али и на вери у јединство телесног и духовног бића човека. Један од првих Символа вере, практикован у 3. веку, разликовао се од оног усвојеног на Никејском сабору, који је у употреби и данас, управо по сегменту који говори о вери у васкрсење. Наиме, док данашњи кредо исповеда: „...чекам васкрсење мртвих...“, његова старија верзија гласила је: „...чекам васкрсење тела...“⁶² Ипак, у већини теолошких расправа које су се водиле поводом кремације, јасно је истицано да спаљивање мртвих не представља сметњу васкрсењу, јер би то довело у питање могућност васкрсења нпр. хришћанских мученика који су растргнути, спаљени и на други начин сакаћени. Разлози због којих су протестантска и католичка црква још дуго након прихватања кремације предност давале класичном укупу, и што је Православна црква до данас остала противна пракси кремирања, јесте следовање примеру погребца какав је имао сам Христос, следовање хришћанској традицији и, можда и понајвише, инсистирање на светости целине људског бића, те на хришћанском смирењу пред догађајем смрти. Идеја слободног избора, која је начелно карактерисала модерни концепт индивидуалности, била је уграђена и у идеју модерне кремације. Схватање да човек остаје власник свога тела и након смрти, односно да и даље „управља“ собом и контролише поредак ствари, била је сасвим супротна хришћанском устројству односа између Бога и његове творевине.⁶³

⁶² Enciklopedija živih religija, Apostolski simbol vere, 47.

⁶³ Став Српске православне цркве према кремирању њених верника, Гласник Српске православне цркве, Београд 1983, 127–136; *Encyclopedia*, 72.

Доунс пише да је први хришћански филозоф који је експлицитно одбацио кремацију био Тертулијан.⁶⁴ У време раног хришћанства, а и касније, у средњем веку, о моралности кремације црква није превише дискутовала. Спаљивање мртвих је сматрано паганским обичајем и као такво је одбацивано. Заправо тек у 19. веку, цркве долазе у ситуацију да се поново изјасне у односу на ову праксу, мада идеја модерне кремације и кремирање у претхришћанском контексту никако нису почивале на истим ни културолошким ни теолошким премисама.

Најбрже су кремацију прихватиле протестантске цркве, али прихватање није било истовремено у различитим срединама, па чак ни унутар њих. На пример, Шкотска црква – Кирк – то је учинила 1925. године, док је Слободна презвитеријанска црква Шкотске отворено водила кампању против кремације.⁶⁵ Поводом отварања бечког крематоријума, архиепископ католичке цркве у Аустрији Фридрих Густав нагласио је у свом пастирском писму од 21. јануара 1923. године да католичка црква прихвата ставове протестаната и Јевреја по питању кремације и да сходно томе, кремацију не треба доживљавати као ствар непријатељства према цркви.⁶⁶ Ипак, кремација је од стране Католичке цркве још дуго прихватана само као нужност – у случају великих епидемија које су погађале градове, а католицима није било дозвољавано да буду чланови кремационистичких друштава. До коначног и потпуног укидања забране дошло је 1963. године декретом Папе Павла VI, али је прошло још три године док свештеници нису добили одобрење да врше ритуале у крематоријуму.⁶⁷ Овим документом кремација је

⁶⁴ David W. Jones, To bury or burn? Towards an Ethic of Cremation. *JETS* 53/2 (June 2010), 335–347, 338.

⁶⁵ Peter Jupp, Inverness, 272.

⁶⁶ *Encyclopedia*, 72.

⁶⁷ Davies, Cremation, 9.

била дозвољена уколико није била мотивисана антихришћанским ставовима.⁶⁸

Као што смо већ споменули, православна црква није никада одобрила кремирање, али је током времена успостављена врста прећутног пристајања на обављање хришћанске посмртне службе над покојницима који ће бити кремирани. Ово, међутим, није никада постало општа пракса, те је одлука о одржавању опела варијала, а и данас варира, од једне до друге епархије, па чак и од једног до другог свештеника.⁶⁹ Оваква решења карактеришу Румунију и Србију, док, на пример, у Грчкој, Црква заузима најмање помирљив став. О комплексности ситуације у овој држави сведочи и чињеница да тамо ни данас не постоји ни један једини крематоријум.⁷⁰

Храмови ватре, мистерија и поезија

Питање о томе како би крематоријум требало да изгледа, вероватно је добро намучило архитекте првих грађевина ове врсте. Решења је требало уклопити у сентимент епохе која је била истовремено и романтичарска и реалистична, а *жалац смрти* и пролазности, који је кремацијом додатно наглашен, *обради* тако да ни већински атеистичка или агностичка клијентела не остане баш сасвим без наде. Осим тога, да би се економски оправдала набавка скупе технологије, у перспективи је требало привући што већи број корисника „услуга“ крематоријума.

Због свега овога, изгледа да је „најбезбедније“ било пројектовати крематоријуме тако да личе на цркве и катедрале. У

⁶⁸ Jones, 339.

⁶⁹ Павићевић, Друштво „Огањ“, 299.

⁷⁰ *Pravoslavna crkva ne da svoje vernike*, Danas, 7. mart, 2006. Gordana Blagojević, Problems of Burial in modern Greece. Between Customs, Law and Economy. *GEI SANU* 2013: LXI/1, 43–57.

Британији, рецимо, већина раних примера одсликава визуелну везу са готичком црквом, а слично је било и у Шведској, где су крематоријуми личили на капеле.⁷¹

Већина архитеката је настојала да сакрије димњаке крематоријума, јер су они некако превише очигледно указивали на оно што се дешава у спалишној пећи. Из ових разлога је димњак Хелсинборг крематоријума у Шведској био креиран тако да личи на стуб на врху кога се налази златна скулптура, а креатори крематоријума у Вокингу били су критиковани због близине капеле за церемонију и крематора.⁷²

Фриц Шумахер, хамбуршки директор градског планирања и експерт за архитектуру кремације, сматрао је да је највећи проблем како сакрити машинерију пећи. Овај проблем лежао је у чињеници да су, за разлику од цркава, крематоријуми обављали дупли посао – морали су да обезбеде простор за ожаловљене и да им кроз тај простор понуде утеху, те да различитим уметничким средствима усмере њихову имажинацију у вези са оним што ће се у пећи десити са телом.⁷³ Визија огња морала је да остане у оквирима поетског надахнућа.

Помирење *поезије* и технологије било је императив и за италијанске кремационисте. *Италијанска лига кремационистичких друштва* се залагала за потенцирање свечаности испраћаја, а предложила је и дан „отворених врата“, и то на Дан свих мртвих, како би посетиоци могли да се упознају са унутрашњошћу крематоријума.⁷⁴

Иако је кремација била пропагирана као вид сведеног, достојанственог, али и крајње рационалног посмртног чина, многи примери везани за рани период њеног практиковања откривају наслаге различитих филозофских и религијских

⁷¹ *Encyclopedia*, 19, 21; Ahren, 138.

⁷² Ahren, 137; *Encyclopedia*, 22.

⁷³ Laqueur, 54, 56.

⁷⁴ Исто.

идеја и тумачења. Једна од најексплицитнијих асоцијација ове врсте било је већ споменуто обожавање ватре и, последично, читаве природе и њених стихија. У светлу оваквих схватања, акт спаљивања и потпуног уништавања мртвог тела је добијао поетску димензију. Ватра је доживљавана као *свeтiи оiањ* и као божанствено средство очишћења, а дим који је настајао услед кремирања, као ваздушаста стуб који покојникову душу одводи у *више сфере*. Многи рани поборници кремирања су заиста и били песници, па су у кремационистичким новинама релативно често објављиване песничке оде ватри и спаљивању. Тако је часопис *Шведској кремационистичкој друштва Медленден (Meddelanden)* често цитирао белгијског симболистичког писца Мориса Метерлинка, који у једном броју листа овако велича *оiњену сахрану*: „Распадање напада наша чула, скрнави наша сећања и слаби нашу храброст. Али, очишћена ватром, сећања живе као дивне идје, а смрт није ништа више него неумируће рађање у колевци пламена“.⁷⁵ Једна од најчешће публикованих песама била је она прослављеног шведског песника и нобеловца Вернера фон Хајденштама *Молићва њре њламена (Bon vid lagorna)*, коју он посвећује мистици пламена који ослобађа *дух из њела*.⁷⁶

У складу са оваквим поклоништвом била су и поједина архитектонска решења. Архитекте, који су често и сами били поборници кремирања, пројектовали су неке крематоријуме као „храмове ватре“, по угледу на храмове многобожачких народа и епоха. Тако је, на пример, архитектура румунског крематоријума *Ђенуша* комбиновала египатске, сиријске и вавилонске утицаје, док је купола капеле била слична оној на катедрали свете Софије.⁷⁷ Унутрашњост је замишљена као религијски неутрални простор како би одговарала припадницима свих

⁷⁵ Ahren, 135.

⁷⁶ Исто.

⁷⁷ Rotar, 100.

вероисповести, али и атеистима. Овај крематоријум је био један од првих у Европи у коме је постојала могућност да се током испраћаја пушта музика са грамофона.⁷⁸

С друге стране, ватра је морала остати невидљива, па се битно питање ентеријера односило и на решење питања судбине ковчега након испраћаја. Могућности су биле различите. Веома често решење било је оно које је имитирало спуштање ковчега у земљу. Наиме, ковчег је стајао на катафалку који се, на крају церемоније спуштао у отвор. Друго решење је било хоризонтално кретање ковчега према просторијама које су се налазиле иза зида сале за испраћаје. У неким крематоријума крај церемоније је означавао спуштањем завесе између ковчега и простора у коме су стајали ожалашћени, а није било ретко ни да ожалашћени након завршене службе, говора или каквог другог ритуала пролазе још једном поред ковчега путем који их води ка излазу из капеле итд.⁷⁹ У овом случају, „коначни излаз је“ – пише Волтер (Walter) – „излаз за ожалашћене, а не за ковчег“.⁸⁰

Познати италијански хигијеничар и антрополог Паоло Мантегаца рекао је да је „древна ломача била поетична, док је историја модерне кремације цинична“⁸¹, што је изгледа био став и Вилијама Прајса, велшког лекара, који је 1883. године, уз друидски ритуал, на отвореној ломачи кремирао свог преминулог петомесечног сина.⁸² Прајс је због овога ухапшен, али је брзо ослобођен, јер је доказао да није кршио закон. Занимљиво је споменути да је Апелациони суд у Британији 2011. године допустио спаљивање на отвореним ломачама у неким околностима, као и да је овај ритуал повремено практикован

⁷⁸ Исто.

⁷⁹ Rotar, 102; Ahren, 138.

⁸⁰ Walter, Committal, 205.

⁸¹ Laqueur, 64.

⁸² Исто, 68.

и раније по захтеву грађана небританског порекла чија је традиција то налагала.⁸³

Ватрена сахрана је изгледа инспирисала и поклонице различитих мистичних култова и припаднике езотеријских друштава, те су они имали посебне идеје шта се дешава са њиховим *бићем* након кремације. Тако је пепео Хелене Блавацке, окултисткиње, спиритистичког медијума и оснивача лондонског *Теозофској друштва* 1875. године, расут у реку Мадрас „да би се ујединио са космичким кругом“.⁸⁴

Кремација и места сећања

Иако је можда понајвише одговарао идејама првих кремациониста, обичај расипања пепела није био превише распрострањен у европским земљама током раног периода кремационистичке праксе. За разлику од Индије, у којој постоји континуитет традиције ритуалног расипања пепела у реку која тече⁸⁵, у Европи тога времена ова идеја је изгледа била превише авангардна. Томе је допринело више узрока, од којих су вероватно најзначајнији – традиционално наслеђе везано за постојање гроба као места сећања и медицинско-хигијенски назори који су ишли у правцу ограничавања присуства мртвог тела, а не његовог неконтролисаног *расиросијања* у свету живих, макар и у виду пепела. Но, уколико бисмо само мало *зачејкали* унутар ових аргумената, тамо бисмо свакако наишли на слојеве нелагодности и мистичних страхова везаних за схватање смрти и однос према телу покојника. Њихово присуство у култовима гроба и гробног места не изненађује,

⁸³ Cremation Act 1902 <https://en.wikipedia.org/wiki/CremationAct1902>

⁸⁴ Laqueur, 68.

⁸⁵ *Encyclopedia*, 59.

али када су у питању медицински и хигијенски назори, треба бити свестан да су у овом периоду они још увек били у готово нераскидивој вези са традиционалним схватањима. Страх од бактерија и заразе је сасвим лагано замењивао мистични страх од мртваца, а биће потребно још доста времена (и то време још увек тече) да би се у свести људи и у посмртним праксама сасвим раздвојила културна значења и природна својства мртвог тела.

С друге стране, имамо пример Кине, који јасно показује како различити фактори обликују посмртне праксе у различитим срединама. У овој многољудној земљи обави се око 4 милиона кремација годишње, те тамо власти охрабрују расипање и разне друге начине уклањања пепела много више него чување урне.⁸⁶

Било како било, у Европи су током читаве прве половине 20. века урне са пепелом полагане или у крематоријуме, уколико су ови имали простор за то, или у постојеће гробнице и гробна места. Ова пракса је заправо откривала чињеницу да однос према посмртним остацима као *месту сећања* није био битно промењен увођењем кремације, односно мењањем форме тих остатака. Осим тога, испраћај за кремацију није се значајније разликовао од испраћаја за класичну сахрану. Ханс Хадерс је у Норвешкој чак забележио обичај бацања грумена земље на ковчег пре његовог спуштања или транспорта у крематоријум⁸⁷.

Међутим, паралелно са променама у одношењу према смрти уопште, у различитим срединама са различитим културним традицијама, почеле су да се развијају и различите праксе сећања на мртве или њиховог заборављања.

У Шведској је, рецимо, расипање пепела почело тек након 1960-тих и тада су конструисана посебна места за ову намену.

⁸⁶ *Encyclopedia*, 56.

⁸⁷ Hadders, 200.

Међутим, тек 90-тих година 20. века значајније је порастао број оних који су желели да распу пепео својих мртвих, при чему су морали да добију административно одобрење за место расипања.⁸⁸ Занимљиво је споменути и то да у савременој Шведској од испраћаја за кремацију до полагања урне некада прође и до годину дана, што упућује на значајне промене које су се десиле у сфери схватања смрти и погребног ритуала.⁸⁹ Но, овом питању ћемо се вратити касније.

Пракса расипања пепела или његовог полагања на најразличитија места релативно је лако прихватана у Британији. Тамо је 1986. године 57% спелењених посмртних остатака расуто, 4% стављено у гробове или нише, а 22% однето.⁹⁰

Многи кремационисти су се чак залагали за потпуно нестајање гробаља, споменика и „места која подсећају на смрт“, како је то сажео Џон Пејџ Хопс, протестантски свештеник, спиритуалиста и неосведенборгијанац,⁹¹ али биће потребно још много времена да оваква идеја заживи, додуше неvezано за кремацију. Пример такве праксе свакако представља тзв. шумски погреб (woodland burial), који се почео практиковати у Британији током последње деценије 20. века.⁹² Овај нови обичај подразумева сахрањивање посмртних остатака, било да се ради о телу или пепелу, у неки природни амбијент. По правилу, гробови остају без класичних споменика, а уместо њих ожалашћени могу да засаде дрво, али и да поставе једноставну бронзану плочу.⁹³

⁸⁸ *Encyclopedia*, 60.

⁸⁹ Ahren, 10.

⁹⁰ Davies, *Cremation*, 8.

⁹¹ John Page Hopps <http://www2.le.ac.uk/hosted/litandphil/presidents/president-profiles/1886-rev-john-page-hopps-1886-87>; Приступљено 1. августа 2016. Laqueur, 68.

⁹² Hannah Rumble, *Woodland Burial: A contemporary burial innovation in Britain*. M. Rotar, V. T. Rosu, H. Frisby, *Proceedings*, 184–196.

⁹³ <http://www.woodlandburialground.co.uk/What-Is-a-Woodland-Burial/>

Појава овакве посмртне опције, у којој се „сећање на смрт“ своди на најмању могућу меру, управо у Британији, која је предњачила и са увођењем, а још више са омасовљењем кремације, а затим и са праксом расипања пепела, можда ипак сугерише један непрекинути процес промене односа према смрти, мртвом телу и сећању. Процес током кога су се мењале ритуалне форме, али је тенденција остала иста – уклонити смрт из света живих.

На два колосека – идеја и материја, дух и тело

Као што смо споменули на самом почетку, време у коме се јављају прве идеје кремирања посмртних остатака, а затим – најпре стидљиво, али непрестано са тенденцијом раста – и њихово практиковање, време је великих промена, које сасвим заслужују епитет цивилизацијског преокрета. Тешко је одговорити на питање, ако се оно уопште и поставља, шта је у том преокрету било примарно – технолошка револуција или духовни преображај, али оно што несумњиво опстаје као закључак јесте чињеница да су се од тада па до данас, паралелно и у односу међусобне зависности, преображавали и *природа* и *култура*. Међутим, као што је такође већ више пута наглашено, посмртне праксе и ритуали још дуго су остали „оковани“ у традиционалне форме и начине мишљења.

Оно што је отворило могућност њихове будуће промене и најдиректније утицало на прихватање кремације јесу промене у сфери религије и религиозности, као и промене и открића у области медицине. И у једној и у другој области промењен је однос према људском телу (и живом и мртвом). Промена унутар религије (хришћанске) била је последица више фактора – снажног просветитељског антиклерикализма и опадања

утицаја цркве као институције услед реформистичке идеје о излишности посредништва.⁹⁴ Православне земље, које су биле под вишевековном османском окупацијом, карактерисало је и лоше стање у самој цркви, као и специфичан однос између етноса и националних цркава, што ће утицати на рађање посебне врсте народне, често и фолклорне религиозности, те на развој различитих култова и пракси.⁹⁵

Међутим, оно што доминира “за и против” аргументацијом у вези са кремацијом – и у радовима и написима пионира идеје, и касније у научној литератури која се тиме бави, јесте расправа о религијским концептима односа душе и тела. И у самој хришћанској теологији контроверзно и недоречено питање отворило је простор за неограничени број интерпретација, које бисмо ипак могли свести на две премисе: 1) између тела и душе/духа постоји нераскидиво јединство у времену и у вечности или 2) тело умире, а душа наставља свој независни живот све до новог доласка Господњег и општег Васкрсења у новом нематеријалном телу.⁹⁶ Ана Маркусен пише да је хришћанско учење о сопству као психосоматском јединству од самог почетка било комбиновано са хеленистичким посматрањем тела као одвојеног и инфериорног у односу на душу. Ово дуалистичко схватање је кулминирало током 19. и 20. века, када, посебно у протестантској теологији, долази до *сѣиријѣуализације* догме о Васкрсењу.⁹⁷ Но, без намере и компетенција да улазимо у историјске и теолошке варијанте ових уверења и расправе о

⁹⁴ Tony Walter, *Secularization*. In: Laungani, Pittu, *Death and Bereavement Across the Cultures*. London, GBR: Routledge, 1996, 166–186.

⁹⁵ Павићевић, Жива дела.

⁹⁶ Свети Григорије из Нисе, О стварању човека. У: Јован Србуљ (прир.) *Госѣоге, ко је човек? Православна анѣројолоѣија и ѣајна личностѣи*. Београд 2003, 8–67. Anne Markussen, *Inverse Cremation and Organ Donation Rates: Taking another Look and Bodily Disposal and Religion*. *Annales Universitatis Apulensis Series Historica*, 2010, 343–354, 345.

⁹⁷ Markusen, 348; Павићевић, Време (без) смрти, 203–210.

њима, рећи ћемо само једно – оно што је започето са реформацијом, прерађено и у културу преведено просветитељством, и коначно отелотворено постмодерном јесте заправо губитак вере у Васкрсење (тела), односно у коначно обожење и поновно сједињење духа и материје у вечности.

Овај цивилизацијски ток представља ону танку нит око које је писана и историја модерног кремирања мртвих. Модерна кремација се јавља као директна последица снажних секуларизационих процеса, који су, како то тумачи Т. Волтер, уграђени у темеље јудаизма и хришћанства, посебно протестантског.⁹⁸ Овај потенцијал секуларности посебно бива остварен промовисањем идеје о религији као приватној ствари, чиме она, током времена, губи утицај на свакодневни живот.⁹⁹ Иако је догађај смрти припадао приватној сфери (мада је истовремено имао и значајне друштвене импликације), схватање смрти и погребни ритуал нашли су се на удару секуларизације, и то најпре у протестантским заједницама. Наиме, протестантске цркве су релативно лако препустиле контролу над смрћу секуларним ауторитетима, „вероватно због специфичног веровања да посмртне акције живих не могу помоћи мртвима – ако не можемо ништа да урадимо за душу, зашто бисмо се бринули за тело?“¹⁰⁰ Повлачење цркве из сфере о којој је до тада једино она имала одговоре, допринело је развоју индивидуалистичких приступа посмртном ритуалу, те промени његовог фокуса. Од мистичног чина чији је задатак био да обезбеди покојнику сигуран пут у загробни живот, погребни ритуал је постао акт величања његовог *земаљској живој* и вид утехе ожалашћеним сродницима. Изгледа да је овај процес десакрализације погребња опет био најдоследнији у Енглеској.

⁹⁸ Walter, *Secularization*, 175.

⁹⁹ Ако погледамо, на пример, ситуацију у исламу, видећемо да тамо религија губи смисао уколико није уграђена у све институције друштва.

¹⁰⁰ Walter, *Secularization*, 177.

„Доминантна сврха [тамошње] протестантске сахране током 400 година била је одлагање тела и подршка ожалошћенима. Погреб није имао никакве везе са духовном будућношћу покојника; одлагање је почело да губи свој религијски оквир“, што је Цркву Енглеске лишило било какве доктринарне базе којом би се супротставила кремацији.¹⁰¹ Истраживања Питера Џапа показују да нико од 55 његових испитаника није веровао у васкрсење тела, а Дејвис, очигледно оправдано, поставља питање: да ли је невероватна брзина ширења кремације у Британији у вези са једнако брзим опадањем вере у загробни живот?¹⁰²

Осим слабљења вере у традиционалне религијске догме, читаву епоху је одликовало и ширење тековина индустријских револуција које мењају глобалну слику света и најављују могућност савладавања до тада несагледивих просторних и временских дистанци. Развој науке, а посебно открића лекара, биолога и хемичара, те, последично, развој медицине, доносе могућност побољшања квалитета живота на индивидуалном плану. Овај дух бива временом додатно охрабрен увођењем начела природних наука у све области интелектуалног мишљења, те експеримент и рационалистичко поимање постају императив, тј. предуслов логичког закључивања. Ипак, наглашени рационализам епохе, нестајање традиционалних упоришта индивидуалних и колективних идентитета, те одсуство религијске „утехе“, доводи до појављивања извесне „нелагодности у култури.“¹⁰³ Она се манифестује на разне начине, а понајвише ревитализованим интересовањем за религијске садржаје. У већини европских земаља с краја 19. века уочава се појачано верско осећање, и то у тренутку када је, како пише Жак Дига,

¹⁰¹ Jupp, *Cremation or burial? Contemporary choice in city and village*. In: Clark, David (ed.), *The Sociology of Death: theory, culture, practice*. Blackwell Publishers 1993, 169–197, 194.

¹⁰² Jupp, *Cremation*, 194; Davies, *Cremation*, 6.

¹⁰³ Diga, 169.

„традиционално упражњавање вероисповести изгледало одбачено, посебно у великим градовима“. ¹⁰⁴ Међутим, ова *антиисцијентистичка и антитехнолошка реакција*, како Дига описује ревитализацију интересовања за религију, излазила је из оквира онога што је имала да понуди традиционална хришћанска догма. То интересовање карактерише склоност ка мистичним концептима који трансцендирају тело и апстрахују духовни идентитет појединца, доводећи га у везу са обоженом природом и вечним кружењем материје и духа у космосу. Правoliniјска вертикала хришћанске теологије која је наглашавала јединственост и непоновљивост личности и могућност њеног коначног и целовитог остварења у вечности победом над пропадљивошћу материје, замењена је идејама о цикличном кретању историје у којој је човек тек обезличена честица свеукупне и јединовечне духовне енергије.

Данас можемо само да претпоставимо какво осећање несигурности и страха је могло изазвати очигледно нестајање *старог* света. Цивилизација је морала деловати као да је „посрнула“, а од мистично-философских теорија и приступа очекивао се њен препород. У Лондону, Хелена Блавацка окупља групу теозофа у којој се налазе и Вилијам Батлер Јејтс, Б. Расел и Рудолф Штајнер, а огранку друштва у Америци придружују се многи угледни грађани, међу њима и Томас Едисон. Књиге Хелене Блавацке представљају синтезу различитих елемената позајмљених из различитих религија и других области – из будистичке философије, протестантске теологије и савремене психологије. Нешто касније, Рудолф Штајнер, аустријски философ, почиње самостално да заступа теозофске односно антропозофске идеје у Берлину и у другим градовима немачког говорног подручја. ¹⁰⁵ Спиритизам се готово истовремено јавља широм Европе. У Шкотској, Слободна презвитеријанска

¹⁰⁴ Исто, 171.

¹⁰⁵ Исто, 170.

црква у борби против спиритизма 1890-тих забрањује молитве за умрле, а одједи ових покрета дошли су и до Балкана, о чему ће бити више речи у каснијим поглављима.¹⁰⁶ Свакако, припадници ових друштава често су и поклоници кремационистичке идеје. Тако, на пример, у Аустралији идеју експлицитно подржавају управо различита теозофска друштва, темпларски и спиритистички покрети.¹⁰⁷

Важно је имати на уму и то да је једно од основних изворишта ових *иновираних* религијских схватања била својеврсна „криза у размишљању о смрти“. Она је настала као последица десакрализације стварности, односно смањивања значаја и ефеката култа на свакодневни живот. Смрт, која је до тада била саставни део живота и као таква се налазила у свим *йорам*а културе, у овом времену упоредног и међусобно зависног опадања вере у васкрсење и развоја природних наука, и сама постаје *йприродни* много више него културни феномен. Очајање и нихилизам, које неки аутори примећују као наличје ове епохе просперитета и редефинисања смрти, јављају се „у оној мери у којој је човек одбацивао императиве културе и одвојио их од својих антрополошких захтева за бесмртношћу“.¹⁰⁸

Размишљања о смрти била су обликована и развојем медицине, а посебно развојем анатомије. Потоња је била заснована на борби лекара и анатома за право на употребу мртвих тела у медицинске сврхе и подразумевала је, „врсту неопходне нехуманости“, како је то дефинисао познати шкотски анатом 18. века Вилијам Хантер. Потреба анатомских института и медицинских школа за лешевима била је у прво време под знаком снажног друштвеног противљења и осуде, јер

¹⁰⁶ Jupp, Inverness, 267; Радић, Радмила, *Народна веровања, религија и сйириџиизам у српском друшћву 19. и у йрвој йоловини 20. века*. Београд, ИНИС, 2009.

¹⁰⁷ *Encyclopedia*, 67.

¹⁰⁸ Moren, 88.

је таква врста посмртног *сакаћења* доживљавана као скрнављење тела¹⁰⁹, а тиме и личности покојника. У светлости овог противљења дисекцијама, занимљиво је споменути да су се у неким земљама оне обављале јавно, па чак и у склопу карневала, какав је био случај у Болоњи.¹¹⁰ Ева Арен пише да су у Шведској јавне дисекције биле мање театралне, али су у анатомским и патолошким музејима била изложена сецирана тела или њихови делови моделирани у воску. Крајем 19. века јављају се и прва права мртва тела као музејски експонати – египатске мумије, фетуси у формалину, стомак алкохоличара или осушена кожа афричког домороца.¹¹¹ Свакако, могуће је да је ова *сйектјакуларизација* мртва тела била заправо једини начин да његово распарчавање у анатомске сврхе добије друштвени благосолов. Појављивањем унутар карневалског, дакле свакодневици инверзног времена и простора, анатомска пракса постепено постаје рутина медицинског позива. У Шведској је, краљевским указом из 1747. године, одобрено да се тела криминалаца који су осуђени на смртну казну, као и тела самоубица и деце рођене ванбрачно, могу користити у настави медицине на универзитетима у Упсали, Лунду, Турку и Штокхолму. То је и иначе била категорија особа којима је био ускраћен хришћански погреб. Нешто касније, породицама ових покојника је омогућено да захтевају „нормалну“ сахрану након *ујойреде* тела покојника, чак иако нису били у могућности да је плате.¹¹²

Од времена у коме се дисекција сматрала посмртном казном до савременог периода, када аутопсија постаје готово обавезни део *јосмрїної* ритуала, својеврсни модерни обред прелаза, којим се омогућава живима да створе ред и значење

¹⁰⁹ Ahren, 11, 17.

¹¹⁰ Исто, 12.

¹¹¹ Исто, 14.

¹¹² Исто, 21.

након смрти блиске особе,¹¹³ значајно су промењена културна и симболичка значења мртвог тела. Без обзира на почетне отпоре друштва, мртво тело је полако али сиугрно потискивано на маргине друштвености. Оно постаје непожељно и *окужено* задахом смрти. Реторика описивања леша све је више почивала на метафорама којима су дотадашње религијске и мистичне *ојасносѝи* превођене у хигијенске и санитарне. Пут којим су анатоми ушли у тело покојника био је утабан развојем бактериологије.¹¹⁴ Леш је постао потенцијални извор заразе, било због могућег ширења болести од које је покојник умро, било посредним деловањем на околину услед дугог периода распадања у земљи. Научно оправдани страх од заразе показао се као довољан разлог за напуштање вековног система табуа повезаних са додиривањем и уопште третирањем мртвог тела, приказујући га као врсту „отпада“ која више нема везе са „бившим власником“. У већини европских земаља већ је половином 20. века био сасвим редак случај, углавном у сеоским срединама, да се покојник испраћа из куће. Он се из болнице, у којој га смрт затекне, превози у мртвачницу, у којој чека сахрану. Послове око покојника, купање, облачење, улепшавање тамо где је то обичај, обављају професионалне службе.

У ери хигијенских реформи, од краја 19. века, постојале су и многобројне иницијативе да се гробља изместе из градова. Многа градска гробља су затворена за нова сахрањивања, а дефинитивно се престало са сахрањивањем у црквама и црквеним портама. Ово се, међутим, како то пише Мек Манерс, поклопило са развојем посебне породичне емотивности која

¹¹³ Исто, 48.

¹¹⁴ Ален Корбен, Кулисе. У: Филип Аријес и Жорж Диби (прир.), *Историја љивајиној живојиа.Од Француске револуције до Првој светској рајиа*. Београд, Clio, 335–495, 485.

је захтевала чешће посете гробљу као израз сећања.¹¹⁵ Спој ових различитих тенденција могао је погодovati прихватању кремације, јер је она олакшавала сахрањивање посмртних остатака близу места становања породице.

И друге области људског мишљења и стваралаштва одсликавале су ове одлике епохе. У преовлађујућој философској традицији наслеђеној од Декарта, тело је доживљавано као *gruio* у односу на дух, а идеалистичка традиција после Канта потпуно пренебрегава људско тело.¹¹⁶ „Хегелова философија уводи узбудљиво суочавање са смрћу [...] он настоји да смрт уклопи у оно што се умом може појмити, да је схвати као функцију, потребу и нужност [али истовремено] негира појединачност смрти бића“.¹¹⁷ С друге стране, док философија трансцендира смрт и презире тело, уметност почиње да га велича, али не као до тада. Уместо мушког, херојског, атлетског и надасве „јавног тела“, сликарска фасцинација окреће се ка приказивању женског тела, које се, по правилу, налази у некој интимној ситуацији (у купатилу, у кревету, при обављању тоалете).¹¹⁸ Слично анатомима, и сликари заправо руше традиционалне забране које се тичу тела и телесности. Као што је развој анатомије могао бити посредан узрочник манијакалног форензичарског приказивања мртвих тела, тако је и појава женског акта у 19. веку отворила врата тада неслућеним размерама *ујошреде* женског тела у јавном простору, којим ће бити обележен крај другог миленијума. И у књижевности се већ од 18 века, појављује, како пише Питер Брукс, „позамашна колекција еротске литературе“, која се бави управо оним што је било прикривено

¹¹⁵ Mc Manners, 119.

¹¹⁶ Piter Bruks, Telo i pripovedanje. *Časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja*. 247–267, 263; http://www.b92.net/casopis_rec/57.3/pdf/04.pdf Moren, 75.

¹¹⁷ Moren, 75.

¹¹⁸ Bruks, 259.

и држано у тајности, али се уздржава од описа голотиње далеко више него што то чини сликарство.¹¹⁹ Већ у 19. веку, роман и поезија бивају опседнути физичком љубављу, путеношћу и страшћу, што ћемо показати и на примеру српске књижевности у наредном поглављу.

Крај века карактерише и експанзија гимнастике и идеја „побољшања“ тела, која најпре захвата елитне друштвене слојеве, али се лагано шири у све групе. Упоредо са овим, развија се и психологија, која, барем у почетку, подржава идеју о телу као месту природе и „нагона“, које треба укротити снагом воље и духа.¹²⁰

Читав овај процес био је велики и значајан корак у (коначном) цепању целине људске личности. Из ње се издвајају искључиво физичко тело и искључиво нематеријални дух. У овом контексту, кремација постаје сасвим прихватљива идеја, јер, када физичко тело закаже, а то ће се неминовно десити, остаје дух који не представља никакву препреку да се његово дотадашње *сћанишће* потпуно уништи.

¹¹⁹ Исто, 261.

¹²⁰ Исто, 263.

III. ПЛАМЕН СТИЖЕ У СРБИЈУ

Истовремено док се у западној Европи стварају предуслови за формирање модерних секуларних држава, на њеном југоистоку српски народ живи на територији две велике империје које су, свака на свој начин, одредиле његову националну и културну историју.

Иако је још задуго била далеко од уживања плодова технолошких достигнућа, у Србију, тада под влашћу Османског царства, импулси културних промена стизали су преко представника интелектуалне елите војвођанских Срба. Истовремено, утицаји политичких покрета, и са једне и са друге стране Саве, бивају преточени у борбу за национално ослобођење. Јован Деретић овај период описује као време *културне револуције*, која је изведена између двеју друштвено-политичких – на таласу Француске револуције, преко Карађорђевог устанка, до „пролећа народа“ 1848. године.¹²¹

Дух просветитељских идеја доноси, с једне стране, императиве *револуционарної програма историчкої развоја*, а са друге, декларативни универзализам који је подразумевао преиспитивање традиционалних друштвених институција, а посебно оних у вези са положајем и улогом хришћанских и црквених традиција¹²². Најзначајнија промена која обележава ово раздобље и која се посебно одражава на процес настајања националне државе у 19. веку јесте управо промена односа

¹²¹ Јован Деретић, *Историја српске књижевности*. Београд, Нолит, 1983, 251.

¹²² Александар Петровић, *Анализа и ентропија. Филозофија природе и хармоније Лазе Косића и Косије Стојановића*. Нови Сад, Матица српска, 2005, 45.

између Српске православне цркве и државе, као и промена садржаја религијских схватања и осећања које су биле подстакнуте снажним антиклерикализмом водећих личности и политичких групација тога времена. Међутим, нове културне парадигме рефлектују се у готово свим областима живота – у политици, религији, уметности, свакодневици... појављује се сасвим нова категорија друштвености која стриктно одваја приватну од јавне сфере, а долази и до развоја нових здравствених назора и установа који директно утичу на промену односа према умирању и смрти. Носиоци и први „конзументи“ трансформација свакако су становници градова и варошица, док сеоски начин живота остаје готово непромењен до друге половине 20. века, додуше са обласним специфичностима које су често биле у вези са мером живавости традиционалних друштвених образаца.

Ипак, док су западноевропске земље, уз помоћ свог колонијалног богатства и непрекинутог историјског искуства државотворности, релативно лако лечиле ране настале у процесу секуларизације, Србија је до данашњих дана остала заробљена између привидно подељених стварности – традиције и модерности, епских наратива и рационалистички схваћеног историјског времена, између протестантске етике пропагиране просветитељством и православне есхатологије уграђене у колективно национално биће. Осим овога, услед историјског дисконтинуитета, модерна српска држава грађена је на темељима средњовековне, али и по моделу модерних националних држава, док су њене културне тековине биле засноване на читавом низу разнородних идеја, које су проистицале из потребе за очувањем и истицањем националне посебности, али и за припадањем ширем словенском и европском контексту.

О погодностима кремирања посмртних остатака српско становништво у Монархији могло је, вероватно по први пут, бити информисано осамдесетих година 18. века преко списка Франца Штефана Енгела, чиновника Славонске ратне

канцеларије.¹²³ Наиме, државне власти су настојале да искорене *ишијейне* обичаје иноверних, а међу тим обичајима највећи културолошки, али и хигијенски проблем, изгледа су представљали посмртни ритуали. Зато, приликом визитације Осијека, Енгел бележи да се „неунијати носе на гробље у отвореним мртвачким сандуцима, без разлике и обзира на болест, а рођаци на највеће ужасавање присутних целивају мртваце за шта црквене песме дају елементе. Наши преци спаљивали су лешеве и претварали их у пепео, јер су били уверени да су испарења ових тела отровна за жива бића“.¹²⁴

Са антрополошког становишта, овај историјски податак делује посебно занимљиво. Он, наиме, потврђује једну од основних теза ове књиге, као и танатологије уопште, а то је да радикалне интервенције у култури посежу за најдубљим слојевима идентитета појединца и заједнице. Оне се одвијају на самом изворишту култа, па не чуди стога што процес настајања држава, рађања и потврђивања идеологија и учвршћивања група готово увек подразумева манипулацију смрћу. Паралелно са стварањем модерне Француске, *креиран* је и тамошњи национални Пантеон, а ритуалима преношења и сахрана мртвих тела народних и националних хероја обележена је читава људска историја, као и историја модерне српске државе, о чему ћемо говорити нешто касније.¹²⁵

Ипак, од времена овог записа, па до јављања пионирских идеја кремационистичког покрета у Србији, прошао је читав век, током кога се издешавало много тога што је, мање или

¹²³ Мирослав Тимотијевић, *Рађање модерне приватности. Приватни живот Срба у хабзбуршкој монархији од краја 17. до почетка 19. века*. Београд, Clio, 2006, 261.

¹²⁴ Исто.

¹²⁵ Mona Ozouf; Aleksandra Pavićević, *Welcoming Home the Dead: Exhumation and Reburial of Famous Deceased in Serbia*. In: Marius Rotar, Adriana Teodorescu (eds.) *Dying and Death in 18th – 21st Century Europe*. Cambridge Scholars Publishing, 2011, 160–182.

више посредно, омогућило да се на самом крају 19. века отворено и ангажовано проговори о потреби за увођењем кремације као алтернативе класичном погребу.

Светлост разума и романтичарска носталгија

Директни узроци промена у српском друштву током 18. и 19. века били су најмање двоструки: с једне стране, то су биле најпре државне и законске реформе, а затим и устанци за национално ослобођење, а са друге, то је било деловање појединаца који су, понесени просветитељским идејама, настојали да изграде ново, на рационалистичким основама засновано друштво.

Први међу њима вероватно је био Гаврил Стефановић Венцловић, сентандрејски јеромонах, писар, преводилац и илуминатор, који је остао запамћен по својим беседама у којима је изашао из дотадашњих реторичких клишеа *сјусийивши се у конкретнo и чулно* и бавећи се питањима из живота обичних људи, економске неједнакости, неправедности жена, мањкавости патријархалне организације и сл.¹²⁶ Венцловић је, приликом превода црквено словенских беседа на народни језик у оригинални текст додавао мање или веће одломке свог текста, што је у његово време било незамисливо, посебно у погледу строгог преписивачког канона. У додатим деловима, он је, с једне стране појашњавао народу компликовану богословску терминологију, значај појединих празника и светитеља, док су, са друге стране, ти делови представљали и критику друштва у коме је Венцловић живео.¹²⁷

¹²⁶ Ј. Деретић, 171.

¹²⁷ Милеса Стефановић-Бановић, *Беседе, слова и поуке на Благовести у преводу и ѡпери Гаврила Стефановића Венцловића*. Докторска

Живот српског становништва у Монархији био је под утицајем снажних реформи током владавине Марије Терезије, као и њеног сина, просвећеног апсолутисте Јозефа II. Репорме су се односиле на најосетливије институције народног живота, као и на улогу и могућности православне цркве да у њему учествује. У том периоду су црквене школе замењене грађанским, неки манастири су затворени, радило се на смањењу броја црквених празника православног становништва, а у Бечу је отворена посебна штампарија за литературу на српском језику, која је пролазила државну цензуру.¹²⁸ Истовремено, вршени су снажни притисци за прелазак на унију, верници – обични људи, али и црквени клер – често су вређани и прогоњени, а свештеницима је било забрањено да проповедају против унијаћења.¹²⁹ Посебно огорчење изазвали су Први и Други регуламент, документи којима је требало ограничити привилегије српског становништва добијене од цара Леополда I, које су подразумевале одређену количину аутономије и права на самосвојност. Документи, донети 1770. и 1777. године имали су за главни циљ да осигурају контролу државе над деловањем Српске православне цркве, али и да трансформишу традиционалне обрасце мишљења и понашања српског становништва. На удару се нашло празновање српских светитеља, извршена је и дерусификација српског календара, а међу најдрастичнијим законским захватима био је онај који се односио на погребне обичаје.¹³⁰ Било је забрањено сахрањивање умрлих

теза одбрањена на Филолошком факултету у Београду, 6. маја 2016, 18–20, 23–234.

¹²⁸ Ј. Деретић, 187.

¹²⁹ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве II, Од њо-чејка 19. века до краја Другој светској рати*, Београд, Бигз, 1991, 43.

¹³⁰ Ђ. Слијепчевић, 54, 59; Jasmin Milić, Ivan Balta, *Pravni položaj verskih zajednica na današnjem hrvatskom prostoru, u Habsburškoj, odnosno u Austro-ugarskoj monarhiji*. http://www.ceir.co.rs/images/stories/rit_06/rit_6_habsburg.pdf. Приступљено 15. јула 2016. године.

у црквеној порти и око саме цркве, доношење умрлих у цркву и њихово ношење у отвореним сандуцима.¹³¹ Циркуларом од 17. јула 1776. године указано је на штетност обичаја одлагања сахране и по неколико дана, током којих су покојници држани у кућама, као и на неопходност уређивања гробаља, која су, по свему судећи, била у лошем стању. Поред потребе за културним просвећивањем, ове одредбе биле су и одговор на тада честе епидемије куге, чијем ширењу су народни обичаји у вези са сахрањивањем могли допринети.¹³² Међутим, забране, као и општи притисак, били су повод за избијање нереда, посебно у Новом Саду и у Вршцу. Након тога, одредбе су повучене, али се унијаћење наставило, само другим методама. Тако Слијепчевић пише да су се на Темишварском сабору 1790. године представници појединих епархија жалили на насилно унијаћење, а изнет је и драстичан пример да су у једној епархији православни били принуђени да тела својих покојника сахрањују ван установљених гробаља.¹³³

Слично је било и јужно од Саве, где су на снази била посебна правила (ритуалног) понашања за православно становништво. Наиме, сам чин сахране овде је морао бити што мање упадљив, погребна поворка није смела да се креће главним улицама и поред џамија, нити да има истакнут крст. Српска гробља нису смела да буду у близини муслиманских, а свакако су морала бити ограђена да би се крстолика обележја склонила од погледа пролазника.¹³⁴

¹³¹ Ђ. Слијепчевић, 61.

¹³² Горан Васин, Снежана Божанић, Милца Кисић Божић, Неадекватно сахрањивање као важан фактор у епидемијама куге код Срба у Хабзбуршкој монархији крајем 18. века – историјска анализа. *Српски архив за целокуyno лекарcтво*, 2014, нов–дец. 142 (11–12), 764–767, 765.

¹³³ Ђ. Слијепчевић, 125.

¹³⁴ Александар Фотић, Између закона и његове примене. У: Александар Фотић (прир.), *Приватни живoт у српским земљама у освић модерној доба*. Београд, Clio, 2005, 27–72, 51, 52.

Ипак, ове забране су се превасходно односиле на вароши и градове. У селима је, као што смо споменули, обичајни живот остао прилично конзервиран, а посебно онај који се односио на посмртни ритуал. Још се Стефан Герлах, немачки евангелистички теолог и пастор, ужасавао призора на сахрани жртава невремена које је погодило Гроцку 1578. године.¹³⁵ Чупање косе, гребање лица, бијење у прса и гласно тужење од кога се „диже коса на глави“ били су изгледа неспојиви са протестантским сентиментом. Овакви обичаји су се, међутим, без обзира на тековине модерне цивилизације одржали међу балканским народима готово до наших дана.¹³⁶ Занимљиво је споменути и то да је сахрана митрополита Павла Ненадовића, који се залагао за поштовање оних закона Монархије чији је циљ био спречавање ширења различитих епидемија, одлагана читаве две недеље. Наиме, Ненадовић је умро 15/26 августа 1768, а сахрањен тек 11. септембра. Током ове две седмице његово тело је лежало у цркви да би народ могао да се опрости од свог поглавара.¹³⁷

Обичајни живот српског становништва, међутим, често није имао много додир са православним схватањима и црквеном организацијом. Познато је и у научној литератури већ много пута истакнуто да је Црква имала већи значај у сфери колективне националне идентификације и јавне презентације, него у сфери свакодневице и личне и индивидуалне побожности.¹³⁸ Потоња се често сводила на магијске обреде, врачања

¹³⁵ Соња Петровић, „Ради свога разговора“ и „Да други слушају“. У: Александар Фотић (прир.), *Приватни животи у српским земљама у освић модерној доба*. Београд, Clio, 2005, 302–336, 333.

¹³⁶ Павићевић, *Време (без) смрти*, 40.

¹³⁷ Горан Васин и остали, 765.

¹³⁸ Александра Павићевић, Ивица Тодоровић, Религија, идентитет и културне промене. Српско друштво на почетку трећег миленијума. У: Александра Павићевић (ур.), *Религија, религиозност и савремена култура. Од мистичној до ирационалној и vice versa*. Зборник радова Етнографског института САНУ (ЗБЕИ) 30, 39–56.

и бајања, што ће се касније испоставити као добра подлога за јављање и ширење различитих алтернативних религијских култова и идеја које настају као одговор на рационализам епохе и смањивање улоге црквених традиција у животу људи. Овоме је свакако допринело и лоше стање унутар саме Цркве – малобројност и често слаба образованост свештеника, њихова склоност ка материјалном богаћењу, а током друге половине 19. века и ка политичком ангажовању, пристајање високог црквеног клера у Монархији на неке уступке према властима ради очувања сопствених привилегија...¹³⁹ – све су ово били елементи који су, на тасу опредељења колективног идентитета, додавали тежину антиклерикалним и антицрквеним стремљењима епохе и њених истакнутих појединаца.

Међу њима су свакако били и Доситеј Обрадовић и Вук Караџић, који су парадигматично, мада сваки на свој начин, постали симболи српске културне револуције.

Доситеј – одбегли монах који је остао запамћен по свом просветитељском раду и Вук – описмењено сељаче које, понекако хердеровским идејама националног романтизма, постаје први српски фолклориста и реформатор језика.

И Доситеј и Вук су били одани *оѿичесѿиву* и *срѿскоме роду*, али су за њега желели веће и боље парче европског културног идентитета од онога које му је припало на основу геополитичког положаја и улоге. Доситеј се борио за издвљање из заосталости, оличене у народним обичајима, сујеверју, али, како је он то видео, и у назадности националних институција. Тако су се на директном удару његове критике нашли Српска православна црква и њено свештенство, а сам Доситеј је постао симбол антиклерикалних стремљења која су одликовала српску интелектуалну елиту током читавог 19. века.¹⁴⁰ Изгледа, међутим, да је и сам Доситеј прошао буран пут личног духовног

¹³⁹ Слијепчевић, 124.

¹⁴⁰ Р. Радић, 71, 101.

и интелектуалног развоја, што потврђује чињеница да је, још као младић, изабрао монашки постриг и да су његова прва дела била у духу теолошке, грчко-словенске црквене традиције. Како пише Деретић, „дошавши у додир са западом, Доситеј је осетио да све што је научио мора бацити у повор и започети преобликовање себе и свог народа“.¹⁴¹ Због тога, други период његовог стваралаштва карактерише окренутост античким и западноевропским изворима, философији и критичком мишљењу.¹⁴² Ипак, насупрот рационалистичко-просветитељској пропаганди коју је спроводио, у његовом делу су присутне и одлике романтичарског сентиментализма, израженог у идеализацији народа и култу природе – теме које ће касније посебно развити песници српског романтизма – Бранко Радичевић, Змај и Јакшић. Из Доситејевих критика употребе икона, моштију, светих тајни и свештенства, недвосмислено је зрачио дух протестантског хришћанства и друштвене етике. Његова лична религиозност била је деистичка, што је, по мишљењу Слијепчевића, од атеизма било удаљено „тек неколико корака које су направили прауници“.¹⁴³ Ипак, фасцинантно је да Доситеј Обрадовић никада није пристао да буде рашчињен, нити да се врати свом световном имену (Димитрије). Сахрањен је по обреду за монахе, 1811. године, у порти Саборне цркве у Београду. Готово девет деценија касније, 1897. године, приликом прославе организоване поводом доношења посмртних остатака Вука Караџића из Беча за Београд, његов гроб је ушао у фокус церемоније чији је циљ био прослављање хероја нације, али му је овом приликом припала само *усујушна* пажња. Главни национални херој тога дана и тог периода рађања модерне српске државе био је Вук Стефановић Караџић.¹⁴⁴

¹⁴¹ Ј. Деретић, 187.

¹⁴² Исто, 199.

¹⁴³ Слијепчевић, 79.

¹⁴⁴ Павићевић, Жива дела, 12.

Док је Доситеј био критичар народних обичаја и опште заосталости становништва Србије, Вук је желео и успео да српски народ представи у најбољем могућем светлу европској *йудлици* и то управо захваљујући богатом фолклору и вредним достигнућима народне књижевности, које је европска интелектуална елита тога времена препознавала као драгоцене примере идеализованог народног духа. И Вук је остао запамћен као антиклерикалац, али је, изгледа, његово непријатељство према Цркви било друге природе него када је реч о Доситеју. Вук се сукобио са вишом црквеном јерархијом због превођења Новог завета и тежње да се црквене службе приближе обичном народу. Осим тога, његова сарадња са Јернејем Копитаром, који никако није био наклоњен православљу, додатно је смањила Вуков углед код високог црквеног клера.¹⁴⁵

Религија нације, црква и држава

Свакако, изгледа да ни Вукова ни Доситејева примарна сахрана нису биле повод за посебну *йомйу*. Време њихове смрти, посебно Доситејево, било је време још неуобличене државне и националне идеологије, као и време у коме је Српска православна црква још увек имала значајан друштвени утицај. Сукоби ових српских просветитеља са Црквом свакако нису ишли у прилог њиховог посмртног величања. Међутим, на крају 19. века, када је, као што смо споменули, било организовано свечано доношење Вукових посмртних остатака из Беча, ситуација у Србији је била значајно другачија. У деценијама између смрти Вука Караџића и његовог *йоврайика* у Београд, почело се са изградњом државних институција, а донети су и многи закони којима је ограничавана власт цркве и могућност

¹⁴⁵ Ј. Деретић, 258.

њеног учествовања у државним пословима. Осим тога, колико год да су Вукове реформе допринеле приближавању *култури* ширим слојевима становништва, а касније и њиховом описмењавању, оне су утицале и на брисање разлика између елитне и популарне културе и, мада сасвим посредно, омогућиле општу друштвену, културну и религијску секуларизацију и профанизацију.¹⁴⁶ Један од посебних показатеља ових процеса била је наглашена *еџнификација* православља. Она је изнедрила тзв. религију нације – супституцију за мистично верско осећање која је почивала на комбинацији култова националних хероја и народне борбе за ослобођење, с једне стране, и европских трендова формирања секуларних држава, са друге.¹⁴⁷

Од тридесетих и четрдесетих година 19. века, почиње интензивна изградња државних и културних институција будуће српске државе. Хатишерифом из 1830. године долази до осамостаљивања београдске митрополије, а 1879. она добија аутокефалност. Кароловачка митрополија 1848. године израста у ранг патријаршије и постаје једна од најважнијих националних установа Срба на подручју Хабзбуршке империје.¹⁴⁸ Што се тиче институција културе, 1826. године оснива се Матица српска у Пешти (1864. године се премешта у Нови Сад), а 1841 у Београду је установљено *Друштво српске словесности*, које 1886. године прераста у *Српску краљевску академију*.¹⁴⁹

Поред тога, оснивају се и различита друштва и удружења, као што је, на пример, *Друштво светјої Саве* или *Одбор за ѿодизање сѿоменика Карађорђу*, држава учествује у организовању сахрана и преношењу посмртних остатака признатих

¹⁴⁶ Ненад Макуљевић, *Умѣјносѣи и национална идеја у XIX веку*. Београд: Завод за уѣбенике и наставна средства, 2006, 5.

¹⁴⁷ Макуљевић, 51, 91; Драган Суботић, Васа Пелагић и наступ секуларизације у српском грађанском друштву почетком 19. века. У: Драгољуб Ђорђевић (ур.) *Повраѣак светјої*, Ниш: Градина, 224–233, 224.

¹⁴⁸ Макуљевић, 12.

¹⁴⁹ Исто, 30.

националних хероја и светитеља. Током 19. века, осим Вукових костију, преносе се и мошти светог Стефана Првовенчаног 1839. године и посмртни остаци Бранка Радичевића, 1883, а 1888. свечана сахрана бива приређена Јосифу Панчићу.¹⁵⁰ Године 1867. у Чакову се на Доситејеву кућу поставља спомен-плоча, Панчић добија споменик 1897, а Доситеј 1914. године.¹⁵¹ Од краја 19. века па све до Другог светског рата, на Ново гробље у Београду преносе се посмртни остаци значајних личности српске културе – са Ташмајданског гробља се 1927. године преносе остаци Ђуре Даничића, 1923. се из Скопља доносе остаци Стевана Мокрањца,¹⁵² 1935. из Ваљева стижу остаци Надежде Петровић, 1940. године из Будимпеште остаци Корнелија Станковића итд.¹⁵³

Ово је био и период током кога је ојачао култ Светог Саве, кога је *Омладина српска* сматрала чланом својеврсне националне *светле шројице*, заједно са Доситејем и Вуком.¹⁵⁴ Занимљиво је овде споменути да ће и током пионирских дана пропагирања кремације у Србији, током прве половине 20. века, бити навођен пример Светог Саве, као некога чија је посмртна судбина требало да оспори негативне ставове Цркве о спаљивању мртвих. Спаљивање његових моштију на Врачару 1589. године није умањило његову славу, ни *небеску* ни земаљску, те

¹⁵⁰ Исто, 26, 112; Милан Кашанин, *Судбине и људи. Оіпеди о српским јесницима*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2004, 23;

¹⁵¹ Макуљевић, 112; Александра Павићевић, *Споменици и/или гробови. Сећање на смрт или декорација*. У: Александра Павићевић (ур.), *Спомен месја, историја, сећања*. ЗБЕИ САНУ 26, Београд, 2009, 47–63,

¹⁵² Занимљиво је споменути да је Мокрањац био ангажован да компонује опело за другу сахрану Вука Караџића. О томе више у: Сара Весна Пено, *Православно појање на Балкану на примеру јрчке и српске штрадиције*. Београд: Музиколошки институт САНУ 2016, 137.

¹⁵³ Братислава Костић, *Знамените личности сахрањене на Новом гробљу*. У: *Ново гробље у Београду. Оіворено сведочансјиво историје. Поводом 125 јодина од оснивања*. Београд, 2011, 49–157, 53, 79.

¹⁵⁴ Макуљевић, 111.

су српски кремационисти то сматрали довољном препоруком за прихватање кремације.

Свакако, оживљавање етничких и историјских традиција ишло је упоредо са смањивањем надлежности Цркве у друштвеним питањима. Ово је било праћено доследним процесима секуларизације друштва, али и процесима унутрашње секуларизације Цркве. Оличење ових промена били су различити закони – и државни и црквени.

Први основни црквени закон у Србији било је *Начертаније о духовним власћима*, донет 1836. године. Десетак година касније, 1847. године, донето је *Устројство духовне власћи*, а 1862. *Закон о црквеним власћима*.¹⁵⁵ Овим законима је, између осталог, одређиван и однос између државе и цркве, тј. мера учешћа државе у црквеним пословима. У каснијим деценијама закони који су доношени имали су за циљ да ограниче надлежности Цркве. Година 1881. остала је упамћена у историји Српске православне цркве по црквено-јерархијском питању, као и по сукобу митрополита Михајла са кнезом Миланом Обреновићем, због чега је овај прилежни пастир, писац богословских уџбеника и задужбинар, најпре удаљен са свог положаја, а затим и приморан да напусти Србију.¹⁵⁶ Читав овај историјски процес резултирао је тиме да је Видовданским уставом из 1921. године Српска православна црква изгубила статус државне цркве. Законом о СПЦ из 1929, Црква је у потпуности одвојена од државе, али је Октроисаним уставом 1931. године добила статус установе са специјалним положајем, као и неке друге традиционалне верске организације.¹⁵⁷ Црквена имовина, фондови и задужбине остали су под врховним надзором државе, а краљ је и даље потврђивао избор епископа и патријарха.

¹⁵⁵ Слијепчевић, 331.

¹⁵⁶ Исто, 384.

¹⁵⁷ Исто, 511.

Осим спољашњих притисака, Црква се мењала и захваљујући попуштању унутрашње дисциплине и слабљењу привржености црквеним канонима и традицијама. Тако током првих деценија 20. века део православног свештенства захтева реформу календара, увођење народног језика у службу, скраћење постова и ритуала, прихватање другог свештеничког брака, могућност да народ бира свештенике, а ови епископе, да ожењени свештеници могу да буду епископи итд.¹⁵⁸

И Црква је током овог периода доносила законе који су могли упућивати на то да је дошло до промене у одношењу према неким појавама, међу којима су се налазиле и оне везане за смрт. Тако Сабор Православне цркве 1842. године доноси одлуку да се гробља ограде и обележе и да се у њима саграде капеле у којима ће свештеници вршити опело у случају лошег времена¹⁵⁹ Године 1899, на основу захтева митрополита Инокентија да се пропишу правила о спроводу мртваца по већим градовима, Сабор прописује да се спровод мора кретати најкраћим и најближим улицама од куће до цркве и од цркве до гробља, да су из овог правила изузети спроводи заслужних људи, као и да свештеници не смеју мењати трасу поворке ради веће новчане накнаде.¹⁶⁰

У *Зборнику љавила, уредаба и наредаба Архијерејској сабора љавославне цркве у Краљевини Србији 1839–1900*. штампан је и извод из Закона о уређењу санитетске струке и о чувању народног здравља, који је донет 1881. године. Овај закон је требало да омогући интервенцију на традиционалним обичајима везаним за удаљеност гробља од настањеног места (предвиђено је мин. 1000м у градовима и 250м у селима), начин сахрањивања, врсту сандука, дубину раке, врсту земље на којој се може

¹⁵⁸ Р. Радић, 110.

¹⁵⁹ Исто, 60; *Зборник љавила, уредаба и наредаба Архијерејској сабора Православне срјске цркве у Краљевини Србији*, Београд, 1900, 140.

¹⁶⁰ *Зборник* 176, 177.

подизати гробље и сл. Седамнаеста тачка овог извода предвиђала је да „када умре човек у породици која има само једну собу за становање, онда се мора мртавац одмах, чим је прегледач мртваца издао самртну исправу, пренети на гробље, где ће се чувати 24 сата у мртвачкој комори [...]. Ово важи за вароши“.¹⁶¹

Очигледно је да је крај 19. века донео извесну подељеност у односу на догађај смрти – у приватној сфери држава настоји да законима ограничи и смањи присуство мртвог тела међу живима, док у јавној она то присуство потенцира. Мртва тела заслужних личности постају средиште култа нове религије, култа који се одвија уз подршку Цркве, али заправо далеко од њеног есхатолошког назначења. Живот у вечности *царства небеског* сада бива замењен актуелним поклоњењем нације и обећањем *вечне захвалности* поколења која долазе.

Идеја кремације се никада није уклонила у религију нације, јер је за стварање националног култа било неопходно постојање мртвог тела. С друге стране, религија нације јесте била добра подлога за појављивање и лагано ширење идеје кремирања мртвих. Она је то била управо зато што је почивала на употреби тела и његовог претварања у објекат, а не на његовом достојанству које произлази из идеје о целовитости људске личности и њеном васкрсењу у вечности. Та идеја је лагано губила општи значај упоредо са *модернизацијом* српске државе и српске цркве.

Социјализам и спиритизам

Фаворизовање националног у односу на православно карактерисало је и идеологију *Уједињене омладине српске*, политичког покрета основаног у Новом Саду 1866. године. Иако је

¹⁶¹ Зборник, 334–337.

национални романтизам тога времена био близак деизму, што се јасно уочавало и у Француској и у Немачкој, а у Италији је чак довело и до релативне рекатолизације, наша *Омладина* је у односу на Цркву имала више критичко-патриотски, него афирмативни однос.¹⁶² Црква је поштована као институција која је током времена живота српског народа под туђинском влашћу допринела очувању свести о националној припадности, али је њен углед истовремено био прилично окрњен због спорних моралних особина појединих представника високе црквене јерархије и свештенства. *Омладину* су подржавали многи представници интелектуалне елите тога доба, међу њима Лаза Костић, Јаков Игњатовић, Владимир Јовановић, Јеврем Грујић, Никола Пашић и други. Један од њених најистакнутијих бораца и идеолога био је Светозар Милетић, правник и политичар, оснивач Српске народне слободоумне странке 1869. године. Присталице странке биле су под политичким утицајем национално-револуционарних идеја Ђузепеа Мацинија и Гарибалдија. У унутрашњој политици били су републиканци и демократе, а у идејном погледу позитивисти и антиклерикалци.¹⁶³ Циљ странке, као и *Омладине*, било је национално ослобођење Срба, а препрека на путу ка остварењу тога циља била је, бар су тако то виделе вође покрета, и Српска православна црква.¹⁶⁴ Осим компромитованости свештенства, један од разлога оваквог виђења ствари био је развој научних и позитивистичких погледа на свет, под утицајем просветитељског рационализма, те је, како пише А. Петровић, „Омладина деловање сматрала сврсисходним само ако је у научном

¹⁶² Горан Васин, Поповима да кројимо капу – Антиклерикализам српске политичке елите у Хабзбуршкој монархији у другој половини 19. и почетком 20. века. На: https://www.academia.edu/21305006/Popovima_da_krojimo_kapu-antiklerikalizam_srpske_politicke_elite_u_Habzburskoj_monarhiji_krajem_19_i_pocetkom_20_veka Приступљено 11. фебруара 2016.

¹⁶³ Исто, 5.

¹⁶⁴ Исто, 5.

кључу“.¹⁶⁵ Црква је *иїнорисала* потребу за променом, због чега ју је Милетић интензивно критиковао.¹⁶⁶

Научне погледе на свет промовисали су многи угледни грађани Србије, а међу њима је био и Владан Ђорђевић, лекар, књижевник и политичар, први школовани српски хирург, оснивач *Срїскої лекарскої друшїтва*, човек који је остао упамћен по значајним новитетима и реформама здравственог система у Србији. Поред тога, Ђорђевић је био заслужан и за пресељење старог Ташмајданског гробља и успостављање београдског Новог гробља, у данашњој Рузвелтовој улици. Тада, на концу 19. века, гробље је, по овом способном човеку, добило име Владановац, мада су тадашњи Београђани били незадовољни, сматрајући да је оно превише далеко од града.¹⁶⁷ Свакако, 1866. године, Владан Ђорђевић је у Новом Саду, пред *Уједињеном омладином*, одржао предавање у коме је публици приближио идеје еволуције као начин *їросвећеної шумачења їокова у їприроди*.¹⁶⁸ „Ново схватање природе било је једна од основних полуга на које се ослањала тежња за друштвеним променама и променом историјског идентитета“¹⁶⁹

Сасвим је јасно да је овде по среди био процес десакрализације природних процеса и њихово *їокораванье* разумом. Међутим, у спрези са романтичарским духом епохе, као и ширењем спиритистичких идеја и покрета, до којих је истовремено дошло, њиме је отворен простор и за појаву својеврсног обожавања природе, које је почивало на пантеистичким концептима одуховљеног космоса и читавог природног окружења. Природне стихије су тако постале симболи моћи материјалних

¹⁶⁵ А. Петровић, 57.

¹⁶⁶ Васин, 4, 5.

¹⁶⁷ Додуше, Братислава Костић пише да је иницијатива о измештању Ташмајданског гробља потекла од митрополита Михаила. Братислава Костић, 17.

¹⁶⁸ А. Петровић, 57.

¹⁶⁹ Исто.

приципа људског постојања, а међу њима је ватра свакако заузимала значајно место. Стога не чуди што се у пропагандним материјалима кремационистичког покрета од самих почетака, упркос прокламованој секуларности идеје, налазило величање ватре и позив за *предавање* мртвог тела *очишћујућем* огњу.¹⁷⁰

На трагу Доситејеве мисије, а далеко радикалнији од Милетића, бар у односу на Цркву, био је Светозар Марковић, политичар и социјалиста, за кога се каже да је у Србији током друге половине 20. века „посејао семе безверства“. У свом делу *Реални љравац у науци и живоју*, он о природним наукама пише као о јединој правој науци, а њихов метод сматра општим научним методом.¹⁷¹ Поред тога, Марковић се залаже за друштвени утилитаризам, односно за друштвену ангажованост свих сфера људског стваралаштва, док веру и сујеверје посматра као појаве које у основи имају исти корен.¹⁷² Марковић није био посебно оштар према православљу јер га је посматрао више као традиционално-обичајну тековину него као озбиљно религијско опредељење, али су његове идеје ипак извршиле снажан утицај, првенствено на интелектуалну елиту и свештенство, које је у то време почело да се интензивно бави политиком.¹⁷³ Посредно, преко свештеника и школских учитеља, социјалистичке идеје Светозара Марковића шириле су се и у народу.

Ипак, најбеспоштеднија критика цркве, вере и религије изашла је из пера и делатности Васе Пелагића, писца, лекара, учитеља и свештеника. Иако је и сам припадао црквеној јерархији, Пелагић ју је најоштрије критиковао, али је осим тога

¹⁷⁰ Војислав Кујунџић, Змај као крематиста. *Летопис Машице српске*, јули–август–септембар, Нови Сад, 1933, 228–231, 228; „Јеврејски бог“. *Ојан* бр. 1, 1934, 3.

¹⁷¹ А. Петровић, 44.

¹⁷² Ј. Деретић, 378; Слијепчевић, 366.

¹⁷³ Слијепчевић, 367.

критиковао и учење саме Цркве. Своја уверења је најпотпуније изразио у делу *Посланица Боју или предлој њобожним народима*, у коме је заступао идеје пантеистичког поистовећивања бога и природе, укидање црквеног посредништва у духовним стварима и одузимање имања манастирима и Цркви.¹⁷⁴ Његова *вера* у природу нашла је израз у зборнику народних лекова и чајева које је Пелагић сакупио и који се и данас користи у алтернативним методама лечења. Поред тога, као наставник, Пелагић је посветио посебну пажњу спорту и гимнастици, сматрајући да тако утиче на формирање младих људи који ће бити способни да се боре за еманципацију своје земље. Ово је било у складу са већ споменутим трендовима у развијеним европским земљама, у којима су људи почели да поклањају посебну пажњу нези тела и развијању атлетских навика. Додуше, смисао оваквог бављења телом, нпр. у Француској, било је његово ослобађање и ужитак, док је у нашем случају тело још увек третирано као јавна својина и потенцијални објекат у служби нације.

У Пелагићево време, социјалисти су у Србији тражили да се вера прогласи за приватну ствар и да се школе одвоје од цркве.¹⁷⁵ Пелагић је био један од вођа покрета за друштвено и национално ослобођење Срба у Босни и Херцеговини, али је због свог бунтовног карактера и луцидних, мада често превише радикалних идеја друштвене организације био прогањан, затваран у лудницу, а живот је скончао у пожаревачком затвору 1899. године.

Јавно деловање најистакнутијих представника српске интелектуалне елите крајем 19. и током првих деценија 20. века било је усмерено и на покретање, уређивање и публикавање одређеног броја часописа и новина који су постали важна места друштвене критике, полемике и промовисања

¹⁷⁴ Суботић, 224.

¹⁷⁵ Слијепчевић, 369.

социјалистичких, националних и других идеја друштвене промене. Тако у Београду излазе *Предоница*, *Рад*, *Сйража*, *Ойацбина*, *Срјски књижевни іласник*, у Војводини *Јавор*, *Сйражилово*, *Бранково коло*, *Лейойис Майице срјске*, у Мостару *Срјска зора*, у Сарајеву *Босанска вила*, у Дубровнику *Срђ*. Пишући о значају ових часописа, Кашанин каже да су они били „много више него књижевни листови. Они су били светлосни сигнали једног народа који није пристајао да буде уништен.“¹⁷⁶

Занимљиво је на крају овог поглавља споменути и то да политички посленици с краја 19. века у Србији нису били потпуни атеисти, иако су заступали рационалистичко-прогресивистичке идеје и друштвене мере које су се великим делом ослањале на антиклерикализам и борбу против религије и цркве. Тако је прва жена социјалиста у Србији, Анка Анђелковић-Нинковић, супруга Светозара Анђелковића, уредника листа *Ослобођење*, била присталица спиритизма.¹⁷⁷ Један од сталних сарадника *Босанске виле*, *Венца*, *Јавора*, *Сйражилова* и *Ойацбине*, Драгутин Илић, књижевник, драматург, новинар и политичар, такође је био спиритиста, који је, како пише Радмила Радић прихватио учења о реинкарнацији.¹⁷⁸ Ипак, првим српским спиритистом сматра се Чедомиљ Мијатовић, један од наших најконтроверзнијих политичара тога доба, дипломата, министар, велики аустрофил и исто толико велики противник Српске православне цркве.¹⁷⁹ По политичком опредељењу, Мијатовић је био либерал, а поред политичког и дипломатског

¹⁷⁶ Кашанин, 229.

¹⁷⁷ Р. Радић, 143.

¹⁷⁸ Исто, 193, 194.

¹⁷⁹ Горан Максимовић, Политичари као књижевници српског 19. вијека. *Теме* 3, 2010, 1053–1063, 1054; Радован Калабић, *Грофовска времена*. Београд: Независна издања, књ.5, 2009; Р. Радић, 170. Иако се за Мијатовића тврди да је био православан, па му је чак у једном тренутку нуђено и место архиепископа Српске цркве у Скопљу, Калабић пише да није ништа учињено да спречи малтретирање митрополита Михајла, до кога је дошло због

рада бавио се историјом и књижевношћу, написао је неколико књига, а међу њима и прве спиритистичке „водиче“ у Србији: *Из царства духова од Теозофа и Авејињски њојави од Теозофа*.¹⁸⁰ Теозоф је иначе био Мијатовићев псеудоним.

Царство духова

Интензивне друштвене промене, а посебно продирање секуларних идеја у оне сфере живота појединца и заједнице које су традиционално биле под окриљем вере и цркве, узроковале су да се и код нас, као и другде у Европи, појави оно што Морен назива „нелагодност у култури“. Она се манифестовала на различите начине – у уметности, посебно у књижевности, у којој наилазимо на снажну антирационалистичку реакцију, али и појављивањем алтернативних видова религиозности који се развијају унутар неформалних група и заједница, а свакако далеко од институционалних оквира цркве. Нове религијске култове карактерише комбинација различитих идеја и пракси – од апстрактних пантеистичких, деистичких и теозофских концепата одуховљености и обожености целокупне материје до потребе за конкретним доказом постојања вишег принципа. У њима је имплицитно било присутно начело *научној* експеримента, чији је циљ био да потврди везу између различитих нивоа реалности.¹⁸¹ Спиритизам, који се код нас појављује као најраширенији облик компензације за традиционална верска осећања, почивао је на идеји суштинске одвојености духовног и телесног сегмента личности, те на уверењу о вечном

његове окренутости Русији, као ни да спречи малтерирање, саслушавање и на крају смену епископа, које је наредио Стојан Новаковић.

¹⁸⁰ Радић, 172.

¹⁸¹ Александар Живановић, Спиритизам и религија. *Православље* 9–10, септ.–окт., 1937, 570 – 575, 572.

пребивању бесмртне и етеричне душе у царству духова. Телу је тако био закинут удео у вечном животу. Његова судбина била је запечаћена надгробним обележјем, што је посредно олакшало прихватање идеје о спаљивању посмртних остатака. Међутим, спиритистичка уверења нису била тако једнозначна и коначна. Чињеница да је гроб у српској култури био и остао важно место сећања на покојника, као и повремено место спровођења медијумских и других сеанси, сведочи да је, у свести људи, физичко/телесно присуство човека било нешто више од појавности његове душе.

Поред спиритизма, међу Србима у Карловачкој митрополији половином 19. века појавили су се и назаренство и адвентизам.¹⁸² Назаренству су, како пише Слијепчевић, највише прилазили сиромашни људи, али је оно заинтересовало и песника Јована Јовановића Змаја, који је, заједно са Ђорђем Рајковићем, књижевником и уредником неколико листова, превео збирку назаренских песама *Харфа сионска*. Око 12 000 примерака те песмарице раздељено је народу до половине 1899. године.¹⁸³ Док су назаренство и адвентизам били „увезени“ са Запада, спиритизам се сматрао појавом домаћег порекла.

Спиритисти су се у неким крајевима називали и богомољцима, а из постојећих описа је јасно да су имали посебна окупљања и ритуале, независно од редовних црквених служби, као и то да су унутар *йокреџа* постојале различите праксе и приступи. Једно су свакако били *бојомољци* светог владике Николаја, покрет који је озваничен од стране Цркве 1920. године и који је карактерисала велика православна побожност и оданост Српској православној цркви.¹⁸⁴ Развијање праксе приватних молитви и окупљања, када је о *бојомољцима* реч, била је реакција на лоше стање у цркви и израз потребе да

¹⁸² Слијепчевић, 215.

¹⁸³ Исто, 217.

¹⁸⁴ Р. Радић, 200.

се сачува побожност у народу. Тако, 1902. године, један свештеник из Срема пише да се богомољци редовно окупљају недељом послеподне у просторијама школе и да тамо читају Јеванђеље и Житија светих. Овакве групе и данас постоје у многим српским селима.¹⁸⁵ С друге стране, спиритизам који је подразумевао праксу призивања духова или контактирања са њима преко медијума, такође је дошао из западне Европе (мада га је било и у Русији), где се развијао под утицајем већ споменуте Хелене Блавацке и где су га подржавали многи познати научници и уметници: Роберт Овен, Вилијем Крукс, Алфред Валас, Артур Конан Дојл и други.¹⁸⁶ Занимљиво је споменути да је Вилијем Крукс, британски хемичар и физичар, био добар пријатељ Николе Тесле, те да је Теслу, приликом његовог боравка у Лондону, повео на неки спиритистички скуп.¹⁸⁷

Интересовање за спиритизам код нас је пробудила књига Алана Кардека, *Царство духова*, у којој је био подвучен значај реинкарнације, а чији је превод сачинио песник Петар Прерадовић 1865. године.¹⁸⁸ Слаба доступност спиритистичке литературе ограничила је интересовање за идеју најпре само на интелектуалне кругове, који су је прихватили из помодарства, али се она током времена проширила и у сеоским срединама. Анимистички карактер народне религије био је веома погодно тло за узгој оваквих појава.

Што се тиче Чедомиља Мијатовића, сматра се да је он развио наклоност ка спиритизму под утицајем своје супруге Елодије, Енглескиње, која га је упознала са Емерсоновим

¹⁸⁵ Павићевић, *На удару идеологија. Брак, њорогица и њолни морал у Србији у другој њоловини 20. века*. Посебна издања Етнографског института САНУ 57, 2006, 249.

¹⁸⁶ Р. Радић, 24.

¹⁸⁷ Александра Павићевић, *Од муње до праха. Смрт, сахрана и посмртна судбина Николе Тесле. ГЕИ САНУ LXII/2*. Београд 2014, 125–138.

¹⁸⁸ Р. Радић, 139.

трансцендентализмом.¹⁸⁹ Свакако, књиге *Из царстѣва духо-ва* и *Авеиѣиѣски ѣојави*, Мијатовић публикује 1887. године, а уз помоћ блиских сарадника Лазара Комарчића, уредника листова *Будућност* и *Видело*, и Алексе Илића, свештеника, покрене часопис *Хришћански весник*, који излази од 1879. до 1914. године.¹⁹⁰

Поред пионирског ангажовања на ширењу спиритизма, Чedomиљ Мијатовић је изгледа био и један од првих српских масона. Тако га бар спомиње Феликс Каниц, наводећи га као оснивача ложе *Срѣска браћа*, 1889. године¹⁹¹. Из књиге Зорана Ненезића, међутим, сазнајемо о постојању масона и масонских братстава у Србији и међу Србима много пре овог времена. Ипак, несумњиво је да се Мијатовић, осим по спиритистичком ангажовању, налазио међу пионирима још једне иновације у српском друштву. Наиме, он је, након смрти, у Лондону 14. марта 1932. године, кремиран у Голдерс грин крематоријуму, где је положена и урна са његовим остацима.¹⁹²

Било како било, у Србији и Београду током првих деценија 20. века интензивно се одржавају спиритистичке сеансе. У Улици Краља Петра 43, у кући Ћире Васића, београдског трговца, његова супруга Ангелина Васић направила је прави храм спиритизма у коме су се одржавали „молитвени скупови и сеансе са медијима“.¹⁹³ Радмила Радић пише да је „према неким подацима које је данас немогуће проверити, у Београду 1922. године основано *Срѣско сѣириѣиѣстѣичко друшѣтво*, чије је седиште било у Которској улици бр. 12, на Чукарици и које је деловало до 1940. године“.¹⁹⁴ Куриозитет представља и

¹⁸⁹ Калабић, 75.

¹⁹⁰ Исто, 78.

¹⁹¹ Калабић, 78; Феликс Каниц, *Србија. Земља и сѣиановниѣшѣво* 1. Београд: СКЗ 1991, 100.

¹⁹² Калабић, 180.

¹⁹³ Р. Радић, 218.

¹⁹⁴ Исто, 228.

податак да је у Улици Краља Петра број 50, дакле недалеко од места незваничног спиритистичког окупљања, живео и доктор Војислав Кујунџић, велики борац за остварење кремационистичких идеја и оснивач *Друштва „Оџан“*. У тој кући је 1904. године, током трајања Конгреса српских лекара и природњака, одржана изложба спалишних пећи, које је Кујунџић за ту прилику донео из Беча.¹⁹⁵

Посебно занимљиву појаву овог периода српске историје представља и личност Димитрија Митриновића, чија је свестраност изазов, али и проблем за сваког истраживача који треба да га „сврста“ у одређену истраживачку *фиоку*. Наиме, на основу младалачких дана и идеја, Митриновић свакако припада оном сегменту српске и европске историје који је обележило деловање омладинских револуционарних организација. У Митриновићевом случају, то је био покрет *Млада Босна*, коме је припадао и чији је идеолог био.¹⁹⁶ У то време, Митриновић је, као и већина других припадника ове организације, био велики присталица југословенског јединства. Тада сарађује у часопису *Босанска вила*, у којој објављује манифест српске књижевне авангарде, а у једном тренутку постаје и уредник часописа.¹⁹⁷ С друге стране, његово бављење књижевношћу и иновативност коју је унео у српску поезију, сврставају га у „одељак“ историје књижевности. Наиме, у време када је у европским књижевним круговима настајао експресионизам, Митриновић га уводи у српску и југословенску књижевност. Поред тога, он је и антропоцентрични филозоф, који пише о Марку Аурелију и Аристотелу, изучава индијску философију,

¹⁹⁵ Кујунџић, *Сајоревање лешева*, 36.

¹⁹⁶ Слађана Миленковић, Димитрије Митриновић, истраживач и тумач антике, 279–290. <http://www.arhivsrem.org.rs/site/wp-content/uploads/2013/06/27.pdf> Приступљено 3. маја 2015; Dimitrije Mitrinović, *Treća sila*. Beograd: Gradac, 2004, 8.

¹⁹⁷ Миленковић, 280; Р. Радић, 240.

преводи Риг Веду. Палавестра пише о њему као веома мистериозној и неодгонетнутој особи и спомиње његов ангажман у кругу књижевника и мислилаца окупљених око лондонског часописа *New Age* (*Ново доба*).¹⁹⁸ Митриновић је био и један од првих припадника групе *Плави јахач*, а са Василијем Кандинским оснива *Blut bund* (*Савез крви*) – групу угледних мислилаца из различитих земаља који су „покушавали да остваре јак културни утицај у циљу стварања хармоније у свету“.¹⁹⁹

Уочи Првог светског рата, због сумње да је учествовао у припреми атентата на Франца Фердинанда, Митриновић одлази у Лондон. Тамо се сусреће са Алфредом Адлером и 1927. године заједно оснивају енглески огранак *Међународној удружења за индивидуалну психологију*. Поред тога, учествује и у покретању групе *Нова Европа*, британске иницијативе за уједињење Европе и индивидуални преображај ради колективног добра.²⁰⁰ Митриновић умире 28. августа 1953. године, у Лондону, а његову заоставштину преузима новоосновано добротворно друштво *New Atlantis Foundation* (*Фондација Нова Атлантида*) са циљем да сачува његов архив и повремено објављује делове његовог богатог опуса који је остао у рукописима.²⁰¹

Димитрије Митриновић је био социјалиста, патриота, панслависта, мондијалиста, а изнад свега визионар. Његов живот и дело представљају састављену слагалицу епохе у коју се савршено уклапала и његова специфична побожност и склоност ка езотерији. Он верује у реинкарнацију и у откровење

¹⁹⁸ Митриновић, 8; Предраг Палавестра, Гробница на Хајрејту. *Некролоје*. Београд: Откровење, 2004, 23–40.

¹⁹⁹ Митриновић, 8. Dušan Pajin, Dimitrije Mitrinović and the European Union Project, *Serbian Studies. Journal of North American Society for Serbian Studies*, Vol. 22, no2, 2008, 211 – 226, 213. http://www.serbianstudies.org/publications/pdf/SS_Vol%2022_2008_No%202.pdf, pristupljeno 26. maja 2016.

²⁰⁰ Митриновић, 9, 10.

²⁰¹ Исто, 11.

божанског у космосу, природи и сваком појединачном човеку.²⁰² Блиска му је антропозофија Рудолфа Штајнера и Гурђајева, окултна техника тибетанских монашких братстава и персијских дервишких секти и спиритизам Елене Блавацке.²⁰³ Размишљање о смрти није му било далеко, а изгледа ни застрашујуће. „Сматрао је смрт озбиљним догађајем који свакако треба искусити до краја“, а након тог краја, Митриновић је допуштао могућност реинкарнације, васкрсења, али и коначног краја личности. Оно што није допуштао били су коначни одговори.²⁰⁴

Mortui vivos docent: развој медицине и анатомије

Наглашена *одуховљеност* епохе утицала је на промену односа према људском телу. Оно полако престаје да буде предмет интересовања религије, а доспева у фокус медицине, која се налази у успону. Бригу о телесном здрављу становништва предузима држава, успостављајући систем здравствених установа. Читав процес био је најпре подстакнут потребом да се унапреде услови живота и спречи појављивање и ширење епидемија смртоносних болести, а почивао је на дуготрајној трансформацији традиционалних хигијенских назора и навика, као и на демистификацији болести. С друге стране, с обзиром на позитивистичко-рационалистичку идеолошку климу, као и на природу модерне медицинске науке, њен развој је водио ка *расчлањивању* човека.²⁰⁵ Оно се манифестовало и на симболичком и на материјалном нивоу. Развој различитих грана медицине

²⁰² Исто, 13.

²⁰³ Р. Радић, 240.

²⁰⁴ Митриновић, 19.

²⁰⁵ Лаза Димитријевић, *Како живи наш народ*. Београд, 2010, 13.

био је заснован на парцијализацији посматрања физиолошких процеса, док је доминација дуалистичких принципа односа душе и тела посредно мењала однос према смрти. У новом културном контексту, смрт се све мање посматра као *прелазак у вечни животи*, а све више као природни феномен објашњив уз помоћ знања природних наука.²⁰⁶ Смрт постаје смрт тела, док душа (за оне који у њу још верују), након телесне кончине, наставља своју беспочетну и бесконачну егзистенцију. Овакво схватање свакако ће погодовати ширењу идеје кремације, чији је један од основних аргумената почивао на излишности *сахрањивања* (чувања) тела. Оно је у текстовима првих кремациониста престављано као трулежни и пропадљиви оклоп у коме је заробљена суштина човека, тј. његова душа.

На подручју Боке, која је признала млетачку власт, већ током 15. века долази до оснивања здравствених служби. Тако је у Котору 1457. године основан Магистрат за здравство, а отворене су и апотеке које су држали италијански фармацеути.²⁰⁷ Ипак, у већини европских земаља обриси будуће инфраструктуре здравствених установа назире се тек почетком 18. века.²⁰⁸ У Хабзбуршкој монархији је оснивање установа било подстакнуто честим епидемијама куге, те је 1710. године прокламован Први патент о куги у коме су се налазила упутства о карантинима, кордонима, обавезама лекара и војних лекара у случају епидемије. Године 1737. установљена је Здравствена комисија, 1745. забрањен је рад надрилекара, а 1756. године уведена је одредба да се мртви не смеју сахрањивати док их *хирурги* не прегледају и не констатују смрт. Та одредба је нешто

²⁰⁶ Александра Павићевић, Кома припада смрт? Представе о смрти у савременом друштву Србије – између религије, политике и медицине. У: Danijel Sinani, *Antropologija religije i alternativne religije*. Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Srpski genealoški centar, Beograd 2011, 153–170.

²⁰⁷ Јован Пешел, Између врача и лекара: обележја здравствене културе. У: А. Фотић (ур.), *Привајни животи*, 475–504, 496.

²⁰⁸ Исто, 495.

касније прецизирана тако да је прописивала време од 36 сати, колико је морало проћи од тренутка смрти до сахране.²⁰⁹ Митрополит Павле Ненадовић је, као што смо споменули, подржавао државне реформе, те је 1755. године сремском свештенству упутио допис у коме је наређивао да се гробља ограде палисадима или да се око њих ископају канали и напуне трновитим грмљем. Овим је требало спречити улазак животиња на гробље и раскопавање гробова.²¹⁰ Осим тога, због епидемија куге, требало је све мртве сахрањивати на једном месту, било је забрањено ношење покојника у отвореним ковчезима, њихово целивање и дељење њихове одеће. Међутим, поштовање државних уредби, као и митрополитових наредби, било је, по свему судећи, на јако ниском нивоу. Гробља су још дуго остала неограђена и у веома лошем стању, а да би ситуација била још гора, народ је, у страху да неће бити у могућности да спроведе традиционални посмртни ритуал, мртве сахрањивао у двориштима, на путевима, а често и на местима где их је смрт затекла.²¹¹ Због тога је држава наредила ексхумацију покојника и њихово регуларно сахрањивање, што је у народу сматрано великим светогрђем.²¹² О томе колико је народ нерадо гледао на било какве посмртне интервенције на телу, сведочи и тестамент самог митрополита Ненадовића. Он је тамо изразио жељу да му се тело након смрти не сече и да му се не вади утроба, тј. да га не балсамују, што је изгледа био релативно очекивани поступак када су у питању биле познате, јавне личности.²¹³

Оно што би овде можда требало посебно нагласити јесте чињеница да је уредба о обавези лекарског прегледања мртвих

²⁰⁹ Исто, 495. Горан Васин и други, *Неадекватно...*764.

²¹⁰ Г. Васин, *Неадекватно...*764, 765.

²¹¹ Горан Васин, Ненад Нинковић, *Смрт између санитарних прописа и народних обичаја: куга у Срему 1795–1796.* <https://www.academia.edu/17583310/>

²¹² Г. Васин, *Неадекватно*, 766.

²¹³ Исто, 765.

пре њихове сахране била својеврсни преседан у развоју медицине, али и у трансформацији народних обичаја и уопште одношења према смрти у модерном друштву. Иако ће значајније промене у овим областима наступити тек доста времена касније, идеја о утврђивању узрока смрти била је корен новог облика контроле над смрћу, која полако излази из религијских оквира.

Ева Арен, описујући развој анатомске патологије у Шведској, сугерише да се овде заправо радило о креирању новог (дела) посмртног ритуала, који је подразумевао одговор на подједнако ново питање *зашто* је неко умро.²¹⁴ Током последњих деценија 20. века ово питање доживљава кулминацију инвазијом телевизијских серијала о форензичарима, тим новим *мајовима* задуженим за поновно успостављање реда у друштву у коме смрт представља крајње узнемирујући и дестабилишући фактор.

Но, од тренутка вршења првих обдукција лешева, па до времена када оне постају уобичајени, а често и обавезни део медицинских процедура, протекло је *десетнаест* векова.

У Аустрији се током 18. века оснивају болнице, углавном као добротворне установе верских заједница, али се врло брзо показало да су као такве финансијски неодрживе, те је Санитетским нормативом из 1770. одређено да их финансира држава, уз помоћ задужбинара и манастирских давања за сиромашне. Поред тога, појавила се потреба да варошице и градови имају свог лекара, тзв. *градског физика*, па тако 1786. године у Карловцима, ову дужност преузима лекар Јован Живковић, који је 1784. године завршио факултет у Будиму.²¹⁵

У Србији су се ствари дешавале знатно спорије. Овде су манастири дуго били центри *медицинских* знања заснованих на народној медицини, али су постојала и скромна знања о

²¹⁴ Арен, 48.

²¹⁵ Пешељ, 501.

хирургији. Њих су поседовали поједини монаси-луталице, али, како пише Недељко Радосављевић, нестручност ових приучених доктора често је остављала озбиљне последице на здравље пацијената.²¹⁶ Крајем 18. века у манастиру Годовик, поред Пожеге, настао је чувени *Годовички зборник*, у коме су се налазиле бројне молитве, здравице, песме и медицински рецепти „од биља“.²¹⁷ Осим тога, манастири су били и ретки уређени и украшени простори, а таква су била и манастирска гробља.

У варошима је постојала посебна категорија опет приучених *лекара*, тзв. *бердера*, који су били оспособљени да ваде зубе, стављају пијавице, преписују клистир, праве мелеме, пуштају крв, а некада и да раде ампутације евентуално угрожених удова.²¹⁸

Првим школованим српским лекаром, који је радио у Србији, сматра се Јован Стејић, један од твораца српског грађанског санитета и писац прве медицинске студије у Србији.²¹⁹

Било како било, здравствене, санитетске и хигијенске прилике су у Србији у 19. веку, по свему судећи, биле критичне. О лошим условима становања, једноличној исхрани и недостатку бриге о здрављу код српских сељака пише подробно Лаза Димитријевић, лекар, рођени Београђанин, који се, након студија у Грацу и Бечу, вратио у Србију и добио место физика-са у смедеревском округу.²²⁰ Он у часопису *Ошацина*, који је уређивао Владан Ђорђевић, објављује текст о застрашујућим

²¹⁶ Недељко Радосављевић, Вера и црква у свакодневном животу. У: А. Фошић, 377–398, 397.

²¹⁷ Исто.

²¹⁸ Пешељ, 478; Радоје Чоловић, *О др Аћиму Меговићу* (Из обавештења о научном скупу САНУ, одржаном 22. априла 2015). <https://www.sanu.ac.rs/Projekti/Skupovi>

²¹⁹ Жарко Вуковић, *Српско лекарско друштво 1872 – 2002. Историографија здравствене заштите*. Прилози за историју, Београд 2002, 32.

²²⁰ Лаза Димитријевић, 10.

хигијенским условима у којима живи српски народ. Тај текст, као и Димитријевићева књига *Како живи наш народ. Белешке једној окружној лекара*, која је изашла 1893. године, изазвали су неочекивано велику пажњу и подршку угледних људи који су сматрали да Србија треба да добије уређен и модеран здравствени систем.²²¹

Може се рећи да су темељи тог система положени двадесетак година раније, на Преображењској скупштини 1861. године. Тада је иницијативом кнеза Михаила Обреновића донето неколико закона, на основу којих је установљен војни санитет, а затим и војна болница у Београду, у којој је постојала и просектура, односно одељење за патолошку анатомију. Начелник војног санитета био је мајор др Владан Ђорђевић, који је 1878. године захтевао обдукцију лешева болесника преминулих након неуобичајеног тока болести у болници у Нишу. Како тада још није било школованих српских патолога, његову наредбу извршио је доктор Казимир Станишевски, Пољак.²²² Међутим, на основу аутобиографских делова књиге Лазе Димитријевића сазнајемо да је он сам вршио сецирање и да је обавио обдукцију око 200 лешева, констатујући постојање одређених анатомских *неправилности* или оштећења органа, што је повезивао са лошим животним навикама наших сељака.²²³

Законом о уређењу санитетске струке и чувању народног здравља, који је, као што је већ споменуто, донет 1881. године и био познат као *Владанов закон* (по др Владану Ђорђевићу), било је прописано да окружни лекари морају да врше обдукције у одређеним случајевима, а 1889. године на десетом састанку

²²¹ Исто, 11.

²²² Академик Владимир Кањух, *Патолошка анатомија у Србији и Црној Гори. Историјат (од почетака у другој половини XIX в. до 1992). Развој и данашње стање*. Acta facultatis medicae naissensis. NAISSUS (Ниш. Југославија), Vol.12 (Suppl.N1): I - XXXIV, 1992, 3.

²²³ Лаза Димитријевић, 12.

Српској лекарској друшћива, основаног 1872. године, доктор Војислав Суботић предлаже да се „тражи да један ђак специјализује патолошку хистологију, анатомију и судску медицину“.²²⁴

Првим српским анатомом сматра се Јован Андрејевић Јолес, један од најобразованијих Срба 19. века, лекар, научник, публициста, преводилац и активни члан *Уједињене омладине српске*. Андрејевић је студирао у Пешти, Прагу и, на крају, у Бечу, где се, у кући Вука Караџића сретао са Јованом Јовановићем Змајем и Ђуром Јакшићем.²²⁵ Након завршених студија, вратио се у Нови Сад и придружио друштвено и политички ангажованим интелектуалним круговима, у којима су били и Лаза Костић, са којим преводи Шекспира, затим Светозар Милетић, Јован Хаџић, Јаков Игњатовић, Јован Суботић.²²⁶

Ипак, развој патолошке анатомије у Србији везује се за име доктора Ђорђа Јоановића, бечког студента, оснивача и управника Патолошког института на Медицинском факултету у Београду.²²⁷ Отварање института одиграло се 22. априла 1926. године, шест година након отварања Медицинског факултета. Исте, 1926. године, Јоановић је постао и дописни члан САНУ, али је свој веома плодан професионални живот окончао 1932. године, извршивши самоубиство.²²⁸

Екипа лекара окупљених у Српском лекарском друштву током ових пионирских дана српског здравства (Владан Ђорђевић, Милан Јовановић Батут, Лаза К. Лазаревић, Јован Суботић и др.), наглашавала је значај унапређења знања из области

²²⁴ Кањух, 5.

²²⁵ Дејан Сакач и др., Др. Јован Андрејевић Јолес, први српски анатом: живот и дело. *Српски архив за целокуyno лекарство* 2011, Деџ-Нов; 139 (11–12): 838–842, 838.

²²⁶ Исто, 839.

²²⁷ Војислав Арновљевић и др. Активност и допринос чланова САНУ у развоју медицинске науке. У: *САНУ и развој науке и уметности у Срба* (1). САНУ, Београд 1986, 267–306, 267.

²²⁸ Кањух, 6.

анатомије и хистопатологије. Владан Ђорђевић преводи књигу *Анаџомија човека*, а рецензент му је Аћим Медовић, доктор хирургије и магистар акушерства, који 1879. године постаје професор судске медицине на Великој школи у Београду, а поред тога држи предавања из *мале хирургије* за *изучене бер-дере*.²²⁹ Из *Српској лекарској друшћва* различитим дописима и уредбама сугерише се свим лекарима у Србији да што чешће врше обдукције, те да *Друшћву* достављају узорке и анализе како би се временом формирала патолошка збирка, па чак и тератолошки музеј.²³⁰ Овај захтев очигледно није наизлазио на опште разумевање и одазив. У неким случајевима, родбина преминулог је пружала велики отпор било каквим посмртним интервенцијама, а у неким ситуацијама су и сами лекари одбијали да раде обдукције.

Временом су се ствари мењале набоље, бар када су били у питању лекари. Међутим, Владимир Кањух пише да је осамдесетих година 20. века дошло до опадања броја обдукција и то на светском нивоу.²³¹ Тешко је са сигурношћу одговорити на питање шта је могло да изазове ове осцилације. Можда је реч само о страху од могућих зараза које се понекада дешавају обдуцентима или о, у свим сферама присутном, одустајању од императива самопроверавања и стручног и личног усавршавања? А можда можемо да говоримо и о реактуелизованој *нейпријатности* у односу на смрт, која се појавила заједно са начелним разочарањем у моћ медицинских наука, до кога је дошло пред крај другог миленијума?

²²⁹ Р. Чоловић, н.д.

²³⁰ Кањух, 4.

²³¹ Кањух, 20.

Старост, трулеж и смрт

Развој медицинске праксе подразумевао је и проширивање концепта болести, који је, као својеврсна метафора, најавио промене унутар мреже друштвених односа. Тако се, у освит миленијума у коме је дошло до потпуне друштвене маргинализације старих људи, као врста нове „болести“ појављује старост. Неки медицински часописи доносе написе у којима описују физиологију и спољашње манифестације старења,²³² а у Београду је 1881. године, залагањем доктора и писца Лазе К. Лазаревића отворено прво геријатријско одељење, са тринаест кревета. Лазаревић је из постојећег Унутрашњег одељења Варошке болнице на Палилули издвојио старе и болесне и смесито их на „одсек за лечење стараца“, у изнајмљеној згради београдског занатлије хаџи Николића.²³³ Посебан куриозитет представља чињеница да се ово дешавало чак тридесетак година пре него што је И. Л. Нашер (Ignatz Leo Nasher), признати пионир светске геријатрије, указао на потребу посебног медицинског третирања старих људи.²³⁴

Осим тога, у написима појединих ангажованих лекара било је наглашено третирање смрти као нечега што је последица болести, а не као просте чињенице ограниченог људског века. Тако Илија Огњановић Абуказем, новосадски лекар, хирург и публициста издаје књигу: „Имена болести што могу смрт да нанесу“, у којој пише да је „свака болест зла, а најризичнија је она од које се обумире“. Абуказем је, због несрећености медицинске номенклатуре и проблема са којима се због тога сретао

²³² Др. Хр. М. Јоксимовић, Како се стари. *Здравље* бр. 5, Београд 1909, 134–139, 134.

²³³ Академик Владимир Кањух, Непрекидно велико интересовање јавности за др Лазу К. Лазаревића, књижевника, лекара, научника и хуманисту. Зашто? <http://www.rastko.rs/cms/files/books/5062d8ec536c4> Приступљено 5. новембра 2015.

²³⁴ Исто.

приликом издавања умрлица, превео латинске називе смртно-носних болести на немачки, мађарски и српски и објавио их у споменутом приручнику.²³⁵

Стварању овакве везе између болести и смрти допринело је и често умирање људи у болницама. Ово је било узроковано тиме што су болесни стизали у болницу често у већ поодмаклим стадијумима болести, те их је тамо сустижала смрт. Због тога су становници града, слично сељацима који су пружали снажан отпор реформама традиционалних погребних ритуала, показивали велико неповерење у односу на лечење у болницама. Гледајући како из болнице износе мртве, људи су, како пише Вуковић „тешко могли да поверују да се у њима лечи“.²³⁶

Ипак, без обзира на отпоре, нова решења су свесно или несвесно, брже или спорије прихватана, а обичаји и навике трансформисани. Реформе погребних ритуала следиле су тенденцију протеривања смрти из јавног простора, која је вршена бржим и неосетнијим уклањањем мртвог тела, као и постепеном професионализацијом бриге о болеснима, а затим и о умрлима. Сахрана је остала важан друштвени догађај, не само за породицу, него и за ширу заједницу, али стари ритуали бивају замењени новим – поклопац на сандуку све чешће је спуштен, а *последњи целив* покојника замењује љубљење затвореног ковчега у коме се он налази. У броју 1 часописа *Здравље*, из 1920. године описују се неки народни обичаји и правила понашања која су могла одражавати и стварање дистанце у односу на мртво тело. Тако у неким крајевима постоји забрана љубљења мртваца у уста и очи да овај не би после долазио у

²³⁵ Jovan Maksimović, Doprinos lekara iz Vojvodine u uspostavljanju zdravstvene službe u Srbiji i osnivanju i radu Srpskog lekarskog društva. *Medicinski pregled* 2008; LX (3-4). Novi Sad: mart-april, 191–203, 193; Радмила Гудовић и др, Доктор Илија Огњановић – знаменити лекар деветнаестог века. <http://www.rastko.rs/cms/files/books/5062e1a037b68> приступљено 2. јуна 2016.

²³⁶ Вуковић, 51.

снове, а деци се брани да додирују укочено тело мртвог да не би после плакала.²³⁷

Мртво тело се све чешће повезује са трулежношћу и опасношћу од заразе, а смрт постаје трајна претња, најпре реална, услед честих епидемија, а затим и симболичка (мада још увек и реална), јер нарушава принципе еволуционистичког схватања природе којима је обећано њено непрестано усавршавање.

Читав здравствени систем који се рађао пратећи европске трендове модернизације, суштински је био заснован на критици традиционалних обичаја и навика.²³⁸ Његово креирање било је увод у историјски процес током кога су медицина и лекари постали својеврсни господари смрти. Они су превенцијом, лечењем и померањем граница људског живота могли да понуде илузију бесмртности. На том плодном тлу је посејана и идеја модерне кремације, која се појавила као могуће решење хигијенских, естетских, па и етичких последица распршивања те илузије. Брзим и трајним уклањањем мртвог тела – тог доказа неуспеха – из простора живих, она је омогућавала ефикасну ревитализацију система. У овоме је као одличног савезника имала и секуларизовано и суштински преиначено хришћанско учење о бесмртности, које се од тога времена, у лаичким интерпретацијама, првенствено односи на схватања о души.

На *ѿананосѿи* душевних осећања, али и на пробуђеној телесности почивала је и романтичарска уметност 19. века.

²³⁷ *Здравље* 1, Београд 1920, 9.

²³⁸ Јован Даничић (ур.), *Спаљивање мртваца са хришћанског гледишта. Народно здравље. Лекарске ђоуке народу*. 1898, 139–140.

Смрт, туга, љубав и страст: српски песници 19. века

Иако инициран философијом просветитељства и рационалистичким односом према стварности, свет који је настајао био је далеко од тога да понуди једнозначан систем вредности. Отуђење од *вере ѧраоѡаца* доносило је нове облике поклоништва, док су позитивистички и утилитаристички концепти друштвеног бивствовања проузроковали снажну уметничку реакцију, чији су носиоци били велики песници српског романтизма: Бранко Радичевић, Ђура Јакшић, Јован Јовановић Змај и Лаза Костић.

Њихова поезија сажима и одсликава унутрашње противуречности епохе, те, мада је сва саздана од вапаја за поновним успостављањем целине, истовремено и сама продубљује јаз између метафизике традиционалног и хиперматеријалности модерне. Поетска обраћања Богу замењује поклоњење обичном човеку, његовим љубавима и страстима; уместо аскезе, подвига и самопрекора, стиховима провејава сањарење и чежња за путеним додиром, а рајско стање достижно је у остварењу или чак само у продужењу љубавних маштања, али и у савршенству природе. Међутим, на супрот индивидуализму који одликује романтичарске импресије, појављује се и снажни императив писања о народу и за народ.²³⁹ Величање ослободилачке борбе и народне еманципације постаје тако врста данка историјској актуелности, која презиру сваку врсту самопосматрања и *ѧоунуѡрења* спољашњег света. Кашанин пише да је „утицај народне поезије и националне историје [...] на све наше песнике 19. века, био у књижевном смислу, од веће штете него од користи“.²⁴⁰ Практично упоредо са романтичарима, пишу и српски реалисти, Светозар Марковић, Лаза Лазаревић, Милован Глишић,

²³⁹ Кашанин, 32.

²⁴⁰ Исто, 37.

Радоје Домановић и други, који се опредељују за друштвено ангажованије форме, приповетке, сатиру и хумористичке приче.

Рађање нове врсте емоционалности најављено је још у време барока. Тимотијевић пише да грађанска поезија тога времена описује несрећну љубав и душевне боли које она изазива, а посебно занимљиво место у реторици сентиментализма представља прижељкивање смрти, које је такође повезано са љубавним емоцијама.²⁴¹ Упоредо са овим „слатким умирањем“, крајем 18. века јавља се и култ преминуле деце, а на смрт најближих се реагује снажним емоцијама, нетипичним за претходне периоде.²⁴² Међутим, ови сентименти још дуго времена припадају новонасталој грађанској класи. Пут ка трансформацији свеукупног *народној* живота отворио је, као што смо већ раније напоменули, реформаторски рад Вука Караџића, који је посредно водио егалитаризацији културе. Овај процес су својим делањем подржали интелектуални прваци тадашњег српског друштва, личности од којих су многе биле истовремено и политичари и друштвени радници, идеолози, лекари, писци, песници и уредници значајних часописа. Готово сви у једном тренутку свога живота везани за покрет и идеје *Омладине*, неминовно су прихватили основну парадигму епохе: захтев за раскидање са традицијом као предуслов напретка и модернизације српског друштва. Носталгија према прошлости, величање народа и обожавање природе, такође карактеристични за то доба, били су заправо први корак ка њиховој

²⁴¹ Мирослав Тимотијевић, *Васпитавање емоција и уобичавање модерног грађанског идентитета код Срба. Годишњак за друшћену истјорију* 1–3, 2005: 7–24, 13, 21.

²⁴² Тимотијевић, *Васпитање*, 15. У Шведској се крајем 19. и почетком 20. века развија посмртна фотографија, а унутар овог жанра се појављује и фотографисање преминуле деце. Арен 116–120: И код нас је готово истовремено дошло до развоја фотографисања покојника. Види у: Јасмина Трајков, *Посмртне фотографије из Завичајног музеја у Јагодини. Гласник Етнoграфској музеја* 75. Београд 2011, 11–32.

фолклоризацији и суштинском отуђењу нације и од народне прошлости и од природе.

Међутим, уздање у разум и покушај сагледавања света *сјо-ља*, условио је *шаласе њесничкој очајања*, који су се подигли са поезијом Бранка Радичевића, наставили са Змајем, Костићем и Јакшићем, и поновили почетком 20. века са Дисом и Пандуровићем.²⁴³ Ови песници су, сваки на свој начин, певали о смрти и пролазности, враћајући поезију оним личним, људским трагалачким изворима, који су у светлу рационализма, а касније и реализма, били потцењени.²⁴⁴

Житије и песништво Бранка Радичевића посебно експлицитно рефлектују *искушења* времена. Стилски у бароку, а тематски у 19. веку, Радичевићева поезија је, како је описује Кашанин „лагана и лепршава“.²⁴⁵ Међутим, она је то само у лепоти и течности стиха, а никако у мотивима који њоме провејавају. Радичевић је, као и многи други његови савременици, песник смрти и туге.²⁴⁶ Читав циклус *Посмртних њесама* није био довољан да се сместе све Радичевићеве мисли о смрти. Чак и када пева о природи и о љубави, као што чини у песми *Јадна драга*, он неочекивано завршава сликом гроба: „Плачи траво, запевај славују, / Злато моје земљица покрива[...] Рака њега крије сад и тама, / Шта ћу овде ја на свету сама!“²⁴⁷ Микрокосмос песника одсликава и преовлађујуће религијске представе времена, па су и Радичевићеве песме блиске анимистичком и пантеистичком поимању света.²⁴⁸ Он пореди драгу са природом: „О, драга душо, узми цветак њежни, / он њежан јесте као што си ти“, (*Туја и ојомена*), а мајку са сунцем. Међутим, и

²⁴³ Миодраг Павловић, *Анџологија српској њесништва*. Београд: Просвета 1998, 28.

²⁴⁴ Исто, 36.

²⁴⁵ Кашанин, 25.

²⁴⁶ Деретић, 316.

²⁴⁷ Бранко Радичевић, *Песме*. Нови Сад: Матица српска 1993, 41.

²⁴⁸ Деретић, 316.

природа и свака љубав у његовим песмама осуђени су на смрт: „Некада сам имо јоште једно [сунце], / Зрак је његов већ одавно седно, / Мајци срце у груди не дије, / Тавна земља њу одавна крије /...“ (*Моје сунце*) или: „Ње више нема – то је био звук / У њен кад ја унишо бијаш дом,/...“ (*Туја и ойомена*).²⁴⁹ Ипак, мртви нису никада у потпуности мртви. Песник о њима фантазира, па тако у песми *Болесников уздицај*, самртник хита у сусрет својој љубави: „Ал’ је ладно, ух ал’ ми је зима. / Кад корачам, је л’ ово земљица / Што л’ шобоће ко каква гробница? / Слушај, слушај, је л’ ме когод звао? / Она, она – држе, што сам стао?“²⁵⁰

Иако се Радичевић у једном тренутку одрекао романтичарских сентимената и почео да пише ангажовану поезију, што Кашанин сматра жалосном странпутицом његовог песништва, он је ипак доживео жестоку критику од стране народних *йрво-бораца*. Наиме, Светозар Милетић устаје против Радичевићевих песама писаних за омладину и чак га назива издајником.²⁵¹ Песник умире у Бечу 1853. године, а опис његових последњих тренутака несумњиво припада концепту „добре смрти“ тога времена. Наиме, по неким изворима, Радичевић је издахнуо у пријатељском загрљају жене Вука Караџића, док Кашанин тврди да је умро у потпуној самоћи и сиромаштву, остављен и од књижевних сапутника и од народа.²⁵² Трошкове његовог погребa покрио је кнез Михаило, а сахрани је присуствовало свега неколико српских студената који су се обрели у Бечу.²⁵³ Посмртни остаци Бранка Радичевића пренети су на Стражилово три деценије након његове смрти, 1883. године, што је био повод за организовање велике народне свечаности. Овоме је претходила жуптра полемика између Јована Јовановића Змаја и Лазе

²⁴⁹ Радичевић, 159; Миодраг Павловић, 176.

²⁵⁰ Радичевић, 220.

²⁵¹ Кашанин, 32.

²⁵² Кашанин, 23.

²⁵³ Исто.

Костића, који су имали опречна схватања о посмртној судбини Бранка Радичевића. Док је Змај, занесен горућом националном идеологијом, желео да у њу угради и Бранково дело, Костић је сматрао да пренос треба одложити за мирнија времена. Могуће је да је ово неслагање произишало из ранијег сукоба двојице песника, који је почивао на њиховим различитим приступима поетском стваралаштву и уметности уопште. Док је Костић ангажовану поезију сматрао вулгаризовањем уметности и био против сваке врсте њене *демократизације*, Змај се прославио као велики народни песник управо пишући такву поезију.

Описи природе, те узајамно бојење и прожимање песничких расположења и природних појава, најразвијенији су код Ђуре Јакшића. Њега изгледа превише не брине смрт и он утеху због пролазности налази у насладама телесне љубави о којима мање или више имплицитно пева: „...Ту мене чека ашиковање / О, лакше само кроз густо грање“ (*Кроз њоноћ*).²⁵⁴ Оно што олакшава Јакшићеву мисао о смрти јесте то што код њега та-натос и ерос веома често иду заједно. Тако он у песми *Ти си била размишља о слајској смрти* у пољупцу сунца, тј. драге и позива је да искористе време овога живота у *миловању*: „Сини сунце!...Још си цвет и млада. / Живи, сунце, да се милујемо - / У гробу је студено и немо.“²⁵⁵ Иако често спомиње Бога у својим стиховима, песник не гаји наду у вези са посмртном егзистенцијом. То је донекле и логично, јер њему највеће задовољство представљају земаљска уживања, која је свакако било тешко замислити у посмртној егзистенцији онако како ју је интерпретирала религијска традиција којој је Јакшић припадао. „Све твоје лепоте, / Милице и сласти, / Све што срце хоте, / Достаће пропасти. / Па зато не губи / Свог пролећа дане: / Већ ме грли, љуби, / Док нас не сахране. (*Зашто ме...*).“²⁵⁶ Јакшићу

²⁵⁴ Ђура Јакшић, *Песме*. Београд: Рад, 1968, 46.

²⁵⁵ Исто, 39.

²⁵⁶ Исто, 31.

није представљало проблем ни да пева о народу, јер и тада је он певао о љубави: „Љубим те, љубим, душо, /Љубим те рају мој! /А осим тебе никог, /До само народ свој.“ (*Љубав*).²⁵⁷ Ипак, Кашанин сматра да је „на писање епских песама Јакшић прешао, вероватно не због тога што их је више ценио и тако хтео, већ зато што су их више ценили и тако хтели уредници часописа, новина, и још више тадашњи читаоци“.²⁵⁸ Кашанин такође пише за Ђуру Јакшића да је био и националиста и социјалиста и православца и атеиста и републиканац и монархиста, „како му се кад свидело и дошло у главу“.²⁵⁹ Иако његова поезија заиста и одсликава такав *ђуран* карактер и плаховиту нарав, сложеност његове личности као и животних избора сведочи заправо о сложености историјског тренутка у коме је живео и у коме су ове, наизглед неспојиве идеје биле истовремено присутне у јавном, политичком и идеолошком говору.

Еонима удаљен од било каквог утилитаристичког концепта уметности, али и од предавања материји и налажења уточишта у хармонији *овосиране* природе, био је песник Лаза Костић. Велики критичар модерног доба и еволуционистичких начела примењених на људску историју,²⁶⁰ он је стихове исписивао истанчаним осећањем за однос људског и божанског, индивидуалног и универзалног. Његова неугасива чежња за духовним и телесним *уцељењем*, била је болни вапај за поновним уједињењем микро- и макрокосмоса, који су се, и на нивоу појединачног и на нивоу колективног, у његово доба некако неповратно удаљавали. Костић је и сам био међу горљивим идеолозима омладинског покрета, политички делатник и апологет српства. Међутим, у позним годинама код њега је дошло до разочарања у идеале националне борбе, што га, на

²⁵⁷ Исто 41.

²⁵⁸ Кашанин, 44.

²⁵⁹ Исто, 40.

²⁶⁰ А.Петровић, 70, 72, 74.

известан начин, враћа религији и цркви, чији је критичар дуго времена био. Свестан варљивости идеологије прогреса и потресен добровољним одустајањем модерне културе и науке од *истине*, он више живи у својим песмама него у соби у којој их пише. Иако је, како наводи Кашанин, „на ужас позитивиста [Костић тврдио да је] фантазија исто тако реална као и ма каква друга функција човековог мозга, ма каква друга појава у природи...”²⁶¹, за њега је она заправо била реалнија од свега *стварној*. О томе сведочи његова не много позната песма *Спомен на Руварца*, посвећена успомени на рано преминулог пријатеља, Косту Руварца, писца и књижевног критичара, потомка угледне породице из чијег окриља су изашле четири знамените личности српске културе: Иларион, Димитрије, Коста и Лазар Руварац. У овој песми, Костић описује сусрет са мртвим пријатељем и разговор са њиме. Миодрог Павловић сматра да је Костић овде „потпуно раздвојио алфу и омегу, почетак и крај, који су иначе у Логосу – Слову једно те исто, и та се раздвојеност у песницима модерних времена продужава и појачава”.²⁶² Одговарајући на питање мртвог пријатеља о томе како је његова драга и да ли га се сећа, песник му одговара: „Душевна свест јој сва је његова, / а несвест тела даће другоме...”. И завршни стихови потврђују расцеп о коме говори Павловић. У њима се песник захваљује *аветии* свога пријатеља јер му је открио суштину раздвојености умног и телесног бића, алфе и омеге. Међутим, читава слика коју описује дешава се на месту сусрета и потпуног спајања фантазије и реалности, тако да је питање да ли у овој, а посебно у својим „великим „песмама“, Костић ипак налази изгубљену целовитост: „О мудра смрти, о самртничка жива мудрости...”²⁶³

²⁶¹ Кашанин, 67.

²⁶² Павловић, 37.

²⁶³ Лаза Костић, Спомен на Руварца. [https://sr.wikisource.org/wiki/Приступљено 23. јануара 2015.](https://sr.wikisource.org/wiki/Приступљено_23._јануара_2015.)

Стварност и уобразиља, садашњост и вечност, песник који пати, али и песник који се мирно предаје есхатону, који му доноси исцељујући сусрет, стекли су се у једној од наших најлепших љубавних песама, коју је Лаза Костић написао пред саму смрт, посветивши је (својој) изгубљеној љубави: *SANTA MARIA DELLA SALUTE*. Поредећи је са Његошевом *Лучом*, Кашанин тајну лепоте ових двеју песама објашњава њиховим молитвеним духом,²⁶⁴ који, иако личан и индивидуалан, успева да, бар за трајања стихова, врати изгубљено значење универзалном у човеку. Као да се супротставља општој гордости епохе, Костић признаје свој пад: „све је то с ове главе са луде...” и моли за опроштај заветујући целог себе вечности: „Зар није лепше носит лепоту, / сводова твојих постати студ, / него грејућ светску грехоту, / у пепо спалит срце и луд, / тонут о броду, трунут у плоту, / ђаволу јелу а врагу дуб? / Зар није лепше вековат у те, / *SANTA MARIA DELLA SALUTE*?“²⁶⁵ И као што се верник у молитви сусреће са Богом, тако и за Костића стих представља место састанка са умрлом Ленком Дунђерски: „А наша деца песме су моје, / тих састанака вечити траг; / то се не пише, то се не поје, / само што душом пробије зрак.“ И шта би друго могао овај песник вишеструко рањен и поражен и личном и народном судбином, него да прижељкује смрт? Као и његови песнички сапутници, он је за њу спреман, али са дубоком вером да ће бити обасјан светлошћу вечности, коју је могуће искусити само кроз љубав: „А кад ми дође да прсне глава / о тог живота хридовит крај, / најлепши сан ми постаће јава, / мој ропак њено: 'Ево ме нај!'/ Из ништавила у славу слâвâ, / из безњенице у рај, у рај!“

Лаза Костић никако није могао да пише о народу, да велича пролазно, да се заноси *земаљским* победама. Он је свестан да

²⁶⁴ Кашанин, 71.

²⁶⁵ Радослав Војводић (прир.) Српско љубавно песништво. Крушевац: Напредак, 1985, 72.

рат никада не престаје, да жудња за целином не бива утољена народним успесима, да човек може бити слободан само изнад и изван историјских актуелности, само као појединац, никако у маси и само кроз лично и опитно познање Истине.

Након Костића, песници коначно и неповратно сахрањују своје љубави. У њиховим стиховима све је мање наде. Војислав Илић, иначе брат Драгутина Илића, кога смо споменули раније у вези са ширењем спиритизма у Србији, пише *Химну векова* којом отвара простор бесконачног времена у коме обитавају мртви одвајкада: „Не знам је л’ у сну само ил збиља одлазим често / У чудан предео неки. Ту свако казује место / Трагове разорења [...] На пусту обалу седам. И тада поред мене / Мртвачки пролази спровод у немом свечаном ходу, / А маске на лицу носе и људи, деца и жене.“ Стихови доносе питања: „Одакле долазе они? И куда вечито греду / Тај спровод с песмама грозним?“, али не и излаз из хладне, језовите и сабласне слике. Иако се њени актери крећу, њихова судбина је окована у безизлазу вечности: „Ћутећи пролазе они, и вечно по мраку блуде / И од времена давних – / Бескрајни океан шуми суморну и хладну песму, / Химну векова тамних“.²⁶⁶

За разлику од Војислава Илића, који се ретко препушта љубавним маштањима, Јован Дучић и Милан Ракић изразито су телесни и чулни. Кашанин за Дучића каже да је ближи паганизму него хришћанству, коме се враћа тек у каснијим годинама. Такође, он га види као песника од кога ни један други није више и дубље размишљао о смрти. За њега је она, међутим, била негација сврсисходности постојања света и могућности постојања Бога.²⁶⁷ И више од тога, Дучић се обраћа смрти као извору свега: „...Над свачим, дух људски само тебе слути: / Мајку која рађа и светлост и сену“, и гаји својеврстан атнрополошки песимизам, имплицитно опужујући човека за

²⁶⁶ Миодраг Павловић, 207.

²⁶⁷ Кашанин, 235.

йаг који је омогућио владавину смрти: „Стоји људско срце, та очајна мера / Ствари у космосу. / Крај је свих дилема, / Конац свих питања и судба свих вера: / Јеси ли ти само или тебе нема.“ (*Песме смрти*).²⁶⁸

На трагу песимистичког сентимента је и Милан Ракић, за кога је смрт једини излаз из човекове окованости и утамничености.²⁶⁹ За разлику од Костића, он не гаји никакву наду у бесмртност, чак је се и ужасава, јер, будући атеиста, не верује у могућност другог, бољег живота: „О ако је тако, драге душе, ако / Ви живите сада за вечито време / Непомичне хладне, немоћне, и неме, /– Ваш је други живот страшнији но пако...“ (*Драгим ђокојницима*).²⁷⁰ Стога не чуди што Ракић утеху тражи у путеним наладама: „О шта је то што мене веже сада / За једну пут, за један облик тела, / И што ми душа затрепери цела, / И сва немоћна издише и пада, / Кад ме се такне једна рука бела?“ (*Чекање*)²⁷¹. Ипак, његов песимизам ограничава и домете љубавног заноса, па резигнирано пева *Обичну ђесму*, у којој објављује његов крај: „Но, то је било само кратко време, / Па постадосмо туђи једно другом, / И гледасмо се у ћутању дугом[...]“.²⁷²

На трагу поетике Лазе Костића, теми људске расцепљености окрећу се и Сима Пандуровић и Владислав Петковић Дис, сведочећи, међутим, непрекинуту нит песничког разочарања, које је било тесно повезано са опадањем вере у вечни живот. Деретић сматра да Пандуровићева поезија представља крајњи израз песимизма епохе²⁷³. Он је изузетно антирелигиозан, али упркос томе и дубоко упитан над смислом, који не налази – ни у животу ни у смрти. Зато имају право они историчари

²⁶⁸ Јован Дуцић, *Песме*. Београд: Словољубве, 1979, 117.

²⁶⁹ Деретић, 451.

²⁷⁰ Милан Ракић, *Песме*. Београд: Рад, 1963, 74.

²⁷¹ Ракић, 52.

²⁷² Ракић, 59.

²⁷³ Исто, 453.

књижевности који га називају *мучеником рационалистичке мисли*.²⁷⁴ И као и Костић, Пандуровић сахрањује драгу, али за разлику од првог, он је препушта распадању и трулежи. Његова песма *Мртва грађа* носи већи бол него што је онај Лазе Костића, јер је без наде, и већи ужас него што је онај Војислава Илића, јер је личан и само његов (Пандуровићев): „Сахранио сам своју добру драгу [...] Она без сумње лежи овде смерно, / С надама мојим обојеним смрћу, / И не зна да је походим још верно; / А жути црви око ње се згрћу. /...“²⁷⁵. Јован Скерлић, задивљен ликом и делом Светозара Марковића и фасциниран личношћу Васе Пелагића, признавао је Пандуровићу таленат, али га је, иако и сâм на сличној идеолошкој позицији, критиковао због песимизма и деструктивности. Упркос томе, Пандуровић је извршио снажан утицај на младе књижевнике свога доба, али и на припаднике каснијих генерација, међу којима се налазио и Иво Андрић.²⁷⁶ Он им је био препознатљив и близак управо због тога што је његово осећање смрти било осећање модерног човека, човека чији свет бива неповратно урушен смрћу драге особе.

Без обзира на рационалност епохе у којој ствара, и Дисовим светом владају мртви. Свет у коме је и љубав пролазна, а природа коју многи величају – трошна, постаје аветињска гробница у којој је сахрањена свака нада. За Дису, живот је *Тамница*, у којој, налик на стихове које понавља на почетку и крају строфа, влада циклично време, осећај безизлаза у коме се човек обрео без сопствене воље.²⁷⁷ Чак ни песма коју насловљава *Јушарња игила*, не доноси никакво олакшање обећано насловом. У њој се, као код Костића, танано и прецизно, али ипак

²⁷⁴ Сима Пандуровић. <http://riznicasrpska.net/knjizevnost/index.php?topic=68.0> Приступљено 15. децембра 2015.

²⁷⁵ Сима Пандуровић. <http://riznicasrpska.net/knjizevnost/index.php?topic=68.0> Приступљено 15. децембра 2015.

²⁷⁶ Деретић, 455.

²⁷⁷ Павловић, 240.

као у магли суморног јутра, преплићу сан и јава. Међутим, док Костић песничким путем у *оносѝрано* вида ране, Петковић и *овде* и *ѝамо* борави у атмосфери тескобе, ледене гробнице и смрти: „Ко љубавна чежња, као туга знана / Преко мртве драге, преко гроба ледног; [...]“²⁷⁸ У песми је мртво све и сви, и песник: „То је давно било... На груди сам руке / Прекрстио своје [...], и природа: „Неба више нема. Можда је пропало[...]“, и сва бића: „Нагло одох к њима. Тамо видех како / Залазе сва бића, и пропаст их носи[...]“, и читав свет, а са њим и сâма смрт: „И нестa планета и животу трага; / Изумире и смрт. Више нема људи[...]“.²⁷⁹ Дис је толико помирен са трагичном судбином – и својом и општељудском – да, упркос језивој свеprisутности смрти: „Ноћас су ме походили мртви, / Нова гробља и векови стари; / Прилазили к мени као жртви, [...] (*Нирвана*),²⁸⁰ он жели само једно – нирвану – вечити сан, без свести и самопознања: „Немају више живота ни за њу / Сва њена љубав и моја страдања; Дремеж и сутон и ноћу и дању. / Нама се спава. Нама се не сања[...]“ (*Уѝойљене душе*).²⁸¹

Ипак, о томе да је владавина смрти и безнађа, аветињских слика и осећања утамничености и људског пораза била само вапај рањеног човека, жељног спокоја у загрљају љубави, а не смрти, сведочи, мислим, једна од најчувенијих Дисових песама, *Можда сѝава*, која се по својој лепоти може мерити са Костићевом *Santa Maria Della Salute*. *Можда сѝава* је наговештај могућности налажења спокоја у некој форми вечног живота: „[...] Изван ствари, илузија, изван живота / И с њом спава, не-виђена њена лепота / Можда живи и доћи ће после овог сна / Можда спава са очима изван сваког зла.“²⁸²

²⁷⁸ Исто, 242.

²⁷⁹ Исто.

²⁸⁰ Исто, 248.

²⁸¹ Павловић, Антологија, 244.

²⁸² Павловић, Антологија, 246, 257.

Нови правац у књижевности започиње уочи Првог светског рата и његовим носиоцима се сматрају припадници *Младе Босне*. Курс на коме се развија модерна српска књижевност није се суштински променио у односу на тенденције преходног периода – песнички свет је свет без Бога, опустошен и празан. У њему, као компензација фигурира својеврсна космичка религија и „благост космичке љубави“. ²⁸³ По оцени Деретића, у овом периоду долази до десакрализације стваралачког чина, а „у књижевна дела продиру ниски, приземни, банални видови живота. Све може постати предметом поезије и прозе...“ ²⁸⁴ С друге стране, наши књижевници угледају се на европске, првествено француске књижевне узоре и прихватају култ лепог, тежњу као формалном савршенству и естетизам. ²⁸⁵ И књижевност и целокупни друштвени живот преузимају и додатно развијају контроверзе претходног века, те се читава култура гради на супротним тенденцијама, као што су космополитизам и српско родољубље, европејство и народни дух, индивидуализам и национализам, песимизам и активистички оптимизам. ²⁸⁶

Но, вратимо се још за тренутак добу нашег романтизма и погледајмо његов епилог.

И на крају, неминовно, песнички манифест кремације

Јован Јовановић Змај, по оцени Милана Кашанина, творац једне од најспиритуалнијих песама новије српске књижевности, *Оћкиде се*, велики део стваралаштва посветио је народу, стављајући своју поезију у службу различитих видова

²⁸³ Деретић, 509.

²⁸⁴ Исто, 658.

²⁸⁵ 30 књ.

²⁸⁶ Деретић, 432.

друштвеног ангажмана.²⁸⁷ Због овога је, као што смо већ споменули, био у сукобу са Лазом Костићем, који је дубоко поштовао његове *ране радове* и дубоко презирао оно у шта се Змајева поезија касније претворила. Описујући овај преображај, Кашанин каже да је Змајева „трајна амбиција, која је, на његову и нашу штету – стално расла, била да постане, не велики песник, него народни песник. За остварење те тежње он се удварао гомили, вођама, деци, омладини, комунарима, борцима за спаљивање мртваца, назаренима, предлагао је да се оцу Светозара Марковића – чизмару Стеви, подигне споменик, певао о чобанима, гушчарима, бабама, берберима, Циганима, о поткресивању дудова, писао оде чугури, црвеном носу, кечиги, диму – постао је један од највећих демагога што га је видео српски народ.“²⁸⁸

Ипак, у пребогатом Змајевом опусу има песама и духовних и љубавних и срећних и тужних и трагичних. Смрт је његова тема онолико колико је то тема и других савременика и песничких сапутника. Сахранивши у кратком временском периоду своје петоро деце и жену, он се у песмама препушта час жељи за поновним сусретом: „Све што даље време хити, / Све се већма прошлост грли, / Све се већма моји мртви / Мени чине неумрли.“ (*Ђулићи увеоци I*), час потпуном незнању: „Тоне, пада мртва нада / У наруче мртвом богу, / Изумрло што је могло, / Само боли још не могу.“ (*Ђулићи увеоци VIII*).²⁸⁹ Међутим, док Костић сања о сусрету са мртвом драгом, а Пандуровић је коначно сахрањује посматрајући распадање њеног тела, Змај иде корак даље – он се, због несношљивости слике труљења и пропасти, одлучује да, макар и само мисаоно, преда тело своје љубави огњу: „У гроб, у гроб спуштају је. / Живот мој, и моје

²⁸⁷ Кашанин, 56. Јован Јовановић Змај, *Песме*. Нови Сад: Матица српска, 1993, 322.

²⁸⁸ Кашанин, 57.

²⁸⁹ Змај, 201, 212.

све. / Страшан је тај црни амбис, –/ Само у гроб, у гроб не! / Па зар ја да први баџим / Шаку земље на њен лес! / Рука ми се натраг трза, – / Тај обичај кује бес. / Ох, што нисмо сада онде / Где је 'дивљи' обичај; / Место гроба кроз ломачу / Јурне пламен, сине сјај. / Ја бих смело потпалио / Тај жртвеник, одар њен, / Да трулежу, да гњилежу / Отмем плен.“ (*Ђулићи увеоци XV*).²⁹⁰

И тако настаје песнички манифест кремационистичког покрета, због кога се Јован Јовановић Змај сматра пиониром кремационистичке идеје у Србији. Заправо, настају две песме – два *Ђулића увеока*, од којих је један, као што смо видели био личан и препун песниковог бола, туге, резигнације, док је други у потпуности припадао Змајевој ангажованој поезији: „Гроб је трулеж, – он не уме / Брзо пепо стварат – / Ту смо близу кад ће мртве / Живи огањ згарат. / Ако тада будем имо / Живих пријатеља, / Сетиће се мојих тијо / Прошаптаных жеља. / Ломачу ће разбуктати / Да гори поштено, / Сагореће тело моје, / Сагорет и њено. / Са топлотом увис лети / Што се не пепели, / Што остане, жара прима, / Више се не дели.“ (*Ђулићи увеоци XVII*).²⁹¹

Јован Јовановић Змај је умро и у „вечно обитавалиште“ испраћен као хришћанин. Ово је чак посебно наглашено у тексту дневног листа *Полиџика* у коме су описани последњи дани његовог живота и његова сахрана. Занимљив је податак да је сахрани присуствовало чак 34 свештеника, од којих је било 8 католичких и један унијатски, али је, истовремено, ученицима Карловачке богословије и гимназије било забрањено да узму учешћа у испраћају. Забрана је долазила из највиших кругова Српске православне цркве, односно, од самог карловачког митрополита, а у наведеном тексту она је окарактерисана као „православни првосвештени цинизам“ и, по свему судећи, изазвала је велико негодовање у круговима интелектуалне

²⁹⁰ Змај, 222.

²⁹¹ Змај, 287.

елите тог доба²⁹². Читав спор је вероватно био повезан са Змајевом наклоношћу социјалистичким идејама, са његовим антиклерикализмом, па и атеизмом, као и са симпатијама које је у једном тренутку живота показао према назаренству. Међутим, чињеница да су на сахрани били присутни свештеници различитих деноминација, што је свакако у супротности са правилима службе православне цркве, остаје без објашњења у прегледаној литератури.

И тако крај 19. века доноси смрт огољену и лишену сваког смисла. Нема више увијања, нема лирских метафора, нема епских слика херојског умирања, нема наде, и зато је боље тело уништити, што држе га уклонити, сачувати лепу успомену која неће бити нарушена сабласним сликама подземне гозбе. У непостојању, у ништавилу, нема више дељења, нема унутрашњих раздирања и кидања, нема ничега, па ни човека, ни космоса који је у њему, за њега и због њега створен. Нови миленијум српски песници дочекују без много наде.

²⁹² У Каменици, *Политика*, 6. јун, 1904,1.

IV. ДРУШТВО „ОГАЊ“ ЗА СПАЉИВАЊЕ МРТВАЦА

Не би требало много да нас чуди то што је идеја кремације у Србију стигла посредством поезије. Другачије изгледа није ни могло бити, јер су једино у песничком изразу могле да стоје једне поред других темељне супротности епохе. На њима се гради и модерна српска култура, трајно заточена између романтичарских идеала и реалистичких приступа. Процеси секуларизације и десакрализације стварности, рађање нових религија и култова, те нових расцепа у човеку и у свету који га окружује, све је то сублимирано у поезији српских песника 19. века. С једне стране, иницирана интензивним позитивистичким оспоравањем односа душе и тела, а са друге романтичарском упитаношћу над тим односом, идеја кремације у Србији је наставила свој живот захваљујући онима који су своју бригу усмерили првенствено ка телу – захваљујући лекарима, најпре Јовану Јованићу Змају, а затим др Војиславу Кујунџићу, који 1904. године у Београду оснива Друштво „Огањ“ за спаљивање мртваца.

Доктор Војислав Кујунџић, оснивач Друштва

Војислав Кујунџић рођен је у Београду 1872. године, као најмлађи син Јована Кујунџића, имућног београдског терзије. Јован Кујунџић се женио четири пута и у тим браковима су рођени: Милан Кујунџић Абердар, песник, филозоф, професор, министар просвете, председник народне скупштине, академик

и дипломата; Јелена Кујунџић, која се такође бавила писањем, али је познатија по томе што је била жена Стојана Новаковића; Неранџа Кујунџић, у Београду чувена по својој лепоти, и Војислав Кујунџић, лекар, који је остао упамћен по вредном ангажовању на побољшању услова народног живота – углавном у области здравља и хигијене.²⁹³ Као и многи наши лекари тога времена, и Кујунџић је студије медицине завршио у иностранству. Диплому је стекао у Бечу 1898. године, а од 1899. је обављао лекарску праксу у Србији, примарно у Београду, али и у другим местима у која је путовао ради *здравственој просвећивања* народа.²⁹⁴ Године 1900. Кујунџућ је постао општински лекар, који се посветио санитетско-полицијској проблематици и питањима обавезне превентиве полних болести.²⁹⁵

О приватном животу доктора Војислава Кујунџића није остало много података. Из архивске грађе сазнајемо да се више пута селио: 1924. године живео је у Улици краља Петра 50, 1930. у Јакшићевој 1, а 1941. у Гружанској 3.²⁹⁶ На формулару лекарске коморе од 4. фебруара 1944. године пише да Кујунџић станује у Улици Јована Рајића број 3. Имао је супругу Љубицу, чије име налазимо у списку присутних на завршној седници Централног одбора за помагање незапослених радника и намештеника, која је одржана 20. јуна 1934.²⁹⁷ Деце изгледа нису имали.

Кујунџићева радна биографија сведочи о њему као човеку посебно посвећеном *мариналним* друштвеним групама. У једном тексту, у дневном листу *Политика*, пише како је

²⁹³ Милан Кујунџић Абердар <http://www.rastko.rs/istorija/zaduzbinari/msofronijevic1995/08.html> Приступљено 16. јануара 2015.

²⁹⁴ Историјски архив града Београда (ІАВ), фасцикла 2419.

²⁹⁵ Др Влад. Поповић, Први лекарски конгрес (крај). *Српски књижевни иласник*, свеска 5, 387.

²⁹⁶ ІАВ UGB, UHV. 2122 [144] 1900.

²⁹⁷ Др Војислав М. Суботић, др Војислав Кујунџић (прир.), *Први конгрес српских лекара и природњака у Београду 5, 6 и 7. септембра 1904*. Књига І, лекарско-апотекарска секција, Београд 1905, VII;

„стекао љубав београдске сиротиње коју је лечио бесплатно“,²⁹⁸ а, осим тога, давио се проблемима проституције, био је члан *Друштва за заштити деце* и учествовао у борби против туберкулозе.²⁹⁹ Кујунџић је био и један од покретача *Друштва за чување народног здравља*, основаног 1902. године, на празник Цвети. Главни иницијатор оснивања био је доктор Радивоје Вукадиновић, а подршка је добијена и од Чеде Мијатовића, који се тада, као изасланик српске владе, налазио у Лондону.³⁰⁰ У главном одбору *Друштва* су се налазили Слободан Рибникар и Војислав Кујунџић, а 1906. године покренуто је гласило, часопис *Здравље*, које је имало преко 12000 преплатника. *Друштво* је основало и здравствени музеј, који се налазио у палати *Росија* (данашњи хотел *Москва*), а његов управник био је такође Кујунџић. У музеју су били изложени различити предмети у вези са традиционалном и савременом здравственом културом, а део предмета је био уврштен у поставку балканске изложбе у Лондону 1906. године. Чланови *Друштва* су били изузетно активни на послу просвећивања становништва. Ишли су по селима, подучавали народ, отвараили школе за сељачке домаћице, расписивали такмичења за напрактичније делове покућства итд.³⁰¹

Кујунџић је често писао за часопис *Здравље*, па се тамо, у различитим бројевима, налазе његови текстови о клицоно-

²⁹⁸ Смрт др Војислава – Воје Кујунџића. *Полијтика* 25. март 1946, 7.

²⁹⁹ Исто; У историјском архиву се налази документ из 1900. године, потписан од стране др Војислава Кујунџића, са списком собарица, касирки и проститутки над којима је извршен преглед. Милан Ристовић, Дубравка Стојановић, Мирослав Јовановић, Мирослав Перишић, Горан Милорадовић (прир.), *Живети у Београду 1890 – 1940*. Београд 2016: Историјски архив града Београда, 587 – 589.

³⁰⁰ Војислав Кујунџић, Десет година рада Друштва за чување народног здравља. *Здравље* бр.5, 1912, 144 – 166, 144; Jovan Maksimović, Doprinos lekara iz Vojvodine u uspostavljanju zdravstvene službe u Srbiji i osnivanju i radu Srpskog lekarskog društva. *Medicinski pregled* 2008 LXI (3–4): 191–203, 196.

³⁰¹ Кујунџић, Десет година рада, 163.

шама, колери, богињама, али и о кремацији. Тако у броју 11, од новембра 1911. године, Кујунџић објављује текст посвећен великој добротинитељки српског народа Аделини Ирби,³⁰² енглеској списатељици, која се, на свом пропутовању кроз Европу, дуже времена задржала у Сарајеву, где је радила на описмењавању и просвећивању девојака, најпре из богатих породица, а затим се посветила помагању сиротиње. Госпођу Ирби смрт је затекла у Сарајеву, у коме тада није постојала могућност да се изађе у сусрет њеној последњој жељи – да буде кремирана. Животну причу ове пожртвоване жене Кујунџић је искористио да промовише идеју о потреби увођења кремације на *нашим* просторима и да изрази наду да ће Србија постати прва балканска земља која ће добити крематоријум. У њему би, тако је бар Кујунџић планирао, прво спаљивање било *йосвећено* госпођи Ирби.³⁰³

Може се рећи да је Кујунџићево интересовање за кремацију било повезано са два кључна извора. Један од њих свакако је било његово студијско путовање по Европи 1902. године. Током тог путовања Кујунџић је посетио крематоријуме у Паризу, Цириху, Ст. Галену и Готи, док је у Бечу упознао Оскара Сидека, председника *Аустријској кремационој друштва* „*Die Flamme*“, који је обећао да ће помоћи српским кремационистима. По повратку са пута, Кујунџић је написао дугачак извештај о свом искуству за Београдску општину, предлажући да се у Београду изгради крематоријум. Ту идеју је подржао тадашњи градоначелник, Драгиша Лапчевић, политичар, историчар и новинар, касније оснивач Социјалистичке партије Југославије.³⁰⁴

Међутим, примарни утицај на Кујунџића извршио је Јован Јовановић Змај, односно његова делатност на пољу

³⁰² Војислав Кујунџић, Аделина мис Ирбијева, *Здравље* бр 11, год. 6, новембар 1911, 321–323.

³⁰³ Исто.

³⁰⁴ *Encyclopedia*, 89.

пропагирања кремације. Осим у поезији, Змај је о кремацији проговорио и у неколико текстова објављених у новинама чији је био сарадник или их је сам уређивао.

Године 1875. у *Великом илустрированом календару Орао* изашао је Змајев чланак *О спаљивању мртваца*, у коме је домаћу читалачку публику упознао са идејом и предностима оваквог начина поступања са посмртним остацима.³⁰⁵ Дајући кратак историјат спаљивања мртвих код претхришћанских народа, Змај овде сугерише модерну кремацију као цивилизацијски чин који једини одговара економским и еколошким потребама савременог човечанства. Текст са сличним насловом објавио је Змај дванаест година касније и у часопису *Јавор*, где је изнео сажет преглед развоја кремационистичког покрета у свету.³⁰⁶ Но, без обзира на сликовите примере епидемиолошких опасности које процес труљења и пропадања људског тела представља за насеља у непосредној близини класичних гробаља, најјачи утисак у првом напису оставља пишчева проблематизација естетике спаљивања, коју он наводи као један од аргумената у прилог прихватања „огњеног испраћаја“.³⁰⁷

Војислав Кујунџић пише да се Змај са идејом кремације упознао у Мађарској, из новина које су обавештавале о дешавањима на медицинском конгресу у Фиренци 1869. године. Међутим, тешко је отети се утиску да је у овом тексту, након лекара и интелектуалца прогресивистичке оријентације, из Змаја проговорио песник дубоко и лично потресен неминовношћу животних токова.³⁰⁸ Тако се исцрпни описи подземне судбине посмртних остатака завршавају резигнацијом: „Што

³⁰⁵ Јован Јовановић Змај, *О спаљивању мртваца*, *Орао*, *Велики илустрирани календар*, Нови Сад, 1875, 76–84.

³⁰⁶ Јован Јовановић Змај, *Спаљивање мртваца*, *Јавор* бр.12, Нови Сад, 1887, 191.

³⁰⁷ Ј.Ј. Змај, *О спаљивању*, 80, 81, 82.

³⁰⁸ Војислав Кујунџић, Змај као крематиста. *Лейтмотив Мајнице српске*, јули–август–септембар, Нови Сад 1933, 228–231, 228.

гробље у својој утроби крије, томе равне грозovitости нигде више нема. Ал не говоримо о томе! Зашто дакле да се за гроб отимамо, зашто да се, кад се већ умрети мора, чистој ватри не поверимо? Зар нисмо кадри предрасуде савладати? И гроб је једна од оних безбројних лажи, којима човечанство одвајкада само себе вара. Поезија гроба – то су празне речи, така страха не даје се поезијом замазати. Гробна мирноћа, гробна тишина, лака земљица ...То би све било лепо кад би тако било. Али није тако!...³⁰⁹

Занимљиво је споменути и текст о обичају спаљивања (живих) удовица у Индији, који је такође објављен у *Јавору*, 1887. године и у коме Змај користи овај, мало је рећи бизарни, пример да би сугерисао прихватљивост кремирања посмртних остатака.³¹⁰

Међутим, на основу неколико написа може закључити да се овај пионир кремационистичке идеје у Србији, на крају свог живота поколебао у погледу уверења у њену исправност. Он је, како износи аутор једног чланка у новинама *Оџањ*, изјавом на самртничкој постељи дубоко разочарао свог следбеника др Војислава Кујунџића, који се надао, како је сâм писао у фељтону о Змају, да ће песник пред смрт изразити жељу да буде кремиран.³¹¹ Овакав евентуални гест значајне и уважене личности као што је Змај био, требало је да отвори нове могућности за промовисање модерног спаљивања мртвих. С друге стране, желећи да ипак сачува репутацију коју је песник имао као пионир кремационистичке идеје, Кујунџић је у истом фељтону изразио уверење да је у поменутом разговору Змај само показао да је свестан да је *идеја* још увек неостварива у

³⁰⁹ Исто, 84.

³¹⁰ Јован Јовановић Змај, Удовице у Индији. *Јавор* бр.17, Нови Сад 1887, 272.

³¹¹ Миливоје Миленковић, In memoriam, др Војислав Кујунџић, *Оџањ* бр 1, Београд, 1974, 12; Војислав Кујунџић, Код Змаја, *Полишика*, 3. јун, 1904, 2,3.

конзервативној средини каква је била Србија тог доба, али да никако није од ње одустао. Наиме, жељу да и сâм буде кремиран, изражену у *Ђулићима увеоцима*, Змај је, како тврди Кујунџић, само одложио за „боља времена“, да не би своје ближње излагао великим трошковима транспорта посмртних остатака до најближег крематоријума у Готи.³¹²

Било како било, непоколебљиви Кујунџић, који је због агилности и оданости *ојњеној идеји* и сам добио надимак *Ојањ*, 1904. године, у Београду оснива *Друштво за спаљивање мртваца „Ојањ“*, ради пропагирања оваквог начина „сахрањивања“ и изградње првог модерног крематоријума у Србији и на Балкану. Поред њега, као оснивачи се помињу и инжењер Јован Смедеревац, доктор Јован Максимовић, професор Јеленко Михајловић, Сава Маринковић, „правни референт министарства“, и три београдска лекара: Радивоје Вукадиновић, Слободан Рибникар и Момчило Ивковић.

На основу писане заоставштине *Ојања* не може се са прецизношћу утврдити где је, када и на који начин *Друштво* оформљено. Као датум прве седнице спомиње се 3. јул 1905. године,³¹³ али се може претпоставити да је конститутивни сусрет присталица кремације био у вези са Првим конгресом српских лекара и природњака, одржаним у Београду 5–7. септембра 1904. године. Кујунџић је био један од учесника, а изгледа и организатора конгреса, на чијем отварању је био присутан и ЊКВ краљ Петар I.³¹⁴ Конгрес се одржавао на стогодишњицу Првог српског устанка, а читаво дешавање је имало снажну идеолошку и државотворну поруку. Оно је требало да сугерише да

³¹² Војислав Кујунџић, Змај као крематиста, *Летопис Мајнице српске*, јули–август–септембар, Нови Сад, 1933, 228–231.

³¹³ *Рад II редовне скупштине Друштва „Ојањ“* (22.окт.1906), Београд 1907, 1

³¹⁴ Будимир Павловић, Сећање на I конгрес српских лекара и природњака. Поводом стогодишњице. *Српски архив за целокуyno лекарство* 132, Београд 2004, 463–468, 465.

је Србија током претходног века успела да постане модерна европска држава, коју, између осталог, одликује и развијени здравствени систем и брига о народном здрављу. Примарно политичка а не научна позадина скупа постаје очигледна на основу извештаја појединих учесника, који су критиковали инсистирање организатора на формалним говорима, церемонијалу, банкетима и *сјоредним* дешавањима, док су излагања лекара била тек у другом плану и сведена на временски минимум. Доктор Владимир Поповић бележи да су конгресу присуствовала *браћа остјалих словенских народностѝи*, те да је то била манифестација југословенске солидарности. „О лошим санитарским приликама у Београду, није се смело проговорити, а лекари који су били присутни [...] и који се занимају питањима народног здравља нису добили довољан простор да говоре, да не би били досадни“.³¹⁵ Међу тим лекарима се налазио и Војислав Кујунџић, који је држао предавање о проституцији и превенцији полних болести, а касније је, са доктором Суботићем, приредио за штампу зборник са извештајима са конгреса.³¹⁶

За нас је посебно занимљиво то што је током конгресних дана Кујунџић, изгледа у својој кући, у Улици краља Петра 50, организовао изложбу различитих модела пећи за кремирање, које је, у сврху пропагирања кремације, позајмио од бечког друштва *Die Flamme*.³¹⁷ За потребе изложбе, модел комплетног крематора Кујунџићу је послао Оскар Сидек. Изложбу је видео око триста посетилаца, а сто њих се, по Кујунџићевим тврдњама, уписало у „гостинску књигу“.³¹⁸ Нажалост, то су једини подаци које поседујемо и о изложби и о њеним посетиоцима.

³¹⁵ Др Влад. А. Поповић, Први лекарски конгрес II, *Српски књижевни јласник*, књига II, свеска 3, 225–227, 226.

³¹⁶ Др Војислав М. Суботић, др Војислав Кујунџић, н.д.

³¹⁷ Војислав Кујунџић, *Сајоревање лешева у давнини и у наше доба*, Београд, 1911, 36.

³¹⁸ Исто, 36.

У домаћим архивима нема ни трага о овоме, а лични архив доктора Кујунџића је изгорео приликом бомбардовања Београда 6. априла 1941. године.

Развој ствари

Друга редовна скупштина *Друштва „Огањ“* одржана је 22. октобра 1906. године у „добро посећеној дворани Класне лутрије“. Извештај о раду скупштине, по свему судећи, представља први штампани материјал *Друштва*. У њему наилазимо на податак о броју чланова *Огња*, који се изгледа вишеструко умножио између првог и другог састанка: док је на првој седници регистровано њих седамнаест, списак чланова са друге седнице завршава се редним бројем осамдесет и шест.³¹⁹ На основу овог списка може се закључити да је *Друштво* имало своје почасне и редовне чланове. Тако су се међу првима нашли др Јиндржих Захорж, лекар и председник чешког друштва за спаљивање, Оскар Сидек, председник аустријског удружења кремациониста, др Карло Вајгт, лекар из Хановера и др Јулије Кратер, универзитетски професор из Граца. За председника београдског *Огња* на првој седници је изабран поменути Јоца Смедеревац, инжењер из Београда, а за секретара др Војислав Кујунџић. Под рубриком *ушмељачи* у штампаном материјалу са друге седнице нашло се и име Светозара Поповића, учитеља из Горњег Душника (село у близини Ниша), који је *Друштву* приложио сто динара, желећи тиме да поздрави и подржи покрет за модерно кремирање мртвих.³²⁰ Треба рећи да је овај податак занимљив из најмање два разлога: први је, свакако, чињеница да наведена свота није била занемарљива за тадашње

³¹⁹ *Рад II редовне скупштине Друштва „Огањ“* (22.окт.1906), Београд 1907, 40.

³²⁰ Исто, 6, 43.

прилике. О томе сведочи и забележена полемика на поменутом састанку, а у вези са износом годишње чланарине. Наиме, овом приликом је, са претходно утврђених пет динара за редовне чланове, чланарина смањена на два динара, а за „помагаче“ са два на један динар. Исто се десило и са ценом уписнине, која је са два смањена на један динар, а ово је образложено уверењем председништва да висина износа представља препреку за активирање нових присталица кремације.³²¹ Друга ствар која буди пажњу јесте чињеница да је један од првих донатора *Друштва* био из сеоске средине. Ово је занимљиво стога што се идеја кремације првенствено тицала проблема сахрањивања у градовима, а може се рећи да је она и данас појава која се поглавито везује за градско становништво. Свакако, редовни чланови уписани на поменутој седници, као и на следећим састанцима *Друштва*, били су углавном из Београда и, много ређе, из градова у провинцији.

Преглед професионалне структуре чланства упућује на закључак да је идеја најпре продрла у елитне кругове становништва. Тако се у наведеним списковима могу пронаћи лекари, професори, наставници, инжењери, народни посланици, банкари, трговци, привредници, пуковници, индустријалци итд.

На другој седници *Друштва*, Кујунџић је известио присутне да је упућена молба надлежним властима да се у Београду подигне крематоријум. Молба је упућена 29. септембра 1906. године Суду општине Београд, са предлогом да се крематоријум сагради у оквиру Новог гробља и то наспрам Цркве Светог Николе, која је подигнута 1893. године.³²² Занимљиво је то што је идеја о пројекту почивала на коришћењу већ постојећег *сакралног* простора, те на врсти узајамности две грађевине.

³²¹ Исто, 6.

³²² Исто, 15, 16. Братислава Костић, Историјски развој (развој гробаља у свету). *Ново гробље у Београду. Остворено сведочанство историје. Поводом 125 година од оснивања*, Београд 2011, 15–36, 17.

У том тренутку, још се није распламсала расправа о религијским и идејним аспектима кремирања мртвих, али је читава замисао о симетричном положају цркве и крематоријума најављивала одређену врсту узајамности, која ће се, како ћемо показати нешто касније, умногоме заснивати на међусобном искључивању. Осим тога, на другој седници се расправљало и о формирању „кола“, односно успостављању система који би члановима *Оиња* омогућио покривање трошкова кремације у крематоријуму у Готи. У трошковној структури овог предлога налазиле су се цене превоза, цене металног и дрвеног сандука (очигледно неопходних за међудржавни транспорт мртвих), трошкови сахрањивања „без црквене церемоније“, урна од лима и „уверење да је [покојник] заиста спаљен“.³²³ *Нацртом* ове идеје била је предвиђена и могућност сахране са опелом, али није јасно који свештеници (које деноминације) би то опело извршили. Свакако, у коло би улазило по 10 чланова од којих би сваки приложио по 12 динара за спелењавање првог који би кренуо на *јуџи без ѿврайка*. Његовим упокојењем, у коло би улазио следећи члан.³²⁴ Иако је од овог предлога до тренутка када је *Друштво „Оиња“* постало погребно предузеће које покрива трошкове сахране својих чланова прошло неколико деценија, може се рећи да је ова идеја била најавна настајања погребних завода и фирми које су временом *преузеле* и професионализовале послове везане за смрт и мртве.³²⁵

³²³ *Рад II редовне скупштинске*, 30.

³²⁴ Исто, 30.

³²⁵ Податке о организованој градској бризи о сахрањивању становника Београда налазимо у документима Градског већа, које је 1932. године прописало правила градског погребног завода (ГПЗ). Задатак Завода био је да у „својој режији и под повољним условима врши сахрањивање умрлих лица уз умерену надокнаду за погребну опрему и учињене услуге. Приходи морају покривати расходе, а вишак трошити за потребе града“. Било је предвиђено да се спроводи врше од капеле до места сахране, а у изузетним случајевима, поворка је могла проћи и градским улицама. *ІАВ*, 27, 327; У

До покретања званичног гласила *Друштва*, до којег је дошло тек 1934. године, кремационистичка идеја пропагирана је на предавањима, публикавањем извештаја са редовних заседања, као и превођењем иностране литературе о овом питању.³²⁶ Већ 1905. године, Кујунџић преводи књигу извесног доктора К. Вајгта *Огњено сахрањивање*, у којој се наводе основни постулати спаљивања усвојени на првом општем конгресу за спаљивање мртваца у Дрездену 1876. године. У записима са треће редовне скупштине, одржане 23. децембра 1907. године, налази се извештај др Кујунџића о боравку у Паризу, где је присуствовао спаљивању „четири болничка мртваца“.³²⁷ Овде се, заправо, радило о тзв. административним спаљивањима, односно о кремацији људи без породица и без утврђеног идентитета, али и о спаљивању медицинског отпада, што је изгледа, у то време, у већини европских земаља представљало примарни део кремационистичке праксе. Записи са четврте седнице *Друштва*, одржане 3. децембра 1908. године, доносе вести о смрти Симе Матавуља, писца, који је био присталица кремације и члан *Огња*, и о смрти Елодије Мијатовић, супруге Чеде Мијатовића, која је кремирана у Лондону и тамо сахрањена у породичној гробници. Осим тога, доктори Батут и Ђока Николић препричали су своје импресије са кремација којима су присуствовали у Јени и у Мајнцу, наглашавајући да је пре сваке од њих одслужено опело.³²⁸ Сам Кујунџић је штампао предавање које је априла 1911. године одржао у *Српском лекарском друштву* и у коме је дао сажет историјат појаве (укључујући и

истој архивској фасцикли налази се и извештај владиног комесара за град Београд и околне срезове, у коме дотични извештава да је приметио разне малверзације са погребном опремом и уцењивањем људи.

³²⁶ К. Вајгт (прев. В. Кујунџић), *Огњено сахрањивање*, Београд, 1905.

³²⁷ *Рад III редовне скупштине друштва „Огњ“*, 23. децембра 1907, Београд, 1908, 5.

³²⁸ *Рад IV редовне годишње скупштине Друштва „Огњ“*, 3. дец. 1908. Београд 1909, 8, 13, 15.

архаичне облике спаљивања мртвих), те савремено стање идеје и њене реализације у светским оквирима.³²⁹ Сличну структуру имала су сва издања *Огња*: од позивања на спаљивање мртвих „у давнини“ и „код старих народа“, преко развоја покрета у западноевропским земљама и Америци, до образлагања хигијенско-економско-естетских мотива који говоре у прилог прихватања оваквог начина поступања са мртвима. Поред тога, записи са седница садржали су и детаљан извештај председништва о активностима и постигнућима друштва у вези са реализацијом његових примарних циљева.

Бирократски пакао и/или идеолошке препреке?

Основно усмерење и делатност *Огња* били су у вези са изградњом крематоријума у Београду и жељом да се допуном постојећег Санитетског закона допусти факултативно спаљивање мртвих. У овом циљу су са адресе *Друштва* разним градским и државним институцијама упућене многобројне молбе, образложења, па чак и елаборати, који су дуго остајали без жељеног одговора, односно далеко од коначне реализације циља.³³⁰ Заправо, почетак настојања да се формално и правно издејствује изградња крематоријума био је сасвим оптимистичан. Наиме, доктор Хранислав Јоксимовић, главни градски лекар и кремационистички ентузијаста, издејствовао је да Београдска општина добије петицију са овим захтевом. На основу ове петиције, 20. децембра 1928. године, Санитетско одељење

³²⁹ Војислав Кујунџић, *Сагоревање лешева*.

³³⁰ *Рад II редовне скупштинине*, 15, 16; *Рад III редовне годинине скупштинине Друштва „Огањ“*, 23. децембра, 1907. године, Београд, 1908, 7; *Рад V редовне годинине скупштинине Друштва „Огањ“*, 20. децембра, 1909, Београд, 1910, 13; В. Кујунџић, *Сагоревање лешева*, 37.

Београдске општине је, по наређењу председника општине Косте Јовановића, упутило молбу (бр.160159) Министарству народног здравља.³³¹ Одговор је стигао неочекивано брзо: 27. децембра 1928. године, тадашњи министар народног здравља, лекар Чеда Михајловић издао је решење бр. 5777 „да се сходно члану 22 Закона о уређењу санитетске струке могу код нас спаљивати лешеве умрлих лица, те према томе, општина може приступити установљавању крематорија“.³³² Матес пише да је истовремено са доношењем ове важне одлуке, *Друштво* послало писмо и патријарху Српске православне цркве (тада је то био Димитрије Павловић), захтевајући да Црква благослови нови, модернији, начин поступања са телима мртвих. Синод је тада одговорио да неће одобрити кремацију, а делови ове полемике доспели су у београдске и загребачке новине. Ипак, чланови *Друштва* су овакав развој ствари сматрали својеврсном победом, јер су добили прилику да у медијима прикажу креамцију у „најбољем светлу“.³³³ Године 1932, 22. априла, уследила је још једна молба Општини у којој се захтевало да град одреди земљиште за крематоријум. Како је за потребе проширења Новог гробља Општина купила имање *Пионир*, одбор Београдске општине је на састанку 23. априла 1932. године донео једногласну одлуку да се *Друштву* „Огањ“ уступи 2500м квадратних на тој парцели. *Друштво* је о овој одлуци обавештено актом бр. 11522, од 4. маја 1932. године.³³⁴ Међутим, то је био крај афирмативног развоја ситуације. *Напредни* министар Чеда Михајловић напустио је свој положај и

³³¹ С. Л. Сретеновић, Спаљивање мртвих и подизање крематорије у Београду. *Београдске ојштинске новине* 7–8, 1937, 428–434, 433.

³³² Исто; *Рад XII редовне скујишћине Друшћива* „Оіањ“, Београд 1931, 10; Оіањ, бр.1, 1934, 5. *Encyclopedia*, 84;

³³³ *Encyclopedia*, 84.

³³⁴ Сретеновић, 433; Записник XXXIII редовне седнице Одбора општине београдске, одржане 22. априла 1932. године, у 6 часова по подне. *Књііа зайисника одлука Одбора Оішћііне деоірадске*, 239.

отпутовао у иностранство, а његови наследници изгледа нису били спремни да се понашају сходно донесеним решењима. Када је Општина ушла у посед земљишта, управа *Друштва* је тражила да се започне са спровођењем договорених обавеза, али је 24. априла 1934. године председник Београдске општине Милутин Петровић, кога Матес назива „сином цркве“, одбио да то учини.³³⁵ У том периоду *Друштво*, по свему судећи, пада и у немилост Цркве, те Свети архијерејски синод доноси решење којим се свештеницима СПЦ забрањује да учествују у прослављању славе кремационистичког друштва.³³⁶

Кујунџић, међутим, није био обесхрабрен оваквим дешавањима. Он је, са једне стране, почео да шири пропаганду изван Београда, те су у Панчеву и Старој Пазови установљени огранци *Друштва*.³³⁷ Са друге стране, Кујунџић је наставио са упорним слањем дописа и захтева различитим градским органима. Овај циклус преписке отпочиње 1939. или 1940. године документацијом коју Кујунџић шаље грађевинском одељку Одсека општинских добара, тражећи мишљење о подизању крематоријума. По свему судећи, уз ово писмо је достављен и „протокол регулације“ крематоријума VI бр.663/40.³³⁸ Новембра 1939. године, председник Општине издаје наредбу: „да се по предмету издавања грађевинске дозволе за подизање крематоријума не предузима ништа док гробљански одсек не реши питање измене регулације и евентуалне измене одлуке градског већа по том питању“.³³⁹ Овде се тражило и утврђивање имовинско-правних односа у вези са имањем које је уступљено *Друштву*, јер је документ градског већа од 22. априла 1932. године изгледа *нестао*.³⁴⁰ У архивској фасцикли са овом

³³⁵ *Encyclopedia*, 84; Сретеновић, 433.

³³⁶ Решење 5388/34, Архив СПЦ; Павићевић, Друштво „Огањ“, 295.

³³⁷ *Encyclopedia*, 84;

³³⁸ IAB 15-8-1940.

³³⁹ Исто.

³⁴⁰ Исто.

преписком налази се и допис од 23. новембра 1939. године у коме се *Господину Председнику* Градског поглаварства обраћају в.д. шефа одсека за гробља и в.д. директора гробља.³⁴¹ Они се овде залажу за подизање крематоријума на Новом гробљу у Београду, набрајајући европске градове у којима већ увелико постоје крематоријуми и акцентујући проблем недостатка простора за сахрањивање мртвих са којим ће се Београд ускоро суочити. Осим тога, овде се говорило и о проблему анатомског *отпада*, који, по мишљењу аутора писма, сваког месеца заузме простор читавог једног гробног места. Због свега овога, моли се председник градског поглаварства да предмет упути Санитетском одбору на мишљење.³⁴²

Одбор за здравствено старање је на седници 15. јануара 1940. године дао мишљење да су „присутни сви разлози, естетски, хигијенско-медицински и економски, да се што пре одобри подизање крематоријума“, те је предмет враћен Градском поглаварству.³⁴³ Техничка дирекција у оквиру Поглаварства је издала документ од 23. априла 1940. године у коме се изражава сагласност за подизање крематоријума на углу Војводе Пећанца и Северног булевара.³⁴⁴ Наредни документ издат је након седам дана, 30. маја 1940, и у њему је Министарство грађевина вратило предмет Техничкој дирекцији, тражећи да пројектант изврши неке исправке на пројекту. Ту се захтевало повећање неких просторија, пројектовање „собе за родбину“ (из чега би се могло закључити да у нацрту таква одаја није била предвиђена), као и собе за лекара која би требало да се налази поред собе за обдукцију.³⁴⁵ Друштву су 8. јула 1940. године послате и примедбе Централног хигијенског завода које су се односи-

³⁴¹ Исто.

³⁴² Исто.

³⁴³ Исто.

³⁴⁴ Исто.

³⁴⁵ Исто.

ле на архитектонска решења. У њима се тражило да се соба за обдукцију употреби као трећа одаја за оставу лешева, јер ће се секције вршити, према потреби, у „данашњој просектури, која је једино и надлежна да секције врши.“³⁴⁶ Без обзира на примедбе, у овом периоду, међутим, судбина пројекта изгледа није била решена. Документом од 13. августа 1940. године (бр. 3399) поново се враћамо у круг бесконачне преписке препуне формалног одобравања и суштинског нечињења. Управа града Београда у овом допису даје мишљење Министарству унутрашњих послова у коме подржава подизање крематоријума „јер је спаљивање мртваца оправдано из хигијенских, санитарских и економских разлога [...] Ни верски осећаји нису сметња јер су грађани Београда већ увидели оправданост његову и не може се заостајати иза осталих културних народа.“³⁴⁷ И у овом документу постоји неколико примедби на техничко решење из којих, између осталог, сазнајемо да је било предвиђено да крематоријум има место за хор.

Иако је садржај овог документа *звучао* као завршни суд оних који су били позвани да се о пројекту крематоријума изјасне, Министарство унутрашњих послова је продужило преписку сугеришући укључивање још једне инстанце. Наиме, у допису од 20. новембра 1940. године (бр. II 19622), Одељење јавне безбедности при МУП-у пише да „нема запрека са гледишта јавне безбедности, али због ‘верске осетљивости’ можда не би било лоше консултовати представнике вероисповести које у Београду имају највише верника, те коначну одлуку прилагодити њиховом мишљењу“³⁴⁸ Овај допис је упућен начелнику архитектонског одељења, који је онда упутио нови допис верском одељењу при Министарству правде, за захтевом да се, по питању крематоријума, испитају представници „признатих

³⁴⁶ Исто.

³⁴⁷ Исто.

³⁴⁸ Исто.

вероисповести“.³⁴⁹ Након овога, Министарство правде је 1. јануара 1941. године (!) послало писмо Министарству грађевина у коме се каже „да им је част извести да осим православне и католичке цркве и верске заједнице Јевреја, друге цркве и верске заједнице немају ништа против подизања крематоријума и упепељавања мртваца, да се не говори о безконфесионалцима. Православна и католичка црква, као и верска заједница Јевреја заузимају по овом питању опозициони став, али доношење одлуке по овом питању не би се морало везивати за верска гледишта и схватања припадника разних вера, јер се овде не ради о увођењу обавезног спаљивања припадника разних вера, него о слободној одлуци појединца на који начин жели да буде сахрањен. Свештеник ће ускратити своју асистенцију лицима која се спаљују“.³⁵⁰

Последњи документ на који наилазимо носи датум 4. март 1942. године и њиме се ставља ван снаге одлука из 1932. године којом је Друшћиву „Оіањ“ уступљено земљиште на имању Пионир за зидање крематоријума. Као образложење за овакву одлуку наводи се чињеница да током 10 година није закључен никакав уговор о преузимању парцеле, те се она сада намењује проширењу Новог гробља. Реализација пројекта изградње модерног крематоријума предвиђена је у овом документу за Централно гробље у Београду.³⁵¹

Током трајања ове преписке већ је увелико отпочео Други светски рат, те су све акције на подизању крематоријума убрзо обустављене.

³⁴⁹ Исто.

³⁵⁰ Исто.

³⁵¹ Исто.

Новине „Огањ“

У међувремену, у позадини овог административног *нашезања*, пропаганда кремације вршена је као и до тада – посредством писаних материјала са састанака кремациониста, путем неких београдских новина и путем новина *Огањ*, које је *Друштво*, као свој орган, почело да публикује 1934. године.

У штампаном материјалу са прве (послератне) годишње скупштине *Друштва*, одржане 12. децембра 1921. године, осим уобичајених садржаја, у којима су се аутори позивали на *стајарину* праксе спаљивања посмртних остатака, подсећали на историјат идеје модерне кремације и на примере прихватања и ширења кремације у протестантским земљама, налазимо и бројеве обављених кремација у неким државама. Тако се наводи да је у Норвешкој у периоду 1909–1917 године извршена 1881 кремација, у Француској 1916. године 525 кремација, у једној области у Британији 1912. године 1134, у Холандији 1915. године 46 кремација, а 1916. – 89. Највише спаљивања је, према овим подацима, извршено у Јапану (не наводи се година) 363492, у Северној Америци током 1915. године 12767, и у Немачкој, опет без године, 11463 кремације.³⁵² Ови подаци, као и многи те врсте који су објављивани у новинама, остајали су без наведених извора, а већ из приложеног примера, јасно је да је систем њиховог одабира и структурирања био у великој мери аматерски, те их је немогуће употребити за неко компаративно или аналитичко закључивање. Ипак, у време сасвим ограниченог и веома спорог преношења информација, какве су биле деценије о којима говоримо, могло би се рећи да је прибављање сваког податка, а посебно у вези са сасвим специфичном темом каква је кремација, био прави подвиг.

Године 1926. *Друштво* публикује још једно своје *посебно издање* – књигу др Хуга Ериксена, оснивача Кремационистичког

³⁵² Рад I годишње скупштине, 12. децембра 1921, 23.

друштва северне Америке, *Спаљивање њрошњив сахрањивања*. Њу је са есперанта превео извесни С. Петровић, а предговор је написао, ко други, него др Војислав Кујунџић.³⁵³

Проблем кремирања посмртних остатака дуго времена је остао тема уског круга људи, присталица кремације, а само је повремено излазио у шири јавни простор. Осим већ споменуте полемике између кремациониста и Српске православне цркве, која је током 1929. године доспела на странице дневног листа *Полиџика*, о кремацији се пише и у *Београдским оџишњинским новинама*. У једном броју, из 1937. године, новинар, извесни С.Л. Сретеновић, упознаје читаоце са проблематиком спаљивања мртвих – од давнина до модерне кремације, наводи све предности кремирања у односу на класично сахрањивање, а међу њима понајвише истиче естетске разлоге у прилог кремирања. Такође, овде је читаоцима објашњено шта су колумбаријуми и колико је лакше и безбедније одржавати таква места сећања него гробове, који су често предмет пљачке и скрнављења. На крају, Сретеновић пише о Војиславу Кујунџићу као оснивачу *Оџња* и о његовим безуспешним настојањима да започне реализацију пројекта изградње крематоријума који је одобрио министар Чеда Михајловић.³⁵⁴

Идеја да се започне са публиковањем сопственог гласила била је сасвим у складу са праксом других европских кремационистичких друштава. У Румунији, од 1934. године излази *Flacara Sacra*, исте године *Бриџански кремационистџи* покрећу *Pharaos*, а у Аустрији *Федерација ѣрманофоних кремационистџичких друшџава*, већ крајем 19. века, издаје часопис *Phoenix*.³⁵⁵ Такође, крајем 19. века у Немачкој, тачније у Берлину, излази часопис *Die Flame*, а у Шведској часопис *Ignis*.³⁵⁶ Први

³⁵³ Др Хуго Ериксен, *Спаљивање њрошњив сахрањивања*. Издање Друштва „Огањ“ бр.10, Београд, 1926.

³⁵⁴ Сретеновић, н.д.

³⁵⁵ *Encyclopedia*, 75, 336, 365.

³⁵⁶ *Encyclopedia*, 221. Ahren, 135, 146.

број југословенских кремационистичких новина изашао је 1. јула 1934. године, а њихов пун назив је био: *Оіањ. Листї за іро-їаїанду сїаљивања мрївїх у Јуїославиї*. Било је замишљено да новине излазе једанпут месечно и у томе се донекле успева-ло, мада је повремено публикован и двоброј. Последњи, *їрег-райїни* број *Оїња* изашао је 1941. године. Пет година касније, 1946. године, покушај да се лист поново покрене резултирао је издавањем једног двоброја, а након тога часопис није из-лазио све до 1974. године, од када је (до 1994. године) излазио повремено.³⁵⁷ Власник и први уредник новина *Оіањ* био је сам Војислав Кујунџић, а он је био и аутор већине текстова, које је, међутим, некада остављао непотписане или под псеудонимом. Кујунџић је током 1935. године препустио уређивање свом *оїњеном* сапутнику Сави Ђорђевићу, да би касније опет сам преузео уреднички посао.

Тематска структура новина личила је на публиковане материјале са седница, једино што су текстови били краћи и праћени фотографијама. Значајан део садржаја односио се на историјат креамционистичког покрета у свету, а посебно на препричавање садржаја великих, међународних конгреса посвећених кремацији. Тако *Оіањ* извештава о конгресима у Дизелдорфу 1926. године, у Прагу 1936. године, и у Лондону 1937. године.³⁵⁸ Изводи из радног материјала садрже понајвише расправе о високој естетичности кремације, насупротив непри-јатних призора труљења и пропадања, затим прорачуне који указују на прихватљивију цену кремирања, као и тврдње да се кремацијом, више него класичном сахраном, бришу социјалне и економске разлике међу људима. Иако се као лајтмотив ових образложења појављује право појединца да самостално одлучи

³⁵⁷ Павићевић, Друштво, 299.

³⁵⁸ Војислав Кујунџић, Светски огњени конгрес, *Оіањ* бр. 9, Београд, 1936, 62; Војислав Кујунџић, Лондонски конгрес, *Оіањ* бр. 9–10, Београд 1937, 69.

шта ће се са његовим телом десити после смрти, неки предлози изнесени на састанцима били су у супротности са овим постулатом. Наиме, не само да се ту и тамо могла навестити жеља кремациониста да се кремација уведе као обавезна, него је на конгресу у Прагу, на коме је учествовао и Кујунџић, изнет и предлог да, у случајевима смрти сиромашнијих грађана, градске општине финансирају само кремацију, док би трошкове евентуалне жеље да покојник буде сахрањен морала сносити сама његова породица.³⁵⁹ На овом конгресу је расправљано и о тзв. административним спаљивањима, која су се односила на збрињавање посмртних остатака бескућника, људи без породице и идентитета, напуштене, као и мртворођене деце.³⁶⁰ До тада су административним спаљивањем били обухваћени само побачени људски ембриони и лешеве из анатомских института.

Након конгреса у Лондону, 1937. године дошло је до оснивања *Међународне кремационистичке федерације* (*International Cremation Federation – ICF*), која се залагала за општу легализацију кремирања мртвих, образлажући своје идеје првенствено еколошким потребама и проблемима савременог човечанства. Дуготрајни процес труљења, коме је након класичне сахране изложен леш, и подземни опстанак бактерија, које су биле узрочник могуће болести од које је покојник умро, навођени су као озбиљан извор зараза и потенцијална опасност за живи свет. Осим тога, сматрало се да се ширењем гробаља људима одузима драгоцен животни простор и повећава његова цена.³⁶¹

Дакле, на странама новина *Ојан* вршено је активно сугерисање кремирања мртвих као „модернијег“, „хуманијег“, „ци-

³⁵⁹ Александар Костић, После 28 година, *Ојан* бр. 1, Београд 1974, 4; Правна норма, *Ојан* бр. 2, Београд, 1974, 5; Из других листова, *Ојан* бр. 9–10, Београд 1937, 71.

³⁶⁰ Војислав Кујунџић, Трећи дан светског конгреса, *Ојан* бр. 11–12, Београд 1936, 78.

³⁶¹ Војислав Кујунџић, Лондонски конгрес, *Ојан* бр. 9–10, Београд 1937, 69.

вилизованијег“, „лепшег“ и „хигијенскијег“ начина поступања са посмртним остацима. Старина спаљивања мртвих, као и прихваћеност кремације у напредним европским, и не само европским, државама, били су важни аргументи ове пропаганде. Поред тога, честа су била набрајања имена познатих, а кремираних људи, а посебно занимљив аргумент у прилог кремацији представља навођење примера сахране људи за које се неким случајем утврдило да су у тренутку полагања у гроб били само клинички мртви, па су, по свој прилици, праву смрт доживели са ужасним сазнањем своје безизлазне, црном земљом натоварене реалности. Изгледа да је дужина трајања евентуалног ужаса сугерисала кремацију као прихватљивију: боље жив спаљен него жив сахрањен!

„Наши“ а спаљени

Идеја о спаљивању чланова *Друштва* у најближем крематоријуму у Готи није никада остварена у жељеном облику. На ово су утицали висока цена, која је износила око 2000 динара, а вероватно и још увек изражена конзервативност средине. Ипак, поједини случајеви спаљивања *наших* људи у иностранству били су забележени већ у материјалима са редовних скупштина, а временом се и у новинама усталила рубрика која је пратила овакве приче.

Први случај ове врсте био је у вези са смрћу ћерке београдског трговца Флеша, која се у писаним изворима *Оиња* појављује као Берта Флешова и која је, на основу сопствене тестаментарне жеље, након упокојења, 25. марта, 1907. године, из Београда пренета у Готу и тамо кремирана. Урна са њеним пепелом није враћена *кући*, већ је остала у колумбарију готског крематоријума.³⁶²

³⁶² Исто, 14.

У извештају са Треће редовне скупштине *Оїња* нашла се и вест о смрти младог лекара, Марка Марковића, који је умро 13. марта 1907. године у Јени, где је извршена и кремација његових посмртних остатака. Урну са пепелом донео је у Београд његов отац, београдски трговац Јоца Марковић, и положио је у породичну гробницу на Новом гробљу. Овоме је присуствовало, како наводи Кујунџић, много света, а пре самог чина полагања, урну је осветио један београдски прота „читајући исте црквене молитве, као да пред собом има тело у мртвачком сандуку [...] после су сви присутни љубили урну...“.³⁶³ Пепео Видосаве Поповић, супруге Љубомира Поповића, инжењера, која је умрла и кремирана у Женеву 1909. године, такође је испраћен уз верски обред обављен над породичном гробницом на Новом гробљу у Београду. Занимљиво је споменути да је покојница изгледа била ћерка архимандрита Арсенија, старешине манастира Раковица, а да је у опису овог догађаја назначено да су само два београдска свештеника хтели да изврше опело.³⁶⁴ Исте године, такође у Женеву, кремирани су и посмртни остаци Милице Тошковић, ћерке Душана Тошковића, трговца из Шапца. Посуда са пепелом је донета у Шабац, али је у своје вечно обитаваиште, у породичној гробници на шабачком гробљу, отишла без црквеног ритуала.³⁶⁵

Судећи по извештају са дванаесте редовне скупштине *Друштва*, одржане 1931. године, у Београд су стигле још 2 урне са посмртним остацима – једна из Русије, а друга из Швајцарске. У материјалу се наводи да је у оба случаја било неопходно одобрење државних власти да би урне биле унете у земљу, али је нејасно да ли је ово била ствар уобичајене процедуре увоза посмртних остатака или је проблем био у томе што се радило

³⁶³ *Рад III редовне скупштине*, 13.

³⁶⁴ *Рад V редовне скупштине*, 16.

³⁶⁵ Исто, 16.

о пепелу. Осим тога, у тексту се не налази ни информација о томе чији су посмртни остаци били у питању.³⁶⁶

У броју 6 новина *Оіањ* из 1937. године објављена је вест о полагању урне Чедомиља Мијатовића, који је умро у Лондону 14. маја 1932. године. Он је тамо и кремиран, а његова урна је положена на београдско Ново гробље тек 27. априла 1937. године. О томе зашто се са преношењем посмртних остатака чекало читавих пет година, у овом тексту није објашњено.³⁶⁷

Највише пажње, међутим, изазвали су смрт и сахрана бившег министра народног здравља, Чедо Михајловића, човека који је 1928. године отворио врата легализацији кремације у Југославији. Михајловић је умро у Паризу, где је и кремиран, а урна са његовим посмртним остацима (мада у *Оіњу* пише да је пепео стигао у децјем сандуку) стигла је у Београд и *сахрањена* на Новом гробљу 23. јула 1933. године. Овим поводом дневни лист *Полиіика* доноси вест да ће спровод бити организован из капеле и да ће се „данас први пут на београдском гробљу у гроб спустити не ковчег него урна са пепелом покојника“.³⁶⁸ Ова, по свему судећи, нетачна информација сведочи о томе колико су кремација и ритуал полагања урне били страни и непознати Београђанима. На основу архива *Градскої комуналної йредузе-ћа „Поіредне услуге“*, на Новом гробљу су у периоду од 1915. до 1932. године, дакле пре Михајловићеве сахране, положене три урне, али ово очигледно нису биле теме о којима је београдска јавност желела да буде информисана.

³⁶⁶ Рад XII редовне годишње скупштине Друштва, 1931, 5.

³⁶⁷ *Оіањ* 6, 1937.

³⁶⁸ Сахрана пепела др Чедо Михаиловића. *Полиіика* 23. јули 1933, 7.

Хришћани, неопагани и масони: идеолошке и религијске импликације кремационистичке идеје

Из досадашњег излагања јасно је да су највеће препреке остварењу кремационистичке идеје у Србији били начелни конзервативизам грађанске класе и снажна православна традиција. Пионирски дани покрета су у свим европским земљама били обележени отпором хришћанских цркава, али је тај отпор временом попуштао, те је у различитим државама и у различитим тренуцима кремација била прихватана. Најпре су спаљивање мртвих прихватиле протестантске цркве и заједнице, које су већ од краја 19. века почеле да се прилагођавају све већем интересовању за кремирање.³⁶⁹ Ако се подсетимо британског примера, о коме је било говора у првом поглављу књиге, можемо да закључимо да је *шајна усјеха* кремационистичке идеје у протестантским државама лежала у секуларизованости државног и законодавног апарата, односно у одвојености државе од цркве (или цркава). Римокатоличка црква је апсолутном нормом сматрала инхумацију, али је 1917. године издала закон којим је дозволила кремацију у изузетним случајевима (углавном када се радило о великим епидемијама заразних болести). Године 1963. инструкцијом Свете столице *Piam et constantem* укинуте су казне претходно предвиђене за кремционисте, а исте године је издата и инструкција *De cadaverum crematione*. Године 1969. постконциларни литургијски комитет је у документу *Ordo Exsequiarum* омогућио да се посмртни ритуал може одржати како на гробљу тако и у крематоријуму.³⁷⁰ У свим овим документима наглашено је да је инхумација пожељан облик хришћанске сахране, али да је

³⁶⁹ *Encyclopedia*, 115.

³⁷⁰ *Encyclopedia*, 108, 109.

кремација допуштена уколико није надахнута антицрквеним и антирелигијским разлозима.

Православне цркве до данас нису промениле свој званични став, мада се у пракси помесних цркава срећу различити приступи свештеника овој проблематици.

Разлози негативног става хришћанства према кремацији били су вишеструки. Прво, као што смо показали, читаву епоху током које долази до рађања и пропаганде кремирања карактерисао је снажан антиклерикални дух, а присталице покрета најчешће јесу били либерално орјентисани антиклерикални припадници интелектуалне елите. У њихов идеолошки профил биле су уписане и вредности атеистичких, материјалистичких и социјалистичких схватања и политичких идеја, а неретко су повезивани и са различитим масонским организацијама. Осим тога, кремација је, барем декларативно, подразумевала секуларизовани приступ смрти и посмртном ритуалу, што је смањивало могућност цркве да утиче на своју паству, а у перспективи је задирало и у поље црквене економије. Свакако, читав сплет идеја повезан са кремацијом био је у супротности са још увек снажним религијским и народним традицијама које су карактерисале европска друштва, а посебно југ и југоисток Европе.

Друга велика група разлога због којих се црква противила кремацији били су у извесној мери догматске природе и односили су се на схватања о светости људског тела, духовно-телесном јединству људске личности и на крају, на догму о телесном Васкрсењу. Иако су признавали да Васкрсење не може бити ометено спаљивањем тела, мада је постојала опасност да се на тај начин униште мошти евентуалних светитеља, теолози су инсистирали на разлици између природне деградације материје и оне у којој је одлучујућа интервенција самосталне и од Бога отуђене људске воље. Осим тога, дуга историјска традиција сахрањивања потврђена и примером сахране Господа

Исуса Христа, била је снажан аргумент у борби против нових приступа мртвом телу.

Као што смо наговестили у причи о Кујунџићевим настојањима, путошћеве докумената којима је *Друштво* тежило да утиче на прихватање и законско одобрење кремације у Србији, завршавало се у тренутку када би се највише државне инстанце до којих је питање стизало, обраћале црквеним властима. Потоње су без преседана одбијале иницијативу за факултативно кремирање, допуштајући, међутим, како се на једном месту наводи, да се над пепелом кремираних покојника врше „ситније службе“.³⁷¹ Ово је подразумевало парастосе и помене, док је посмртно опело у овим ситуацијама морало да изостане. Ипак, по свему судећи, Српска православна црква још дуго времена (све до 1934. године) није заузела званичан став по овом питању, „чекајући да види како ће то решити Руска православна црква“.³⁷² О недефинисаности овог односа сведочи и понашање свештеника у неколико наведених случајева сахране кремираних посмртних остатака до којих је дошло на самом почетку двадесетог века. Неки од испраћаја су обављени уз њихово учешће, док су неки од покојника испраћени без религијске службе.

Додуше, Црква није била у потпуности без реакције. Након јавне полемике у *Полицији* 1929. године, богословска омладина је у тексту у часопису *Светосавље*, 1932. године, напала проту Миливоја Петровића, који је на слави *Друштва* „Оѧањ“ пререзао колач и рекао да сматра да ће Црква ускоро озаконити акције кремациониста.³⁷³ Исте године, католички свештеник Петар Влашић у листу *Правда* критикује идеју

³⁷¹ *Рад V редовне скупшћине Друштва* „Оѧањ“, 20. децембра 1909, Београд 1910, 14.

³⁷² Војислав Кујунџић, *Сагоревање лешева*, 38.

³⁷³ Наведено према: *Рад XIV редовне скупшћине друштва* „Оѧањ“, Београд, 1933, 13.

спаљивања, сматрајући је супротном природном људском настојању и жељи да се тело сачува у вечности.³⁷⁴

Одговор на ове нападе Кујунџић је дао у материјалу са четрнаесте редовне скупштине *Друштва* 1933. године, а осим тога, *Огањ* је штампао своје ново *йоседно* издање – *Римска црква и сјаљивање мртвих*, у коме је непотписани, бивши (изгледа рашчињени) католички свештеник давао одговоре свештенику Петру Влашићу.³⁷⁵

С обзиром на то да је увидео да као највећег противника у борби за прихватање кремације има Српску православну цркву, Војислав Кујунџић није пропуштао прилику да, што на предавањима, што у публикацијама *Огања*, нагласи да кремационистичка идеја нема никакве везе ни са религијом ни са црквом. Чланови *Друштва* су се чак изјашњавали као хришћани, који „раде како то национални интереси диктирају, а живе животом по високоетичним принципима Христове цркве“.³⁷⁶ У прилог томе требало је да говори и установљавање славе *Друштва*, при чему је за светитеља-заштитника изабрана Огњена Марија. Њен празник је неколико година обележаван по црквено-народним обичајима, уз присуство свештеника који је резао славски колач, хора који је песмом пратио службу и великог броја угледних Београђана.³⁷⁷ Међутим, као што је већ споменуто, 1934. године Свети архијерејски синод доноси решење којим се свештеницима Српске православне цркве забрањује да учествују у обележавању славе кремационистичког друштва.³⁷⁸ Следеће

³⁷⁴ На овај текст се позива Кујунџић у књижици *Римска црква и сјаљивање*, али ми нисмо успели да поменути текст нађемо у наведеном броју листа *Правда* бр.167, од 26. маја 1932. Види на: <http://www.digitalna.nb.rs/wb/NBS/novine/pravda/1932/05/26#page/0/mode/1up> приступљено 27. јуна 2016.

³⁷⁵ *Рад XIV редовне йодишине скуйишине друштва „Огањ“, 1933; Римска црква и сјаљивање мртвих*. Издање Друштва „Огањ“, бр. 17.

³⁷⁶ Сава Ђорђевић, *Наша слава, Огањ* бр. 1, Београд, 1934, 2–3.

³⁷⁷ Исто.

³⁷⁸ Решење 5388/34, Архив СПЦ.

године кремационисти су колач пререзали у цркви, а након тога су то почели да раде сами, у просторијама *Друштва* или у салама ресторана закупљеног за прославу. У једном тексту се наводи да су чланови и симпатизери *Друштва* прославили славу „по старом горштачком обичају – без свештеника“, а овде се могу наћи и веома занимљиви детаљи ових, од стране цркве презрених, прослава. Једном приликом је, изгледа, сам др Кујунџић преузео улогу свештеника, изговарајући свештеничке молитве на које су одговарали присутни појци.³⁷⁹ Ово, у принципу, не би представљало посебну занимљивост да се између редова целокупне предратне писане заоставштине *Оиња* не појављују још нека размишљања, уверења и обичаји који су у приличној супротности са изразитим рационализмом кремационистичке идеје.

Након увида у расположиву грађу, може се рећи да је цела рана историја кремационистичког покрета у Србији била у знаку амбиваленција и недоречености, посебно када је реч о односу њених присталица према смрти, религији, вери и цркви. Иако је кремација, дакле, била замишљена само као „техника“ решавања еколошко-економских проблема човечанства и, као таква, није требало да вређа верска осећања појединца и заједнице, она се, ипак, од самог почетка јавља као својеврсна алтернатива, и то не само класичној сахрани, него и сахрани уз верске обреде и традицијом утврђене обичаје. Читав рад *Оиња* на пропагирању спаљивања мртвих био је у духу времена у коме је већ почело да се показује настојање да се смрт што брже и неосетније „уклони“ из света живих. Тако је *Друштво* покренуло иницијативу за установљење београдске мртвачнице, која би омогућила што брже „уклањање“ покојника из његовог доскорашњег окружења.³⁸⁰ Поред тога, у писаној заоставштини

³⁷⁹ Извештај о раду главне управе *Друштва* „Оињ“, *Оињ* 4–5, Београд 1937, 26.

³⁸⁰ *Рад IV редовне скупштинине*, 21, 22.

Друшћива, неретко се наилази на критику „хиљадугодишњег церемонијала“ и „силних посета које заостала породица чини покојнику у ледној му кући на гробљу“, као и на наду да ће у будућности гробља потпуно ишчезнути.³⁸¹ Већ смо споменули да је, по првобитној замисли и нацрту насталим у *Оињу*, крематоријум требало да буде подигнут на Новом гробљу, наспрам Цркве Светог Николе.³⁸² Ова просторна блискост, али и пројектована међусобна симетричност грађевина, могла је да има двоструко значење. Са једне стране, овим би био омогућен лакши и држи опроштај од покојника који би, након опела извршеног у цркви, био пребачен у крематоријум „преко пута“. Са друге стране, међутим, оваква организација простора може се читати управо као алтеритет две могућности, од којих је једна, по свему судећи, искључивала присуство црквених представника.

У оквиру кремационистичке реторике, хигијенски и еколошки мотиви за увођење кремације нису били у супротности са вером у централну хришћанску догму, догму о васкрсењу, при чему су се „огњена браћа“ (како су се чланови друштва међусобно ословљавали) радовала што ће се њихово васкрсење десити „из чисте урне“, а не „из трулежних гробова“.³⁸³

Нека друга размишљања и појаве на које се наилази у материјалу *Оиња* били су у релативној супротности са израженим материјалистичким схватањем смрти и тежњом за њеном *технизацијом*.³⁸⁴ У текстовима често наилазимо на изражен страх од смрти и подземне судбине мртвог тела, који се огледа

³⁸¹ Миливоје Миленковић, Сећање на др Јована Јовановића Змаја и др Војислава Кујунџића, *Оиња* бр.2, Београд, 1974, 5; Војислав Кујунџић, *Сагоревање лешева*, 31.

³⁸² *Рад II редовне скупшћине*, 15, 16.

³⁸³ *Рад XIV јодине скупшћине друшћива Оиња*, Београд, 1933, 14.

³⁸⁴ Овај термин користи немачки аутор Норберт Фишер описујући развој кремационистичке идеје; види: Norbert Fischer, *Geschichte des Todes in der Neuzeit*, Hamburg, 2001, 53.

у веома живописним и детаљним описима фаза пропадања леша, заступљеним у сваком издању *Друштва*.

Иако је у предатним бројевима часописа *Оіањ* у поднаслову чак стајало подвучено: „Огњени је покрет изван политике и изван религије“, веома често се у штампаним материјалима налази и својеврсно, помало анахроно, обожавање ватре и подсећање на њене епитете бесмртности, вечности и чистоте. Честа је и употреба метафоре Феникс-птице која се обнавља из пепела, а истој „мисаоној димензији“ припада и позивање на старословенско врховно божанство Сварога, који се у текстовима ове садржине изједначава са светлошћу и блеском, док се Сунце и огањ називају његовим синовима.³⁸⁵ На основу цитата из Књига Мојсијевих (V Мој, 4:24), и старозаветни Бог се тумачи као „чиста, светла и природна појава коју су и сви незнабожачки народи сматрали за више божанство“, па се после овог примера у тексту закључује: „Зато и ми, присталице огњене идеје, врло радо предајемо на самртноме часу наш дух Богу, а трошно тело вечноме огњу“.³⁸⁶ Осим тога, готово свако спомињање ватре и огња у Светом писму, кремационисти су интерпретирали у контексту који је требало да афирмише употребу ватре при поступању са посмртним остацима. Тако извесни др Никола Вучетић у једном броју новина *Оіањ* из 1935. године, у тексту *О сахрањивању* тумачи и догађај Преображења Господњег, као и спуштање *оіњених језика* на апостоле, у овом светлу.³⁸⁷ У складу са овим била је вероватно и чињеница да су чланови друштва били уписани под „огњеним бројем“, међусобно се називали „огњеном браћом“, поздрављали се „огњеним поздравом“, борили се за „огњену идеју“ и присуствовали „огњеним свечаностима“, каква је, на пример,

³⁸⁵ Никола Вучетић, *О сахрањивању*, *Оіањ*, бр. 1, Београд, 1935, 5; Бог огањ код старих Словена, *Оіањ*, бр. 8, 1935, 58.

³⁸⁶ Сава Ђорђевић, *Наша слава*, *Оіањ* бр. 1, Београд, 1935, 2, 3.

³⁸⁷ Никола Вучетић, 12.

била она одржана у Готи у Немачкој, 1937. године, поводом прославе педесет година активности *Савеза немачких ојњених удружења*, у којој је учествовао и доктор Војислав Кујунџић.³⁸⁸ Са ове прославе је, како пише Кујунџић, послат поздрав фирери, г. Хитлеру, „који је отпоздравио и афирмативно се изразио о њиховој делатности, што је пропраћено бурним аплаузом“.³⁸⁹ Испоставило се да је овакав став нацистичког вође био мрачна најава његовог скорог оваплоћења у холокаусту, због чега је, на пример, у Пољској, још дуго након Другог светског рата, владао велики отпор увођењу кремације.³⁹⁰

Обожавање ватре, сунца и природе карактерисало је и неке масонске организације, које су у то време биле активне у Србији. Тако *Шестар*, *Гласило слободнозидарске ложе „Праведносћ“*, у једном свом броју преноси беседу коју је током свечаног рада Велике ложе на дан рођења светог Јована Крститеља, 24. јуна / 7.јула 1926. године, одржао беседник Доситеј Обрадовић (ово је, по свему судећи, био његов псеудоним). Беседа је почивала на схватању о усклађености масонског рада са природним појавама, посебно са сунцем. Стога Обрадовић позива: „Прославимо дан када животворна сунчева светлост не баца ни најмању сенку: дан тријумфа духовног света над материјалним, дан победе, дан оснивања Слободног зидарства, истине над лажи, заблудом и празноверицом. [Значке које носимо...] нас подсећају да смо мушке весталке што чувају свети пламен. Када бисмо допустили да се он угаси, угасио би се дух, настала би тама у којој се човек не би разликовао од животиње.“³⁹¹

³⁸⁸ Треба поменути да је удружење кремациониста које је у првим деценијама 20. века било активно у Румунији чак носило назив *Свети њламен (Flacara Scara)*, види у: *Рад XII јодишње скуишћине друшћва Ојањ*, Београд, 1931, 30; Војислав Кујунџић, *Свршетак свечаности у Готи, Ојањ* бр. 2, Београд, 1937, 10.

³⁸⁹ В.К. Свршетак свечаности у Готи. *Ојањ* бр. 2, 1937, 10.

³⁹⁰ Jaworski, н.д.

³⁹¹ Ивањданска свечаност, *Шестар* бр 11–12, 1926, 202–206, 202.

У светлу свега реченог, не изненађује ни податак да је Војислав Кујунџић, како се сам изразио, „посвећен“ у Братство Слободних зидара, 6. септембра 1911. године, и то у једној бечкој ложи која је припадала немачкој Великој ложи – „*Zur aufgehenden Sonne* (ложа *Излазећеј Сунца*). О овоме Кујунџић пише у својој књизи *Слободно-зидарска читанка*, коју је сопственим средствима публиковао 1940. године.³⁹² Овде он, осим осврта на историјат масонског покрета и образлагања његових циљева, идеја, тајни и правила понашања, у једном поглављу врши чак и реинтерпретацију живота старозаветних јунака, приписујући им улогу првих слободних зидара наше цивилизације.³⁹³ Размишљања о односу масона према Богу, религији и грађанским властима, Кујунџић ставља у поглавље „*Стиаре дужности*“, акцентујући дужност зидара да се „покорава моралним законима“. Што се религије тиче, он овде износи став да је људе „данас боље подвргавати само оној религији у којој су сви људи сложни, а сваком појединцу оставити на вољу његово нарочито убеђење“. ³⁹⁴ Посебно рачунање времена (у односу на кретање Сунца), величање природних сила, те обожавање „светог тројства“ масонства, оваплоћеног у *Снази, Мудрости и Лейоши*,³⁹⁵ упућују на својеврсно (нео)паганско опредељење читавог покрета, што је, свакако, било у складу и са описаним размишљањима и делатностима српских кремациониста.

Противљење клерикализму као једна од основних карактеристика идеолошког опредељења слободних зидара, дошло је до изражаја и у активностима *Оиња*. Иако је Кујунџић испрва настојао да *йомири* идеју кремације са хришћанском вером, у неким текстовима у каснијим бројевима гласила појављује се

³⁹² Vojislav Kujundžić, *Slobodno-zidarska čitanka*, Beograd, 1940.

³⁹³ Исто, 18.

³⁹⁴ Исто, 24.

³⁹⁵ Исто, 126.

отворено исмевање и хришћанске вере и свештеника и њихових особина.³⁹⁶

Стање „огњених“ ствари у Хрватској и Словенији

У исто време када и Змај у Србији, у Хрватској се за кремацију залагао Фран Гундрум Ориовчанин, писац и преводилац из Крижевца. Ориовчанин је био аутор више књига о народном здрављу и хигијени и, слично Кујунџићу, обавио је једно од првих истраживања проституције у Хрватској.³⁹⁷ На другом месту се налази податак да је идеја кремације у Хрватску стигла из Србије, преношена слободнозидарским везама. У томе је главну улогу имао Војислав Кујунџић, који је, након неуспеха у Србији, покушао да идеју промовише међу братским народом.³⁹⁸ У овоме су му помогли др Фран Заворник, професор на Ветеринарском факултету, иначе члан загребачке ложе *Максимилијан Врховац*, Златко Турковић, адвокат, Лео Ротер, примаријус, др Срећко Занела и Владимир Жакић, инжењер. Године 1930. основан је огранак *Оиња* у Загребу, али је већ 1932. успостављено ново кремационистичко удружење *Пламен. Друштво њријатеља за подизање крематоријума*, на чијем челу је био др Душан Јуринац.³⁹⁹ Један од задатака друштва било је подизање крематоријума у Загребу, али је у почетку акценат

³⁹⁶ Ранка Гашић, Српски масони између два светска рата као друштвена група. *Годишњак за друштвену историју* 1998, vol.5, бр. 1–3, 85–100, 85; Ужичка о попу. *Оиња* бр.7, Београд 1935, 48.

³⁹⁷ Fran Gundrum Oriovčanin https://www.krizevci.hr_HR/krizevci/licnosti/fran+gundrum+oriovcanin/ Приступљено 15. априла 2016.

³⁹⁸ Dr Dušan Jurinac, Hrvatski „Ognjeni bratje“ na delu, *Slovenec* 17. januar 1936, 7.

³⁹⁹ Исто.

стављен на успостављање чланства и чланарине која би омогућила кремирање мртвих у најближем крематоријуму у Грацу. Ипак, представници *Пламена* упутили су 15. јуна 1936. године допис Загребачкој општини у коме су упозоравали на велику површину градског земљишта које заузима гробље Мирогој и тражили да се што пре подигне крематоријум.⁴⁰⁰ Могуће је да се тим поводом др Виктор Ружић, члан Загребачке општине, сусрео у Лондону са генералним секретаром *Међународне кремационистичке федерације*, који му је показао локалне крематоријуме.⁴⁰¹ И у Хрватској су покрет и идеја наишли на отпор цркве, те је уочи једног предавања о биолошким аспектима погребња, које је требало да одржи др Борис Зарник, часопис *Хрватска слика* публиковао исцрпан чланак у коме се наглашава да је кремационистички покрет антицрквен, антикаталички и антихришћански.⁴⁰²

Ситуација је била слична и у Словенији, с тим што је тамо још пре Првог светског рата постојала пракса одвожења мртвих у крематоријум у Грацу. Ово се првенствено односило на становнике Марибора, где је 1931. године основано друштво „Ојен“.⁴⁰³ Иако су и мариборски кремационисти имали жељу да саграде сопствени крематоријум, од тога се у прво време одустало, јер је број оних који су се одлучивали за спаљивање био веома мали (од почетка века до 1936. извршено је свега 16 кремација у Грацу).⁴⁰⁴

Борба са клерикалцима, које је било и овде, кулминирала је када је мариборско кремационистичко друштво организовало јавну церемонију сахране два своја члана. Иако нису били

⁴⁰⁰ Огњена акција загребачког „Пламена“. *Ојан* бр. 7, 46.

⁴⁰¹ *Encyclopedia*, 86

⁴⁰² Jurinac, 7.

⁴⁰³ *Encyclopedia*, 85; Огњени покрет у Југославији. *Ојан* бр. 10, Београд 1936, 75.

⁴⁰⁴ Огњени покрет у Југославији.

присутни свештеници, сахрана је, како пише Кујунџић, била веома свечана, а на њој је доктор Аугуст Рајсман, председник *Друштва*, истакао да се Црква противи кремацији само онда када нема никакве финансијске користи. Да би ово потврдио, навео је пример др Кунеја из Словенградеца који је донирао 15000 динара за изградњу капеле поред болнице, али је тражио да за узврат буде кремиран и опојан. Жеља му је у целисти испуњена.⁴⁰⁵

Свакако, 20. јула 1936. године одржан је заједнички конгрес сва три друштва, српског, хрватског и словеначког, а исте године је на *Међународном кремационистичком конгресу* у Прагу учествовала југословенска делегација.⁴⁰⁶ Чланове делегације наводи аутор текста у *Оињу*, а занимљиво је то што се овде, можда по први пут у вези са кремационистичким покретом, појављују и женска имена. То су били: г-ђа Вас. Стојановић, г-ђа Саулик, г. др. В. Кујунџић, г. др. Душан Јуринац, г. др. Аугуст Рајсман. Са југословенском делегацијом био је и М. Поповици, представник румунског кремационистичког друштва.⁴⁰⁷

Након две године, 17. априла одлучено је да се формира савез југословенских кремационистичких удружења. Ова одлука је изгледа била надахнута оснивањем *Међународне федерације*, које се десило на конгресу кремациониста у Лондону 1937. године. На том конгресу је, као и у Прагу, била присутна југословенска делегација и том приликом је одлучено да све државе које имају огњена удружења, постану чланови међународне асоцијације.⁴⁰⁸ Предлог о оснивању *Савеза кремационистичких друштва Југославије* усвојила су друштва *Оиан* 17.

⁴⁰⁵ *Encyclopedia*, 85; Огњени покрет у Југославији. *Оиан* бр. 10, Београд 1936, 75.

⁴⁰⁶ Југословенска делегација пред гробом чехословачког незнаног војака. *Оиан* бр. 10, Београд 1936, 73.

⁴⁰⁷ Исто.

⁴⁰⁸ Огњени конгрес. *Оиан*, април–мај 1938, 2.

априла 1938. године, *Оієњ*, 23. маја 1938. и *Пламен* 21. априла 1939. године.

У периоду после Другог светског рата па све до 50-тих година 20. века, изгледа да је активно било само загребачко удружење *Пламен*. Као што смо споменули, Кујунџић је умро 1946, а др Јуринац 1947. године, чиме су и српско и словеначко друштво остали без главних покретача. Међутим, Загреб је добио крематоријум тек 1985. године, а Љубљана 1978, с тим што се пракса кремирања најбрже омасовила у Словенији. Тамо је 1997. године изграђен и други крематоријум, у Марибору, те је проценат кремираних у Словенији 2010. године износио близу 80%.⁴⁰⁹

Крај првог периода кремационистичке идеје у Југославији

Кујунџућева жеља да Београд буде прва балканска престоница која ће имати модерни крематоријум, није се остварила. Ова „ча^{ст}“ припала је Букурешту, где је крематоријум изграђен 1928. године, док се у Србији то десило готово пуних четрдесет година касније. Од држава са претежно словенским становништвом, по овом питању предњачила је Чехословачка, која је дозволила кремацију 1918. године, док први подаци о броју кремираних у Москви потичу из 1927. године.⁴¹⁰ Без обзира на чињеницу да је релативно брзим омасовљавањем кремације, у већини европских земаља, након Другог светског рата, она престала да буде доживљавана као „бизарни хир богатих појединаца“, изгледа да је припадност покрету и подржавање

⁴⁰⁹ *Encyclopedia*, 85.

⁴¹⁰ *Рад XII јодишње скупшћине друшћва Оіањ*, Београд 1931, 30; Емил Едгар, *Кремациони покрет код словенских народа, Оіањ* 4–5, Београд 1935, 33

идеје дуго времена било ствар друштвеног престижа, а сама кремација – егзотичан обичај. О овоме сведочи један текст у београдском *Оињу*, у коме аутор, описујући могућност која се у неким европским земљама пружа заинтересованима – да могу присуствовати процесу кремације посмртних остатака, каже да се даме „слабијих нерава“ при томе окрепљују кафом, „а господа се разонођава пушењем“.⁴¹¹

Др Војислав Кујунџић преминуо је 1946. године у Београду, не дочекавши остварење својих жеља. Сахрањен је на Новом гробљу, а податак о томе да ли је сахрани присуствовао свештеник или не није нам познат. Над гробом се налазио веома необичан споменик. Наиме, на хоризонтално положеном каменом блоку исклесана је скулптура човека који лежи на кревету или на одру, покривен до врата, тако да му се види само глава.⁴¹² Међутим, овим, обично последњим „земаљским“ чином, његова „животна“ прича није завршена. По неким подацима, 18 година након тога, а по другим – након 22 године, чланови *Оиња* су ексхумирали остатке његовог тела, спалили их у београдском крематоријуму и у урни положили у розаријум број 1 на Новом гробљу. Неки извори говоре да је ово учињено поводом свечаног пуштања у рад београдског крематоријума. Последњи Кујунџићев наследник и борац сличан њему, у светским размерама познат, доктор Александар Костић, описујући овај догађај, пише у првом послератном броју *Оиња*, 1974. године: „Његове мошти смо ексхумирали, спалили и ставили у урну 15. 06. 1968. године“.⁴¹³ Костић је овом приликом одржао и *иосмртно* слово, изражавајући понос што, како је сам рекао, „овим чином стајемо скромно у ред цивилизованих народа“⁴¹⁴.

⁴¹¹ Ант. Залони, Гроб или урна, *Оиањ* бр. 4, Београд 1934, 3.

⁴¹² <http://mondo.rs/a876112/Mondo-TV/Mondo-TV/Nadgrobni-spomenci-Novo-groblje.html> приступљено 27. јуна 2016.

⁴¹³ Александар Костић, После 28 година, *Оиањ* бр. 1, Београд 1974, 1.

⁴¹⁴ Исто.

V. НОВО ДОБА, НОВИ ИДЕОЛОШКИ КОНТЕКСТИ

Тишина која је владала у кремационистичком покрету након Другог светског рата била је свакако последица комплексног историјског тренутка. Обнова земље, изградња нове институционалне структуре, друштвена консолидација, а изнад свега ново идеолошко уобличавање стварности потиснули су на маргине свакодневнице питања живота и смрти *обичних* људи. Ипак, то је био само спољни омотач дубинских промена друштва и културе које су тада започете. Оне су се одвијале на свим нивоима стварности – од изградње „новог човека“, преко трансформације традиционалне породице и друштвене заједнице, до промене друштвене стратификације и рађања радничке класе, која је била замишљена као главни носилац друштвеног преображаја. Основна нит која је повезивала индивидуалне и колективне нивое трансформације био је раскид са традиционалним културним наслеђем, а посебно оним које се односило на религијска уверења и праксе.⁴¹⁵

Први показатељ *йреумљења* (или притиска да до њега дође) било је константно опадање броја крштења и венчања обављених уз учешће цркве. Међутим, током читаве друге половине 20. века, број погребња уз црквено опело остао је готово непромењен, барем када је реч о сеоским срединама.⁴¹⁶ Тамо се до данашњих дана одржао обичај бдења око покојника, обичај његовог испраћаја из куће и служења опела, док је градове

⁴¹⁵ Александра Павићевић, *На удару идеологија*.

⁴¹⁶ Негован Јованчевић (прир.), *Шемајизам Епархије шумадијске* 1998. Крагујевац, 1999, 253; Негован Јованчевић (прир.), *Шемајизам Епархије шумадијске* 1999. Крагујевац, 2000, 274.

карактерисао интензиван процес професионализације и меди-
кализације умирања и смрти. Ипак, живавост традиционалног
одношења према смрти, чак и у градским срединама, била је
видљива у сасвим слабом интересовању за кремацију, које је
карактерисало прву деценију рада београдског крематорију-
ма, отвореног 1964. године. Реторика ватре коју су у претход-
ном периоду користили подједнако и Црква и креамционисти
– Црква да означи *оіањ іреха*, а креамционисти мислећи на
његову *божанску іприроду* и очишћујућу моћ – сада је добила
значење *дорбеної оіња* социјалистичке револуције. У њему су
изіарали првоборци и градитељи новог друштва, али само за
живота. Посмртна огњена судбина била је резервисана за *обич-*
не социјалистичке *вернике*, док су *ірвосвеішїеници* по правилу
били сахрањивани упоком и то уз велику погребну помпу.

Обнова рада Друштва „Огањ“ и отварање крематоријума у Београду

Интензитет активности Кујунџићевих наследника није
се могао мерити са његовим неуморним и непрестаним на-
стојањима да спроведе у живот основну замисао кремацио-
нистичког покрета. Иако након рата више није било реалних
идеолошких препрека за отварање крематоријума и легали-
зацију кремације, до тога је дошло тек 1964. године. Заправо,
кремација је одобрена законом из 1961. године, у коме је одре-
ђено да се „под сахрањивањем у смислу овог закона сматра по-
копавање посмртних остатака умрлог, односно смештање или
расипање пепела спаљених посмртних остатака на одређена
места и друге радње које се у том циљу предузимају“.⁴¹⁷ Ипак,
према евиденцији *Јавної комуналної іредузећа „Поіребне услуге“*

⁴¹⁷ Службени іласник НРС, бр. 20, 13. мај 1961, 325.

из Београда, од 1914. до 1963. године, дакле, пре изградње београдског крематоријума, на београдским гробљима смештене су 24 урне са пепелом покојника.

Током педесетих и шездесетих година 20. века забележене су неке активности везане за промовисање кремације. Оне су се испрва тицале настојања да Југославија обнови своје чланство у *Међународној кремационистичкој фондацији* (ИЦФ), као и да добије саветодавну подршку од других чланица које су већ имале крематоријуме. Други корак у овом периоду била је припрема плана и пројекта изградње крематоријума.

Изгледа да југословенски кремационисти нису били у стању да обнове предратне везе са ИЦФ-ом све до 1956. године.⁴¹⁸ Могуће је да је ово оклевање било проузроковано чињеницом да су раније чланице ове организације биле и земље против којих је Југославија ратовала, као и временом које је било потребно да нова држава заузме политички курс у односу на поделе света настале након Другог светског рата. *Друштво „Оіањ“* је успело да се реконструише до 1954. године, Југославија се вратила у заједницу кремациониста 1956. а 1957. године одржан је конгрес ИЦФ у Цириху, на коме, међутим, није било југословенских делегата.⁴¹⁹ Др Бранка Митровић се, додуше, обратила конгресу дугачким писмом на немачком језику и изразила жаљење због немогућности да присуствује скупу, али, како пише Матес, разлози одсуства Југословена били су потпуно нејасни.⁴²⁰ До 1958. године, *Друштво „Оіањ“* је прикупљало искуства и савете у вези са изградњом крематоријума и одржавало активну везу са бившим генералним секретаром ИЦФ-а Хербертом Џонсом.⁴²¹ На конгресу федерације у Штокхолму 1960. године, др Митровић је известила да се Југославија

⁴¹⁸ *Encyclopedia*, 85, 87.

⁴¹⁹ *Encyclopedia*, 87.

⁴²⁰ Исто.

⁴²¹ Исто.

налази пред отварањем првог крематоријума, у Београду.⁴²²

Након рата, имовина *Друштва* је конфискована, тако да је без обзира на првобитна обећања и планове, нова идеја била да се крематоријум сагради изван града. То је требало да буде зелена оаза на којој би се налазило гробље-парк и зграда крематоријума. Међутим, кремационисти су инсистирали да се пројекат реализује на неком од постојећих градских гробаља, сматрајући да је то најбољи начин да се врши пропаганда спаљивања посмртних остатака.⁴²³ Београдска општина је изгледа подржала овај предлог, те је на седници 7. октобра 1960. године Комисија за одобравање инвестиционих програма непривредних инвестиција усвојила инвестициони програм за изградњу крематоријума у Београду на износ од 60.318.236 дин. Након тога је Савет за комуналне послове НО града Београда, на 6. седници, одржаној 1. новембра 1960. године, одлучио да исти инвестициони програм одобри као „друштвено оправдан“.⁴²⁴ Предвиђено је да се крематоријум смести уз најстарији део Новог гробља, уз парцелу за сахрану Јевреја ашкенаског реда, односно да се за потребе крематоријума адаптира капела за испраћај припадника ове заједнице.⁴²⁵ За израду пројекта били су задужени архитекте Спасоје Јовановић и Љубомир Профировић, а техничку помоћ у његовој реализацији пружила је енглеска корпорација Dowson Mason.⁴²⁶ Програм пројекта је подразумевао да се спољашња архитектура постојећих капела не мења, а у образложењу је било истакнуто и то да се промене

⁴²² Исто.

⁴²³ Исто.

⁴²⁴ IAB 148-7-60.

⁴²⁵ *Новојробље у Београду. Водич*. ЈКП „Потребне услуге“. стр 7. http://beogradskagrobља.com/pdf_vodic/vodic_sr.html#book2/page1

⁴²⁶ *Encyclopedia*, 89; На другом месту се, међутим, наводи податак да је крематоријум опремила немачка фирма *Руйман*, али аутор не наводи извор информација. Види у: Miloš Igrutinović, Dušan Golubović, *Uređenje krematorijuma u Srbiji*. Građevinsko-arhitektonski fakultet Niš, 2014, 7.

ентеријера морају прилагодити постојећим погребним обичајима.⁴²⁷ На основу образложења пројекта може се закључити да је поштовање обичаја подразумевало да се испраћај покојника најпре врши из *обичне* капеле, а да се сандук у једном тренутку „према утврђеном распореду“ пребацује у капелу крематоријума, до које га прате ожалошћени. Сала за крематоријум подељена је на два дела – део за ковчег и родбину и део за пратњу, а у делу за ковчег се налази катафалк на који се ставља сандук и који се на крају церемоније испраћаја спушта испод нивоа патоса, имитирајући нестајање ковчега у земљи. У опису је даље означено посебно место, уз узглавље катафалка, са кога се одвијају посмртни говори, при чему је говорник окренут лицем према пратњи у другом делу сале. Ово је посебно занимљив детаљ, јер представља индикацију рађања нове ритуалне структуре условљене променом посмртне судбине појединца. Наиме, док је приликом класичне сахране простор капеле за испраћај био резервисан за религијски – свештенички ритуал, а евентуални говор се одвијао изнад гробне хумке, приликом кремације, *laudatio funebris* постаје централни део *секуларизоване* погребне церемоније која може да се одвија и без учешћа цркве. Чак и у срединама, какве су различите протестантске заједнице, у којима су свештеници скоро од почетка практиковања модерне кремације пристајали да служе опело, посмртни говор се јавља као *врхунац* церемоније и њен неизоставни део. Ово је било у вези и са процесом индивидуализације погребног ритуала, који се, услед слабљења традиционалних форми, све више креира тако да на најбољи могући начин *ојшше* особености покојника и његове породице.

С друге стране, иако је кремација пропагирина као вид секуларне сахране, а код нас и као израз атеистичких уверења покојника, архитектура првог београдског крематоријума

⁴²⁷ Program za izradu projekta zgrade krematorijuma u Beogradu. IAB 148-7-60.

никако није следила ове идеолошке правце. Чак иако је спољашњи изглед био последица наслеђеног простора, те је зграда крематоријума изгледала као синагога или као црква византијског типа – са куполом којој је недостајао само крст, ни њена унутрашњост није много одступала од сакралних ентеријера верских богомоља. Било је чак предвиђено да капела и купола буду осликане зидним сликарством, али се на крају од овога одустало.⁴²⁸ Ипак, пажљивијем посматрачу неће промаћи чињеница да у унутрашњој декорацији капеле за испраћај на кремацију, која се састоји углавном из великих витража, нигде не постоји знак крста. Нејасно је, међутим, да ли је ово последица тога што је капела претходно припадала јеврејској заједници или је њено накнадно уређење ипак следило идеју секуларности церемоније која ће се овде одвијати. Занимљиво је споменути још и то да су готово у свим европским земљама први крематоријуми следили линије сакралне архитектуре, настојећи чак да прикрију детаље који су подсећали на намењу грађевине. Тек се у периоду развијене кремационистичке праксе ова правила мењају, те се крематоријуми граде у модерном стилу, често са експлицитним приказивањем димњака и других техничких специфичности.

Датум прве кремације у београдском крематоријуму на Новом гробљу тренутно је немогуће са сигурношћу утврдити. Као што смо споменули, архива новина *Ојан* упућује на то да је приликом свечаног пуштања у рад крематоријума извршена кремација посмртних остатака др Војислава Кујунџића, чији је пепео затим положен у розаријум број 1. Исти податак доноси и *Енциклопедија кремације*, с тиме што се у овим изворима јављају различити датуми када се догађај одиграо – 16. јуни 1964. и 15. јуни 1968. године.⁴²⁹ С друге стране, подаци које смо

⁴²⁸ Program za izradu projekta... IAB 148-7-60.

⁴²⁹ *Encyclopedia*, 86; Александар Костић, После 28 година, *Ојан* бр. 1, Београд 1974, 1.

добили из стручних служби Новог гробља указују на то да је 1964. године извршена кремација две особе из Бурме.⁴³⁰ Поред тога, под знаком питања је и сахрана пепела неког дечака који је преминуо у Калкути. Наиме, нејасно је да ли је он тамо и кремиран, па донет у Београд 22. јуна 1964. године или је тог дана обављена кремација у београдском крематоријуму. Архитекта Љубомир Профировић, у интервјуу објављеном у *Блицу* 2013. године, тврди да је за пробу крематоријума искоришћен један ован, а да је прво озбиљно спаљивање била кремација двојице Бурманаца, који су се удавили у Дунаву.⁴³¹

И подаци о смештању урни у розаријуме и колумбаријуме током наредних година, као и детаљи њихове изградње, такође су неусклађени. У документима Историјског архива Београда наилазимо на детаље пројекта изградње розаријума и колумбаријума из 1974. године⁴³², али је изгледа ово била само једна од фаза изградње. Запослени на гробљу кажу да су први розаријуми саграђени 1966. године, док паралелно постоје подаци о томе да је 1965. године кремирано 8 лица, чије су урне положене у розаријуме 1967. године. Могуће је да су урне првобитно биле положене у гробове у којима су сачекале развој гробљанске инфраструктуре. Поред тога, забележено је и да је пепео 5 лица кремираних 1965. године похрањен у колумбаријум три године касније, 1968.

⁴³⁰ Велику захвалност за информације и за спремност да ми помогне у разрешавању недоумица током истраживања дугујем др Виолети Обреновић, историчарки уметности, запосленој у стручној служби Новог гробља у Београду.

⁴³¹ Marija Nikolić, Arhitekta Ljubomir Profirović (83). On je prvio na Balkanu napravio krematorijum. *Blic* 26. 04. 2013, s.13.

⁴³² IAB 148-7-60.

Заслужни, а кремирани

Прва меморијална целина на Новом гробљу која је добила простор за похрањивање урни било је Гробље заслужних грађана, установљено 1965. године (годину дана пре отварања крематоријума), по пројекту архитекте Светислава Личине.⁴³³ Занимљиво је то што је овај део гробља пројектован тик уз Алеју великана, која је оформљена 1922. године и у коју су пренети посмртни остаци угледних и значајних личности српске историје, претходно сахрањени на Ташмајданском гробљу.⁴³⁴ Грађење одвојене парцеле и њен назив – Гробље заслужних грађана – као да су наглашавали одлике времена у коме је настала. Био је то историјски тренутак у коме је епитет *великан* постао екстремно ексклузивна и дистинктивна категорија, која никако није могла да припадне мноштву. Уметници, лекари, спортисти, књижевници, војна лица... могли су бити само заслужни грађани и, што је за нас овде још важније – с обзиром на архитектуру парцеле – они који ће личним примером промовисати нови однос према смрти.

Гробље заслужних грађана је парковска површина ограђена са 12 бетонских конхи у којима се налазе колумбаријуми. Испред колумбаријума су класична гробна места и розаријуми, поређани око својеврсног постаментa који симболично представља место „вечног пламена“.⁴³⁵

Једна од првих значајних личности сахрањених у Алеји заслужних грађана био је Чедомир Миндеровић (1912–1966), књижевник, учесник НОР-а и политички радник, који је умро у Њу Делхију 1966. године. Његова судбина нам је посебно занимљива јер нас његов примарни позив, позив књижевника, као и посмртна судбина коју је за себе изабрао, повезују са

⁴³³ Б. Костић, 30.

⁴³⁴ Исто, 26.

⁴³⁵ Исто, 30.

пионирским временом кремационистичке идеје у Србији. Наиме, иако је био члан револуционарног омадинског покрета, борац у Другом светском рату и члан Комунистичке партије Југославије, Миндеровић се након 1948. године нашао на листи „не сасвим подобних“ политичких радника, те је пребачен у дипломатију, односно постављен за службеника југословенске амбасаде у Индији. Ово је, изгледа, био пресудан догађај који је довео до дубоког духовног преображаја уметника.⁴³⁶ Предраг Палавестра пише да је у Индији Миндеровић „открио један сасвим друкчији свет, једну сиромашну, али моћну стару цивилизацију, где се могла наслутити тајна трајања и мистика пролазности [...] У оштром контрасту са гладном и сиромашном Индијом, хијерархијски систем комунистичког деспотизма као да је отворио очи бившем песнику пролетаријата“.⁴³⁷ Боравак у Индији је утицао на Миндеровићеву поезију, на његово јавно делање у домовини, као и на његову посмртну судбину. Већ озбиљно нарушеног здравља, посвађан са многима и оптерећен осећањем гоњења, Миндеровић је чезнуо да се врати у Индију за коју је остао везан и након истека дипломатског мандата. У јесен 1964. године кренуо је бродом *Корана* на своје, испоставило се, последње путовање. Током трајања путовања слао је својим пријатељима оно што је успут писао. Међу тим списима налази се и прича у којој је описао делове свога живота и послао је пријатељу Предрагу Палавестри. За нас је посебно занимљив део те приче у коме Миндеровић говори о својој тетки, коју је смрт предухитрила да целокупно своје немало имање завешта тек основаном друштву за спаљивање мртвих *Оіањ*. Наследство је припало Миндеровићу, али он је изгледа, на симболичан начин, испунио теткино завештање. Умро је у Њу Делхију, у кући својих индијских пријатеља у ноћи између 15. и 16. јануара 1966. године. „По тамошњем обичају

⁴³⁶ П. Палавестра, Ломача на обали Џамне. *Некролоџе*, 127–146, 136.

⁴³⁷ Исто.

спаљен је на отвореној ломачи поред реке Џамне, посут латицама цвећа, под отвореним и прозрачним небом Индије. Део пепела, помешан са прахом индијског цвећа, у малој црној кутији, пренесен је са дипломатском поштом до Рима, одакле је, у пилотској торби – да би се избегле царинске тешкоће и административне формалности – дословно прокријумчарен у отаџбину. [...] пепео је узидан у прву леву нишу на зиду тек изграђеног колумбаријума у Алеји заслужних грађана на београдском Новом гробљу.⁴³⁸

Није потребно посебно истицати да Миндеровићева *сахрана* није била повод за организовање посебних посмртних *свечаности*. Разлог томе свакако је лежао у његовом идеолошком *јосрнућу*, како су то морали тумачити правоверни идеолози тога доба, али је разлог томе могла бити и чињеница да је из Индије у Србију стигао не ковчег, него пакетих са пепелом. У земљама које нису традиционално практиковале кремацију, а Србија, односно Југославија, свакако нису, постојање мртвог тела, макар и у затвореном ковчегу, било је предуслов организовања погребног спектакла. Изгледа да су нова идеолошка значења и тумачења најлакше уписивана у традиционалне ритуалне структуре, чији је *шексџи* недвосмислено почивао на идеји чувања (сахране) тела за вечност.

У Алеју или Гробље заслужних грађана (оба назива су у оптицају) положена је и урна са пепелом јединог југословенског нобеловца Иве Андрића. Будући да је у јавном и друштвеном животу Југославије био далеко присутнији, али и идеолошки далеко *кабасџији* него Миндеровић, Андрићева жеља да буде кремиран морала је задати много главобоље организаторима сахране. С друге стране, овакво опредељење писца било је вишеслојни одраз његовог богатог, али и комплексног животописа и идеолошко-философских опредељења, као и историјских околности које су их обликовале.

⁴³⁸ Исто, 146.

Студија случаја број 1:

Зашто је Андрић желео да буде кремиран?

Иво Андрић (1892–1975) је живео довољно дуго да посведочи смену векова, краљевина и држава, смену идеја и идеологија, смену епоха и духовна времена. И његов животни пут био је сав у знаку промена – од промене географских координата у којима је живео, послова које је обављао, до различитих уметничких израза који су карактерисали различите фазе његовог стваралаштва. Ипак, исто се тако може у његовом путовању кроз овај свет пронаћи и константа, и то она која је обележена непрестаним трагањем за људским и личним идентитетом, за местом или неместом које одговара уметнику који је, чини се, изнад свега желео да буде што мање присутан, а опет ангажован сведок мистичног сусрета историјског и метаисторијског у људском животу.

И може се рећи да је Иво Андрић у томе и успео и то захваљујући проналажењу *међуиросфора* између понуђених, мада често и наметаних националних/националистичких корпуса и културних парадигми,⁴³⁹ поистовећујући се са својим књижевним делом, које је, не припадајући никоме посебно, припадало и припада свима.

1. Смрт и сахрана

Као што је већ познато, крај Андрићевог животног пута одиграо се 13. марта 1975. године у Београду, на Војномедицинској академији, где је умро у 83. години живота. Већ сутрадан организован је јавни испраћај великог писца, чији су посмртни остаци, по његовој жељи, кремирани.

⁴³⁹ Boris Škvorc, Nebojša Lujanović, Andrić kao model izmještenog pisca. *Fluminensia* 2010, god. 22, br. 2, 37–52.

Чињеница да је Иво Андрић кремиран, а не сахрањен, буди нашу позорност и отвара многа питања. Иако је седамдесетих година 20. века кремација већ била прихваћен, мада не много распрострањен начин поступања са посмртним остацима у Србији, односно у Београду, она свакако није била *рејрезенџајивни* начин сахрањивања. Потоњи је по правилу припадао јавним личностима (додуше не свим), и подразумевао је високу симболизацију и естетизацију церемоније. Читава реторика репрезентативне сахране требало је да обезбеди погреб *достјајан ѝамћења* и креирање гроба као важног *месџа сећања*, у чије основе су биле уграђене темељне идеолошке поставке актуелног политичког уређења. Очување интегритета тела се у оваквом концепту подразумевало, јер је оно сугерисало трајање у вечности, а не пропадљивост која чином кремације доживљава своју хипертрофију.

Андрићева жеља да буде кремиран иницира низ питања, и то на два нивоа: на нивоу индивидуалног избора и на нивоу уобличавања колективних представа путем одређеног концепта испраћаја и сахране. Потоње је посебно у вези са једним другим питањем, а то је – *зашџо је Андрић сахрањен у Алеји великана?* Наиме, осим жеље да буде кремиран, Андрићев тестамент је садржао и изричити захтев да урна са његовим посмртним остацима буде положена поред урне његове супруге Милице Бабић, која је умрла 1968. године.⁴⁴⁰ Затим, да ли је *ѝрисџанак* власти на кремирање великана (јер, у то време је све било могуће преиначити зарад опште, друштвене и државне *корисџи*), а затим и оглушивање о други део његове жеље, представљао заправо начин да се симболичка моћ Андрићевог лика и дела умањи и сведе на *ѝраву меру*, те да се тако изврши својеврсна интервенција на техникама колективног памћења? Да ли жеља за кремацијом представља само посмртни одсјај

⁴⁴⁰ Палавестра, *Некројоле*, 64.

пишчеве, за живота доследно примењиване *ѿакиѿике нейриѿадања* или нам она открива и неке недоречености у вези са његовом религиозношћу и философским ставовима, његовим схватањем смрти или неким мање познатим подацима из његове богате биографије?

У време Андрићеве смрти, организовање сахране на државном нивоу још увек је припадало углавном само оним јавним личностима које су се прославили борбеним заслугама током Другог светског рата и доследним политичким, односно идеолошким ангажманом у процесу стварања нове, социјалистичке државе и друштва. Тако је, на пример, неколико дана пре него што је Андрић умро, у Београду организована сахрана народног хероја Вељка Влаховића, који је испраћен уз проглашење дана жалости, највише државне почаст и уз присуство самог председника СФРЈ Јосипа Броза Тита.⁴⁴¹ С друге стране, иако је социјалистичко друштвено уређење подразумевало свесрдну подршку уметничком стваралаштву, уметност је, преломљена кроз призму марксистичких схватања, ипак доживљавана само као средство пропагирања идеолошких *истѿина* и уверења, неповратно детерминисана друштвеним и економским односима епохе.⁴⁴² Сходно томе, налик на давна времена анонимних стваралаца, *свеѿосѿ* је припадала готово искључиво владарима, а не уметницима, чији је задатак био да владаре прослављају. Међутим, Андрић није био *обичан* уметник. Он је био једини југословенски нобеловац и, што је можда важније, својеврсни симбол југословенства, што му је ипак обезбедило сахрану на државном нивоу. Највећи проблем у овоме био је што је Андрић одбијао да буде „државни писац“, али га је његово дело учинило својеврсним живим „јавним

⁴⁴¹ После изненадне смрти револуционара, туга у целој земљи, *Политѿика* 9. март 1975, 1.

⁴⁴² Коста Николић, *Срѿска књижевносѿ и ѿолиѿѿика (1945–1991)*, Београд: Службени гласник 2012, 2, 19.

спомеником“, чија је посмртна судбина због тога морала проћи кроз густо идеолошко сито.⁴⁴³

Припрема и организација испраћаја Иве Андрића одвијали су се необично брзо и ефикасно. Према званичним подацима, Андрић је умро 13, а *сахрањен* већ 14. марта, тако да су медији истовремено извештавали о његовој *јучерашњој* смрти и *данашњој* сахрани.⁴⁴⁴ Чињеница да је његова кончина била очекивана не делује као довољно уверљиво објашњење овако *хитре* интервенције. Пре би се могло рећи да се на овај начин желело избећи међурепубличко полемисање око тога где и како ће Андрић бити сахрањен, од кога се, како пише Ерих Кош, изгледа страховало.⁴⁴⁵ „Одбору за сахрану олакшао је сам Андрић, који се још за живота своје жене Милице Бабић, учланио са њом у друштво 'Огањ' и одредио да после смрти буде спаљен“.⁴⁴⁶ Изгледа да се иницијални договор одиграо у кабинету Петра Стамболића, у коме су се већ 13. марта 1975. године срели Родољуб Чолаковић, Киро Глигоров и Ерих Кош. Предраг Палавестра тврди да је Одбор за сахрану у који је ушло 45 чланова: академика, књижевника, политичких и других јавних радника био формиран још пре Андрићеве смрти.⁴⁴⁷ Свакако, већ 14. марта одржана је седница Одбора, који је наводно одлучио о детаљима испраћаја великог књижевника.⁴⁴⁸

Могуће је претпоставити и то да је званична вест о Андрићевој смрти одлагана да би се направио довољан размак

⁴⁴³ О *сјоменичком* карактеру Андрићевог лика и дела сведочи и говор Скендера Куленовића на сахрани, у коме га он експлицитно назива *сјомеником*. Опроштај од великана наше културе. *Полијтика*, 15. март 1975, 1; Палавестра, *Некролоје*, 54.

⁴⁴⁴ Умро Иво Андрић, *Полијтика*, 14. март 1975, 1.

⁴⁴⁵ Ерих Кош, Последњи Андрићеви дани. *Свеске Задужбине Иве Андрића* 1, 1982, 301–317, 314.

⁴⁴⁶ Исто, 315.

⁴⁴⁷ Палавестра, *Некролоје*, 62.

⁴⁴⁸ Умро Иво Андрић, *Полијтика*, 14. март 1975, 1.

између његове сахране и сахране Вељка Влаховића. На овај начин је омогућено креирање јасних порука о симболичком значају заслуга једног, односно другог великана – великана револуције, с једне стране, и великана књижевног стваралаштва, с друге.

Но, ово раздвајање и разликовање је доследно спровођење и на другим нивоима. За разлику од народног хероја Вељка Влаховића, чији је испраћај организован из ауле Савезне скупштине, ковчег са посмртним остацима Иве Андрића био је изложен у Скупштини града Београда, са које су се вијориле црвене заставе спуштене на пола копља. Из овога би се могло закључити да је Влаховић био херој Југославије, више него што је Андрић био њен највећи писац, али је вероватно да је овакав избор био подстакнут и другим разлозима. С једне стране, он је представљао својеврсни компромис у односу на концепт јавних сахрана и концепт великана тога времена, које смо раније споменули. Наиме, иако није био народни херој нити политичар, Андрић је заслужио епитет великана, који у то време није припадао ни једном другом југословенском уметнику. Због тога је његовом испраћају припадао јавни простор који коренспондира његовом лику и делу.⁴⁴⁹ Међутим, Савезна скупштина би ипак представљала велики преседан у односу на Андрићеву професију, те је Скупштина града деловала као *умереније* решење. Међутим, сасвим је могуће и то да је овај значајни топос престонице требало да сугерише и одређена решења присутне полемике око Андрићеве националне припадности. Наиме, иако је сам Андрић, као убеђени и доследни Југословен и космополита, а пре свега хуманиста и посвећеник муза, био сасвим уздржан по питању припадања било којој

⁴⁴⁹ Занимљиво је да су посмртни остаци Мирослава Крлеже, који је умро у Загребу 1981. године, били изложени у згради Југословенске академије знаности и умјетности. Умро Мирослав Крлежа, *Полијтика* 30. децембар, 1981, 11.

од југословенских народности, честа су била тада, као и данас, његова својатања од стране оних који су преко величине Андрићевог дела настојали да глорификују свој национални/националистички корпус.⁴⁵⁰ Због тога је могуће да је испраћај из Скупштине града Београда требало да сугерише и његово коначно припадање српској књижевности.

И, док је поводом смрти Вељка Влаховића проглашен дан жалости у читавој држави, а поводом смрти Мирослава Крлеже 1981. дан жалости у Хрватској, смрт Иве Андрића изгледа није била повод за званично тужење.⁴⁵¹ Додуше, на комеморативној седници Скупштине општине Травник одлучено је да се у том градићу откажу све јавне приредбе и манифестације и да се у родној кући Иве Андрића отвори књига жалости.⁴⁵²

Ковчег са посмртним остацима Иве Андрића био је изложен у згради Скупштине града Београда у периоду од 8 до 12 часова, током којих су десетине хиљада грађана у мимоходу одале почаст омиљеном писцу. Око ковчега, који је био покривен заставом са петокраком на средини, смењивале су се почасне страже, састављене од јавних и културних радника, ученика, студената и чланова делегација Травника и Вишеграда.⁴⁵³ Председник државе Јосип Броз Тито није лично присуствовао испраћају. Он је у колективној жалости учествовао путем телеграма саучешћа Савезу књижевника, који је објављен на насловној страни Политике 14. марта, и путем венца који је, у његово име, на одар положио Цвијетин Мијатовић.⁴⁵⁴ По завршеном мимоходу, ковчег је колима пребачен на Ново

⁴⁵⁰ Станиша Тутњевић, Политички статус Иве Андрића. *Свеске Загуждине Иве Андрића* 9–10, 1993/94, 441 – 459, 450; Sava Dautović, Ћији је Andrić. <http://www.nin.co.rs/2001-06/07/18267.html> Приступљено 13. децембра 2012.

⁴⁵¹ Muharem Bazdulj, Krleža, trideset godina poslije. *Peščanik* 2012: <http://pescanik.net/2012/01/krleza-trideset-godina-poslije/> Приступљено 3.01.2013.

⁴⁵² <http://www.znanje.org/lektire/i26/06iv04/06iv0423/ekt/smrt.htm>

⁴⁵³ Умро Иво Андрић, *Полићика*, 14. март 1975, 1.

⁴⁵⁴ Општаја од великана наше културе, *Полићика* 15. март, 1975, 10.

гробље, где је, у капели за испраћај на кремацију, одржан други део церемоније. У оквиру ње, опроштајни говор одржали су Павле Савић, председник САНУ, Родољуб Чолаковић, члан Савета федерације, и Киро Глигоров, председник Скупштине СФРЈ. Последње речи великом писцу упутио је драмски уметник Љуба Тадић, рецитујући својеврсни кредо Андрићевог животног пута и стваралаштва из његових записа *Стиазе*.⁴⁵⁵ Занимљиво је приметити да је из већине јавних говора, медијских осврта на Андрићево дело, па чак и из новинских извештаја, зрачило извесно поетско надахнуће. Као да је дубока и помало мелахолична нота пишчеве речи оживела и излила се у простор јавног изражавања облачећи тренутке растанка у песничко рухо. Тако и новинарка која је описивала последње тренутке Андрићевог посмртног боравка међу суграђанима пише: „Док је сећање на почетак и тврди путељак у Андрићевом завичају, који га је повео вијугаво и врлетно ка неслућеним тада просторствима, лепотама и богатствима света дочаравао узвишено, мирним и свечаним гласом драмски уметник Љуба Тадић, док су се салом разлегали звуци флауте, дискретни, танани и племенити као што је био човек кога су испраћали, нестајао је у дубини ковчег са телом“⁴⁵⁶.

Урна са пепелом Иве Андрића положена је у појединачни розаријум у Алеји заслужних грађана на Новом гробљу тек

⁴⁵⁵ „Тако, по неколико пута у дану, користећи свако затишје у животу око себе, сваки предах у разговору, ја сам прелазео по један део тога пута са кога никад није требало ни силазити. И тако ћу до краја живота, невидљиво и потајно, ипак прећи суђену дужину вишеградске стазе. А тада ће се са концем живота прекинути и она. Изгубиће се тамо где завршавају све стазе, где нестаје путева и беспућа, где нема више хода ни напора, где ће се сви земаљски друмови смрсити у бесмислено клупко и сагорети, као искра спасења, у нашим очима које се и саме гасе, јер су нас довеле до циља и истине.“

⁴⁵⁶ Б. Оташевић, Последња почаст Иви Андрићу, *Политика* 15. март 1975, 11.

40 дана након испраћаја, 24. априла 1975. године.⁴⁵⁷ Урна је била направљена од земље донете из Андрићевог завичаја, а њеном коначном полагању у Алеју великана присуствовало је стотинак људи: државни, републички и градски званичници, књижевници и поштоваоци.⁴⁵⁸

2. Не ѿријасѿи никоме осим вечносѿи

Питање жеље Иве Андрића да буде кремиран може се анализирати из неколико међусобно повезаних аспеката: са становишта његових личних философских и религијских опредељења и схватања, са становишта његових, већ више пута споменутих, тактика неприпадања и, на крају, из угла неких мање познатих детаља његове биографије, који потенцијално повезују све остале групе могућих објашњења.

Право да уопште расправљамо о овом питању донекле нам даје чињеница да је Андрић био религиозан човек, хришћанске провинијенције, а, начелно говорећи, кремација није била идеални модел хришћанског погребља, без обзира на то што је била прихваћена од стране најпре протестантске, а онда и римокатоличке цркве. У то време, у Београду, кремација је углавном била повезана са атеистичким погледима на свет, чему је допринела и атеистичка реторика пропаганде *Друштва „Оіањ“*. Међутим, прихватање оваквог начина поступања са посмртним остацима одражавало је и продор једне либералне идеологије и жеље да се раскрсти са окорелим традиционалним *формама*, те је међу кремиранима тога времена било доста уметника, који су, логично, били главни промотери нових духовних видика и слобода. О овоме сведоче имена и професије

⁴⁵⁷ Ljubomir Jandrić, *Sa Ivom Andrićem*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1982, 456, 457; Škvorc, 41.

⁴⁵⁸ Položena urna Ive Andrića, *Политика*, 25. април, 1975, 9.

уписани на розаријумима и колумбаријумима у Алеји заслужних грађана на Новом гробљу у Београду. Знак крста урезан на извесном броју ових *надгробних* плоча сведочи да је то било и време рађања једног новог и другачијег односа према свету, који није био нужно атеистички, него је пре свега подразумевао идејну и ритуалну индивидуализацију посмртног чина.⁴⁵⁹

Потреба да се избегне спектакуларизација сахране, „неискрени некролози“ и све оно што прати посмртну судбину јавних личности, сасвим се уклапа у Андрићев животни стил, који су описивали његови биографи, савременици и пријатељи. Сматра се да је писац пред смрт оставио у бележници запис у коме изражава резигнацију у односу на сахране јавних личности: „Помисао на смрт изазива, већ сама по себи, код човека страх. А код књижевника и сваког јавног радника долази још и одвратност од глупих и неискрених некролога који нас чекају...“.⁴⁶⁰ Ипак, ову информацију треба узети са резервом, јер је Андрић пре упокојења два месеца био у бесвесном стању, тако да је могуће да тај његов запис датира из ранијих дана. Има чак и мишљења да је Андрић желео да буде кремиран управо да би избегао сахрану у Алеји великана, али му то очигледно није пошло за руком. У том историјском тренутку, *јавни сјоменик* (какав је био Андрић) никако није могао бити остављен у неком забаченом ћошку јавног простора и препуштен неконтролисаним активностим колективног памћења. Међутим, остаје питање како је Андрићева жеља да буде кремиран кореспондирала са његовом религиозношћу?

⁴⁵⁹ Павићевић, *Време (без) смрти*, 64.

⁴⁶⁰ <http://glassrbije.org/kultura/%C4%8Dlanak/guglov-logo-u-%C4%8Dast-godi%C5%A1njice-andri%C4%87evog-ro%C4%91enja>

3. Религиозност, однос према смрти и
масонски досије Иве Андрића

Иако значајан део Андрићевог књижевног дела одликују дубоки, контемплативни записи, у којима се писац директно обраћа Богу, а о човеку и његовој судбини размишља у есхатолошким оквирима⁴⁶¹, Андрићев религијски кредо никада није експлицитно изложен.⁴⁶² Због тога се о његовој религиозности може говорити само посредно, тумачећи одређене делове књижевног опуса или увидом у таква тумачења оних који су се бавили Андрићевим делом. Неоспорно је да Андрићева младалачка поезија, као и мисли из „Знакова поред пута“, који представљају врсту његовог књижевног дневника, садрже искрене богочежњиве тонове, надахнуте осећањем блиског присуства божијег старања.⁴⁶³ Међутим, у њима се често наилази и на интензивну сумњу у могућност успостављања равнотеже и задовољавајуће дојавора између космичких сила и људске интервенције у историјском времену.⁴⁶⁴ Зјелињски сматра да је за Андрића, „Бог једина извесност у којој се здружују све нити растуреног животног ткања“, али да ни такав Бог „не доноси ублажење животних тегоба ни радост ономе ко у њега верује“.⁴⁶⁵ Због тога, овај аутор, описујући Андрићев однос према религији, за поједине фазе његовог стваралаштва

⁴⁶¹ Погледати на пример у: Ivo Andrić, *Znakovi pored puta*. Sabrana dela Ive Andrića. Udruženi izdavači, 1976, 15, 17; Иво Андрић, *Шта сањам и шта ми се гођа*. Просвета, 1976, 116; Ivo Andrić, *Ex Ponto*. Nemiri. Lirika. Udruženi izdavači 1984, 32.

⁴⁶² Rajmond Kupareo, Predstavnici religija u djelima Ive Andrića 1978: hrcak.srce.hr/file/84711 Приступљено 3. јануар 2013.

⁴⁶³ Деретић, 561.

⁴⁶⁴ Светозар Кољевић, Андрићево виђење зла. *Свеске Загуждине Иве Андрића* 12 1996, 227–231, 229.

⁴⁶⁵ Богуслав Зјелињски, Историозофска мисао у *Ex Ponto* и *Немирима* Иве Андрића. *Свеске Загуждине Иве Андрића* 3, 1985, 247–266, 260.

користи термин *иpаиични иеизам*.⁴⁶⁶ При томе, Андрић Бога ставља изван историје, а његова размишљања о посмртној људској судбини више одишу малодушношћу, чак и цинизмом, него убеђеном вером, што донекле доводи у питање његов однос према хришћанској теологији.⁴⁶⁷ Ипак, с обзиром да у Андрићевим *релиијским* контемплацијама препознаје непрестану борбу између „пантеистичке јереси и атеистичке сумње“, Зјелињски користи и термин „хришћански хероизам“. Овај термин није детаљније образложен, али се вероватно односи на чињеницу да, без обзира на све, Андрић остаје до краја убеђени верник, чија је визија света уоквирена хришћанским схватањем људске индивидуалности и слободе избора. И Палавестра проналази код Андрића, додуше сасвим имплицитне, елементе католичког одношења према кривици, греху и могућности искупљења, за које сматра да су измешани са „остацима средњовековног богумилског дуализма о танкој и невидљивој граници између добра и зла“.⁴⁶⁸

Ипак, чињеница је да одређени број аутора који су се бавили овим питањем Андрићеву религиозност карактерише као пантеистичку, као ону која препознаје обоженост и материјалног и духовног света, те осећа бољје присуство у свему.⁴⁶⁹ Зјелињски пише да „Андрићев пантеизам раствара Бога у свемиру. Сједињује свет природе и свет духа. [...] Пантеизам није коначна и финална фаза пишчевих недоумица у том периоду. Није ни симптом деструкције религиозне свести, већ, [...] израз уверења да је све подложно деификацији, с обзиром да је делић Бога.“⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ Исто, 260.

⁴⁶⁷ Исто, 266.

⁴⁶⁸ Предраг Палавестра, Андрићева историјска свест. *Свеске Загуждине Иве Андрића* 4 1986, 242–275, 250.

⁴⁶⁹ Škvorc, 44; Зјелињски, 259.

⁴⁷⁰ Зјелињски, 259.

Овакво Андрићево схватање посебно исијава из неких његових записа:

„Бог избија као свјетло из сваке ствари створене и сваког живота које се миче.

Осамљен камен на жалу има ауреолу његова даха и облијева га јутром и вечером, као љубичаст флуид, сјај сунца које се не види.

Он је као топлина у даху свега што живи.

Он је глух за сате који избијају и цијепају вријеме на парчад.

Он је слијеп за дан и ноћ и све промјене времена.

Он је као миран сјај и велика тишина у којој се чује глас који га нијече.

Он тако добро шути да се већ помишља да га нема.

А он је мирно срце свих атома.⁴⁷¹

Аналогно Андрићевом космополитизму као идеалној мери људског припадања, и његов Бог је универзалан, Бог свих,⁴⁷² те писац тражи свој сопствени пут ка њему. Његово трагање представља субјективизацију и индивидуализацију религијског искуства и одвија се изван датих историјских, теолошких и институционалних оквира. Може се рећи да је овакав концепт боготражитељског пута сасвим у складу и са Андрићевим избором кремације као потенцијално деритуализованог погребног ритуала. Међутим, да ли је тај избор био условљен само жељом да се избегне форма?

Андрићево схватање историјског времена, као процеса кружног понављања и обнове,⁴⁷³ а индиректно у вези са овим и схватање смрти, бацају додатну светлост на ово питање.

⁴⁷¹ *Nemiri*, 89.

⁴⁷² Škvorc, 44; Kupareo, n. d.

⁴⁷³ Палавестра, Историјска свест, 247.

Зјелињски чак у Андрићевој лирској прози препознаје нит идеје о *цикличном катасифрофизму*, који подразумева да се „историја одвија између следећих катастрофа. Детерминизам њиховог протицања искључује постојање будног Бога или разума“.⁴⁷⁴

Но, иако даје шансу за избављење из тог мучног кружења, те за „људски тријумф над пролазношћу“ и то кроз „грађење нове стварности која се рађа у духу“,⁴⁷⁵ Андрићева схватања никако нису у складу са хришћанском теологијом и учењем о општем васкрсењу и коначном сусрету координата времена и вечности. Његова философија заправо је далеко ближа теозофским схватањима, која карактерише управо пантеистички поглед на свет и темељно ослањање на источњачке религије. О овом аспекту Андрићевог мишљења сведоче и нека његова размишљања о смрти. Она се непрестано крећу од резигнираног, али и равнодушног прихватања коначности људског живота, па до наде у неку врсту продужења духовне егзистенције.⁴⁷⁶ Свакако, евентуалну посмртну егзистенцију, Андрић не види као индивидуални чин спасења, те се могућност поновног рађања за њега „не састоји у очувању наше индивидуалности, већ у свести о великом току реалности у којој је наш садашњи живот био само брзи трен“.⁴⁷⁷

И када каже: „...све што ме спутава и што се зове: *моје* нека ишчезне да будем чист, јак и слободан...“⁴⁷⁸, Андрић као да пристаје на извесно самоукидање, препуштајући се мисаоном току који балансира између пражњења индивидуалности и рађања новог човека. У вези са овим занимљиво је споменути

⁴⁷⁴ Зјелињски, 266.

⁴⁷⁵ Палавестра, Историјска свест, 247.

⁴⁷⁶ Желимир Боб Јуричић, Иво Андрић и нова епоха. *Свеске Загуждине Иве Андрића* 4, 267–275, 261; Nemiri, 89; Погледати и завршетак романа „Проклета авлија“ и приповетку „Мила и Прелац“.

⁴⁷⁷ Јуричић, 262.

⁴⁷⁸ Ex Ponto, 61.

да се сматра да је значајан утицај на Андрићеве философске ставове имала, између осталих, и философска мисао Марка Аурелија.⁴⁷⁹ Кош чак пише да је дело овог римског императора *Мисли*, било последња Андрићева лектира, коју је понео са собом у болницу. Описујући утиске које је имао видевши бесвесног Андрића, који је у болници доживео мождани удар, Кош открива детаље пишчеве фасцинације овим делом: „Први пут је истински био слободан и потпуно независан. Ни собом више није себе ограничавао, ослобођен сопствених страсти и слабости, сумњи и надања, достигавши најзад онај степен самоконтроле и самоодрицања о коме је писао велики Марко Аурелије у књизи коју је Андрић толико ценио, а у основи које је источњачко учење о нирвани као највишем степену савршенства!”⁴⁸⁰

Сходно свему реченом, може се закључити да су и Андрићева религиозност и његово схватање смрти могли бити у складу са жељом за кремирањем посмртних остатака. То би значило да овакав избор није био условљен само потребом за персонализацијом посмртног ритуала или жељом да се избегне некрофилско својатање покојника. Чини се да је њено примарно надахнуће представљала управо специфична идеолошко-философско-религијска матрица која се, поред манифестних еколошких и хигијенских назора, налазила у основи пионирских идеја модерног кремационистичког покрета. Она је, као што смо раније показали, подразумевала својеврсно обожавање природе и природних елемената, дуалистичко раздвајање материјалног и духовног сегмента стварности, те

⁴⁷⁹ Luka Prošić, Andrić i Hajdeger – znakovi pored puta, 2012: http://www.b92.net/kultura/art_durbin.php?nav_category=1209&nav_id=598840 Приступљено 20.12.2012; Тома Тасовац, Негација као присуство одсуства у делима Иве Андрића, *Свеске XIX/16*, Београд, Задужбина Иве Андрића, 2000; Ивана Башић, *Месечева трамајшика*, Етнографски институт САНУ, Београд, 2013, 225-262.

⁴⁸⁰ Кош, 316.

уверење о бесконачном кружењу твари од којих је саздан Космос. У складу са овим, занимљиво је споменути Јуричићево запажање да „од свих елемената које налазимо у Андрићевом приповедању, сунце игра стожерну улогу [...] оно је извор живота и снаге.“⁴⁸¹

Тако у приповеци *Сунце*, објављеној постхумно у оквиру збирке *Кућа на осами*, Андрић пише: „Да, у ствари, постоји само сунце, а све ово што живи, дише, гамиже, лети, сја или цвате, само је одблесак тог сунца, само један од видова његовог постојања.“⁴⁸²

Као што смо видели, својеврсно обожавање сунца и његово изједначавање са ватром којој се приписује чистиљачка и животворна моћ, наилазило се и у пропагандном материјалу и делима првих значајнијих српских кремациониста. Ипак, податак да је Иво Андрић био у директном контакту са др Војиславом Кујунџићем, делује као проналажење мајушног и сакривеног дела слагалице Андрићевог живота.⁴⁸³ Извесно је, наиме, да је Иво Андрић био члан неких масонских ложа које су биле активне у Србији током прве половине 20. века. На основу *Уредбе о уклањању национално непоузданих службеника из јавне службе*, Комесарска управа Милана Аћимовића је 1941. године установила упитник у коме су се налазила питања везана за евентуално чланство у некој од организација слободних зидара. Из упитника који је попунио сам Андрић, априла 1942. године, сазнаје се да је он 1925. године приступио ложи *Препорођај*, чији је оснивач био управо доктор Кујунџић, али је, наводно, већ следеће године из ње иступио и више није имао никаквог контакта са тим, нити било којим другим масонским

⁴⁸¹ Јуричић, 260.

⁴⁸² Исто, 261.

⁴⁸³ Ненад Петровић, *Масонски досије Иве Андрића из 1942 године. Свеске Задуждине Иве Андрића* 22, 2005, 13–34.

братством.⁴⁸⁴ Петровић, међутим, наводи податке да је Андрић из ложе *Препорођај* прешао у ложу *Доситеј Обрадовић*, али да је, сходно заклетви о чувању масонских тајни, ипак прећутао детаље о својим активностима, као и о активностима ложа којима је припадао.⁴⁸⁵ Занимљиво је споменути и то да се у *Ex Pontu*, дакле у записима који настају управо у време Андрићевог познантства са Кујунџићем, као чест мотив појављује огањ и то у различитим метафорама као што су: *вечни огањ* (*Ex Ponto*: 43), *огњено сунце* (*Ex Ponto*: 50) *огњено ја* (*Ex Ponto*: 61). Неки записи чак сугеришу жељу писца да се потпуно поистовети са очишћујућом силом пламена: „Нека овај од Бога послани бол сажеже све моје у мени, нека испали огњено ја као рану и нека ме исцијели од посртања на путу жеља и маштања [...]“ (*Ex Ponto*: 61)

И ту се наше *ошкривање тајни* завршава, остављајући нас ипак само на претпоставкама о евентуалном утицају овог сегмента Андрићеве биографије на његов живот, стваралаштво и изборе које је чинио. Свакако, Петровићеви коментари о могућим импликацијама Андрићевог слободнозидарског искуства на његову друштвену и политичку позицију, враћају нас са колосека метафизичког на колосек „реалног“, иако су они, како изгледа, у животу писца често били испреплетани.

Петровић сматра да је Иво Андрић захваљујући чланству у масонском братству имао благ третман, када је 1942. године, по налогу Недићеве владе, било ухапшено око 200 комуниста и припадника масонских организација.⁴⁸⁶ На овај начин Петровић објашњава и чињеницу да је Андрић, иако високи дипломата Краљевине, успео да се проувуче кроз „иглене уши“ нове, послератне идеологије, као и да успешно балансира између њених унутрашњих контроверзи. Андрић је био убеђени

⁴⁸⁴ Исто, 18-21.

⁴⁸⁵ Исто, 26.

⁴⁸⁶ Исто, 21.

Југословен, али и антикомуниста (мада је у једном тренутку постао члан КПЈ), а његова лична *космополијтска религио-зносћ* није га спречила да буде свестан трагичних историјских последица и трајне потенцијалне опасности од сукоба изазваних верском нетрпељивошћу између југословенских народа. Његово посредно указивање на реално стање ствари никако се није уклапало у идеализовану слику братства и јединства југословенских народа. Ни његова дела нису никако одговарала социјалистичком концепту уметности, нити идеолошким захтевима који су се пред уметнике постављали, па Коста Николић сматра да је тешко објашњиво то што су она постала „амблеми југословенства у послератном периоду“.⁴⁸⁷ Други аутори, пак, Андрићев успех да избегне чистке које су после 1945. спровођене међу грађанским интелектуалцима, приписују његовом часном држању током окупације и лојалности коју је и након рата показао према новим властима.⁴⁸⁸ Он је, како пише Палавестра, „неко време сматран првосвештеником и парадигмом поданичке културе сапутника, прекривене маском лојалности – ћутао је о малом и пролазном да би могао казати велико и трајно. То није био класичан кетман нити пука мимикрија ради голог преживљавања, него покушај да се одржи равнотежа духа над амбисом историјског безумља.“⁴⁸⁹

Но, без обзира на све, Андрић никада није био миљеник власти. Палавестра пише да је живео врло скромно и да није уживао никакве друштвене привилегије. О оваквој Андрићевој позицији сведочи и податак да је вест о томе да је добио Нобелову награду дочекана доста уздржано од стране државног врха у домовини. Тито га је примио тек месец дана након доделе награде, а Бећковић тврди да је Андрићу много замерено што у свом обраћању приликом пријема награде

⁴⁸⁷ К. Николић, 2, 16, 19.

⁴⁸⁸ Палавестра, *Некролоје*, 52; Тутњевић, 445, 446.

⁴⁸⁹ Палавестра, *Некролоје*, 52.

није споменуо социјалистичко самоуправљање.⁴⁹⁰ Поред подозрења власти, Андрић је био непрестано на мести напада хрватских националистички орјентисаних интелектуалаца, као и муслиманске емиграције, па Бећковић сматра да је Нобелова награда практично спасила Андрића од општег политичког линча.⁴⁹¹

4. Писац/дело као мост

У светлу ових података делује сасвим оправдано Андрићево доследно настојање да не припада никоме ни за живота ни након њега. Надисторијски карактер његових романа у складу је са његовим универзалистичким концептом односа између људског и божанског, између природе и духа, микро и макрокосмоса. Посмртна Андрићева судбина и коначни печат којим је власт покушала да означи његово дело није трајније пореметила слику односа писца и написаног. Андрић је био и остао поистовећен са својим делом, којим је успео да сагради својеврсни мост, ту честу фасцинацију његових поетских путовања. Саздан од приче и причања, Андрићев мост је мост између прошлости, садашњости и будућности, мост за сваког пешака и за свако време, мост између обала овога и онога света, мост чији неимар након завршеног здања умире, односећи ипак са собом део тајне. Било да је узрокована чежњом да се у вечности нађе поред вољене жене, било потребом да се одупре насиљу историје и бездушности идеологија, било да је надахнута уверењем о спајању са универзумом, пишчева жеља да буде кремиран, ипак остаје под велом мистерије, која наивне

⁴⁹⁰ Violeta Nedeljković, Tito je bio ljut što je Andrić dobio Nobelovu nagradu, 2011: <http://www.pressonline.rs/info/politika/166556/tito-je-bio-ljut-sto-je-andric-dobionobelovu-nagradu.html> Приступљено 20. децембра 2012.

⁴⁹¹ Исто.

и радознале *читаче* испуњава илузијом да су проникли у саму срж непознатог.

Корак даље од гроба – Врт сећања

Еколошки и економски аспекти кремационистичке идеје тичали су се, између осталог, проблема животног простора који *мртви одузимају живима*. Кремирани посмртни остаци дефинитивно су заузимали мање места него они сахрањени класичним укопом, али изгледа да за неке ни то није било сасвим задовољавајуће решење. Као корак даље од класичног гроба јавља се могућност расипања пепела, о чему су југословенски кремационисти добијали информације педесетих година 20. века, у контакту са британским колегама.⁴⁹² Већ у време првобитних планова за изградњу крематоријума била је предвиђена и парцела за расипање пепела, мада је она званично установљена тек 1970. године. Тада је на Новом гробљу у Београду, на парцели предвиђеној за турско гробље, установљен Врт сећања, испрва замишљен као ружичњак у који се расипају спелењени остаци покојника.⁴⁹³ Ово је требало да буде само корак на путу ка пракси слободног поступања са пепелом, коју је описивао Кујунџић још 1936. године. Он је тада, у извештају са светског конгреса кремациониста у Прагу, писао да „Енглези уопште не воде рачуна о урнама јер се код њих 70% спаљених распе по гробљу“. И у Холандији је у то време било често расипање пепела изнад мора, а у Швајцарској је родбина могла са пепелом покојника да ради шта је хтела.⁴⁹⁴ Последњи Кујунџићев наследник *великој калибра*, у свету чувени хистолог др Александар Костић, имао је још слободнију визију. Он

⁴⁹² *Encyclopedia*, 87.

⁴⁹³ Исто, 87; Ново гробље у Београду, интернет водич.

⁴⁹⁴ В. Кујунџић, Светски огњени конгрес. *Отањ* бр. 9. Београд 1936, 63.

се залагао за „сублимацију“, тј. потпуно уништавање посмртних остатака, о чему је писао у првом броју нове серије *Оиња*.⁴⁹⁵

О томе да је кремационистичка идеја ишла у правцу свођења на минимум и гробног места, али и посмртних ритуала, сведоче многе чињенице. Занимљиво је споменути то да у пројекту розаријума и колумбаријума нису била предвиђена места за вазе са цвећем, као ни за паљење свећа.⁴⁹⁶ С друге стране, подједнако је занимљиво да су погребне праксе, чак и у овим деловима гробља, показивале снажне и трајне везе са традиционалним ритуалним формама. Тако је украсни бетонски зид са мозаичним рељефом који представља сунце, у једном од најстаријих делова Новог гробља са колумбаријумима и розаријумима, током читавих 30 година бивао место на коме су посетиоци палили свеће. Овај зид је тек скоро очишћен од гаражи, а пракса је или забрањена или изобичајена.⁴⁹⁷

Кремационисти су врло рано изнели своја уверења да ће гробља ускоро потпуно нестати, већина их се залагала за увођење кремације као обавезне за све грађане, а неки од њих су предлагали спаљивање без сандука који би требало заменити обичном пластичном врећом.⁴⁹⁸

Међутим, Врт сећања на београдском Новом гробљу дуго времена је представљао најслабије посећивани простор. Чак је забележено да су се чланови *Друштва* жалили на његову

⁴⁹⁵ Александар Костић, После 28 година, *Оиња* бр. 1, Београд 1974, 1.

⁴⁹⁶ Технички опис за израду розаријума и колумбаријума, фаза 1974 на Новом гробљу у Београду. IAB 148-7-60.

⁴⁹⁷ С обзиром на то да се у том делу гробља налазе урне које су похрањене између касних 1960-тих и касних 1970-тих, могуће је да су се посете потомака преминулих проредиле. Осим тога, у међувремену се почело са производњом малих кандила – воштаних свећа спакованих у пластичне теглице, које је могуће упалити и оставити поред плоче розаријума или на саму плочу.

⁴⁹⁸ Велиша Поповић, Стално и упорно на позицијама хуманости и еколошке и економске оправданости, *Оиња* 1994, јубиларни број, 7–14, 8.

запуштеност и тражили да гробље предузме кораке за сређивање ове меморијалне целине. Чак и након реновирања, Врт није пројектован тако да омогућава дуже задржавање – нема клупа, нити могућности да се на надгробну плочу постави *задушна* трпеза. Упркос забрани изношења хране на градска гробља, овај обичај је још увек присутан када су у питању посете класичним гробним местима, а практикују га, додуше у мањој мери, и посетиоци розаријума, па и колумбаријума.⁴⁹⁹

Расипање пепела у Врту сећања одиграва се једном недељно. Посмртни остаци се просипају у једну од девет заједничких подземних касета, а име *расуџиої* покојника се урезује на једну од вертикалних мермерних табли које се налазе на стубовима у средишњем делу врта и на његовим зидовима. Првобитна пракса је подразумевала расипање пепела у ружичњак, али се временом, са порастом броја заинтересованих за овај вид одлагања посмртних остатака, од тога одустало. Осим тога, по речима запослених на гробљу, није било могуће изаћи у сусрет свим жељама у вези са делом ружичњака у који би пепео требало расути. Колико је обичај био стран нашим људима говори чињеница да је у периоду 1965–1970. расуто свега 25 урни. У наредном периоду, од почетка 1970. до почетка 1976. године, овај број је вишеструко увећан и износио је 177 урни, а тенденција раста задржала се и у наредним интервалима све до данас. У периоду од 2010. до јуна 2016. године расуто је 1677 урни, а укупан број расутих у Врту сећања од 1. јануара 1965. до 17. јуна 2016. године износи 7.365.⁵⁰⁰

Иако је пракса расипања уведена као практичнија и економичнија у односу на розаријуме и колумбаријуме, она је

⁴⁹⁹ Неретко се на дане задушница око колумбаријума могу видети групице људи који су организовали скромно послужење – углавном ракијом и соковима.

⁵⁰⁰ 1976–1980/292; 1980–1985/553; 1985–1990/625; 1990–1995/912; 1995–1999/ 824; 1999–2003/854; 2003–2007/788; 2007–2010/635.

од самог почетка имала и своју поетску димензију. Наиме, просипање посмртних остатака требало је да сугерише да је покојник најзад ослобођен свих окова: телесног оклопа, таме гроба, зидова касете, скучености урне... Међутим, ова димензија посмртног ритуала далеко више долази до изражаја у оним срединама у којима је наследницима омогућено да пепео распу на местима које је покојник посебно волео или желео да *над* њима проведе *вечности*. Ово је, између осталог, био још један израз индивидуализације погребне церемоније, која би требало да сведочи о животној философији покојника и његове породице. У Србији је расипање пепела дозвољено само у Врту сећања на београдском Новом гробљу. Уколико наследници желе да урну сместе на неко друго гробље, било у Београду, Србији или негде другде, они то могу урадити само уз потврду да имају гробно место на које ће посмртни остаци бити положени. Због тога делује да је функција овог ритуала код нас нешто другачија него нпр. у Британији, Холандији или Швајцарској, где су отворене различите опције поступања са пепелом. По речима запослених на гробљу, код нас се за ову варијанту најчешће одлучују људи чија деца живе у иностранству, као и они који не желе да своје потомке оптерећују бригом о гробном месту. Ово потврђују и изјаве неколико мојих саговорника који своју посмртну судбину виде управо у Врту сећања.⁵⁰¹

Избор овакве посмртне судбине понекада делује и као израз резигнације – због изневерених идеала или просто због

⁵⁰¹ Од укупно 56 испитаника (30 чланова *Оћна* и 26 испитаника изабраних међу колегама), 42 њих се изјаснило као присталице кремације, а за расипање пепела је „гласало“ њих 9. Међу члановима *Оћна*, њих четворо, и то углавном *млађих* испитаника (троје је у време испитивања имало 45–47 година), размишљало је о опцији расипања пепела. Међу интервјуисаним колегама, од 12 њих који бирају кремацију, 5 би се одлучило за расипање. Међутим, идеја расипања и код једне и код друге групе, најчешће није била повезана са Вртом сећања, већ са неким простором у природи.

осећања трошности и пропадљивости свега људског. О ово-
ме можда сведочи крај животног пута једне од малобројних
јавних личности чији су посмртни остаци завршили у Врту
сећања. Коста Тимотијевић, новинар, песник, преводилац,
припадник сталежа који је сам означио скраћеницом *леїраин*
(лева грађанска интелигенција), по својој жељи је кремиран 4.
јуна 1998. године, без икаквих јавних почаста и уз присуство
само најуже породице и пријатеља. Упркос снажној жељи да
припада комунистичком свету, Коста Тимотијевић је, као и
остали *леїраини*, због свог отменог порекла, читавог живота
оптуживан за класно издајство, што је могло проузроковати
његову жељу да за њиме не остане *ни їроба ни одележја*.⁵⁰² Па-
лавестра пише да је део његовог пепела расут у Врту сећања,
док је други део (упркос споменутим законима) завршио у
ушћу Саве у Дунав, испод Калемегдана.⁵⁰³

Атеисти на окуп!

Након првих, спорих и несигурних корака, 70-тих година
20. века *Друштво* је интензивирало рад на пропаганди кре-
мирања, а пракса је лагано постајала масовније прихваћена.
За новог председника *Оїња* 1971. године изабран је доктор
Александар Костић, који је, осим по унапређењу медицинских
знања из области хистологије, остао чувен по својој књизи
Полни животи човека, која је публикована 1932. године, када
је изазавала велико негодовање *срамежљивих* београдских
интелектуалних кругова. Костић је овде отворено и са меди-
цинског становишта проговорио о основама полног понаша-
ња и полне хигијене, а упркос осудама због превише слобод-
ног приказивања детаља полних односа, књига је доживела

⁵⁰² Палавестра, *Некривоље*, 176.

⁵⁰³ Исто, 176.

неколико репринт издања. У свему овоме за нас представља посебан куриозитет то што се ватрени поборник кремације, какав је био Александар Костић, давио и проблемима полности, потврдивши својим интересовањем јединство архетипских амбиваленција људског понашања и мишљења у вези са односом његових главних покретачких сила – *ероса* и *ѿанайоса*.

Остало је посебно забележено и Костићево излагање на 10. конгресу ИЦФ-а у Греноблу 1972. године. Детаља излагања присећа се аутор текста јубиларног броја *Оіѿа*, публикованог 1994. године поводом 90 година постојања *Друшћива*. Он посебно апострофира Костићево дивљење човеку као „бићу на врхунцу степеница свих живих бића [...]“, које не заслужује да га по завршетку његове животне путање закопају у земљу и на тај начин изложе трулежи и распадању. Костић као једини поступак који одговара високом људском достојанству види предавање мртвог тела „блештавој светлости огња“, који је за њега био симбол вечности.⁵⁰⁴ Оно што збуњује у овом тексту јесте чињеница постојања још једног документа, датираног 5. јула 1956. године, који је Костић, као писмо подршке, упутио *Друшћиву* „*Оіѿа*“ и у коме се понављају готово исте реченице из новинског текста.⁵⁰⁵ Да ли је Костић искористио ова размишљања за излагање на конгресу у Греноблу или је аутор текста у новинама искористио споменути документ да би описао Костићева схватања, и шта је заиста Костић рекао на конгресу у Греноблу, данас је тешко утврдити.

Ипак, без обзира на ово својеврсно поклоништво огњу и ватри, кога се сећамо и из ранијих периода развоја кремацио-

⁵⁰⁴ Јубиларни број и свечана академија *Удружења* поводом 90 година постојања и рада. Девет деценија верни и доследни чувари природе и човеке околине. *Оіѿа* 1994, 4.

⁵⁰⁵ Овај документ се налази у несрећеном рукописном архиву *Друшћива*, чије сам делова имала прилике да прегледам.

нистичке идеје, главна одлика покрета и праксе у Југославији 70-тих и 80-тих година 20. века била је њихова веза са атеистичком идеологијом. У овом периоду, осим лекара, уметника и интелектуалаца, који су представљали највећи део предратног чланства *Друштва*, понајвише се кремирају декларисани противници цркве и вере, војна лица, бивши партизани и чланови партије. Велики број плоча на розаријумима и колумбаријумима постављених седамдесетих година не садрже крсно знамење, а уколико на њима постоји било какав симбол, онда је то звезда петокрака или, ређе, симбол професије којом се покојник бавио. У поднаслову нових бројева *Огња* више се не налази постулат о арелигиозности и аполитичности кремационистичког покрета, а на страницама новина веома су чести отворени написи против цркве, „хришћанских празноверица“ и „хиљадугодишњег церемонијала“.⁵⁰⁶ У првом броју нове серије, у тексту *Атеисти на окуп!*, налази се позив онима који су „рашчистили са илузијама“ о загробном животу да се одлуче за овај вид сахране, а на „отрежњење“ су посебно позивани они који „страхују од огња [...] верујући чак у будуће васкрсење!“⁵⁰⁷

У новинама се појављује и нова рубрика, под насловом *Зашто смо се оћределили за кремацију*, у којој се налазе одговори (на ово питање) анкетираних присталица кремационистичког покрета. На основу ових изјава могу се доносити закључци о мотивима избора кремације који су били доминантни у том временском периоду. Естетски, еколошки и хигијенски разлози свакако преовлађују у највећем броју одговора, али се, чак и у оквиру истих одговора, врло често појављује и већ поминути страх од труљења и подземне фауне која се настањује на

⁵⁰⁶ Миливоје Миленковић, Сећање на др Јована Јовановића Змаја и др Војислава Кујунџића,

Огњ бр. 2, Београд 1974, 5.

⁵⁰⁷ Мила Нешовић, *Атеисти на окуп*, *Огњ* бр. 1, Београд 1974, 3.

мртвом телу. Поред тога, иако помало у контрадикторности са овим страхом, прихватљивост кремације се образлаже уверењем да су религијске предрасуде о загробном животу постале ствар прошлих времена. Епитет бесмртности, који је некада везиван за душу праведника, у новом контексту се приписује „делима“, „лепим успоменама“ и „резултатима рада“.⁵⁰⁸

Кремација се доживљава као поступак у чијим основама се налази идеја егалитаризма, скромности, рационалности. Тако, један пензионер кремацију бира „зато што је једнака за све“, једна учитељица „јер не жели да оптерећује своје ближње“, а један декларисани комуниста зато што му „одговара сасвим тиха сахрана, без некролога, без испраћаја, поворки, црних капа, јаука, суза и венаца“.⁵⁰⁹

Од 1974. до 1994. године, *Оіањ* је излазио повремено, а 1984. заменио га је *Информайџор*. Пропаганда кремације сада је вршена и преко других штампаних гласила, активисти друштва су предлагали да се пропагандни материјал шаље школама и вртићима, а 1972. године одржано је Саветовање о кремирању у Привредној комори.⁵¹⁰ Главна тема саветовања била је расправа о предлозима како све наметнути кремирање као бољи и прихватљивији начин поступања са посмртним остацима. У вези са овим био је и текст *Правна норма*, публикован у *Оіњу* 1974. године, у коме је изражено уверење и нада присталица кремационистичке идеје да ће београдска општина имати довољно снаге да кремирање претвори у правну норму и уведе га као обавезно.⁵¹¹ Године 1975. др Костић учествује на саветовању под називом *Дойринос њоіредних ѡредузећа и служди очувању човекове околине*, које је организовао Завод

⁵⁰⁸ Определили смо се за кремацију, *Оіањ* 3, Београд 1975, 6–7.

⁵⁰⁹ Определили смо се за кремацију, *Оіањ* јубиларни број 1994, 6. Определили смо се за креамцију, *Оіањ* бр.2, нова серија, 8–9.

⁵¹⁰ IAB 148-7-60.

⁵¹¹ Правна норма, *Оіањ* бр. 2, Београд, 1974, 5.

за економику услужних делатности. Назив Костићевог излагања био је *Удео кремационистичкој њокрећѡ у борби ѡпротив свећске еколошке кризе* и оно је представљало детаљан преглед различитих постојећих и потенцијалних узрока кризе, међу којима се наглашава и пренасељеност и неконтролисано размножавање становништва планете. Ово логично доводи до ширења гробаља и смањивања животног простора, те Костић као једно од решења проблема предлаже кремацију, и то на веома високим температурама, које би довеле до потпуне сублимације остатака. Осим тога, Костић је размишљао и о коришћењу атомске енергије и ласерских зракова ради потпуног уништења лешева.⁵¹²

Комбинација владајућих идеолошких назора и ове, помало агресивне, кремационистичке пропаганде дали су опипљиве резултате. Број оних који су се одлучивали за кремацију непрестано је растао. У међународним кремационистичким статистикама, као и у *Енциклопедији кремације*, налази се податак да се у Србији кремира око 20% умрлих. Међународне статистике којима смо располагали датирају из 2010. године, док Матесов извор није експлицитан по овом питању. Свакако, ова процена је погрешна, јер не узима у обзир да се у Србији још увек кремира претежно градско и приградско становништво, и то становници Београда, а од 2004. године и Новог Сада, где је отворен други крематоријум. Проценци који се налазе у наведеним публикацијама односе се само на Београд и можда на Нови Сад, док је у односу на укупан годишњи број умрлих у Србији проценат кремираних далеко мањи.

⁵¹² Документ из архива Друштва „Оіањ“.

ГОДИНА ⁵¹³	КРЕМИРАНИХ	САХРАЊЕНИХ на свим београдским гробљима	% кремираних
1965	11		
1975	228		
1985	469		
1990	906	6.904	11,6
1995	1.002	9.807	9,2
2000	2.384	10.789	18,1
2004	2.256	10.687	17,4
2008	2.325	9.870	19
2009	2.389	10.053	19,2
2010	2.492	10.135	19,7
2011	2.412	10.038	19,3
2012	2.462	10.215	19,4
2013	2.618	10.013	20,7
2014	2.576	10.175	20,2
2015	2.686	10.373	20,5

Став Српске православне цркве по питању кремирања током овог периода остао је готово непромењен, а исто се може рећи и за њену делатност на пољу пропаганде. За разлику од агилности кремациониста, Црква ни пре ни после рата није показала велико интересовање да о својим погледима посебно обавештава јавност. Ово можда и није било неопходно у време када су се лојалност и поштовање црквене дисциплине подразумевали код највећег дела њене пастве, али се може рећи да се предратна неактивност Српске православне цркве одразила на схватања каснијих генерација.⁵¹⁴

⁵¹³ Подаци су добијени од Јавног комуналног предузећа „Погребне услуге“.

⁵¹⁴ Иако је током друге половине 20. века само православна црква остала верна свом ставу (мада га свештеници данас прилично слободно интерпретирају), евиденција броја чланова *ођених удружења* у републикама СФРЈ показује да је најмасовније чланство регистровано у Србији. О томе види у: А. Павићевић, Друштво „Огањ“; Број чланова по републикама,

Према нашим сазнањима, свега је неколико текстова о кремацији који су између шездесетих и деведесетих година 20. века штампани у црквеним публикацијама: два у *Гласнику српске православне цркве* – један 1968, а други 1987. године, и један у новинама *Православље*, 1972.⁵¹⁵ Став Цркве је начелно остао непромењен – кремација је сматрана нехришћанским чином, а служба за упокојене била је и остала служба која се врши над ковчегом и над гробом. Ипак, текст у новинама *Ојан* доноси информацију да је патријарх Герман 9. марта 1973. године изјавио да цркве неће бранити кремацију и да ће свештеници учествовати на сахрањивањима оних који „кремацију зажеле за живота, односно по захтеву чланова родбине“.⁵¹⁶ На веб страници *Друштво* налази се, међутим, информација да је приликом посете члана *Друштва* „Ојан“, Павла Блажића, иначе тадашњег директора београдских гробаља, патријарх Герман изјавио да се нада да ће Црква ускоро наћи начина да изађе у сусрет жељама кремациониста.⁵¹⁷ И заиста, Црква јесте направила врсту компромиса који се тицао учешћа свештеника на испраћајима за кремацију, а правила је дефинисао и озваничио патријарх Павле у наведеном тексту.⁵¹⁸ Укратко

Ојан, бр. 5, Београд 1976, 9; *Слав Српске православне цркве према кремирању њених верника*, ГСПЦ, септембар 1983, 127–136.

⁵¹⁵ Никанор, епископ бачки, Спаљивање мртваца са гледишта учења православне цркве и опојавање, односно приношење молитава Богу над пепелом (урном) спаљених лешева. *Гласник Српске православне цркве* бр.12, Београд 1968; Патријарх српски, Павле, Став Српске православне цркве према кремирању њених верника, *Гласник Српске православне цркве*, септембар 1983, 127–136. Ангажоване текстове патријарха Павла објављене у *Гласнику*, међу којима је био и овај о кремацији, Црква је после штампала као сепарате, да би их на крају све сабрала у тротомну „енциклопедију“ под називом *Да нам буду јаснија нека њихова наша вере*.

⁵¹⁶ Материјал за XII годишњу скупштину друштва *Ојан*, *Ојан* бр. 5 1976, 5.

⁵¹⁷ <http://oganj.org/o-udruzenju.html> Посећено 15. јуна 2016.

⁵¹⁸ Патријарх српски Павле, Став...

говорећи, патријарх Павле је сугерисао да свештеници могу вршити опело над покојницима који нису кремирани по сопственој вољи. Пре његовог „благослова“ испраћај је, као што смо већ описали, био састављен из два дела – опела које је вршено у *обичној* капели и ритуала који је обављан у капели за кремацију. Ово сељење ковчега из једног простора у други значајно је продужавало церемонију, тако да је допуштење патријарха Павла – да свештеници служе опело у сали за кремацију – *олакшало животи*, ако никоме другом, онда свакако гробљанским службама.

У новије време, тачније 2006. године, часопис Митрополије црногорско-приморске *Светиштора* објавио је краћи текст о спаљивању мртвих, а у међувремену су за ову тематику интересовање повремено показивали и секуларни листови и новине као што су *Полиџика*, *НИН*, *Курир* и *Данас*. Мање или више сензационалистички текстови, по правилу су се освртали и на став Српске православне цркве по питању кремације, те су свакако били преносиоци информације са којом, на пример, нецрквени грађани можда нису били довољно упознати.⁵¹⁹

Снага идеје и ширење праксе

Може се рећи да је, захваљући свом израженом и вишеслојном идеолошком аспекту, идеја кремације у почетку привлачила много више људи него сама пракса. Припадници различитих идеолошких профила и различитих религијских

⁵¹⁹ Živica Tucić, Hrišćansko spaljivanje. *NIN* br. 2850, 11. avgust 2005; Petar Komnenić, Crna Gora i strah od krematorijuma. Sahrana kao smotra. *Crnogorski nezavisni nedeljnik „Monitor“*. http://www.monitor.cg.yu/arhiva/a_752_15.html Приступљено 15. јануара 2009; Pravoslavna crkva ne da svoje vernike, *Danas*, 7. mart, 2006.

уверења могли су је сматрати привлачном из различитих разлога: атеисти и комунисти – јер су сматрали да се идеја уклапа у њихове атеистичке ставове о загробном животу, позитивисти – јер су је сматрали рационалним решењем, агностици јер су у њој видели могућност слободе избора итд.

Овове у прилог говори омасовљење чланства *Друштва „Оіањ“*, у периоду када су проценти кремирања још увек били веома ниски. Године 1965. *Друштво* је имало 600 чланова, да би тај број 1969. године порастао на 3300. Основане су подружнице *Оіањ* у Новом Саду, Панчеву, Нишу, Суботици, Вршцу, Зрењанину и Старој Пазови.⁵²⁰ Посебно интересовање је изазвало оснивање Посмртног фонда при *Друштву*, који је установљен са циљем да својим члановима покрива трошкове сахране. Од 1987. године, када је фонд основан, до 1990. уписало се преко 6000 особа, а данас списак *йрејйлајніка* броји око 14000.⁵²¹ Правила фонда никада нису налагала обавезни избор кремације, већ су средствима чланарине покривани и трошкови класичног упоа, а посебну занимљивост представља чињеница да су се током првих година постојања фонда, у њега највише учлањавали пензионери, што је можда и очекивано, али и особе женског пола.⁵²² Да ли је ово значило да (старије) жене више него мушкарци размишљају о сопственој смрти или да жене више него мушкарци брину о томе да своју децу не оптерете трошковима сахране? Или и једно и друго, а можда и нешто треће? Наравно, ово су само неки од могућих праваца размишљања и објашњења полне структуре чланова посмртног фонда при *Друштву „Оіањ“*, док би одговор на ово питање захтевао спровођење посебног истраживања.

⁵²⁰ Девет деценија верни и доследни чувари природе и човекове околине, *Јубиларни број Оіањ*, 1994, 5. *Encyclopedia*, 88.

⁵²¹ *Јубиларни број Оіањ*, 5; <http://oganj.org/o-udruzenju.html> Посећено 15. јуна 2016.

⁵²² *Јубиларни број Оіањ*, 5.

Поводом различитих јубилеја, а најчешће поводом обележавања годишњице оснивања, *Друштво* је организовало свечане академије и прославе. Као што смо већ споменули, 1974. године је поводом седамдесет година постојања *Друштва* поново покренут лист *Оіањ*. Новембра 1994. године деведесетогодишњица је прослављена свечаном академијом у сали Савеза синдиката. Забележено је да је овом догађају присуствовало 110 гостију, које је поздравио тадашњи председник Велиша Поповић говором о историјату модерног кремирања. Тада је уприличен и рецитал у коме су централно место имали стихови Јована Јовановића Змаја.⁵²³ Прослава наредне годишњице, 2004. године, најављена је и огласом у дневном листу *Полиџика*, у коме се читаоци обавештавају да ће делегација *Удружења кремајисџа „Оіањ“* (што је био промењени назив *Друштва* од 1995. године) „поводом стогодишњице оснивања удружења, у петак, 22. 10. 2004. године у 11 часова на Новом гробљу у Београду, положити цвеће на розаријум бр. 1 свог оснивача др Војислава Кујунџића“.⁵²⁴ Доктора Кујунџића су се повремено изгледа сећале и његове колеге лекари, па је у Српском лекарском друштву, априла 1986. године, одржана комеморација.⁵²⁵

Судбина је хтела (мада се можда радило и о мисџичним правилима сакралне географије града), да седиште *Друштва „Оіањ“* током дугог низа деценија буде смештено у Катанићевој улици на Врачару, тик уз Храм Светог Саве. Ово можда и не би био посебно занимљив податак да се *Друштво* у својој пропаганди није позивало и на пример посмртне судбине највећег српског светитеља. Иако су његове мошти спаљене, и то управо ту, на Врачарском платоу, његова слава и значај за српски народ тиме нису ништа изгубили. Напротив, спаљивање

⁵²³ Јубиларни број *Оіања*, 1.

⁵²⁴ *Полиџика*, четвртак 21. 10. 2014, Огласна страна.

⁵²⁵ Архив Музеја науке и технике у Београду, 597/T180.225.

је заправо додатно подстакло религијску имагинацију, која више није почивала на материјалним доказима светости, што је нетрулежно тело свакако било, него на чистој вери у трајно покровитељство и заступништво првог српског просветитеља.

Тек недавно, 2015. године, због закона о реституцији, просторије друштва су пресељене у улицу Симе Игуманова, испод Јужног булевара. Ово измештање из својеврсног сакралног центра града можда је на симболичан начин сведочило о томе да су на почетку 21. века идеолошке импликације кремације постале сасвим маргиналне.

Лешће и Лисје – два нова крематоријума

Као што смо споменули, већ седамдесетих година 20. века појавила се иницијатива за изградњу новог крематоријума у Београду. Из расположивих извора нису сасвим јасни разлози који су довели до ове иницијативе. Да ли је првобитна замисао била да у функцији остану оба крематоријума – стари и нови, да ли се, с обзиром на убрзани развој и раст града појавила потреба за измештањем крематоријума са Новог гробља, које се тада већ налазило у ширем центру, или се просто капацитет старог здања почео показивати као недовољан и технички застарео? Било како било, 1980. године на ободу Београда, у насељу Лешће, отворено је ново, модерно здање гробља, које је садржало и крематоријум и салу за испраћај на кремације. Неки подаци говоре да је крематоријум пуштен у погон 1983. године, али су се изгледа испраћаји за кремацију још неко време вршили са Новог гробља. Тек од 1989. године почело се са интензивнијим организовањем испраћаја из сале на Лешћу.⁵²⁶

⁵²⁶ *Encyclopedia*, 88. Подаци добијени од стручних служби ЈКП. Овде желим да се захвалим господину Александру Бајићу, руководиоцу крематоријума на гробљу Лешће.

Текст образложења пројекта новог крематоријума представља за нас посебну занимљивост. Његова реторика се може читати као одраз времена у коме је смрт била већ солидно уйакована у прецизан бирократски језички код, који, међутим, покушава да разреши и оне елементе везане за сахрану који се још увек отимају технократском приступу.

Тако у делу описа пројекта стоји да „сама кремација по карактеру своје функције захтева дужну пошту испраћаја, са одликама наслеђа или без њих. Објекат је тако и решен са строго одвојеним просторијама и приступима“.⁵²⁷ У пракси, ово је значило намеру да се архитектонским решењима раздвоје делови крематоријума предвиђени за ритуал и делови у функцији техничких и технолошких процеса кремације. Било је, дакле, јасно да се одређени сегменти процедуре никако не уклапају у ритуалну структуру посмртних обичаја, те да они припадају својеврсном просторно-временском вакууму, који је требало посебно дефинисати. Изван ритуала, мртво тело је постајало само предмет који треба преобликовати или неприметно *враћати* у церемонију која је започета без њега. Због тога је предвиђено да се довожење и истовар сандука врше у покривеном техничком пролазу, одакле се даље преносе било у хладњачу, било у одељење са пећима (ово у случају када је испраћај обављен на неком другом гробљу).⁵²⁸ Након завршеног испраћаја, сандуци се помоћу колица-носила довозе у просторију са пећима. „Предвиђене пећи – стоји даље у опису – обезбеђују поступање са пијететом и обичајним нормама. Врата пећи се отварају аутоматски са електромотором и у њих се убацују сандуци. Скупљање остатака врши се у једну посуду на крају пећи, помоћу грабилице – ручно. Остаци се преносе до кремулатора, где се мељу и стављају у урне.“⁵²⁹ Ови делови

⁵²⁷ ИАВ 27, 85/4/74.

⁵²⁸ Исто.

⁵²⁹ Исто.

крематоријума остали су сасвим изван могућих рута кретања ожалошћених. Уколико је испраћај вршен из сале на гробљу Лешће, они су се са покојником, тј. са ковчегом сретали и растајали у „сали обреда“, како је назива пројектант. По пројекту, на салу је наслоњен атријум, који „има важан психолошки карактер. Спољном архитектуром није се тежило наглашавању сакралног карактера у укупном волумену, него само у детаљима. Локација вечне ватре, сенице и клупа даће се у детаљном урбанистичком решењу“⁵³⁰ Сала је била пројектована за око 150 људи, а било је предвиђено да се, зарад што оптималнијег коришћења простора, у њу не уносе венци и цвеће. Оваква замисао је вероватно била у вези са чињеницом да у тренутку када је нови крематоријум пројектован, свештеници још увек нису обављали опело у сали за испраћај на кремације, него у стандарним капелама. Због тога су и цвеће и венци остајали у капели из које је сандук преношен у салу за испраћаје.

Програм са идејним решењем крематоријума израдило је 1975. године предузеће Енергопројект, ООУР за енергетику и индустрију. Унутар фасцикле са документацијом у вези са крематоријумом налази се и фасцикла са деловодним печатом градског секретаријата за комуналне послове од 28. новембра 1979. године о изградњи „фабрике за спаљивање смећа и крематоријума у Београду.“⁵³¹ Из пратећих докумената може се закључити да је град склопио уговор са Енергопројектом о изградњи два постројења – једног за смеће и једног за мртве, мада се из неких детаља може закључити и да је сам крематоријум укључивао пећи за спаљивање смећа као што су стари сандуци, венци и „други више неупотребљив материјал“.⁵³² Иако то сигурно није била намера ни наручиоца пројекта ни пројектанта, ови документи на симболичан начин одсликава-

⁵³⁰ Исто.

⁵³¹ Исто.

⁵³² Исто.

ју статус мртваг тела у модерном друштву, потврђујући речи једног од анкетираних присталица кремације, које су 1974. године објављене у новинама *Оіањ* у рубрици *Зашиіо смо се ойределили за кремацију*. Анкетирани, иначе лекар, дефинисао је тескобу коју модерни човек осећа у додиру са смрћу: „Посматрајући погребни чин, присуствујући сахранама, уверио сам се да свака породица жели да се умрли што пре изнесе из куће и макар и велика жалост и губитак били, nelaгодност и страх и неко неописиво стање владају у дому, чак и на гробу и у цркви, све док се покојник не спусти у гроб или кремира“.⁵³³

У овом светлу посматрано, зачуђујућа је чињеница да се, за разлику од праксе у неким другим земљама, у Београду не врши кремација медицинског и анатомског отпада. Он се закопава у посебна гробна места.⁵³⁴ С друге стране, 2004. године, на Лешћу је установљен тзв. Бејби врт – место за сахрањивање спелењених посмртних остатака мртворођене деце. До тада су мртворођена деца кремирана групно, по седморо у једном сандуку, док је Врт замишљен као меморијална целина. Пепео се расипа у заједничку касету испод баште засађене на некој врсти кружног земљаног насипа ограђеног бетонским зидом. У башти постоји одређен број малих мермерних плоча, од којих неке садрже само угравирано име, неке и годину рођења/смрти, неке стихове и речи туге. Ипак, у односу на број кремираних, спомен-обележја је сразмерно мало. Родитељи који су ово место прихватили као место сећања, у трави врта, између плоча и цвећа, остављају различите играчке, фигурице, лутке, аутомобиле. Резултати једног британског истраживања сугеришу разлоге ограниченог утицаја оваквог места у креирању сећања. Они указују на то да су родитељи мртворођене а затим и кремиране деце веома несрећни због

⁵³³ Одлучио естетски моменат. *Оіањ* 1975, 7.

⁵³⁴ Изнето на основу тврдњи управника крематоријума на гробљу Лешће.

тога што након кремације преостане јако мало онога што би се сахранило или расуло.⁵³⁵ Ово потврђује чињеницу да форма посмртних остатака може бити веома важна у обликовању сећања на покојника.

Да ли је у нашој земљи могуће сахранити мртворођено дете и да ли постоје овакви захтеви, да ли и колико често ожаловљени родитељи посећују врт и да ли уопште желе да се сећају немилог догађаја...? – питања су којима би требало посветити посебно истраживање налик на слична и веома развијена истраживања која у другим академским срединама, поглавито у Британији и у САД, спроводе психолози.

Године 2004. Србија је добила још један крематоријум, на гробљу Лисје у Новом Саду. Подизање овог крематоријума није било предмет превелике јавне полемике. Црква се супротстављала овом пројекту, а епископ бачки Иринеј је забранио својим свештеницима да држе опело над онима који ће бити кремирани. Ипак, крематоријум је на крају отворен, а јавност је у потпуности утихнула.⁵³⁶ Није нам познато колико бачки свештеници поштују забрану учешћа у обреду испраћаја на кремацију, али треба споменути да је 2013. године владика Порфирије, тада епископ јегарски (по хијерархији подређен бачком епископу), служио опело на погребу Александра Тијанића, београдског новинара и публицисте. Опело је служено у сали за испраћај на кремацију на Новом гробљу, испред које је било раширено велико биоскопско платно како би сви присутни могли да прате дешавања у сали. Након испраћаја, Александар Тијанић је кремиран.

Било како било, последње деценије двадесетог века, а посебно деведесете године, донеле су нове моменте у развоју кремационистичке праксе. Кремација је изгубила своја идеолошка

⁵³⁵ Davies, *Cremation*, 11.

⁵³⁶ По слободној процени управника крематоријума на гробљу Лешће, у новосадском крематоријуму се годишње обави око 300 кремација.

обележја и постала је ствар слободног избора појединца, на који су, додуше, могла утицати и његова (а)(анти)религијска схватања, идеолошко опредељење, али и културни миље из кога је потицао. Основна карактеристика нових тенденција било је нестајање чврстих правила која би повезивала избор посмртне судбине са социјалним статусом, религијским уверењима, професионалним профилом и старошћу покојника. У ранијем периоду кремиране су искључиво старије особе, затим декларисани атеисти, људи без породичне гробнице, људи средњег и вишег сталежа, као и они чија је породица желела да их по сваку цену смести на престижно Ново гробље. У новије време, кремирају се и деца, и богати и сиромашни, и верници и неверници, и они који имају породичну гробницу и они који је немају. Осим тога, цена кремације и цена класичне сахране су готово истоветне, тако да ово није фактор који битније утиче на избор.

Ипак, у нашем друштву традиционална сахрана и даље остаје доминатни образац понашања везаног за смрт. Иако у порасту, кремација се јавља тек као алтернативни начин поступања са мртвима. Може се чак поставити питање у којој мери је она алтернативна, а у којој заправо пресликава моделе понашања карактеристичне за класични укуп. Закључци једног истраживања Питера Џапа о томе да између кремације и сахране заправо нема велике разлике, јер се ожалостњени односе према урни готово истоветно као и према сандуку, позивају и друге проучаваоце на опрез при закључивању.⁵³⁷ Но, ритуално понашање, мотиви за избор кремације или сахране, начин комеморације кремираних или сахрањених... теме су којима ћемо се вратити у наредном и уједно последњем поглављу књиге.

⁵³⁷ P. Jupp, Inverness.

Другде у Европи – комунизам, црква, религија, нација

Као што смо показали у претходном излагању, у Србији су савремена кремационистичка идеја и пракса биле повезане, између осталог, и са комунистичким и атеистичким опредељењима и погледима на свет. Након социјалистичке револуције, антиклерикални и позитивистички оквири кремације из прве половине 20. века добили су антидогматску и антирелигијску садржину. Међутим, питање је да ли је у свим срединама било исто? Да ли су развој кремације у свим комунистичким земљама карактерисале исте особине и динамика? Ако направимо корак у најближе суседство Србије – у Хрватску и Словенију, до 1990-тих конститутивне републике заједничке државе, видећемо да је одговор на ова питања негативан. Иако у њима живи већински католичко становништво, обе републике су добиле крематоријуме знатно касније него Србија. Упркос чињеници да је католичка црква „попустила“ у односу на кремацију 1963. године, у Љубљани је крематоријум отворен 1978, а у Загребу тек 1985. године. Како објаснити то што је у Србији, у којој је постојао и још увек постоји снажан отпор Цркве, крематоријум отворен 14 година пре словеначког и чак 21 годину пре хрватског? Да ли је узрок томе дужа и агилнија традиција пропаганде кремације у Србији, у односу на друге две републике? Део одговора могао би да лежи и у чињеници да је словеначким кремационистима *йри руци* био крематоријум у Аустрији, што, међутим, не објашњава хрватски случај.

Резултати различитих проучавања процеса атеизације и секуларизације, као и друштвене улоге цркве у животу становништва различитих југословенских република, можда нуде потпунији одговор на ово питање. Наиме, познато је да је прихватање тековина социјализма и југословенства подразумевало, између осталог, и одрицање од специфичних

националних и религијских традиција. Овај процес је изгледа био интензивнији у Србији него у Хрватској, о чему сведочи податак да је 1985. године у Србији било свега 18% религиозног становништва, док је у Хрватској овај проценат износио 55%.⁵³⁸ Иако је, као што смо рекли, Католичка црква одобрила својим свештеницима да врше опело над покојницима који ће бити кремирани, она је ипак и даље сугерисала класичан укуп као идеални модел хришћанског погребља. Поред тога, за разлику од православне цркве, католичку је одувек карактерисала развијена социјална доктрина, те њена друштвена улога није била доведена у питање ни током владавине комунизма.⁵³⁹

Ипак, на основу података, додуше не сасвим прецизних, добијених од комуналне службе *Градска гробља Загреб*, током последњих шест година (2009–2015), у загребачком крематоријуму се годишње спаљује између 20% и 25% умрлих. За раније периоде нисмо успели да добијемо информацију.⁵⁴⁰

Што се Словеније тиче, она је 1980. године имала 6,38% кремираних,⁵⁴¹ 1985. 14,95%, а проценат је растао са приближавањем распада Југославије.⁵⁴² Током деведесетих година проценат кремираних је био већ релативно висок и кретао се око 35%, али је прави бум Словенија доживела тек током прве

⁵³⁸ Зорица Кубурић, Православна религиозност у Србији у 20. веку. *Две хиљаде година хришћанства на Балкану*. Јунир, VII, Ниш, 2001, 101.

⁵³⁹ С. Миладиновић, Владајуће елите и толеранција верског деловања у контексту распада Југославије. У: *Религија и развој*, ЈУНИР II, Ниш, 1995: 148

⁵⁴⁰ Љубазношћу госпође Сање Магзан, добила сам радне табеле у којима су регистровани сви послови у вези са преминулима на загребачким гробљима. У табелама нису експлицитно наведени проценти кремираних, а мноштво информација је мени, као лаику, отежало прецизно сабирање и класификацију података.

⁵⁴¹ Овде важи иста опаска као и у случају Србије. Сасвим је могуће да се проценат односи само на градове који имају крематоријуме, а у Словенији су то Љубљана и Марибор. У том случају би укупан проценат кремираних у односу на сахрањене у читавој републици био знатно нижи!

⁵⁴² *Encyclopedia*, 452.

деценије 21. века, када се овај износ пење на 74,93% 2009. године, да би 2014. године било забележено 82,98% кремираних.⁵⁴³ Пораст интересовања за креацију у Словенији након распада заједничке државе имао је савим посредну везу са овим догађајем. Наиме, процес секуларизације кроз који су брже или спорије пролазила сва европска друштва током друге половине 20. века, био је овде донекле ометен императивима атеизације. Испоставило се, међутим, да су они имали супротан ефекат од жељеног: у оним срединама у којима је црква успела да задржи солидан друштвени углед, комунистичка идеологија је својим атеистичким предзнацима довела до конзервирања традиционалних религијских пракси. Након слома комунизма, у овим крајевима је настављен процес секуларизације, који се у Словенији, која се данас изјашњава као изразито секуларна држава⁵⁴⁴, манифестовао, између осталог, и у наглом омасовљењу кремационистичке праксе.

Православље се, како пишу Ђорђевић и Благојевић, показало као „најмање отпорно на разарајуће деловање световних институција и одређених видова социјалистичке модернизације [...]. Иако су попут православља и друге религије и конфесије на тлу Југославије биле под утицајем отвореног игнорисања од стране званичне, атеистичке културе, атеизирање становништва [првенствено у Хрватској и Словенији] није било толико масовно“.⁵⁴⁵ Ово објашњење употпуњава наш одговор на питање различитих развоја кремационистичке прак-

⁵⁴³ *Encyclopedia*, 455, 456; International Cremation Statistics 2010. На: http://www.effs.eu/cms/fileadmin/members_only/documents/International_cremation_statistics_2010__source_Pharos_-_7_pages_.pdf Поцењено 20. маја 2016. International Cremation Statistics. На: http://www.effs.eu/cms/fileadmin/members_only/documents/news_articles/Cremation_statistics_2014.pdf Поцењено 17. јула 2016.

⁵⁴⁴ Wikipedia: Slovenia: <https://en.wikipedia.org/wiki/Slovenia>.

⁵⁴⁵ D. Ђорђевић, M. Благојевић, *Religioznost stanovništva Jugoslavije. Teme* 1999, vol.23, br.1-2, 81-94, 84.

се у различитим деловима једне мултинационалне државе. Међутим, како онда објаснити случај Црне Горе, југословенске републике која је била традиционално православна, у којој су истраживања забележила „напредовање процеса атеизације, масовно одвајање од цркве и запостављање религијских обреда“⁵⁴⁶, а у којој ни након изласка из заједнице са Србијом, па до данас, није отворен крематоријум? Како објаснити случај Босне и Херцеговине, која такође нема крематоријум? Будући да је одувек била изразито етнички хетерогена средина, БиХ је прошла кроз посебно интензивне процесе идеолошке индоктринације југословенством и идејама социјалистичког друштва.⁵⁴⁷ Непостојање крематоријума у овим бившим југословенским републикама можда се може објаснити јаким утицајем народних традиција – у БиХ оних повезаних са исламом, а у Црној Гори са утицајем епископског фолклорног наслеђа у коме је посмртни ритуал имао снажну и незаменљиву друштвену функцију.

Динамика развоја и прихватања кремационистичке праксе, очигледно је, мора се сагледавати у широком културолошком контексту. Политичка идеологија, као што смо видели, може али и не мора бити кључни фактор у одношењу према кремацији. Ово потврђују и примери других европских земаља које су све до 1989. године припадале Источном блоку. Пример Русије сличан је примеру Србије. Без обзира на историјски значај православне цркве, током владавине комунизма, која је, додуше, у Русији отпочела већ са Бољшевичком револуцијом, дошло је до пропагирања и ширења кремационистичке праксе. Први крематоријум је отворен у Лењинграду 1919. године, али је он због слабог одзива становништва брзо затворен. Други крематоријум је прорадио 1927. године у Москви, у близини

⁵⁴⁶ Исто, 86, 88.

⁵⁴⁷ S. Miladinović, *Etnički odnosi i identiteti*. Fakultet organizacionih nauka, Beograd 2009, 14.

напуштеног православног манастира, али је и он након три месеца престао са радом због техничких проблема.⁵⁴⁸ До масовнијег прихватања кремационистичке праксе дошло је тек након Другог светског рата, а овај процес није заустављен ни након пада комунизма, те је Русија 2009. године имала релативно висок проценат кремираних – 46,29%.⁵⁴⁹ Годину дана касније, међународне кремационистичке статистике показују пад овог броја – на 37,23%, а о томе да ли је тенденција пада настављена нажалост не поседујемо податке. Ово би било занимљиво утврдити и опет протумачити у контексту савремених политичких струјања унутар ове највеће европске државе. Да ли се и како (савремене) идентитетске политике одсликавају на посмртним праксама? Насупрот Русији, имамо Румунију и Пољску, бивше комунистичке државе – једну традиционално православну и другу традиционално католичку, са веома ниским стопама кремације.⁵⁵⁰ Као што смо споменули још у првом поглављу књиге, у Пољској је противљење кремацији било повезано са противљењем окупацији, а католички погреб у том периоду постаје симбол пољаштва. Због тога је први крематоријум овде саграђен тек 1993. године, а проценат кремираних је 2010. године износио 9%.⁵⁵¹ Поред тога, Пољску карактерише и регионална неуједначеност по питању прихватања кремације. Е. Јаворски пише да се она може тумачити на два начина – јачим утицајем протестантизма у односу на католичанство на западу

⁵⁴⁸ *Encyclopedia*, 369.

⁵⁴⁹ http://www.effs.eu/cms/fileadmin/members_only/documents/International_cremation_statistics_2010__source_Pharos_-_7_pages_.pdf Поцеђено 20. маја 2016. International Cremation Statistics. На: http://www.effs.eu/cms/fileadmin/members_only/documents/news_articles/Cremation_statistics_2014.pdf Поцеђено 17. јула 2016.

⁵⁵⁰ Tony Walter, Why different countries manage death differently: a comparative analyses of modern urban societies. *The British Journal of Sociology* 2012, Vol.63, Issue 1, 123–145,131; Jaworski, n.d.

⁵⁵¹ Међународне статистике за 2010 на наведеном сајту.

земље, као и сећањем на нацистичке кампове у Аушвицу, који су били лоцирани у јужној Пољској.⁵⁵² У Румунији је режим председника Чаушескуа подразумевао јасну пронационалну и антисовјетску политику,⁵⁵³ што је, на извештајан начин, погодовало очувању ауторитета цркве у неким сегментима живота становништва. Смрт и погребни ритуал свакако су били један од тих сегмената, те је проценат кремираних у Румунији и дан-данас веома низак. Године 2014. он је износио свега 0.32%. Ниске проценте кремираних има и Бугарска – 5,7%, забележено 2007. године.⁵⁵⁴ Насупрот овим државама са ниским вредностима кремације стоји још једна бивша комунистичка земља – Чешка Република, са стопама кремације које су међу највишима у Европи. Од традиционално католичке земље, у којој дуго времена није постојала реална, ни друштвена ни практична, потреба за крематоријумом, Чешка је постала средина у којој се данас кремира више од 80% мртвих.⁵⁵⁵ Током 60-тих и 70-тих година 20. века, овде се почиње са интензивном изградњом крематоријума изван града, сакривених од очију јавности, често и без церемонијалних сала. Данас се ти крематоријуми сматрају најефикаснијима у Европи. Читав овај процес је био у директној вези са чињеницом да је у Чешкој и напуштање цркве било најмасовније у Европи. Плишана револуција почетком 1990. накратко је реактуелизовала интересовање за цркву и религију, да би се брзо након тога становништво Чешке вратило снажном наслеђу антиклерикализма, али и растућем интересовању за нецрквену духовност.⁵⁵⁶

Комунистички режими у Русији, Чешкој, Румунији, Источној Немачкој радили су на успостављању модела секуларног

⁵⁵² Jaworski, 39.

⁵⁵³ Walter, Why different countries, 131;

⁵⁵⁴ Статистике 2010.

⁵⁵⁵ Статистике 2010, 2014; Nešpor, 279.

⁵⁵⁶ Исто, 286.

погребџа, с тиме да он није у свим овим срединама нужно подразумевао кремацију. Било је битно раскринкати традиционална веровања у загробни живот, па је у ту сврху у Русији издат *Атеистички водич* – врста новог *духовној* упутства за понашање у различитим животним ситуацијама. Румунска верзија водича, под називом *Calause Ateistuli* штампана је 1962. године, само годину дана након руске,⁵⁵⁷ а приручник су имали и комунисти у Источној Немачкој.⁵⁵⁸ Тамо је говор био централни део погребне церемоније, а било је прописано да га мора одржати члан социјалистичке партије.⁵⁵⁹ Онолико колико се кремација сматрала атеистичком опцијом, толико је било и очекивано да идеолошки првосвештеници својим примером *йоведу* и друге у *оїњену вечностї*. Румунски комунисти су чак желели да *Ћенуша крематїоријум* претворе у своје меморијално место. Због тога је, у знак сећања на значајног револуционара и вођу радничког покрета, који је по смрти кремиран, у Ћенуши установљен Бела Бренер-кутак и у њега је смештено око 100 урни. Овај кутак је постао врста националног пантеона са урnama на којима су била обележја као што су срп и чекић или цитати неког идеолошког текста.⁵⁶⁰ Међутим, како пише М. Ротар, комунисти на највишим државним положајима ретко су кремирани, што потврђује наше раније запажање о неопходности постојања мртвог тела ради организовања погребног спектакла, који треба да потврди континуитет идеологије. Уосталом, као што је и познато, тела великих комунистичких вођа – Јосифа Висарионовича Стаљина, чешког председника Клемета Готвалда и бугарског лидера Георги Димитрова –

⁵⁵⁷ Rotar, 291.

⁵⁵⁸ Christine Schlot, A Last Greeting to the Deceased – Secular Funeral Service in Leipzig, East Germany. *Annales Universitatis Apulensis Historica*, 2010, p. 463–468, 465.

⁵⁵⁹ Исто, 466.

⁵⁶⁰ Rotar, 314.

најпре су мумифицирана и изложена у маузолејима, да би, са сменом политичких власти била, готово као *йо казни*, кремирана.⁵⁶¹ Додуше, Готвалдово тело је изгледа кремирано јер је почело да се распада због лоше урађене мумификације, али је одлука о кремацији уклопљена и у критику култа личности чији су носиоци били Готвалдови наследници.⁵⁶²

И другде у Европи кремационистички трендови су били у вези са историјским, религијским, друштвеним и културним факторима, као и са степеном секуларизованости државе и/или друштвених институција. У Британији и у Шведској, кремација представља доминантан начин поступања са посмртним остацима. И у једној и у другој држави до омасовљења кремационистичке праксе дошло је тек током друге половине 20. века. Британија је 1939. године имала 3,8% кремираних, 1967. је број кремација први пут превазишао број сахрана, а 1991. је забележено 70% кремација од укупног броја умрлих.⁵⁶³ Године 2014. међународне статистике бележе 74,77% кремираних у Уједињеном Краљевству.⁵⁶⁴ У Шкотској је прихватање кремације ишло спорије, што се може објаснити дужим опстанком локалних традиција. Џефри Горер је 1963. године забележио да се две трећине презвитеријанских испраћаја у Шкотској одиграва у кући, пре саме сахране.⁵⁶⁵ Међутим, временом је и погреб постао део процеса хомогенизације становништва Уједињеног Краљевства, па је у Шкотској 2008. године забележено 63,8% кремираних.

Кроз Шведску је 1930-тих година *йрошао йалас* изградње крематоријума, али се и овде дуго кремирао сразмерно мали

⁵⁶¹ Europe Communist Bastion Finally Crumbles: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/431854.stm> Приступљено 2. августа 2016.

⁵⁶² Rotar, 330.

⁵⁶³ P. Jupp, *Cremation or burial*, 169.

⁵⁶⁴ Статистике 2014.

⁵⁶⁵ P. Jupp, *Inverness*, 275, 276.

број мртвих. Године 1936. било је 4.53% кремираних, а већ 1946. 11,85%. Данас се у Шведској кремира око 80% умрлих,⁵⁶⁶ што се може посматрати као последица изразитих секуларизационих тенденција. По речима мојих тамошњих информанткиња,⁵⁶⁷ у Шведској је током друге половине 20. века дошло до драстичног смањења броја припадника цркве. Око 60% становништва се изјашњава као религиозно, али свега 10% учествује у животу цркве. Припадником цркве се сматра онај који, између осталог, плаћа годишње црквене таксе, што му, поред других *бенефиција*, обезбеђује право на религијску службу приликом сахране, као и право на гробно место. Међутим, овај систем није до краја уређен, јер је код неких гробаља нејасно коме припадају – општини или цркви. Посебну занимљивост шведског случаја представља чињеница да је кремација скупља од класичног укопа. Осим тога, током последњих година постоји снажна полемика око загађења природне средине, при чему се крематоријуми сматрају великим загађивачима и потрошачима енергије. Овај покрет је посебно присутан међу младим људима, те је у будућности могуће очекивати стагнацију, а можда и смањење процента кремирања и ширење праксе тзв. „зелених погребџа“, безопасних за окружење. Слично се дешава и у Британији где постоји опција „шумског погребџа“ (*Woodland burial*), која подразумева сахрану у неком природном окружењу по избору покојника или његове породице.⁵⁶⁸ Супротно овим тенденцијама стоји податак да у Шведској иницијатива за коришћење еколошких сандука за кремацију (направљених од јефтинијих и лакших материјала или чак картонских

⁵⁶⁶ Статистике 2014.

⁵⁶⁷ Током студијског боравка у Упсали 2013. године, разговарала сам са свештеницом Шведске цркве Ингрид Персениус (Ingrid Persenius) и социолошкињом из Центра Хуго Валентин, Мадлин Султан Сјоксвит (Madeleine Sultan Sjoqvist).

⁵⁶⁸ Hanah Rumbille, н. д.

уложака који би се уметали у дрвени сандук намењен вишекратној употреби) није наишла на масовније прихватање. Моје саговорнице ово повезују са општеприхваћеним схватањем да „за покојника и смрт треба урадити све најбоље, а то често значи и најскупље“.

У овој Скандинавској земљи биолози су чак развили метод исушивања тела на ниској температури.⁵⁶⁹ Тренутно не поседујемо податке о томе колико су Швеђани заинтересовани за овај вид *сахране*, али је чињеница да он, као и многи други, још увек недовољно популарни методи третирања посмртних остатака, сведочи о томе да посебан однос према мртвом телу остаје трајна карактеристика људског понашања, без обзира на врсту и правац промена које се у овој области дешавају.

Специфичност савремене ситуације у Британији представља кампања да се одобре отворене ломаче за припаднике хиндузима и за Сике. За припаднике ових религијских групација, модерна кремација заправо представља светогрђе, јер се технологија кремирања не заснива на употреби ватре, него врелог ваздуха. У оним срединама где је кремација традиционално вековима присутна, управо је предавање тела ватри, као последња жртва божанству, оно што даје смисао ритуалу. Он се завршава просипањем пепела у свету реку.⁵⁷⁰ Британски закони отворене ломаче не сматрају незаконитом, али налажу стварање посебних услова везаних за еколошку безбедност и безбедност окружења ради одобравања појединачних захтева. Сличан проблем постоји и у Норвешкој, која, међутим, и сама усваја кремацију далеко спорије него што је то случај са Шведском и Данском. Године 2001. овде је забележено 37% кремираних, а 2014. тек нешто мало више – 38,42%.⁵⁷¹ Разлог такве разлике између географски, мада и историјски блиских

⁵⁶⁹ Ahren, 143.

⁵⁷⁰ *Encyclopedia*, XIX.

⁵⁷¹ Статистике 2014; Hadders, 198.

држава, налази се у друштвеној улози цркве, која је у Норвешкој изгледа била значајнија него у друге две земље. Наиме, Ханс Хадерс пише да су овде тек 2007. године држава и црква преbacиле надлежност за сахрану на општинске власти. Међутим, црква је и после овога остала у великој мери ангажована, а посебно у вези са животом етничких и религијских групација, за чије припаднике су 2012. године одвојене посебне парцеле на гробљима. Око 90% сахрана се и данас одвија уз учешће цркве (од тога 30% кремација), а расипање пепела је дозвољено тек 2012. године, али уз озбиљна ограничења. Савет бискупа је ову праксу сматрао индивидуалистичком и пантеистичком, те се, и након дозволе расипања, оно врши у свега 1% случајева.⁵⁷²

Перјанице кремационистичке идеје, Француска, Италија и Немачка, данас имају сасвим различите судбине у погледу кремационистичке праксе. Немачка предњачи са 55% кремираних 2014. године, Француска се налази у средини са 34%, док Италија има свега 19,71% кремираних.⁵⁷³ Без обзира на то што је била колевка модерне демократије и својеврсни расадник секуларних идеја, у Француској су изгледа католичке традиције успеле да парирају секуларизационим процесима и да проценте кремације зауставе на релативно *умереном* нивоу. Тим пре, ово важи за Италију, у којој је везаност народа за католичку цркву ствар не само религије, него и фолклора и актуелних политичких и културних идеологија.⁵⁷⁴

Од православних држава, Грчка је најдуже одолевала изазовима модерног доба. Закон којим се одобрава кремирање мртвих усвојен је од стране тамошњег парламента у фебруару 2006. године, али се због противљења Грчке православне цркве, кремација и даље не практикује.⁵⁷⁵ Присталице кремације

⁵⁷² Hadders, 201.

⁵⁷³ Статистике 2014.

⁵⁷⁴ *Encyclopedia*, 197–206, 273–275.

⁵⁷⁵ Pravoslavna crkva ne da svoje vernike; G. Blagojevic, n. d.

у Грчкој сналазе се на различите начине. Један грчки режисер, трајно насељен у Калифорнији, желећи да му очев гроб буде у близини места становања, организовао је праву кремационистичко-туристичку туру са његовим посмртним остацима. Најпре их је транспортовао у Бугарску, где је обављена кремација, затим их је, да би избегао административне процедуре, *йрошверцовоао* назад у Грчку, а касније и у Америку. Пепео је сахранио у башти своје куће у Лос Анђелесу и на том месту је засадио нар. Пријатељи причају да када цвета, тај нар представља најлепше дрво у крају.

VI. АНТРОПОЛОГИЈА КРЕМАЦИЈЕ⁵⁷⁶

Човек мртвог тела или тело мртвог човека?

Из свега што смо до сада рекли, јасно је да је модерна кремација била много више од еколошке идеје и много више од практичног, чистог и економичног уклањања мртвог тела из света живих. Уосталом, како пише Аренова, потреба за њеним појављивањем сасвим је спорна.⁵⁷⁷ Мртви су хиљадама година сахрањивани у близини живих, кремација је била скупља и представљала је нови извор загађења, а уређење гробаља, која, истовремено са развојем кремационистичке идеје, постају зелене оазе намењене контемплативним расположењима, сведоче да су разлози њеног појављивања били сасвим друге природе од прокламованих.

Кремационистичка идеја је била израз друштвеног и политичког протеста, просветитељског рационализма, продора либерално-демократских идеја, али и промена у различитим сферама мишљења и понашања. Лакуер пише да је рађање

⁵⁷⁶ За потребе овог поглавља спроведено је класично етнолошко истраживање – путем полуструктурираних интервјуа и путем упитника онда када није било могуће обавити разговор са саговорницима. Истраживање је обављано у два наврата: 2004. године, када је спроведена анкета међу члановима Удружења „Оџан“, на коју је одговорило 30 испитаника, и у периоду 2009–2011, када сам обавила разговоре са 26 високообразованих особа из Београда. Узорак обухваћен истраживањем и закључци изведени на основу њега имају искључиво квалитативну, а не квантитативну вредност. На основу разговора, као и на основу посматрања и посматрања са учешћем, извршена је реконструкција идеалтипског погребног ритуала, као и ставова и пракси у вези са смрћу, умирањем и посебно – кремирањем посмртних остатака. Поред тога, као што је у тексту већ наведено, обавила сам и разговоре са запосленима на два београдска гробаља – „Ново гробље“ и „Лешће“.

⁵⁷⁷ Ahren, 144.

кремационистичког покрета и ширење идеје било у вези са појавом неокласицизма, социјализма, спиритуализма, окултизма, санитарног инжењерства, са одлагањем смећа, планирањем градова, развојем медицине, са хетеродоксним тумачењима хришћанства...⁵⁷⁸ Кремација је била одраз дубинских цивилизацијских промена, које су се, с обзиром на стваралачке особине култа, неминовно морале одразити и у сфери смрти и умирања. Ипак, уколико прихватимо то схватање – да култ представља извориште културе, односно да су, како пише Лакуер, *мртви задужени* за њено стварање, како онда објаснити то што се нови однос према мртвима јавља као последица, а не као узрок глобалних промена у култури? Танана нит духовног преображаја хришћанске цивилизације донекле открива правила тог узрочно-последичног односа. Појављивање идеје кремације било је и најава и одраз преобликовања садржаја вере у загробни живот. Прихватање могућности спаљивања мртвог тела дешава се тек након уписивања нових значења и вредности у њега (уз помоћ напретка медицине), док је омасовљење кремационистичке праксе било могуће тек онда када је вера у васкрсење тела постала само реторичко-догматска фloscuла без стварног утицаја на свакодневицу хришћанског света. Ако се послужимо метафорама, могли бисмо да закључимо да се промена односа према телу мртвог човека или човеку мртвог тела (?), налазила иза последњих, масивних и чврстим бравима обезбеђених врата културног тезауруса, иза утврђења до кога се долази тек након проласка кроз лавиринт културних симбола и значења. У том светлу, кремација се јавља као нови (резервни) механизам стварања културе – довољно радикалан да покрене организам запао у кризу услед цивилизацијског преокрета, али и да тај организам поведе у сасвим другом правцу од дотадашњег. Да ли је кремација била корак ка забораву смрти, део цивилизацијског тока који тежи што бржем

⁵⁷⁸ Laqueur, 132.

и неосетнијем уклањању трагова трулежи и пропадања, или је то само нова форма око које се окупљају живи, осмишљавајући нови култ? Једно не искључује друго! Уколико *мртви* заиста стварају културу, да ли тај стваралачки чин бива битно измењен у односу на форму у којој се мртви налазе? Ако говоримо о колективним идентитетским стратегијама, видели смо да форма посмртних остатака утиче и на посмртни ритуал и на технике сећања. Видели смо да су, без обзира на преовлађујуће политичке идеологије, симболи националне посебности код многих народа биле управо традиционалне погребне праксе. И посмртно прослављање познатих, јавних личности подразумевало је присуство мртвог тела, око кога је организован погребни спектакл... А како ови идентитетски обрасци функционишу на разини индивидуалног или, тачније говорећи – индивидуализованог приступа? Да ли је одређена форма погребна део персоналног идентитета? Видели смо да јесте и то је данас далеко израженије него у ранијим историјским раздобљима.

Модерно спаљивање мртвих постаје стварна алтернатива класичном укопу у тренутку када слабе или у потпуности нестају идеолошке импликације кремације. Било да се ради о антиклерикализму, социјализму, атеизму, либерализму, егалитаризму, идеолошки притисак се често показивао као онај захваљујући коме је извршено конзервирање традиционалних форми погребна. Када попушта притисак различитих политичких и културних идеологија (до чега долази услед уступања простора начелно неспецифичној, глобалној идеологији тржишта), на сцену ступа „природно“ стање хришћанске цивилизације, чије је основно обележје, у међувремену, постала њена секуларност и њена атомизираност.⁵⁷⁹

⁵⁷⁹ Волтер чак тврди да је секуларност одувек била инхерентна хришћанству и јудаизму. Walter, *Secularization*, 174.

Од паганског ритуала до модерне кремације

Упитани шта мисле о спаљивању мртвих, већина мојих саговорника је као прву асоцијацију имала архаичне и претхришћанске праксе, за које се уобичајено сматра да су претходиле обичају инхумације. Ово колоквијално мишљење представљало је и један од најфреквентнијих аргумената кремационистичке пропаганде, која је требало да сугерише кремацију као старији, па стога и *природни*, *проверени* и бољи начин поступања са мртвим телима. Готово да нема штампаног материјала *Друштва „Оіањ“* у коме се овај аргумент не појављује.

Међутим, археолошка наука сведочи сасвим другачије. Многобројна археолошка истраживања показују да је сахрањивање тела у земљу претходило спаљивању, а у одређеним областима и одређеним периодима практиковани су паралелно и инхумација и кремација.⁵⁸⁰ Тек у „новијим“ раздобљима, са приближавањем периоду историје, кремација почиње да преовлађује код неких народа.⁵⁸¹ Неки ранији истраживачи су закључке о спаљивању доносили на основу трагова употребе ватре у још увек живим погребним ритуалима или пак на основу трагова паљевине на гробовима који су били предмет археолошких ископавања.⁵⁸² Међутим, ови трагови су много више упућивали на специфичну примену ватре у погребу,

⁵⁸⁰ Salisbury, 20, 22.

⁵⁸¹ Александар Лома, Димом у небо. Обред спаљивања мртвих у старим и традиционалним културама са посебним освртом на паганске Словене. *Кодови словенских култура*). Београд 2004: Clío, 7–64. Милоје Васић, Стари словенски погреб. *Бранково коло* VII, 33, Сремски Карловци 1901, 1040–1053. Милоје Васић, Гробови и погребни обичаји у Винчи. *Зборник Филозофског факултета* I, 1948, 85–237. Vladimir Ćorović, Prilog proučavanju načina sahranjivanja i podizanja nadgrobniх spomenika u našim krajevima u srednjem vijeku. *Naše starine* knj. III, Sarajevo, 1956, 127–147.

⁵⁸² Јован Ердељановић, Нидерлеово дело о Старим Словенима. *Гласник Географског друштва* 7–8, Београд, 1922, 218–239, 228.

на њену очишћујућу моћ или улогу у различитим видовима приношења погребне жртве, него што су сугерисали праксу спаљивања лешева. Осим тога, ватра је коришћена и у процесу мумификације лешева, дакле, не у правцу њиховог уништавања, него управо ради трајног очувања тела.⁵⁸³ Тројановић је чак сматрао да се спаљивање мртвих код Срба одржало све до 14. века, позивајући се на одредбу Душановог законика о забрани овог обичаја.⁵⁸⁴ Међутим, он је у истом тексту, односно у његовом другом делу, *признао* да се овај члан Законика односио на забрану спаљивања потенцијалних вампира, што је у својој критици Тројановића нагласио и чувени српски археолог Милоје Васић.⁵⁸⁵ Васићева истраживања потврдила су и сапостојање кремације и инхумације и нагласила нужност познавања ширег културног контекста ради исправније интерпретације посмртних обичаја.⁵⁸⁶

Миленко Филиповић, позивајући се на налазе Веселина Чајкановића, наводи спаљивање као преовлађујући, мада не и искључиви обичај код балканских Словена, а када је реч о српској старини, он сматра да је ту једино извесно било спаљивање потенцијалних вампира.⁵⁸⁷ Код Чајкановића, који је, узгред буди речено, био члан *Ојња*⁵⁸⁸, чак налазимо и податак о последњем (познатом) случају спаљивања абератног покојника, који се десио у селу Туманарима, у Босни, 23. маја 1923.

⁵⁸³ Лома, 25.

⁵⁸⁴ Сима Тројановић, Стари словенски погреб. *Српски књижевни гласник*, књ. III, 1901, 50–60 и 125–137, 57

⁵⁸⁵ Васић, Стари словенски погреб.

⁵⁸⁶ Васић, Гробови и погребни обичаји.

⁵⁸⁷ Веселин Чајкановић, *Студије из српске религије и фолклора 1910 – 1924*. Београд: Просвета, 1994, 221–239. Миленко Филиповић, Спаљивање мртвих код јужних Словена. *Раг Војвођанских музеја* 8, Нови Сад 1959, 119–131, 120.

⁵⁸⁸ *Раг I јодушине скупштинске 12. децембар, 1921, 40.*

године.⁵⁸⁹ Посебан куриозитет представља податак који, у свом изузетно аналитичном прегледу погребних пракси у *старим и традиционалним културама*, износи А. Лома. Он тамо пише да је „реч вампир у европске језике ушла из српског у првој половини 18. века [...]. Етимолошки, вампир би био мртац који је противно обичају остао неспаљен – А – *rugos* (старогрчки – без ватре)“.⁵⁹⁰

Лома такође наводи да је код старих Словена, спаљивање било основни погребни обред, али је у епохама и културама које су претходиле овом *препознавању* племена инхумација била доминантна.⁵⁹¹ Европски енеолит (3000–2000 г. пне) доноси постепену експанзију кремације, а културе које се везују за овај период означене су као биритуалне.⁵⁹² Посебну занимљивост у овом материјалу представљају подаци да се спаљивање некада вршило „по заслуги“, а некада „по казни“, те да оно, у зависности од културних, али и од еколошких специфичности области, припада одређеним друштвеним категоријама. Лома доноси сликовити пример ове селективности присутне у ведизму и хиндуизму у данашње време. Овде, је, како пише аутор, „спаљивање искључиви погребни обред виших касти.“⁵⁹³

Ипак, није нам намера да се детаљније бавимо овом врстом аргумената, јер су они, са једне стране, већ довољно елаборирани, а са друге, јер припадају потпуно другачијем културном и идејном контексту. Спаљивање мртвих у претхришћанским (и нехришћанским) културама и епохама има јасну религијску садржину. Било да следује појединцу као *нарада* за ратну победу или припадање одређеном друштвеном слоју

⁵⁸⁹ Чајкановић, исто, 221.

⁵⁹⁰ Лома, н.д, 54.

⁵⁹¹ Лома, 8, 9, 10.

⁵⁹² Исто, 11.

⁵⁹³ Лома, 20.. О овоме види још и: Ивана Башић, *Слике у речима...* Посебна издања Етнографског института 85. Београд, 2016.

или он бива спаљиван по казни, односно због своје недостојности, идеја сеже директно у област веровања и представа о загробном животу и ватри као врсти медијума између овог и оног света. С друге стране, овај контекст доноси и одређене парадигматске оквири који, као *немарећи* за миленијуме удаљености, налазе примену и у нашем времену. Наиме, када пише о изворној мотивацији обреда, Лома наравно говори о магијско-религијским разлозима, који се разликују у различитим културама. Пратећи линију дихотомне поделе, он на једној страни види културе на ступњу анимизма, у којима је „смисао спаљивања мртвих сведен на потпуно ослобођење живих од њиховог непожељног присуства, док би на другој страни стајали виши религијски системи са развијеном есхатологијом, по којој је тренутно уништење мртвог тела ватром најбржи начин да се из њега ослободи бесмртна душа и отпрати у своје вечно боравиште на небу.“⁵⁹⁴ Очигледно је да ови системи веровања могу симултано постојати у истој култури, као и то да ова религијска хетерогеност одликује и идеолошки контекст модерног кремирања мртвих.

На фронталној линији модерне кремационистичке пропаганде налази се концепт кремације као арелигиозног, рационалног, секуларног чина. Међутим, видели смо да је кремација од самог почетка била далеко од религијске неутралности – не само зато што је њена реторика често почивала на противљењу цркви и религији, него и због тога што су у њу биле уграђене идеје и мотиви из широке лепезе анимистичких, пантеистичких и деистичких схватања природе и природних стихија, на првом месту – ватре. Осим тога, кремационистичкој пропаганди је *ишла на руку* и нехомогена хришћанска догма о односу тела и душе, те су се кремационисти веома често позивали на картезијанске поделе духовног и материјалног аспекта људског постојања, којима је оправдавано уништавање мртвог тела.

⁵⁹⁴ Исто, 33.

Сходно томе, *йаіански рийуали* у наслову ове књиге нису се толико односили на архаичне, претхришћанске праксе, већ на оне њихове аспекте и сегменте који су наставили да постоје упоредо са хришћанством. У оквирима тзв. народних религија или чак самостално, они су опстајали у хришћанском окружењу и често представљали комбинацију паганских и хришћанских ритуала и веровања. Кремационистичка идеја а затим и пракса умногоме су почивали, а и данас почивају, управо на таквим хибридним концептима. Налик на архаичне биритуалне културе у којима је одсуство било каквих обредних радњи при спаљивању мртваца ишло упоредо са негативном конотацијом кремације (нпр. када се она спроводи по казни),⁵⁹⁵ може бити и тенденција редукције, па чак и потпуног изостајања обреда при модерној кремацији. Да ли се *йаіанска* казна за друштвену неподобност преноси и у наше доба као казна за пропадљивост, болест и неуспех тела да у историјском времену досегне вечност?

Ритуал – од смрти до сећања

У данашње време, посебно у градским срединама, посмртни ритуал има све мање везе са мртвим телом. То није тако само због тога што одмах након смрти тело постаје објекат професионализованих и бирократизованих процедура, већ и због чињенице да је оно у великој мери маргинализовано и у самом обреду. М. Ротар сматра да је до тога дошло услед ширења кремације, што ипак морамо прихватити само као делимично објашњење.⁵⁹⁶ Потискивање мртвог тела и омасовљење кремације били су паралелни процеси, чији је заједнички узрок била промена односа према мртвом телу у модерном

⁵⁹⁵ Лома, 28.

⁵⁹⁶ Rotar, 1, 3.

друштву. Оно је постало извор непријатности, гађења и страха од заразе.⁵⁹⁷ Кремација јесте била један од одговора на ово осећање и додатно је маргинализовала тело, али свакако није била примарни узрочник овог процеса.

Човек данас најчешће умире у болници, а чак и ако га смрт затекне у кући, ефикасност градских служби долази до изражаја у екстремно брзој интервенцији: леш у веома кратком року дива пребачен у мртвачницу, а *бдење* ожалашћених најчешће почиње тек након тога. Уколико нису били крај самртникове постеље, чланови породице су пропустили последњу прилику да се са њиме *поздрави*. Ово тим пре што обично ни у ситуацијама очигледног приближавања краја, ближњи не признају неминовност смрти. *Нада умире по последња*, а то је најчешће тек онда када је и болесник преминуо. Покојника ће имати прилике да види само још она особа која ће, оцењена као емотивно *најчвршћа*, однети у мртвачницу одело спремљено за укуп. Она је та која ће, пред почетак испраћаја, извршити идентификацију мртвог тела. То ће уједно бити и последње изједначавање леша са личношћу.⁵⁹⁸ У капели за испраћаје налази се затворени ковчег, прекривен цвећем до непрепознавања. Уз његово узглавље породица преминулог прима саучешће, а ожалашћени обилазе око ковчега, поздрављајући се са покојником на различите начине: целивањем крста (уколико га има), целивањем сандука, кратким, немим заустављањем поред њега, додиривањем... Капеле за испраћај на класичну сахрану сувише су мале да би се у њима дуже задржавало, тако да, након изјаве саучешћа, посетиоци излазе испред капеле. Често у њу више и не улазе, чак јој се ни не приближавају када започне религијска служба. У ритуални поредак они ће се

⁵⁹⁷ Ahren, 19.

⁵⁹⁸ У срединама у којима се још увек бдење и опело организују око отвореног ковчега, мртво тело је током целог ритуала изједначено са својим (живим) власником.

вратити када наступи његов централни део – када се поворка упути ка гробном месту, где ће покојник бити сахрањен. На хумци се обавља други део опела, често и посмртни говор, а последњи „директни“ додир са преминулим представља бацање грумена земље на ковчег спуштен у раку. Тренутак у коме радници почну да затрпавају сандук, тренутак је заједничке тишине и концентроване саборности. Након њега, круг неба почиње да се шири, присутни се удаљавају, а на хумци обично остају само најближи покојникови сродници. Они најчешће до краја испрате процес настајања гроба.

На гробље се у граду излази онако какав је обичај у одређеној породици, онако како то саветују *експерти* (комшије, пријатељи, они који су у скорије време имали смртни случај), а понајвише онако како то *осећају* покојникови наследници. Некога туга нагони да тамо одлази свакодневно, а некога опет та иста туга *шера* да од гробља бежи, не би ли лакше *заборавио* болни губитак. Старији људи, заправо старије жене, јер су оне и даље задужене за одржавање култа, следе традицијом утврђене временске интервале даћа, па на гроб излазе сутрадан по сахрани, последње суботе пре истека седам дана од сахране, на *четрдесетници*, након пола године и након годину дана од смрти. Ова категорија испитаница прати и црквени календар задушница. У личним календарима посете гробу, код многих се налазе и рођендани, годишњице брака, важни датуми заједничког живота са покојником.⁵⁹⁹

Да ли кремирање посмртних остатака мења ритуал и обичаје? У научној литератури постоје различити одговори на ово питање. Неки аутори тврде да је кремација довела до редукције обичаја, те да је основна тенденција савременог погребља, која је у складу са кремационистичком праксом, потпуна деритуализација смрти.⁶⁰⁰ Други пак аутори сматрају да између третира-

⁵⁹⁹ Павићевић, Време (без) смрти, 54–56.

⁶⁰⁰ *Encyclopedia*, 64; Jaworski, 37, 40.

ња тела (у ковчегу) и третирања пепела нема велике разлике, те да ритуали који прате кремацију представљају симулацију инхумације.⁶⁰¹ Ева Арен заступа став да је, услед непостојања мртвог тела, дошло до промене старе и успостављања нове ритуалне структуре, али да то није суштински променило смисао погребног ритуала.⁶⁰² Дејвис пише да у Британији идеја класичног погребња још увек доминира у ритуалу кремације, а да се „ритуално говорећи, пепео третира исто као и тело“.⁶⁰³ Анализирајући новинске умрлице у Румунији, Ротар закључује да су у свести људи сахрана и кремација изједначене – барем терминолошки. Читуља обавештава заинтересоване да ће „кремација бити обављена на том и том гробу“.⁶⁰⁴ Питер Џап потврђује да су савремени Британци недвосмислено опредељени за кремацију, али закључује да поступци са пепелом сугеришу нешто друго. Наиме, избор између сахране и расипања пепела открива везаност за традиционалне, односно, модерне концепте погребња и сећања. За неке од његових испитаника, сахрана пепела омогућава фокус, место жаљења, док за друге, расипање представља обавезан симбол слободе и независности од рођака и од локалности.⁶⁰⁵ Расипање је чешће у граду, док сахрањивање припада сеоској средини.

У нашој средини, ствари су донекле једноставније. Традиционално снажан и распрострањен култ мртвих обликује посмртне праксе, а закони и постојећа инфраструктурна решења јасно ограничавају могућности поступања са посмртним остацима.⁶⁰⁶ Ипак, танане специфичности ритуалног понаша-

⁶⁰¹ Jupp, *Cremation or Burial*, 175; Rotar, 341; Davies, *Cremation*, 6.

⁶⁰² Ahren, 153, 155.

⁶⁰³ Davies, *Cremation*, 6, 13.

⁶⁰⁴ Rotar, 341.

⁶⁰⁵ Jupp, *Cremation*, 175, 186.

⁶⁰⁶ У већини европских земаља, а посебно у онима у којима припадници протестантске вероисповести представљају већину, крематоријуми су независне целине са сопственим гробљем.

ња које се појављују приликом кремације сугеришу да се ствари ипак мењају. Да ли због кремације или због духа времена, друго је питање!

Уколико ожалошћени намеравају да организују испраћај, процедуре које претходе кремацији, као ни обичаји, не разликују се много од процедура и обичаја који прате класичну сахрану – све до тренутка самог испраћаја. Када одлазе да однесу одело и идентификују покојника, сродници му, упркос сугестијама погребника, у џеп стављају неке личне ствари – цигарете, чешаљ, огледало, сат, наочаре или неки други предмет за који је овај био посебно везан или који га посебно описује. Том приликом се са службеницима договара и врста погребне опреме у којој ће покојник бити испраћен, а затим и кремиран. По речима запослених у овој служби, опрема која се бира у случају кремирања, најчешће није скромнија него она за сахрану. Као и у споменутом примеру из Шведске, службеници сматрају да идеја о употреби тзв. „еколошких сандука“, који би били направљени од јефинијих материјала – иверице или чак картона, никако не би *ишла* код нас, јер се „за смрт увек узима најбоље“. На основу истраживања, могло би се закључити да квалитет опреме не прати врсту сахране, већ је управно сразмеран снази емотивног стреса због губитка који су ожалошћени доживели. Уколико се ради о смрти која „није ишла по реду“, односно, уколико је умрла млађа особа, а посебно ако има још живе родитеље, по правилу се узима и скупља опрема. Иако се често тумачи да потрошња у сфери смрти представља само још један вид друштвене презентације породице и њеног економског статуса (што она у неким случајевима и јесте), чини се да овде она одсликава други сегмент потрошачког меналитета за чије је учвршћивање била неопходна темељна секуларизација друштва – у недостатку наде, роба остаје једина утеха.

На дан испраћаја, у заказаном термину, ожалошћене у капели или сали за испраћаје (оба термина су у употреби)

дочекује затворени ковчег на катафалку. Сала за испраћај на кремацију на Новом гробљу и на гробљу Лешће је већа од осталих капела, те сви ожалошћени присуствују ритуалу. Осим са величином простора, ово може бити у вези са чињеницом да је приликом кремације, испраћај централни, а показате се, и последњи јавни део ритуала. Опроштај од покојника се врши на исти начин као и приликом класичне сахране, а изједначавању ова два ритуала доприноси и присуство свештеника на испраћају за кремацију, које је у последње време веома често. И религијска служба коју он обавља истоветна је као и приликом традиционалног погребља. Будући да није прихватила кремацију, Црква није ни креирала посебно опело које би упућивало на то да, након испраћаја, тело неће бити сахрањено него спаљено. Ожалошћени обилазе око ковчега, изјављују саучешће породици и често пале свеће на чирацима који стоје уз узглавље сандука.⁶⁰⁷ Основну специфичност испраћаја за кремацију представља посмртни говор, који је постао скоро обавезан део ритуала. Могуће је да се он појавио као замена за опело у периоду социјализма, док се данас у оквиру истог испраћаја практикују и опело и говор. Шлот пише да је у источној Немачкој, поред посмртног слова, обавезан део ритуала постао и минут ћутања.⁶⁰⁸ Та комбинација говора и тишине, протумачена у контексту измењеног ритуала, сведочи о његовим суштинским одликама и тенденцијама промене. Наиме, ритуал представља говор о смрти, говор о неисказивом и неизрецивом. У ситуацији уздрманих темеља ритуалне конструкције (темељ те конструкције је одређена врста метафизичког осећања и уверења), у њу се уносе нови облици говора, сада мање симболични – различите форме изјаве саучешћа, посмртни говор, стриктно ограничено време ћутања. На тај начин се избегава

⁶⁰⁷ Однедавно се паљење свећа обавља испред улаза у капелу, где су постављена гвоздена корита са песком.

⁶⁰⁸ Schlot, 464.

опасност да се заједница препусти дубоком ћутању на које је догађај смрти позива. У случају кремације, недостатак тишине је упадљив. На самом крају испраћаја, свечаној атмосфери доприноси музика која се пушта у капели. Она прати спуштање ковчега „у земљу“, односно у простор испод катафалка. Избор музике зависи од жеље породице, а уколико није било посебних захтева, запослени пуштају композиције религиозне музике, у извођењу четворогласних хорова (најчешће литургијске песме, као што су *Свјатии Боже, Тебе њојем* и сл.). Нестајање ковчега из видокруга присутних и последњи тактови композиције означавају и крај термина предвиђеног за коришћење сале. Испред капеле на Новом гробљу или у атријуму на гробљу Лешће, присутне чека традиционално послужење за покој душе – жито, ракија, вода и, евентуално, сокови. Након чашице пића и разговора, посетиоци се најчешће разилазе или одлазе на ручак који организује породица покојника. Потоње је далеко ређе када је у питању кремација него инхумација, а од свих мојих испитаника, нико није организовао ручак у ресторану, што је иначе све чешћа пракса након класичне сахране. Да ли је то тако због тога што покојник још није *сахрањен* или због чињенице да кремацију бирају људи чије су везе са традиционалним моделима понашања и мишљења донекле ослабиле, питање је за будућа истраживања.

Од 1982. године, испраћај за кремацију се одвија на четири београдска гробља – Новог гробља, Орловаче, Земунског гробља и гробља Лешће. Након завршеног ритуала на било ком од ових гробаља, ковчег са покојником се транспортује на гробље Лешће, где у хладњачи чека свој ред за кремацију. Уколико нема правних препрека, тело се кремира у наредних неколико дана, зависно од оптерећености службе. Дешава се, међутим, да у породици не постоји сагласност око начина третирања покојниковог тела, те у тим случајевима леш *остјаје на леду* – понекад и више месеци. Такав је био случај са извесном госпођом која је преминула у Београду и која је требало да буде

кремирана, вероватно по сопственој жељи, али и по одлуци своје ћерке. Међутим, син дотичне се успротивио оваквој сестриној одлуци и захтевао да мајка буде сахрањена. Пошто је живео у Америци и није могао да напусти посао, сестра је сама организовала испраћај за кремацију и одлучила да је тиме њена дужност испуњена. Леш покојнице је након испраћаја превезен у мртвачницу, где је на долазак сина чекао више од два месеца.

Запослени у крематоријуму тврде да је права реткост да неко захтева да присуствује самом чину кремације. Оваквих захтева је било раније, и то углавном у вези са сумњом да се мртви кремирају заједно, као и да се погребна опрема препродаје више пута, а никада због жеље да се присуствује последњем чину пре нестанка мртвог тела. За разлику од отпора који наш свет показује у односу на идеју присуствовања кремацији, у Јапану чак постоји могућност да се читав процес прати преко директног снимка, чиме је удаљеним рођацима омогућено да учествују у ритуалу. У хиндуизму, као што смо већ споменули, главни догађај представља управо спаљивање, те припадници ове религије који живе у хришћанским државама, доживљавају праву фрустрацију због принципа на којима почива модерно кремирање, а који се умногоме заснивају на сакривању онога што се заиста дешава са телом.

Полагање урне са пепелом покојника врши се у року од 40 дана, а оно се најчешће одвија без присуства свештеника и без посебних ритуала. Полагању обично присуствује само најближа родбина, која сама или уз помоћ запослених на гробљу ставља урну на предвиђено место. Понашање присутних, као и касније обележавање прве полугодишњице и годишњице смрти, углавном се не разликује код породица које су кремирале, односно сахраниле свог покојника. Ипак, приметно је да из календара сећања изостаје излазак на гробље сутрадан и седмог дана по смрти (гроб још не постоји!), као и четрдесетог дана по смрти или по сахрани (различита су тумачења), што

је вероватно у вези са чињеницом да се само полагање урне десило знатно касније и у односу на датум смрти или у односу на испраћај. Разлике су, видљиве и у односу према посетама гробљу ван традицијом утврђених датума, као и у вези са задушницама. Потомци кремираних, генерално, ређе одлазе на гробље, а током задушница је око розаријума и колумбаријума уочљив далеко мањи број посетилаца и далеко је ређе остављање хране него око гробних места. Када је реч о Врту сећања, он током целе године представља најслабије посећиван простор, а о заборуаву оних који ту почивају сведочи и текст објављен у дневном листу *Полиџика*, у коме се говори о „ожалошћенима“ који нису могли да се сете где је тачно расут пепео њиховог покојника.⁶⁰⁹ Посебно фасцинантан податак представља чињеница да је до 2006. године сакупљено 700 урни са посмртним остацима које нико није дошао да подигне и положи на одговарајуће место.⁶¹⁰ Очигледно је да је у свести наследника ових људи *сахрана* завршена у сали за испраћај на кремацију.

Из горњих описа видели смо да су ритуали у случају инхумације и у случају кремације донекле исти. Ипак, ако применимо традиционалну шему обреда прелаза – сепарација – лиминална фаза – реакрегација, видећемо да је обред који се спроводи приликом кремације краћи и једноставнији. Лиминалну фазу у њему представља сам чин испраћаја, након кога почиње реакрегација. Сахрана посмртних остатака, односно пепела, практично остаје изван стандардне ритуалне шеме или се може посматрати као независни ритуал, који, међутим, није омеђен припремном и закључном фазом. Дејвис чак сматра да се полагање урне не може сматрати друштвеним обредом прелаза.⁶¹¹ Он примећује и својеврсни парадокс до кога овде

⁶⁰⁹ Миленко Пешић, Опело с прећутном дозволом, *Полиџика*, недеља 12. март 2006, 12.

⁶¹⁰ M. Mirić, Ne ostanu ni dugmići, *Kurir*, 23. decembar 2004.

⁶¹¹ Davies, *Cremation*, 41.

долази, а то је да се кремација, односно испраћај тела, дешава у *оѿвореној*, јавној церемонији, док се пепео третира у приватном и личном обреду. „Другим речима, тело, лични симбол, третира се мање лично од пепела, који је мање лични симбол, а третира се личније“.⁶¹² Ева Арен запажа друге промене у структури ритуала. Она пише да је, у односу на традиционалне моделе, сепарација постала израженији део ритуала, него што су то лимиална и фаза инкорпорације.⁶¹³ Међутим, можемо рећи да ова појава нема толико везе са начином третирања посмртних остатака, колико са чињеницом *нелајодности* коју болест, умирање и смрт изазивају у савременом друштву. Слабљење мреже друштвених односа, које је у неким срединама посебно изражено, сигурно доприноси потреби породице да се огради од уобичајеног друштвеног окружења.

Ипак, током истраживања забележена је још једна варијанта ритуала. Наиме, у случају кремације покојника, породица се некада одлучује да не организује испраћај. У овим околностима, леш, са договореном погребном опремом, бива пребачен директно из мртвачнице (ако је човек умро у болници) или из куће (ако га је смрт затекла у дому) у крематоријум. Лимиалну фазу у овом случају представља полагање урне (или расипање пепела), те се практично читав риутал одиграва без присуства мртвог тела!

Како год да протумачимо ове ритуалне форме, чињеница је да кремација одашиље посебну поруку – у многим сегментима другачију од оне на којој се заснива традиционални погреб. Ово је посебно изражено у протестантским земљама, у којима је кремација већ постала део прилично утемељене традиције секуларног друштва, а у нашем случају, запажања страних аутора могу послужити као показатељ могућих тенденција савремених посмртних пракси.

⁶¹² Исто, 15.

⁶¹³ Ahren, 155.

У Британији у великој већини од пола милиона кремација годишње учествују свештеници. Ритуали које они спроводе још увек подразумевају идеје које потичу из традиционалне погребне службе.⁶¹⁴ Сасвим налик на наш случај. Ипак, одлагање је, како пише Џап, одавно изгубило свој религијски оквир, што је било повезано управо са променом фокуса ритуалне реторике. Док се традиционални обред сахране усредсређује на тело и његово будуће васкрсење, обред модерне кремације експлицитно прати образац и поруку да је „тело дошло до краја и да је душа отишла“.⁶¹⁵ То је уједно и једина нада која се овде може навестити. Дејвисово истраживање је, слично нашем, показало да они који евентуално верују у живот после смрти, углавном не верују у васкрсење тела, као и то да аргумент да Бог може да васкрсава и из пепела има веома малу тежину у популарном мишљењу.⁶¹⁶ Протестантско учење о бесмртности душе само је још више помогло опадању веровања у васкрсење физичког тела.

Волтер чак примећује да и архитектура британских крематоријума отежава евентуалну жељу посетилаца да организацијом погребца изразе одређена схватања смрти и васкрсења.⁶¹⁷

И заиста, спаљивање лешева заснива се на уверењу да тело није важно. „Истинска особа“, како је назива Протеро више је духовна него материјална категорија. Ипак, да је то стварно тако и само тако и да људи ово прихватају као неупитну истину, зар би било потребно тако много времена да кремација буде прихваћена као *уобичајени* чин? Да ритуал сахрањивања мртвог тела није толико суштински важан за хришћанску културу, зар би прошло два века од првих идеја модерне кремације до њеног омасовљења? Да се тело не идентификује са

⁶¹⁴ Davies, Cremation, 6.

⁶¹⁵ Jupp, Cremation or burial, 194.

⁶¹⁶ Davies, Cremation, 33.

⁶¹⁷ Walter, Committal, 208.

особом коју смо волели, зар би нам било уопште битно шта ће се са њиме десити након што особе више нема? Зар би се у реклами погребног предузећа инсистирало на томе да тело не осећа никакав бол и „да је кремација нежна, достојанствена и пристојна“?⁶¹⁸ И на крају, да је тело само љуштурска која се одбацује када дотраје, зар би страх од труљења и подземне *фауне* био један од присутнијих разлога за избор кремације? У овом светлу делује сасвим сувисло и коментар који даје Аренова о концепту крематоријума. Они су, уместо да буду једноставне, функционалне грађевине за решавање проблема мртвих тела, од почетка грађени као зграде са доминантом ритуалном функцијом. Ово сведочи да су кремационистичка идеја а затим и пракса тежиле много више преображају него укидању традиционалних посмртних ритуала.⁶¹⁹ Основна промена до које је дошло јесте, као што смо рекли и на почетку, маргинализовање мртвог тела. Не само да су умирући човек, а затим и његови посмртни остаци пажљиво сакривени темељним и разрађеним медицинским и бирократским процедурама, него је и присуство мртвог тела у ритуалу, који се креира због њега и око њега, до крајности редуковано. Снажне емотивне, али и катарзичне реакције које се могу видети на класичним сахрањима, реакције које прате кретање ковчега/тела – од његовог изношења из капеле, преко прелажења стазе која води ка хумци, до стављања ковчега поред гроба и његовог коначног спуштања у раку – изостају у случају кремације. Бол, туга и плач који се код инхумације отворено испољавају, пратећи описане моменте ритуала, у случају кремације остају у *йривайном йоседу*, препуштене појединцу и његовој умешности да конструктивно уреди своја сећања.

Судећи по неким ауторима, разлика између спаљивања и сахрањивања најексплицитније се огледа управо у тој сфери

⁶¹⁸ *Encyclopedia*, 20.

⁶¹⁹ Ahren, 138.

– у сфери сећања. Као што смо показали, код нас се интензитет посета *вечном њредивалиишћу* покојника донекле разликује у односу на форму у којој се оно налази – у односу на то да ли се ради о гробном месту, розаријуму или колумбаријуму. Најслабије *гроб* посећују они чији су покојници расути у Врту сећања. Гроб је место апстрактног сусрета са мртвим, али је успомена која се негује независно од било каквог места сећања, још апстрактнија. Тако неки од испитаника који су ближње *сахранили* у Врту сећања, и тамо готово да и не одлазе, наглашавају да успомену чувају у *срцу*. Да ли овакве технике сећања, које подразумевају недостатак било каквих обреда или њихову редукцију и, у крајњем, приватизацију, произлазе из одређене праксе поступања са посмртним остацима, или оне, као одлика одређене животне философије представљају предуслов да се са остацима на одређени начин и поступи – тешко је одговорити.

Свакако, Дејвис примећује да „пепео представља мање персонални, више дистанцирани идентитет преминулог. Он не евоцира емоције на исти начин као мртво тело или чак као гроб. Пепео представља оно што бисмо могли да назовемо постперсонално стање преминулог.“⁶²⁰

Неки од страних аутора сматрају да када је сахрањен, односно положен у розаријум или колумбаријум, пепео има исту функцију као и гроб. Тако, Јаворски пише да у Пољској меморијали у вези са кремацијом прате иста друштвена правила као и традиционални. „Они представљају минијатурне гробове и подржавају исту друштвену логику.“⁶²¹ И Питер Џап пише да се сахраном пепела конструише место жаљења,⁶²² док се ствар компликује његовим расипањем. Када се пепео у потпуности налази у приватним рукама, постаје готово немогуће говорити

⁶²⁰ Davies, *Cremation*, 15.

⁶²¹ Jaworski, 46.

⁶²² Jupp, *Cremation or burial*, 186.

о друштвеним обредима прелаза, као и о ритуалима везаним за периодична или ма каква сећања.⁶²³ Осим тога, расипање доприноси даљем разграђивању поруке коју је носио традиционални погреб. Овде се врши другачије конструисање вечности која сада нема толико везе са есхатолошким перспективама, колико са испуњавањем овоземаљских жеља, било покојника, било његове породице.⁶²⁴

Колико год да праксе у вези са пепелом варирају, односно колико год да изазивају различите, најчешће сасвим индивидуализоване одговоре оних који су кремирали своје ближње, једна ствар је извесна – спелењени посмртни остаци никако нису у фокусу колективних техника и ритуала сећања. Гробови јавних личности које су кремиране (код нас су то најчешће уметници, научници, интелектуалци, спортисти) нису места ходочашћа. Мора се, додуше, признати да у последње време то нису ни гробови јавних личности сахрањених класичним погребом, што је последица опште маргинализације смрти из јавног простора и колективних идентитетских стратегија, али то је посебно питање о коме смо већ писали на другом месту.⁶²⁵ Розаријуми и колумбаријуми са пепелом познатих нису никада били важне тачке националне меморије.

Ипак, постоји један изузетак, данас посебно актуелан. Ради се о кремираним посмртним остацима великог светског научника, српског порекла, Николе Тесле, који се налазе у Београду, у музеју који носи његово име.

⁶²³ Davies, *Cremation*, 41.

⁶²⁴ Исто, 15, 41.

⁶²⁵ Павићевић, Споменици и/или гробови.

Студија случаја др. 2:

Од муње до праха: посмртна судбина Николе Тесле

Током последњих неколико година, у више наврата, јавност у Србији је *поићресала* полемика поводом иницијативе за преношење посмртних остатака Николе Тесле из музеја у коме се они налазе у Храм Светог Саве на Врачару. Године 2014. представници Владе Републике Србије (тада у оставци) и поглавар Српске православне цркве, патријарх СПЦ Иринеј, потписали су споразум о подизању споменика и премештању посмртних остатака у порту Храма Светог Саве. Пошто споразум није реализован, две године касније, 2016 године, питање је актуелизовано, а предлог је потекао од патријарха Иринеја, који је о томе разговарао са председником Србије Томиславом Николићем: урну са Теслиним пепелом требало би сахранити испред Храма, где је предвиђено и подизање споменика овом великану светске науке.⁶²⁶ У међувремену, током писања ове књиге, споменик је и подигнут, између зграде Народне библиотеке и Храма Светог Саве. Занимљиво је да он визуелно подсећа далеко више на надгробни споменик, него на скулптуру у јавном *секуларном* простору. Постамент је направљен од црног мермера, налик на вертикалну надгробну плочу на којој су уписани име и презиме и година рођења и смрти (покојника), а на њему се налази допојасна фигура Николе Тесле.⁶²⁷ По свему судећи, вајар је споменик осмислио као будући надгробни белег.

⁶²⁶ Споменик Николи Тесли у порти Храма Светог Саве. *Полијтика*, 1. март, 14; Tesla prenestiti u portu Hrama Svetog Save. На: <http://www.telegraf.rs/vesti/beograd/2169346-teslu-sahraniti-u-porti-hrama-svetog-save-patrijarh-predlozio-nikolicu-premestanje-posmrtnih-ostataka-srpskog-naucnika> Приступљено 20. јуна 2016.

⁶²⁷ <https://www.google.rs/search?q=Podignut+spomenik+Nikoli+Tesli> Приступљено 1. августа 2016.

Свакако, ово су биле само последње у низу иницијатива којима се током претходне деценије настојало променити место *вечној предивалишћ* праха великог научника. „Случај Тесла“ специфичан је по томе што је овде реч о кремираним посмртним остацима, што је сасвим нетипично за посмртне ритуале и величања у оквирима нашег поднебља. Због тога, процес и развој посмртне глорификације Николе Тесле представљају посебно занимљиво поље танатоантрополошких проучавања.

1. Посмртно путовање

Починак у миру и вечни сјај – уобичајене жеље којима живи испраћају покојника на онај свет испоставиле су се као сасвим недостижне када је реч о Николи Тесли, великом српском, југословенском, америчком и светском научнику. Његово посмртно путовање отпочело је непосредно након његове смрти у хотелу Њујоркер, у Њујорку, 7. јануара 1943. године.⁶²⁸ Бригу о сахрани преузео је Теслин сестрић Сава Косановић, уз подршку југословенске владе у изгнанству, у чијој се служби Косановић у том тренутку налазио и која је била званични покровитељ сахране.⁶²⁹ У организацији читавог догађаја учествовали су и многи Теслини пријатељи – држављани Америке, научници, уметници и јавне личности. У име југословенске владе, испраћају је присуствовао југословенски амбасадор Константин Фотић, а међу цветним аранжманима

⁶²⁸ Највећи део података који се тичу смрти и сахране Николе Тесле добила сам из материјала за изложбу „70 година од смрти Николе Тесле“, која је одржана у Музеју Николе Тесле, у Београду, 2013. године. Материјал ми је стављен на увид у Музеју, љубазношћу ауторке изложбе, кустоскиње Милице Кеслер.

⁶²⁹ Sahrana Nikole Tesle obaviće se u utorak. Jugoslovenska vlada je odredila da se pogreb obavi o državnom trošku. *Toronto Ont.* четвртак 21. јануар 1943.

који су пристигли од разних угледних личности налазио се и венац југословенског краља Петра II.⁶³⁰ Церемонија испраћаја одиграла се 12. јануара у Катедрали Светог Јована, која иначе припада протестантској адвентистичкој заједници, што је, свакако, чињеница која буди позорности истраживача: сасвим противно православним канонима, религијску службу држали су заједно протестантски и православни свештеници. Разлози за овакав избор места испраћаја били су, по свему судећи, вишеструки. На првом месту, у то време Српска православна црква још увек није имала свој храм у Њујорку. Међутим, извесно је да је постојала могућност да Тесла буде испраћен из храма неке друге православне заједнице.⁶³¹ Друго, Теслина смрт десила се у тренутку великих и различитих подељености унутар *југословенске* емиграције у Америци, као и у тренутку интензивних српско-хрватских превирања и сукоба у домовини.⁶³² Како је пореклом био Србин из Хрватске, питање његовог припадања, макар и након смрти (или управо тада), могло је додатно погоршати (или, пак, поправити) нарушене односе припадника српске и хрватске емигрантске заједнице. Могуће је стога да се сакрални простор *неутиралне* верске заједнице показао као погодно место испраћаја, којим је наглашена универзалност Теслиног дела и космополитизам његовог

⁶³⁰ Америчка штампа о погребу Nikole Tesle. *Yugoslavia*, Saturday January 23, 1943.

⁶³¹ Још 1902. године у Њујорку је, у оквиру Руске православне цркве, започела са радом Црква Светог Николе (<http://www.ruschurchusa.org/en/8/53/96/92>). Такође, 1905. године установљена је и њујоршка парохија Грчке православне цркве Свете Тројице (<http://www.goarch.org/archdiocese/institutions/holytrinity>).

⁶³² Мирјана Павловић, *Срби у Чикаџу. Проблеми етничкој идентитетској*. Београд: Посебна издања Етнографског института САНУ 32 1990, 65–67; Мирослава Лукић Крстановић, *Срби у Канади. Живот и симболи идентитета*. Београд: Посебна издања Етнографског института САНУ 36, 1992, 40, 51; Маргарет Чејни, *Смрт и преображај*. У: Сава Н. Вујновић, *Никола Тесла и његово време*. Торонто 2005, 765–775, 774.

припадања. Постоје чак и подаци да су током испраћаја припадници српске емиграције седели са једне, а припадници хрватске – са друге стране цркве, те да је англикански бискуп Вилијам Менингс забранио држање опроштајних говора због опасности да дође до политичких разрачунавања.⁶³³ Треће могуће објашњење, које не искључује и претходна два, тиче се чињенице да у тренутку Теслине сахране његов наследник Сава Косановић још увек није донео одлуку о томе на који начин ће Тесла бити сахрањен – укопом или кремацијом, као ни да ли прах генија треба да остане у Америци, или га треба пренети у Југославију.⁶³⁴ О овој неодлучности сведоче написи из новина у којима се наводи да је „Теслино тело однето на гробље Фернклиф, где ће бити задржано у мртвачници док се не донесе коначан план“.⁶³⁵ О овоме сведочи и чињеница да тадашњи епископ Српске православне цркве Дионисије није лично присуствовао испраћају, него су у његово име опело служила два православна парохијска свештеника. Из њиховог писма упућеног епископу види се да су служили заједно са колегама протестантске вероисповести, а да након службе у цркви нису отишли на гробље, на саму сахрану. Сасвим је могуће да је најава евентуалне кремације Теслиних посмртних остатака ускратила овом генију право на уобичајени православно обред.

⁶³³ Говор који је бан Хрватске Иван Шубашић желео да одржи током церемоније испраћаја објављен је касније у новинама „Хрватски глас“ (26. јануар 1943). Трудећи се да не пропусти ниједан аспект Теслиног идентитета, Шубашић се од научника опростио следећим речима: „Као бан Бановине Хрватске, као Хрват, Југославен, Славен и надам се као човек, ја се клањам твојој сјени, Тесла, јер си твојом величином прославио свој српски род, своју ужу хрватску домовину, своју државу Југославију, славенство и велику Америку“.

⁶³⁴ Шарлота Мужар, Теслини списи. У: Сава Н. Вујновић, *Никола Тесла и његово време*. Торонто, 624–633, 632.

⁶³⁵ *Američka štampa...*, *Yugoslavia*, 23. jan. 1943.

Но, Никола Тесла је сахрањен на њујоршком гробљу Фернклиф, али су два и по месеца након тога, 25. марта, његови посмртни остаци ексхумирани и кремирани. У постојећим документима о животу Николе Тесле, као и о ономе што се дешавало након његове смрти, не постоји објашњење овог одложеног чина. Зашто је Тесла кремиран и зашто је то учињено тек накнадно? Оно што је извесно на основу досадашњих сазнања јесте чињеница да кремација није била жеља самога Тесле. Заправо, у његовој заоставштини се не налази ниједан траг било какве његове жеље или размишљања везаног за сопствену посмртну судбину. Осим тога, на основу неких писања може се закључити да су у Теслином животу религиозност односно припадност православном хришћанском културном миљеу и традицији биле подразумеване, али не и превише истицане вредности.⁶³⁶ Тесла је био у потпуности посвећен научном раду и делује као да се није превише бавио овим питањима. Треба, међутим, поменути два податка која додатно распламсавају имагинацију истраживача. Прво, Тесла је био велики поштовалац Јована Јовановића Змаја, српског песника, лекара и пионира кремационистичке идеје у Србији.⁶³⁷ Тесла и Змај су се срели 1892. године, приликом јединог Теслиног боравка у Београду. Записано је да је сусрет био дирљив и да је дао подстицаја писаној преписци ова два великана српске културе. И сам Тесла пише о Змају, напомињући и податак да је овај био велики поборник кремације. Оно, међутим, што остаје као непознаница јесте питање да ли су Змајеве идеје на овом пољу на било који начин утицале на Теслине ставове о пракси кремирања посмртних остатака. Поред овога, када је реч о религиозности великог научника, Јован Братић пише да

⁶³⁶ Nikola Tesla, reprint. *Problem povećavanja ljudske energije*. Beograd: Muzej Nikole Tesle i Elektroprivreda Srbije, 11.

⁶³⁷ Никола Тесла, Змај Јован Јовановић – највећи српски песник данашњице. У: Сава Н. Вујновић, *Никола Тесла и њејово време*, 676–679.

су се у Теслином блиском окружењу налазиле особе *сџириџиуалистичкој* опредељења. Такав је био Теслин први биограф Џон О'Нил,⁶³⁸ новинар њујоршког листа *Хералд трибјун*, као и сер Виљем Крукс, енглески хемичар и физичар, са којим је Тесла, боравећи у Лондону, посетио неки скуп на коме се наводно расправљало о спиритуализму.⁶³⁹ Међу малобројним информацијама о Теслином приватном животу наилази се и на причу о његовом мистичном искуству, односно – о *виђењу* везаном за смрт његове мајке.⁶⁴⁰ И сам Тесла је писао о сопственој способности визуелизације одређених менталних представа, али је начелно одбијао репутацију човека са натприродним способностима, коју су му често приписивали његови сарадници. Но, могуће је да су ова искуства, као и Теслина *духовна констџиуација*, допринели његовом интересовању за спиритуалистичке идеје. Човек који је померао границе физичког света вероватно није сумњао у њихову метафизичку димензију.

Ипак, и поред свега, треба такође имати на уму да је кремацију иницирао Теслин наследник Сава Косановић, па би заправо било добро одговорити на нека питања о његовим евентуалним мотивима за спровођење овог чина. Један од могућих и најчешће спомињаних узрока за ексхумацију и кремирање посмртних остатака Николе Тесле јесте потреба да се спречи евентуално скрнављење његовог гроба од стране екстремних националистичких организација и групација формираних међу тадашњим југословенским емигрантима у

⁶³⁸ Џон О'Нил (John J. O'Neill), аутор књиге о Николи Тесли „Prodigal Genius“, <http://www.rastko.rs/istorija/tesla/oniell-tesla.html>; Виљем Крукс (William Crookes), проналазач Талијума и „крукове цеви“. <http://www.nndb.com/people/965/000100665/>.

⁶³⁹ Јован Братић, Теслина религија. У: Сава Н. Вујновић, *Никола Тесла и његово време*, 634–650, 641, 642.

⁶⁴⁰ <http://www.bibliotecapleyades.net/tesla/lostjournals/lostjournals04.htm>

Америци.⁶⁴¹ Међутим, иако је ово била реална опасност, она није била значајније умањена променом форме Теслиних посмртних остатака. Јасно је да колумбаријум или розаријум могу бити предмет скрнављења подједнако као и „класичан“ гроб. Могуће је и то да је кремација требало да олакша пренос *йокојника* у домовину, што је такође била једна од опција о којој је Косановић размишљао. С друге стране, с обзиром на углед који је Тесла уживао и у домовини и међу сународницима у емиграцији, као и с обзиром на чињеницу да је југословенска влада узела директно учешће у његовој сахрани, мало је вероватно да је услов преноса остатака у домовину била њихова кремација. Транспорт урне свакако је била јефтинија опција, али ни транспорт ковчега није био неизводљив. Оно што се намеће као једно од могућих објашњења јесте и лично идеолошко опредељење самог Косановића. Рекли смо, наиме, да је он у време Теслине смрти боравио у Америци, као члан југословенске краљевске владе. Међутим, већ тада се у његовим размишљањима назиру снажне левичарске идеје и ставови. Ово потврђује и чињеница да се 1946. године Косановић појављује као амбасадор нове државе (ФНРЈ), која је након Другог светског рата настајала на темељима социјалистичких и комунистичких идеја и идеологија.

По смрти Саве Косановића, 1956. године, споменик на његовом гробу израдио је чувени југословенски и хрватски вајар Иван Мештровић. На црној, вертикалној мермерној плочи, Мештровић је исклесао Косановићев лик, а осим имена, презимена и године рођена и смрти, на плочи није било никаквих других обележја. Не поседујемо податке о томе да ли је сам Косановић кремиран. Форма његовог гроба пре упућује на инхумацију, али је извесно да Мештровић јесте кремиран и да је био масон. Иако га Зоран Ненезић не спомиње у *списку*

⁶⁴¹ Сава Косановић, Последњи дани и смрт Николе Тесле. У: Сава Н. Вујновић, *Никола Тесла и његово време*, 715–720, 717.

слободних зидара, могуће је да је и Косановић припадао некој масонској ложи. Као што смо раније показали, ширење кремационистичке идеје на глобалном нивоу често је било у вези са активностима и схватањима масонских организација, док су јој у условима владавине левичарских политичких идеологија додавани снажни егалитаристички, антиклерикални и анти-црквени садржаји. Стога је сасвим могуће да је коначна форма Теслиних посмртних остатака била последица Косановићевих идеолошких убеђења.

И на крају, остаје још једно питање, можда и најкомплексније: зашто се транспорт урне са Теслиним пепелом десио тек након четрнаест година, 1957 године? Сасвим је логично што то није урађено одмах након кремације, па ни у наредних неколико година. У Југославији је у том периоду било довољно *свеже* смрти и довољно мртвих. Но, без обзира на чињеницу да је по завршетку Другог светског рата, у новој држави, Сава Косановић добио такву друштвену и политичку позицију са које је могао да утиче на судбину Теслиних посмртних остатака, он то очигледно није урадио. Узрок томе може бити његово двоумљење да ли Теслин прах припада Америци или Србији/Југославији. Међутим, далеко је вероватније да је вишегодишње одлагање транспорта било условљено идеолошком климом која је владала у ФНРЈ и која је налагала прослављање хероја значајно другачијег профила него што је то био Никола Тесла.

Међутим, иако се ситуација није значајније променила ни током наредних неколико деценија, урна са прахом Николе Тесле стигла је у Београд 13. јула 1957. Донела ју је Шарлота Мужар, лична секретарица Саве Косановића, који је умро у Београду годину дана пре тога.⁶⁴² По ранијем договору са Ми-

⁶⁴² У Музеју Николе Тесле налазе се документи који сведоче о томе да је Шарлота Мужар у више наврата платила лежарину за урну, као и то да су надлежни на гробљу Фернклиф послали урну југословенској амбасади у Вашингтону. Осим тога, занимљиво је споменути да у дневном листу

лицом Трбојевић, Теслином сестричином, и Вељком Кораћем, директором Музеја Николе Тесле, урна је предата Музеју на трајно чување.⁶⁴³ Међутим, увид у музејске документе о овом догађају, као и у извештавања медија, не даје јасну слику о томе како и када је заправо урна предата и где се она налазила између датума приспећа и датума примопредаје. Тек 28. септембра 1957. године у *Полицији* је објављен текст који доноси вест о приспећу урне, али без тачног датума када се то десило.⁶⁴⁴ Напис је карактерисало снажно настојање да се Теслино име повеже са подршком народноослободилачкој борби југословенских народа, док је судбина Теслиних посмртних остатака сасвим маргинализована. У тексту се чак каже да ће урна бити предата Музеју тек „када се за то буду стекли услови“. Из музејске документације, пак, добијамо две опречне информације: у једној се каже да је урна предата 17. јула 1957. и да је тим поводом организована скромна свечаност, а друга информација упућује на то да се догађај одиграо у септембру, приликом боравка у Београду Кенета Свизија, новинара и доброг Теслиног пријатеља. Оно што је извесно јесте чињеница да је урна била изложена и доступна јавности тек од 1961. године, када је у Музеју отворена меморијална соба.

Занемарљива медијска пажња поклоњена овим догађајима

Полиција, у данима након смрти Саве Косановића, није било ни помена тог догађаја.

⁶⁴³ Музеј је отворен 1955. године. Задатак Музеја је био да чува и презентује јавности заоставштину Николе Тесле, која је у земљу стигла јула 1952. године. Неколико месеци пре тога, одлуком Јосипа Броза Тита, основан је Државни одбор за прославу стогодишњице рођења и десетогодишњице смрти Николе Тесле. Одлука је доступна у архиву Музеја. Иванка Бешевић, Посмртни пепео Николе Тесле пренет из Њујорка у Београд. *Полиција*, субота 28. септ. 1957, 7; Теслина заоставштина налази се у нашој земљи. *Борба* 15. јули 1952; Основан је државни одбор за прославу стогодишњице рођења и десетогодишњице смрти Николе Тесле. *Полиција* 10. јануар 1952, 3.

⁶⁴⁴ Бешевић, 6.

вероватно се може објаснити већ поменутом чињеницом – Теслин лик је у том тренутку био идеолошки слабо употребљив. Тадашњи актуелни процес уобличавања Југославије као државе која почива на традицијама социјалистичке револуције захтевао је промовисање другачије врсте хероја и *свештићуља*. У њихове ауре морала је бити уграђена борбена реторика, реторика жртви и мучеништва, реторика која је позивала на ударничку обнову државе, у чијим темељима се налазила *проливена крв бораца за народно ослобођење и нови друштвени поредак*.⁶⁴⁵

Поред медијске маргинализације самога догађаја, оно што фасцинира јесте чињеница да је из овог посмртног путовања Николе Тесле заправо изостала секундарна сахрана његових посмртних остатака. Уместо онога што Кетрин Вердери назива *голична сахрана* (*proper burial*), Тесла је добио меморијалну собу, која је била дело еминентних југословенских уметника тога времена.⁶⁴⁶ Ова просторија била је замишљена као врста посебног места сећања: гроб који не изазива тугу него радозналост и дивљење, маузолеј у коме не станује бесмртни владар

⁶⁴⁵ Тако *Полишика* од 13. и 14. јула 1957. године извештава о сахрани посмртних остатака 62 народна хероја у заједничку гробницу у Подгорици, док о приспећу урне Николе Тесле нема ни помена.

⁶⁴⁶ Соба је била дело значајних југословенских уметника тога доба: пројектовао ју је архитекта Милан Палисашки, идејни нацрт постоља за урну израдио је Марио Маскарели, а златну сферу у коју је смештен пепео – Небојша Митрић. Митрић је касније пројектовао крст који се налази на куполи Храма Светог Саве. Изглед крста – са четири сфере (сасвим налик на оне у којима је Теслин пепео) на сва четири крака крста – био је предмет јавне полемике. Округли завршеци подсећали су на тачке које заустављају хоризонталну и вертикалну линију историје, не отварајући их према вечности. Крст је био последње Митрићево дело. Године 1989. он је трагично завршио свој живот, извршивши самоубиство. Види у: Александра Павићевић, *Од муње до праха. Смрт, сахрана и посмртна судбина Николе Тесле*. ГЕИ САНУ LXII/2. Београд 2014, 125–138, 132.

него покретачка *идеја*,⁶⁴⁷ изложбени простор који почива на танатолошкој симболици, али у коме је заправо извршена маргинализација саме смрти. Читав Музеј Николе Тесле је заправо конципиран као музеј будућности, а не – како је то уобичајено – као сведочанство прошлости; у време оснивања и дуго година након тога, Музеј је заправо требало да буде одраз *вере* у незауостављиви напредак (југословенског) друштва – напредак у коме је Теслино дело, али опет само посредно, имало значајну улогу. У читавом концепту, посмртни остаци су представљали ненаметљиви *іараніі* веродостојности идеје која се, међутим, суштински заснивала на негирању смрти уопште. Неслућене висине људских домета које је обећавала комунистичка социјална доктрина нису рачунале са чињеницом коначности људског живота, јер би та перспектива неминовно указала на одређене парадоксе и недостатке неограничене вере у људске потенцијале.

Без обзира на то што су високи естетски стандарди, као и читав концепт меморијалне собе, допринели извесној сакрализацији музејског простора и оставили могућност да се он посматра као легитимно место чувања (сахрањивања) културних вредности, намеће се питање како би овај случај изгледао да Тесла није био кремиран, односно – да је у Београд уместо урне стигао ковчег са његовим посмртним остатцима. Да ли би присуство ковчега условило развијенији погребни церемонијал, који би – како то обично бива када су у питању јавне личности – започео свечаним дочеком и завршио се исто тако свечаном сахраном? И како би изгледала комеморација која се не би одвијала у Музеју? Да ли би „класичан“ гроб уопште био

⁶⁴⁷ Уобичајени концепти излгања тела током комунизма (мада се то може рећи и за раније периоде) подразумевали су приказивање „неумрлих“, односно бесмртних светаца актуелне идеологије. Љиљана Гавриловић, *Култура у излоју*. Београд: Посебна издања Етнографског института САНУ 60, 2007, 59.

место колективног сећања, или би он био још више маргинализован него што је то случај са пепелом изложеним у Музеју?

Било како било, златна сфера са Теслиним прахом сада већ деценијама почива у Музеју, доступна посетиоцима, али сасвим невидљива у ширем јавном простору. Све до почетка новог миленијума, периодично прослављање генија – углавном у оквиру јубилеја (годишњице рођења или годишњице смрти) – није се дешавало око Теслиних посмртних остатака, нити се на њих позивало. Свечане академије праћене политичким говорима, научни скупови, подизање споменика и откривање спомен-плоча били су најчешћи садржаји прослава. Споменимо само неке од њих: 1952. године основан је Државни одбор за прославу десетогодишњице смрти и стогодишњице рођења Николе Тесле. Године 1955. отворен је Музеј, а 1963. постављен је споменик Николи Тесли испред Електротехничког факултета у Београду. Споменици су подизани и у другим деловима Југославије, те је, на пример, 1981. године постављена статуа Николе Тесле у Госпићу. На згради Института „Никола Тесла“, у Београду је 1996. године откривена спомен-плоча, а исте године је, у организацији САНУ, приређена и свечана академија у сали Коларчеве задужбине.⁶⁴⁸ Током 2006. године постављена су још два споменика у Србији – на Аеродрому Београд, коме је при томе и промењено име у Аеродром „Никола Тесла“.⁶⁴⁹ Други споменик постављен је у Новом Саду. Две године касније, и Ужице је добило свог Теслу у виду статуе постављене испред хидроцентрале – једне од првих у свету чији је рад био заснован на Теслиним патентима. Поводом сто педесет година од рођења научника (2006), одржана је и велика прослава у Смиљану, у Лици – Теслином родном крају.

⁶⁴⁸ Спомен-плоча на згради Института Никола Тесла. *Политика* 10. јул 1996, 19.

⁶⁴⁹ http://www.b92.net/tesla/vesti.php?nav_id=204151, приступљено 20. децембра 2013.

Прослави су присуствовали тадашњи председници Србије и Хрватске, Борис Тадић и Стипе Месић, затим Роберт Бретке, амбасадор Америке у Хрватској, Иво Санадер, премијер Хрватске, и Владимир Шекс, председник Хрватског сабора.⁶⁵⁰ С обзиром на овако високе званице, као и на садржај протоколарног дела и говора ових политичара и дипломата, јасно је да је догађај имао примарно политичку поруку, везану, са једне стране, за актуелни процес помирења између Србије и Хрватске, а са друге – за реформско, прозападно и проевропско опредељење народа ових држава западног Балкана. Лик и дело Николе Тесле појавили су се овде као гаранција вредности и богатства српског и хрватског народа, као и гаранција њихове могућности да деле заједничку будућност.

2. Поновно „ошкочавање“

Поновно „откопавање“ Тесле почиње половином прве деценије 21. века (2006), када се у јавности појављује иницијатива за премештање његовог пепела у Храм Светог Саве на Врачару.⁶⁵¹ Док је у ранијим периодима, као што смо то показали, Теслина идеолошка *безначајност* условила сасвим умерене и у широј јавности донекле невидљиве форме сећања, чини се да је у новије време одлучујућа била управо идеолошка испражњеност Теслиног лика и дела, која се сада појављује као пожељна вредност и која говор о овом научнику пласира на прве странице водећих штампаних медија у Србији. У ситуацији не баш сјајног угледа који је Србија, током последње две деценије, уживала у свету, Тесла постаје достојни репрезент и апсолутно позитиван симбол нације, растерећен од историје, историјских грешака и грехова. *Наш, а светски, Србин, а*

⁶⁵⁰ М. Јакшић, У славу генија. *Полијтика* 11. јул 2006, 1.

⁶⁵¹ Пешић, Сахрана Теслиног праха у октобру. *Полијтика* 10. јул 2006, 9.

славан, Тесла се појављује као врхунско културно добро, као сведочанство квалитета целокупне српске нације, као бренд иза кога се може сакрити свака политичка идеологија. Но, овој идеји се супротставио део интелектуалне заједнице, али и део високог клера СПЦ-а који је сматрао да би овакав чин био противан православној традицији.⁶⁵² Противљење представника цркве је посебно било повезано са чињеницом да је реч о кремираним посмртним остацима, док су грађани протествовали против манипулисања Теслиним пепелом у дневно-политичке сврхе.

Прекривена узбурканом и актуелностима оптерећеном свакодневицом, полемика око судбине Теслиног пепела привремено је пала у заборав. У епицентар интересовања вратио ју је споразум, поменут раније у тексту, који су у жеку предизборне кампање, марта 2014, потписали министарка енергетике (као представница владе у оставци) и патријарх СПЦ.⁶⁵³ Овај догађај је, наравно, опет изазвао јавну полемику, сада у широј јавности – између оних који су сматрали да Тесла треба да буде сахрањен и оних који су сматрали да његов прах треба да остане тамо где јесте. Аргументи првих тицали су се углавном права на сахрану као елементарног људског права,⁶⁵⁴ као и права на почасну и *доличну* сахрану, каква свакако припада Тесли као највећем генију српског народа. Други су, пак, у овом настојању видели грубо политичко својатање, поновну клерикализацију и еклесијализацију јавног простора и грубу манипулацију идентитетским симболима.

Иако сматрам да се о сахрани Николе Тесле може

⁶⁵² Исто.

⁶⁵³ Споразум је предвиђао да посмртни остаци Николе Тесле буду сахрањени на врачарском платоу, испред Храма Светог Саве, и да на истом месту буде подигнут споменик.

⁶⁵⁴ Антић, Право на сахрану и гроб као људско право. *Полиџика*, четвртак 6. март, 2014, 22.

разговарати, али аргументовано и уз консултације са релевантним и компетентним саговорницима, реакција противника премештања урне из Музеја – у друштвеном, политичком и културном контексту у коме се десила – делује сасвим оправдано. Може се рећи да је њихову огорченост изазвала чињеница да је из овог политичког и црквеног својатања Тесле заправо јечала идеја испражњена од сваког смисла. Она није имала никакве везе са Теслом, јер је све оно што је *post mortem* речено у његово име било и остало далеко од предмета и суштине Теслине посвећености. Она није имала никакве везе ни са идентитетом нације, пошто је исти током последњих година толико деградиран да га једно „ископавање“ тешко може укрепити. Иницијатива за премештање Теслиног праха и подизање споменика није чак имала везе ни са неком политичком идеологијом, јер таква код нас одавно више не постоји. Смисао целе ствари било је бацање прашине у очи, покушај још једне јефтине спектакуларизације свакодневице, креирање догађаја у коме је требало да дође до краткотрајне инверзије стварности – до замене онога што јесмо оним што бисмо желели да будемо.

Оно што нас овде посебно занима јесте чињеница да, супротно ранијим периодима када су били маргинализовани, Теслини посмртни остаци у новом таласу интересовања допевају у први план. Ово потврђује суштинску испражњеност актуелног система вредности и идентитета једне културе, која у условима кризе посеже за смрћу и уз помоћ танатолошке реторике креира култ као једини могући извор друштвене регенерације.

Додуше, сада се тај култ гради на нетипичној форми посмртних остатака. Ово је утицало на садржај јавне полемике, а могуће је и да је успорило реализацију договора о премештању урне. Ни након најновије иницијативе, из 2016. године, до премештања није дошло. Да ли је то тако због противљења јавности, да ли услед нерешеног питања ко има право да располаже

Теслиним пепелом, или због тога што су посмртни остаци овде само *пошћайалица* пољуљаног угледа и религијских и световних институција?

Тесла је несумњиво био и остао херој 20. века – века обе-
леженог технолошком револуцијом, за коју је у великој мери
и сам био заслужан. Непроценљиво вредно, значајно и једин-
ствено научно дело које је оставио иза себе, али и велики број
загонетки које су се тицале како његових незавршених патената
тако и његовог личног живота, постали су – током деценија
након његове смрти – извор и окосница различитих тумачења,
представљања и употребе његовог лика и дела.

У читавом сплету постојећих интерпретација, једино што
је извесно јесте то да је Никола Тесла био велики идеалиста и
да је гајио искрене наде у могућности суштинског преобража-
ја света и друштвених принципа који њиме владају. О неким
могућностима из овог домена и сâм је писао, сматрајући да
научна достигнућа могу темељно променити свет набоље.⁶⁵⁵
Осим тога, на више места у документима и у другим изворима
наводи се Теслино очекивање да се „из овог рата [Други свет-
ски рат] мора родити нови свет који ће оправдати жртве што
их човечанство подноси... тај свет мора бити свет у коме неће
бити експлоатације слабог од стране јаког, доброг од стране
злог; свет у коме неће бити понижавања сиромашног од си-
ловитости богатог; где ће дела ума, науке и вештине служити
заједници за олакшање и улепшање живота, а не појединцима
за стицање богатства. Тај свет неће бити свет потлачених и
понижених, него слободних људи и народа, једнаких у достиг-
нућима и потребама човека“.⁶⁵⁶

Геополитичка, економска и еколошка слика света на крају
20. века, као и ултимативна комерцијализација знања и ве-
штина, те недоступност цивилизацијских благодати великом

⁶⁵⁵ Тесла, н. д.

⁶⁵⁶ Косановић, 718; Бешевић, н. д.

делу Планете, сигурно би представљали огромно разочарање за Николу Теслу, научника који је променио перспективу сагледавања материјалног света и управљања њиме, али, нажалост, није успео да битније утиче на духовне принципе који њиме владају. По свему судећи, Теслино посмртно путовање још није завршено и ко зна када ће и да ли ће икада и бити. Можда би, у циљу спречавања нових и нових „ископавања“, најпоштеније било искористити могућност коју пружају нека погребна предузећа у Америци, а то је лансирање праха покојника у орбиту.⁶⁵⁷ Ма колико звучало фантастично, па можда и гротескно, ово би се решење у случају Тесле – „господара“ и „пријатеља“ громава и муња – могло испоставити као најпоетичнији и најплеменитији потез свих оних који се сматрају његовим наследницима.

Страх, контрола и заборав: мотиви избора и етичке импликације кремације

Зашто људи бирају кремацију? Видели смо да су у различитим епохама и у оквирима различитих географских координата мотиви интересовања за кремацију били сасвим различити. Кремационистичка идеја а затим и пракса били су израз побуне против црквеног монопола над смрћу и мртвима, потврда припадања одређеном интелектуалном и друштвеном стаљежу, начин изражавања идеолошких уверења и атеистичких или антитеистичких ставова, последица секуларизације друштва и опадања вере у васкрсење тела, знак привржености спиритуалистичким, теософским и неопаганским култовима и

⁶⁵⁷ <http://www.cremationassociation.org/?page=ScatteringYourAshes>, приступљено 20. децембра 2014.

источњачким религијама и философијама... На крају ове двестогодишње историје, кремација је постала само један од два основна, готово равноправна начина поступања са посмртним остацима, ствар још једног од многих слободних избора који се налазе пред савременим човеком. Они који данас бирају кремацију, чине то без опасности да ће тим избором било шта изгубити – ни од земаљског, ни од небеског *имања* и *одећања*, ни у историји, ни у вечности.

Мотиви за избор кремације данас су разноврсни. Они могу бити у вези са еколошким и хигијенским назорима појединца, са његовим естетским и етичким схватањима, са неком његовом емотивном, интелектуалном или идеолошком резигнацијом или пак настојањем да се потомцима олакша брига о гробном месту. Кремација се некада бира ради лакшег транспорта покојника у иностранство или из иностранства, затим, ради лакше комеморације. Када су чланови породице сахрањени на различитим местима прибегава се чак њиховој накнадној кремацији да би се сви нашли на једном месту.

Џапова истраживања показују да је важан разлог за избор кремације пример који су својом одлуком оставили родитељи или преминули брачни друг. Такође, међу његовим испитаницима као важан мотив за избор кремације налази се и страх од запостављања гроба.⁶⁵⁸ Оно што је овде индикативно, и што и сам Џап примећује, јесте да се на *лист*и разлога ниједан не односи на религијска схватања. Ипак, он такође примећује и то да од 55 његових испитаника, нико не верује у васкрсење тела. Слична је ситуација и са нашим испитаницима. Иако их се већина изјаснила у терминима православног хришћанства традиционалистичког типа, највећи део њих је своја уверења описао као агностичка. Ипак, нико од оних који се опредељују за кремацију не верује у догму о васкрсењу.

Џап још пише да је „са слабљењем религијских и

⁶⁵⁸ Jupp, *Cremation or burial*, 175.

комуналних притисака на одлуку у вези са погребом, главни приоритет постао идентитет породице и практичне погодности⁶⁵⁹, а и Дејвисово истраживање ово потврђује. Он каже да се опција кремирања ретко доводи у везу са уштедом простора, а оно што је примарно јесу „лични разлози повезани са сећањем, који су далеко ближе срцу него проблеми употребе земље.“⁶⁶⁰

У одговорима на анкету, коју сам током 2004. године спровела међу тридесет испитаних чланова *Друштва „Оіањ“*, као и у интервјуима спроведеним 2009–2011. године, еколошки разлози за избор кремације се спомињу тек успут, и то у свега четири случаја, док у свим образложењима доминира страх од пропадања тела. Уосталом, подробни описи страха које се дешавају са мртвим телом након сахране, представљали су веома честу тему текстова објављиваних у новинама *Оіањ*. Ако знамо да поборници кремације углавном не верују у загробни живот, а посебно не у посмртну егзистенцију тела, овај страх делује помало парадоксално! Зашто се плашити нечега што више нема везе са нама? Да ли страх од дуготрајног пропадања, труљења и посмртне деградације тела заправо представља преобликовани страх од смрти? Да ли је то онај страх који је потискиван упоредо са потискивањем слика умирања и смрти из свакодневице модерног друштва, упоредо са променом односа према мртвом телу? Да ли је прихватање кремације донело привидни заборав тог страха, који се, међутим, сада појављује у сасвим новим, често непрепознатљивим облицима, али и са сасвим извесним етичким импликацијама?

Многи аутори, антрополози, социолози, филозофи који су се бавили танатолошким темама, закључили су да је кремација била корак ка забораву смрти и мртвих.⁶⁶¹ Овај пак заборав,

⁶⁵⁹ Исто, 170.

⁶⁶⁰ Davies, *Cremation*, 27.

⁶⁶¹ Jaworski, 37.

односно изопштење мртвих, налази се, како пише Бодријар, у темељима рационалности наше културе и представља модел за сва друга изопштења.⁶⁶²

Роб Ведерил, британски психоаналитичар зналачки исцртава спој између живота и смрти и указује на конструктивну, симболичку снагу овог сусрета: „Живот може да се успостави једино ако се доведе у везу са смрћу. Када је она прогнана из живота онда нема ни животне снаге. [...] Живот се претвара у једнолично постојање, а смрт непрестано прети да ће се вратити. [...] Ако човек не схвата да његову слободу и жељу мора да дотиче смрт, што представља основ наше моралности, онда ни теоретски ни практично нема краја ни граница ономе што је он у стању да учини. Тиме се остварују велике могућности за сваку врсту масовне настраности“.⁶⁶³

Као што смо раније већ рекли, кремација није била узрок, већ последица промењеног односа према смрти и телу, посебно мртвом телу. Она је била одговор културе на цивилизацијски преокрет, одраз њене способности да се изнова ствара и обнавља. У том процесу, међутим, био је доминантан образац прогресивистичке идеологије – стварање нових облика који „потврђују праволинијски ход и спречавају највећи ужас модерности – повратак на старо“. Кремација је донекле била усиљени *ход унајпрег*, принудна *производња новој*, усмерена ка одржавању „раздвојености субјекта и објекта“.⁶⁶⁴ Модерна кремација је допринела радикалном одсуству смрти, које је друштву ускратило могућност њене симболизације и одређивања значења.⁶⁶⁵

Може се рећи да су две *новије* праксе везане за мртво тело

⁶⁶² Žan Boudrijar, *Simbolička razmena i smrt*. Gornji Milanovac: Dečije novine, 1991, 141.

⁶⁶³ Rob Vederil, *Kolaps kulture*. Beograd: Clio, 2005, 119, 122.

⁶⁶⁴ А. Петровић, 13.

⁶⁶⁵ Vederil, 117.

биле својеврсни постмодерни вапај за значењем: аутопсија и донација органа. Аутопсија, као метод откривања узрока смрти, постала је крајем 20. века неизоставни део посмртних процедура, а с обзиром на то да преживелима даје осећај сигурности и контроле над смрћу, Аренова је сматра чак делом посмртног ритуала, односно, модерним обредом прелаза.⁶⁶⁶ Ерих Тинкер, 1998. године пише о потреби увођења службе испраћаја која би пратила погреб оних који су донирали своја тела у сврху анатомске едукације. Рођаци се, готово по правилу, не интересују шта се дешава са донираним телима, а чињеница је да се она не могу употребљавати бесконачно.⁶⁶⁷ Према члану 233 Закона о здравственој заштити Републике Србије, „после завршеног процеса практичне наставе из анатомије, тело умрлог лица се сахрањује. Чин сахране најављује се у виду саопштења и плаћеног огласа у средствима јавног информисања, а церемонија сахране подразумева држање почасне страже од стране наставника и студената факултета, као и одговарајућег верског обреда, ако је умрло лице то за живота захтевало“.⁶⁶⁸

Неке од идејних импликација модерне кремације сасвим су у складу са савременим медицинским класификацијама: смрт је трајно заустављање виталних телесних функција. Она је природна, а не културна чињеница.⁶⁶⁹ У том контексту, кремација се, на манифестном нивоу, појављује као настојање да се убрза процес повратка мртвог тела природи. На латентном нивоу значења, кремација постаје начин да се успостави снажна друштвена контрола над процесом трансфера тела из културе у природу.

⁶⁶⁶ Ahren, 48.

⁶⁶⁷ Eric Tinker, An unusual Christian Service: for those who have donated their bodies for medical education and research. *Mortality: Promoting the interdisciplinary study of death and dying*, 3:1, 79–82.

⁶⁶⁸ Закон о здравственој заштити, Сл. гласник РС, бр. 107/2005, 72/2009 – др. закон, 88/2010, 99/2010, 57/2011, 93/2014, 96/2015 и 106/2015.

⁶⁶⁹ Laqueur, 61.

И више од тога, модерно спаљивање мртвих део је тенденције креирања културе без култа. Оно је део цивилизацијског хода ка тачки коначног спајања или коначног раздвајања амбиваленција на којима почива грађевина човечанства, човеколикости и човечности. То је она тачка у којој наш архипредак са почетка ове књиге, односно његов прапрапра потомак оставља тело мртвог друга, пролази поред њега и не примећује га. Он не прави разлику између леша и остатка природе, између мртваца и себе... Ипак, на крају ове приче сретћемо се са неизбежним питањем: *ко је њу мртвав?*

УМЕСТО ПОГОВОРА

Енциклопедија спаљених: последња страна, за сада

Када је у мају 1972. године отишла у болницу, Вукосава Павићевић, чланица Друштва „Оџањ“, замолила је своју снају, моју мајку, да јој исече дугу седу косу. Рекла је да ће јој тако бити лакше, док је моја тетка, татина сестра, то протумачила као знак блиског краја. И заиста је тако и било. Вукосава је умрла у болници, оставивши у прозору изнад болничког кревета црно-црвену кесицу ливених бомбона од вишње, којима ме је нуткала сваки пут када сам јој долазила у посету. Током наредних година, успомену на њу обнављала сам кришом отварајући фиоку комодице у којој је мој отац чувао мајчину косу. Не знам зашто сам имала осећај да то радим кришом, јер „званична“ забрана није постојала. Обојица Вукосавиних синова – и мој отац и мој стриц – били су кремирани. Пошто је био признат глумац, очева урна је положена у Алеју заслужних грађана, где се налази у свом, како моја мајка каже, „омиљеном друштву“. Поред њега су смештене урне једног неуропсихијатра и једног кардиолога, а у њиховој конхи је сахрањено још неколико глумаца и режисера. Цвећа још увек има доста, јер су *сџанари* ту почели да стижу у скорије време – од двехиљадите па наовамо.

Урна мог стрица положена је у касету розаријума, поред урне његове мајке. Иако је био пионир модерног југословенског дизајна и један од оснивача Школе за дизајн на Дедињу, изричито је одбијао сваку идеју о посмртној глорификацији. И више од тога, и он и његова супруга, моја стрина, на кремацију су отишли без икаквог јавног испраћаја. Њихове урне су положене у кругу најближе родбине и пријатеља.

Брат и ја не желимо да будемо кремирани, а вршимо и „идеолошки“ притисак на мајку. Она није нека присталица кремације, али би волела да почива поред мужа. Како ће наша деца размишљати о овоме, још увек не могу да замислим. Ипак, надам се да ће једног дана прочитати ову књигу у коју је уложено много размишљања, љубави, страсти и сећања. Надам се и да ће оно што је овде написано бити неки допринос на тасу њиховог будућег расуђивања о смрти, али и о животу.

КОРИШЋЕНА ЛИТЕРАТУРА

- Андрић, Иво. 1976. *Шта сањам и шта ми се гођађа*. Београд: Просвета.
- Andrić, Ivo. 1976. *Znakovi pored puta*. Sabrana dela Ive Andrića. Uдружени izdavači.
- Andrić, Ivo *Ex Ponto. Nemiri. Lirika*. 1984. Uдружени izdavači.
- Арнољевич, Војислав и др. 1986. Активност и допринос чланова САНУ развоју медицинске науке. У: *САНУ и развој науке и уметности у Срба* (1). САНУ, Београд, 267–306.
- Ahren, Eva. 2009. *Modernity and the Body. Sweden 1870 – 1940*. University Rochester Press.
- Bazdulj, Muharem. 2012. Krleža, trideset godina poslije. *Pešcanik*: <http://pescanik.net/2012/01/krleza-trideset-godina-poslije/>
- Башић, Ивана. 2013. *Месечева драматика*, Етнографски институт САНУ, Београд: Поседна издања 79.
- Башић, Ивана. 2016. *Слике у речима..* Етнографски институт САНУ. Београд: Поседна издања 85.
- Blagojević, Gordana. 2013. Problems of Burial in modern Greece. Between Customs, Law and Economy. *GEI SANU*: LXI/1, 43–57.
- Bodrijar, Žan. 1991. *Simbolička razmena i smrt*. Gornji Milanovac: Dečije novine.
- Братић, Јован. 2005. Теслина религија. У: Сава Н. Вујновић, *Никола Тесла и његово време*, 634–650.
- Bruks, Piter Telo i pripovedanje. *Časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja*. 247–267. http://www.b92.net/casopis_rec/57.3/pdf/04.pdf
- Бајт, К. (прев. В. Кујунџић). 1905. *Ођено сахрањивање*, Београд.
- Васин, Горан, Поповима да кројимо капу – Антиклерикализам српске политичке елите у Хабзбуршкој монархији у другој половини 19. и почетком 20. века. На: https://www.academia.edu/21305006/Popovima_da_krojimo_kapu-antiklerikalizam-srp-ske_politicke_elite_u_Habzburskoj_monarhiji_krajem_19_i_pocetkom_20_veka
-

- Васин, Горан, Ненад Нинковић, Смрт између санитарних прописа и народних обичаја: куга у Срему 1795–1796. <https://www.asa-demia.edu/17583310/>
- Васин, Горан Снежана Божанић, Милица Кисић Божић. 2014. Неадекватно сахрањивање као важан фактор у епидемијама куге код Срба у Хабзбуршкој монархији крајем 18. века – историјска анализа. *Српски архив за целокујно лекарство*, нов-дец. 142 (11-12), 764–767.
- Васић, Милоје. 1901. Стари словенски погреб. *Бранково коло* VII, 33, Сремски Карловци, 1040–1053.
- Васић, Милоје. 1948. Гробови и погребни обилаји у Винчи. *Зборник Филозофској факултета* I, 85–237.
- Vederil, Rob. 2005. *Kolaps kulture*. Beograd: Clio.
- Verdery, Katherine. 1999. *Political Lives of Dead Bodies, Reburial and Postsocialist Change*, Columbia University Press, New York.
- Војводић, Радослав (прир.). 1985. Српско љубавно песништво. Крушевац: Напредак.
- Вуковић, Жарко. 2002. *Српско лекарско друштво 1872–2002. Историографија здравствене заштити*. Прилози за историју, Београд.
- Гавриловић, Љиљана. 2007. *Култура у излоју*. Београд: Посебна издања Етнографског института САНУ 60.
- Гашић, Ранка, 1998. Српски масони између два светска рата као друштвена група. *Годишњак за друштвену историју*, vol. 5, бр. 1–3, 85–100.
- св. Григорије из Нисе. 2003. О стварању човека. У: Јован Србуљ (прир.) *Господе, ко је човек? Православна антропологија и њена личности*. Београд, 8–67.
- Гудовић, Радмила и други. Доктор Илија Огњановић – знаменити лекар деветнаестог века. <http://www.rastko.rs/cms/files/books/5062e1a037b68>
- Gundrum Fran Oriovčanin https://www.krizevci.hr_HR/krizevci/licnosti/fran+gundrum+oriovcanin/
- Даничић, Јован (ур). 1898. Спаљивање мртваца са хришћанског гледишта. *Народно здравље. Лекарске поуке народу*, 139–140.
- Davies, J. Douglas. 1990. Cremation Today and Tomorrow. *Alcuin/GROW Liturgical Study* 16 (Grove Liturgical Study 63).
- Davies, J. Douglas, James Mates. 2005. *Encyclopedia of Cremation*. Ashgate Publishing Group.

- Delijež, Rober. 2012. *Istorija antropologije*. Beograd: XX vek.
- Деретић, Јован. 1983. *Историја српске књижевности*. Београд, Нолит.
- Дига, Жак. 2007. *Културни животи у Европи, на прелазу из 19. у 20. век*. Београд: Clio 2007.
- Димитријевић, Лаза. 2010. *Како живи наш народ*. Београд.
- Дучић, Јован. 1979. *Песме*. Београд: Словољубве.
- Đorđević, D., M. Blagojević, Religioznost stanovništva Jugoslavije. 1999. *Теме*, vol.23, br.1-2, 81-94.
- Eassie, William. 1875. *Cremation of the dead, its history and bearings upon public health*. London. <https://archive.org/stream/cremationdead00eassgoog#page/n7/mode/2up>
- Enciklopedija živih religija. 1991, Beograd: Nolit.
- Ердељановић, Јован. 1922. Нидерлеово дело о Старим Словенима. *Гласник Географског друштва* 7-8, Београд, 218–239.
- Ериксен, Др Хуго. 1926. *Спаљивање поштовних сахрањивања*. Издање Друштва „Огањ“ бр.10, Београд.
- Живановић, Александар. 1937. Спиритизам и религија. *Православље* 9-10, септ-окт, 570 – 575.
- Зјељински, Богуслав. 1985. Историозофска мисао у *Ex Ponti* и *Немирима* Иве Андрића. *Свеске Загуждине Иве Андрића* 3, 247–266.
- Ивањданска свечаност. 1926. *Шестар* бр 11-12, 202–206.
- Igrutinović, Miloš, Dušan Golubović. 2014. *Уређење крематоријума у Србији*. Грађевинско-архитектонски факултет Ниш.
- Јакшић, Ђура. 1968. *Песме*. Београд: Рад.
- Jandrić, Ljubomir. 1982. *Sa Ivom Andrićem*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Jaworski, Emillie. 2009. Cremation and post-modernity. The case of Polish society. In: Marius Rotar, Victor Tudor Rosu, Helen Frisby, *Proceeding of the Dying and Death in 18th – 21st Century Europe*. International Conference, Alba Iulia, Romania, 25–27 of September 2009, 37–48.
- Јовановић, Јован Змај. 1875. О спаљивању мртваца, *Орао, Велики илустрирани календар*, Нови Сад, 76-84.
- Јовановић, Јован Змај. 1887. Спаљивање мртваца, *Јавор* бр.12, Нови Сад.
- Јовановић, Јован Змај. 1887. Удовице у Индији. *Јавор* бр.17, Нови Сад 1887.
- Јовановић, Јован Змај. 1993. *Песме*. Нови Сад: Матица српска.

- Јованчевић, Негован (прир). 1999. *Шемањизам Епархије шумадијске* 1998. Крагујевац.
- Јованчевић, Негован (прир). 2000. *Шемањизам Епархије шумадијске* 1999. Крагујевац.
- Јоксимовић, Др. Хр. 1909. Како се стари. *Здравље* бр. 5, Београд, 134–139.
- Jones, David W. 2010. To bury or burn? Towards an Ethic of Cremation. *JETS* 53/2 (June), 335–47.
- Јуричић, Желимир Боб. 1986. Иво Андрић и нова епоха. *Свеске Загуждине Иве Андрића* 4, 267–275.
- Jupp, Peter. 1993. Cremation or burial? Contemporary choice in city and village. In: Clark, David (ed.), *The Sociology of Death: theory, culture, practice*. Blackwell Publishers, 169–197.
- Jupp, Peter. 2010. Inverness Crematorium: A Challenge to the Highland Way of Death? *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 261–277.
- Калабић, Радован. 2009. *Грофовска времена*. Београд: Незавинса издања, књ.5.
- Каниц, Феликс. 1991. *Србија. Земља и становништво* 1. Београд: СКЗ.
- Кањух, Владимир. 1992. *Патолошка анатомија у Србији и Црној Гори. Историја (од почетка у другој половини XIX в. до 1992). Развој и данашње стање*. Acta facultatis medicae naissensis. NA-ISSUS (Ниш. Југославија), Vol.12 (Suppl.N1): I - XXXIV.
- Кањух, Владимир, Непрекидно велико интересовање јавности за др Лазу К. Лазаревића, књижевника, лекара, научника и хуманисту. Зашто? <http://www.rastko.rs/cms/files/books/5062d8ec536c4>
- Кашанин, Милан. 2004. *Судбине и људи. Оледи о српским јесницима*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2004.
- Кољевић, Светозар. 1996. Андрићево виђење зла. *Свеске Загуждине Иве Андрића* 12, 227–231.
- Корбен, Ален. 2003. Кулисе. У: Филип Аријес и Жорж Диби (прир.), *Историја приватној живота. Од Француске револуције до Првој светској рат*. Београд, Clio, 335–495.
- Косановић, Сава. 2005. Последњи дани и смрт Николе Тесле. У: Сава Н. Вујновић, *Никола Тесла и његово време*, 715–720.
- Костић, Братислава. 2011. Знамените личности сахрањене на Новом гробљу. У: *Ново родље у Београду. Отворено сведочанство историје. Поводом 125 година од оснивања*. Београд, 49–157.

- Костић, Братислава. 2001. Историјски развој (развој гробаља у свету). *Ново јробље у Београду. Ошворено сведочанство историје. Поводом 125 јодина од оснивања*, Београд 2011, 15–36.
- Костић, Лаза, Спомен на Руварца. <https://sr.wikisource.org/wiki/>
- Кош, Ерих. 1982. Последњи Андрићеви дани. *Свеске Задушдине Иве Андрића* 1, 301–317.
- Крстановић Лукић. 1992. Мирослава, Срби у Канади. Живот и симболи идентитета. Београд: Поседна издања Етнографског института САНУ 36.
- Кудурић, Зорица. 2001. Православна религиозност у Србији у 20. веку. *Две хиљаде јодина хришћанства на Балкану*. Јунир, VII, Ниш, 94–102.
- Кујунџић, Војислав. 1911. Аделина мис Ирбијева, *Здравље* бр 11, год. 6, новембар, 321–323.
- Кујунџић, Војислав. 1912. Десет година рада Друштва за чување народног здравља. *Здравље* бр.5, 144 – 166.
- Кујунџић, Војислав, 1933. Змај као крематиста. *Летопис Мајнице српске*, јули-август-септембар, Нови Сад, 228–231.
- Кујунџић, Војислав. 1911. Сајоревање лешева у давнини и у наше доба. Београд, 16.
- Kujundžić, Vojislav. 1940. *Slobodno-zidarska čitanka*, Beograd.
- Кујунџић, Милан Абедар <http://www.rastko.rs/istorija/zaduzbinari/msofronijevic1995/08.html>
- Kuljić, Todor. 2014. *Tanatopolitika. Sociološkoistorijska analiza političke upotrebe smrti*. Beograd: Čigoja.
- Kupareo, Rajmond. 1978. Predstavnici religija u djelima Ive Andrića: [hrcak.srce.hr/file 84711](http://hrcak.srce.hr/file/84711)
- Laqueur, Thomas. (Fall 2008) Form in Ashes. *Representation*. Vol 104, No.1, pp.50–72.
- Лома, Александар. 2004. Димом у небо. Обред спаљивања мртвих у старим и традиционалним културама са посебним освртом на паганске Словене. *Кодови словенских култура*. Београд: Clio, 7–64.
- Максимовић, Горан. 2010. Политичари као књижевници српског 19. вијека. *Теме* 3, 1053–1063.
- Maksimović, Jovan. 2008. Doprinos lekara iz Vojvodine u uspostavljanju zdravstvene službe u Srbiji i osnivanju i radu Srpskog lekarskog društva. *Medicinski pregled* LXI (3-4): 191–203.

- Макуљевић, Ненад. 2006. *Умειносii и национална идеја у XIX веку*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Mc Manners. 1981. John, Death and the French Historians. In: Joachim Whaley, *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*. London: Europa Publication Limited, 106–130.
- Markussen, Anne. 2010. Inverse Cremation and Organ Donation Rates: Taking another Look and Bodily Disposal and Religion. *Annales Universitatis Apulensis Series Historica*, 343–354.
- Миладиновић, С. 1995. Владајуће елите и толеранција верског деловања у контексту распада Југославије. У: *Религија и развој*, ЈУНИП II, Ниш.
- Miladinović, S. 2009. *Etnički odnosi i identiteti*. Fakultet organizacionih nauka, Beograd.
- Миленковић, Слађана. Димитрије Митриновић, истраживач и тумач антике, 279–290. <http://www.arhivsrem.org.rs/site/wp-content/uploads/2013/06/27.pdf>
- Milić, Jasmin, Ivan Balta, Pravni položaj verskih zajednica na današnjem hrvatskom prostoru, u Habzburškoj, odnosno u Austrougarskoj monarhiji. http://www.ceir.co.rs/images/stories/rit_06/rit_6_habzburg.pdf
- Mitrinović, Dimitrije. 2004. *Treća sila*. Beograd: Gradac.
- Moren, Edgar. 1981. Smrt i kultura. *Kultura. Časopis za teoriju i sociologiju culture i kulturnu politiku* 53. Beograd. 71–90.
- Мужар, Шарлота. 2005. Теслини списи. У: Сава Н. Вујновић, *Никола Тесла и његово време*. Торонто, 624–633.
- Nešpor, Zdenek R. 2010. The building of crematoria in the Czech Republic: a social and ideological issue. *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 279–291, 280.
- Никанор, епископ бачки. 1968. Спаљивање мртваца са гледишта учења православне цркве и опојавање, односно приношење молитава Богу над пепелом (урном) спаљених лешева. *Гласник Српске православне цркве* бр.12, Београд.
- Николић, Коста. 2012. *Српска књижевност и историја (1945–1991)*, Београд: Службени гласник.
- Ozouf, Mona. 2006. Panteon – visoka škola mrtvih. U: Maja Brkljačić, Sandra Prlenda (prir.), *Kultura pamćenja i historija*. Zagreb, 114–136.
- O'Neill, John J. „Prodigal Genius“, <http://www.rastko.rs/istorija/tesla/oniell-tesla.html>

- Павићевић, Александра. 2009. Споменици и/или гробови. Сећање на смрт или декорација. У: Павићевић, Александра (ур.), *Сјомен месџа, историја, сећања*. ЗДЕИ САНУ 26, Београд, 47–63.
- Павићевић, Александра. 2009. Дани жалости, време успомена. Смрт, сахрана и сећање/памћење јавних личности у социјализму и после њега. *ГЕИ САНУ LVII* (1), 223 – 238.
- Pavićević, Aleksandra. 2011. Welcoming Home the Dead: Exhumation and Reburial of Famous Deceased in Serbia. In: Marius Rotar, Adriana Teodorescu (eds.) *Dying and Death in 18th – 21st Century Europe*. Cambridge Scholars Publishing, 160–182.
- Павићевић, Александра. 2011. Ко ме припада смрт? Представе о смрти у савременом друштву Србије – између религије, политике и медицине. У: Danijel Sinani, *Antropologija religije i alternativne religije*. Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Srpski genealoški centar, Београд, 153–170.
- Павићевић, Александра. 2011. *Време (без) смрти. Представе о смрти у Србији од 19 – 21. века*. Београд: Поседна издања Етнографског института САНУ 73.
- Павићевић, Александра, Ивица Тодоровић. 2014. Религија, идентитет и културне промене. Српско друштво на почетку трећег миленијума. У: Александра Павићевић (ур.), *Религија, религиозност и савремена култура. Од мистичној до ирационалној и vice versa*. Зборник радова Етнографског института САНУ (ЗДЕИ) 30, 39–56.
- Павићевић, Александра. 2014. Од муње до праха. Смрт, сахрана и посмртна судбина Николе Тесле. *ГЕИ САНУ LXII/2*. Београд, 125–138.
- Павле, Патријарх српски. 1983. Став Српске православне цркве према кремирању њених верника, *Гласник Српске православне цркве*, септембар, 127–136.
- Павловић, Будимир. 2004. Сећање на I конгрес српских лекара и природњака. Поводом стогодишњице. *Српски архив за целокујно лекарство* 132, Београд, 463–468.
- Павловић, Миодраг. 1998. *Анџологија српској јесништва*. Београд: Просвета, 28.
- Павловић, Мирјана. 1990. *Срби у Чикају. Проблеми етничкој идентитет*. Београд: Поседна издања Етнографског института САНУ 32.

- Page, John Hopps <http://www2.le.ac.uk/hosted/litandphil/presidents/president-profiles/1886-rev-john-page-hopps-1886-87>;
- Пажин, Душан. 2008. Dimitrije Mitrović and the European Union Project, Serbian Studies. Journal of North American Society for Serbian Studies, Vol. 22, no 2, 211 – 226. http://www.serbianstudies.org/publications/pdf/SS_Vol%2022_2008_No%202.pdf
- Палавестра, Предраг. 2004. Гробница на Хајгејту. *Некролоџе*. Београд: Откровење, 23–40.
- Палавестра, Предраг. 2004. Ломача на обали Џамне. *Некролоџе*, 127–146.
- Палавестра, Предраг. 1986. Андрићева историјска свест. *Свеске Зајуждине Иве Андрића* 4, 242–275.
- Пандуровић, Сима <http://riznicasrpska.net/knjizevnost/index.php?topic=68.0>
- Перо, Мишел. 2003. Породични живот. У Филип Аријес, Жорж Диби (прир.): *Историја приватног живота. Од Француске револуције до Првој светској рати*. Београд: Clio, 146–151.
- Петровић, Александар. 2005. *Анализа и ентропија. Филозофија природе и хармоније Лазе Костића и Костије Стојановића*. Нови Сад, Матица српска.
- Петровић, Ненад. 2005. Масонски досије Иве Андрића из 1942 године. *Свеске Зајуждине Иве Андрића* 22, 13–34.
- Петровић, Соња. 2005. „Ради свога разговора“ и „Да други слушају“. У: Александар Фотић (прир.), *Приватни живот у српским земљама у освић модерној доба*. Београд, Clio, 302–336.
- Пешел, Јован. 2005. Између врача и лекара: обележја здравствене културе. У: Александар Фотић (прир.), *Приватни живот у српским земљама у освић модерној доба*. Београд: Clio, 475–504.
- Поповић, др Влад. А. 1905. Први лекарски конгрес II, *Српски књижевни гласник*, књига II, свеска 3, 225–227,
- Поповић, Др Влад. 1905. Први лекарски конгрес (крај). *Српски књижевни гласник*, свеска 5.
- Poter, Roy. 1999. The Hour of Phillippe Aries. *Mortality: Promoting the interdisciplinary study of death and dying*, 4:1, 83–90.
- Prošić, Luka. 2012. Andrić i Hajdeger – znakovi pored puta: http://www.b92.net/kultura/art_durbin.php?nav_category=1209&nav_id=598840
- Радић, Радмила. 2009. *Народна веровања, религија и сцијентизам*

- у српском друштву 19. и у првој половини 20. века. Београд, ИНИС.
- Радичевић, Бранко. 1993. *Песме*. Нови Сад: Матица српска.
- Радосављевић, Недељко. 2005. Вера и црква у свакодневном животу. У: Александар Фотић (прир.), *Привајни животи у српским земљама у освић модерној доба*. Београд, Clio, 377–398.
- Ракић, Милан. 1963. *Песме*. Београд: Рад.
- Rebay – Salisbury, Katharina. 2012. Inhumation and cremation: how burial practices are linked to beliefs. In: M.L. S. Sorensen and K. Salisbury (eds.), *Embodied Knowledge: Historical Perspectives on Technology and Belief*. Oxford: Oxbow, 15–26.
- Римска црква и сјављивање мртвих. Издање Друштва „Огањ“, бр. 17.
- Ристовић, Милан, Дубравка Стојановић, Мирослав Јовановић, Мирослав Перишић, Горан Милорадовић (прир.). 2016. *Живети у Београду 1890 – 1940*. Београд 2016: Историјски архив града Београда, 587 – 589.
- Rotar, Marius. 2013. *History of Modern Cremation in Romania*. Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- Rumble, Hannah. 2009. Woodland Burial: A contemporary burial innovation in Britain. In: Marius Rotar, Victor Tudor Rosu, Helen Frisby, *Proceeding of the Dying and Death in 18th – 21st Century Europe*. International Conference, Alba Iulia, Romania, 25–27 of September, 184–196.
- Сакач, Дејан. 2011. Др. Јован Андрејевић Јолес, први српски анатом: жив и дело. *Српски архив за целокупно лекарство* Деј-Нов; 139 (11-12): 838 – 842.
- Слијепчевић, Ђоко. 1991. *Историја Српске православне цркве. II, Од почетка 19. века до краја Друге светске ратне*, Београд: Бигз.
- Стефановић-Бановић, Милеса. 2016. *Беседа, слова и поука на Благовести у преводу и преради Гаврила Стефановића Венцловића*. Докторска теза одбрањена на Филолошком факултету у Београду, 6. маја 2016
- Суботић, др Војислав М. др Војислав Кујунџић (прир.). 1905. *Први конгрес српских лекара и природњака у Београду 5, 6, и 7. септембра 1904*. Књига I, лекарско-апотекарска секција, Београд.
- Суботић, Драган. 1994. Васа Пелагић и наступ секуларизације у српском грађанском друштву почетком 19. века. У: Драгољуб Ђорђевић (ур.) *Повратак светлости*, Ниш: Градина, 224–233.

- Schlot, Christine. 2010. A Last Greeting to the Deceased – Secular Funeral Service in Leipzig, East Germany. *Annales Universitatis Apulensis Historica*, p. 463–468.
- Тасовац, Тома. 2000. Негација као присуство одсуства у делима Иве Андрића, *Свеске Загуждине Иве Андрића XIX/16*, Београд.
- Тесла, Никола. 2005. Змај Јован Јовановић – највећи српски песник данашњице. У: Сава Н. Вујновић, *Никола Тесла и његово време*, 676–679.
- Tesla, Nikola reprint. *Problem povećavanja ljudske energije*. Beograd: Muzej Nikole Tesle i Elektroprivreda Srbije.
- Тимотијевић, Мирослав. 2005. Васпитавање емоција и уобичавање модерног грађанског идентитета код Срба. *Годишњак за друштвену историју* 1–3, 2005: 7–24.
- Тимотијевић, Мирослав. 2006. *Рађање модерне приватности. Приватни живот Срба у хабзбуршкој монархији од краја 17. до почетка 19. века*. Београд, Clio.
- Tinker, Eric. 1998. An unusual Christian Service: for those who have donated their bodies for medical education and research. *Mortality: Promoting the interdisciplinary study of death and dying*, 3:1, 79–82.
- Трајков, Јасмина. 2011. Посмртне фотографије из Завичајног музеја у Јагодини. *Гласник Етнографског музеја* 75. Београд, 11–32.
- Тројановић, Сима. 1901. Стари словенски погреб. *Српски књижевни гласник*, књ. III, 50–60 и 125–137.
- Тутњевић, Станиша. 1993/94 Политички статус Иве Андрића. *Свеске Загуждине Иве Андрића* 9 – 10, 441 – 459.
- Ćorović, Vladimir. 1956. Prilog proučavanju načina sahranjivanja i podizanja nadgrobnih spomenika u našim krajevima u srednjem vijeku. *Naše starine* knj. III, Sarajevo, 127–147.
- Up in smoke: Theosophy and revival od Cremation. <https://www.theosophical.org/publications/quest-magazine/42-publications/quest-magazine/1684-up-in-smoke-theosophy-and-the-revival-of-cremation>
- Филиповић, Миленко. 1959. Спаљивање мртвих код јужних Словена. *Рад Војвођанских музеја* 8, Нови Сад, 119–131.
- Fischer, Norbert. 2001. *Geschichte des Todes in der Neuzeit*, Hamburg.
- Фотић, Александар. 2005. Између закона и његове примене. У: Александар Фотић (прир.), *Приватни живот у српским земљама у освиј модерној доба*. Београд, Clio, 27–72.

- Hadders, Hans. 2013. Cremation in Norway: regulation, changes and challenges. *Mortality: promoting the interdisciplinary study of death and dying*, 18:2, 195–213.
- Haushofer, Lisa, Disposing the Dead. 2013: The cremation debate in the 19th century; <http://remedianetwork.net/2013/02/11/transmission-disposing-of-the-dead-the-cremation-debate-in-the-19th-century/>
- Чажкановић, Веселин. 1994. *Сјудује из српске религије и фолклора 1910 – 1924*. Београд: Просвета.
- Чејни, Маргарет. 2005. Смрт и преображај. У: Сава Н. Вујновић, *Никола Тесла и његово време*. Торонто, 765–775.
- Чоловић, Радоје. 2015. *О др Аћиму Медовићу* (Из обавештења о научном скупу САНУ, одржаном 22. априла 2015). <https://www.sanu.ac.rs/Projekti/Skupovi>
- Škvorc, Boris. 2010. Nebojša Lujanović, Andrić kao model izmještenog pisca. *Fluminensia*, god.22, br.2, 37–52.
- Walter, Tony. 1996. Secularization. In: Laungani, Pittu, *Death and Bereavement Across the Cultures*. London, GBR: Routledge, 166–186.
- Walter, Tony. 1997. Committal in the crematorium: theology, death and architecture. In: Peter C. Jupp and Tony Rogers, *Interpreting Death. Christian Theology and Pastoral Practice*. London and Washington: Cassell, 203–216.
- Walter, Tony. 2012. Why different countries manage death differently: a comparative analyses of modern urban societies. *The British Journal of Sociology*, Vol.63, Issue 1, 123–145.

Штампа и интернет сранице:

- Američka štampa o pogrebu Nikole Tesle. 1943. *Yugoslavia*, Saturday January 23.
- Антић. 2014. Право на сахрану и грбо као људско право. *Политика*, четвртак 6. март, 22.
- Ант. Залони. 1934. Гроб или урна, *Ојан* бр. 4, Београд, 3.
- Atanasković Marija, Mladen Nikolić, Njegov grob plaši ljude jer mu nisu ispunili želju. <http://mondo.rs/a876112/Mondo-TV/Mondo-TV/Nadgrobni-spomenici-Novo-groblje.html>
- Бешевић, Иванка. 1957. Посмртни пепео Николе Тесле пренет из Њујорка у Београд. *Политика*, субота 28. септ, 7.

- Бог огањ код старих Словена, *Оіањ*, бр. 8, 1935, 58.
- Број чланова по републикама, *Оіањ*, бр. 5, Београд 1976, 9.
- Вучетић, Никола. 1935. О сахрањивању, *Оіањ*, бр. 1, Београд, 5.
- Dautović, Sava. 2001. Čiji je Andrić. <http://www.nin.co.rs/2001-06/07/18267.html>
- Девет деценија верни и доследни чувари природе и човекове околине, *Јубиларни број Оіања*, 1994, 5.
- Ђорђевић, Сава. 1934. Наша слава, *Оіањ* бр1, Београд, 2-3.
- Едгар, Емил. 1935. Кремациони покрет код словенских народа, *Оіањ* 4-5, Београд 1935, 33
- Europe Communist Bastion Finally Crumbles: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/431854.stm>
- Здравље* 1, Београд 1920, 9.
- Извештај о раду главне управе друштва Огањ. 1937. *Оіањ* 4-5, Београд, 26.
- Из других листова. 1937. *Оіањ* бр. 9-10, Београд, 71.
- Јакшић, М. 2006. У славу генија. *Полиџика* 11. јул, 1.
- „Јеврејски бог“. 1934. *Оіањ* бр. 1, 3.
- Јубиларни број и свечана академија Удружења поводом 90 година постојања и рада. Девет деценија верни и доследни чувари природе и човекове околине. 1994. *Оіањ*, 4.
- Југословенска делегација пред гробом чехословачког незнаног војака. 1936. *Оіањ* бр.10, Београд, 73.
- Jurinas, Dušan. 1936. Hrvatske ognjene bratje na delu. *Slovenec* 17. januar, 7.
- Komnenić, Petar. Crna Gora i strah od krematorijuma. Sahrana kao smotra. *Crnogorski nezavisni nedeljnik „Monitor“*. http://www.monitor.cg.yu/arhiva/a_752_15.html
- Костић, Александар. 1974. После 28 година, *Оіањ* бр. 1, Београд, 4.
- Крукс, Виљем, проналазач Талијума и „крукове цеви“ <http://www.nndb.com/people/965/000100665/>.
- Кујунџић, Војислав. 1904. Код Змаја, *Полиџика*, 3. јун, 2,3.
- Кујунџић, Војислав. 1936. Трећи дан светског конгреса, *Оіањ* бр. 11-12, Београд, 78.
- Кујунџић, Војислав. 1936. Светски огњени конгрес, *Оіањ* бр. 9, Београд, 62;
- Кујунџић, Војислав. 1937. Свршетак свечаности у Готи, *Оіањ* бр. 2, Београд, 10.

- Кујунџић, Војислав. 1937. Лондонски конгрес, *Оџањ* бр. 9-10, Београд, 69.
- Материјал за XII годишњу скупштину друштва „Огањ“. 1976. *Оџањ* бр. 5, 5.
- Миленковић, Миливоје. 1974. Сећање на др Јована Јовановића Змаја и др Војислава Кујунџића, *Огањ* бр. 2, Београд, 5.
- Миленковић, Миливоје. 1974. In memoriam, др Војислав Кујунџић, *Оџањ* бр 1, Београд, 12;
- Mirić, M. 2004. Ne ostanu ni dugmići, *Kurir*, 23. decembar.
- Мирослав Крлежа, *Полиџика* 30. децембар, 1981, 11.
- Nedeljković, Violeta. 2011. Tito je bio ljut što je anrić dobio Nobelovu nagradu: <http://www.pressonline.rs/info/politika/166556/tito-je-bio-ljut-sto-je-andric-dobionobelovu-nagradu.html>
- Нешовић, Мила. 1974. Атеисти на окуп, *Оџањ* бр. 1, Београд, 3.
- Nikolić, Marija. 2013. Arhitekta Ljubomir Profirović (83). On je prvio na Balkanu napravio krematorijum. *Blic* 26. 04. s.13.
- Оџањ*, бр.1, 1934, 5.
- Оџањ* бр 4-5, Београд 1935, 33.
- Оџањ* 6, 1937.
- Огњена акција загребачког „Пламена“. 1936. *Оџањ* бр. 7, 46.
- Огњени покрет у Југославији. 1936. *Оџањ* бр. 10, 75.
- Огњени конгрес. 1938. *Оџањ*, април-мај, 2.
- Одлучио естетски моменат. 1975. *Оџањ*, 7.
- Определили смо се за кремацију. 1975. *Оџањ* 3, 6–7.
- Определили смо се за кремацију. 1994. *Оџањ* јубиларни број, 6.
- Определили смо се за креамацију. 1974. *Оџањ* бр. 2, нова серија, 8-9.
- Опроштај од великана наше културе. 1975. *Полиџика* 15. март, 1.
- Основан је државни одбор за прославу стогодишњице рођења и десетогодишњице смрти Николе Тесле. 1952. *Полиџика* 10. јануар, 3.
- Оташевић, Б. 1975. Последња почаст Иви Андрићу, *Полиџика* 15. март, 11.
- Пешић, Миленко Опело с прећутном дозволом. 2006. *Полиџика*, недеља 12. март, 12.
- Пешић, Сахрана Теслиног праха у октобру. 2006. *Полиџика* 10. јул, 9.
- Podignut spomenik Nikoli Tesli: <https://www.google.rs/search?q=Podignut+spomenik+Nikoli+Tesli>
-

- Полиџика*, четвртак 21. 10. 2014, Огласна страна.
- Položena urna Ive Andrića. 1975. *Полиџика*, 25.април, 9.
- Поповић, Велиша. 1994. Стално и упорно на позицијама хуманости и еколошке и економске оправданости, *Оџањ*, јубиларни број, 7–14, 8.
- После изненадне смрти револуционара, туга у целој земљи. 1975. *Полиџика* 9. март,1.
- Правна норма. 1974. *Оџањ* бр. 2, Београд.
- Pravoslavna crkva ne da svoje vernike*. 2006. Danas, 7. mart.
- Sahrana Nikole Tesle obaviće se u utorak. Jugoslovenska vlada je odredila da se pogreb obavi o državnom trošku. 1943. *Toronto Ont.* четвртак 21.јануар.
- Сахрана пепела др Чеде Михаиловића. 1933. *Полиџика* 23. јули, 7.
- Споменик Николи Тесли у порти храма Светог Саве. *Полиџика*, 1. март, 14; Teslu premestiti u portu Hrama Svetog Save. Na: <http://www.telegraf.rs/vesti/beograd/2169346-teslu-sahraniti-u-porti-hrama-svetog-save-patrijarh-predlozio-nikolicu-premestanje-posmrtnih-ostataka-srpskog-naucnika>
- Смрт др Војислава – Воје Кујунџића. 1946. *Полиџика* 25. март, 7.
- Спомен плоча на згради Института Никола Тесла. 1996. *Полиџика* 10.јул, 19.
- Сретеновић, С.Л. 1937. Спаљивање мртвих и подизање крематорије у Београду. *Београдске оџиџинске новине* 7–8.
- Tesla – 150 godina od rođenja: http://www.b92.net/tesla/vesti.php?nav_id=204151
- Теслина заоставштина налази се у нашој земљи. 1952. *Борба* 15. јули.
- Трећи дан светског конгреса. 1936. *Оџањ* бр. 11-12, Београд, 78.
- Tucić, Živica. 2005. Hrišćansko spaljivanje. *Nin* br. 2850, 11. avgust.
- У Каменици. 1904. *Полиџика*, 6. јун, 1.
- Ужичка о попу. 1935. *Оџањ* бр. 7, Београд, 48.
- Умро Иво Андрић. 1975. *Полиџика* 14. март, 1.
- Хрватски глас“ 26. јануар 1943.
- <http://mondo.rs/a876112/Mondo-TV/Mondo-TV/Nadgrobni-spomenici-Novo-groblje.html>

Друђи извори

Архив Музеја науке и технике у Београду, 597/Т180.225.

Архив Српске православне цркве, 5388/34

Greek Orthodox Archdiocese of America: <http://www.goarch.org/archdiocese/institutions/holytrinity>).

Закон о здравственој заштити, Сл. гласник РС, бр. 107/2005, 72/2009 – др. закон, 88/2010, 99/2010, 57/2011, 93/2014, 96/2015 и 106/2015.

Записник XXXIII редовне седнице Одбора општине београдске, одржане 22. априла 1932. године, у 6 часова по подне. *Књиђа записника одлука Одбора Ођиђђине деођрагске*, 239.

Зборник правила, уредаба и наредба Архијерејског сабора Православне српске цркве у Краљевини Србији, Београд, 1900.

International Cremation Statistics 2010. Na: http://www.effs.eu/cms/fileadmin/members_only/documents/International_cremation_statistics_2010__source_Pharos_-_7_pages_.pdf

International Cremation Statistics. Na: http://www.effs.eu/cms/fileadmin/members_only/documents/news_articles/Cremation_statistics_2014

Историјски архив града Београда (IAB), фасцикла 2419; IAB UGB, UNV. 2122 [144] 1900; IAB, 27, 327; IAB 15-8-1940; IAB 27, 85/4/74; Технички опис за израду розаријума и колумбаријума, фаза 1974 на Новом гробљу у Београду. IAB 148-7-60; Program za izradu projekta zgrade krematorijuma u Beogradu. IAB 148-7-60

Ново гробље у Беођраду. Водич. ЈКП „Погребне услуге“. http://beograd-skagrobља.com/pdf_vodic/vodic_sr.html#book2/page1

Раг II редовне скуђђђђине Друђђђва „Ођањ“ (22.окт.1906), Београд 1907.

Раг III редовне скуђђђђине друђђђва „Ођањ“, 23. децембра 1907, Београд, 1908.

Раг IV редовне јодиђђње скуђђђђине Друђђђва „Ођањ“, 3. дец. 1908. Београд 1909.

Раг V редовне скуђђђђђине друђђђва „Ођањ“, 20. децембра 1909, Београд 1910.

Раг XII јодиђђње скуђђђђине друђђђва Ођањ, Београд, 1931.

Раг XIV редовне јодиђђње скуђђђђине друђђђва „Ођањ“, 1933.

Рад I годиђђње скупштине, 12. децембра 1921.

Руска православна црква у Сједињеним државама: <http://www.ruschurchusa.org/en/8/53/96/92>

Slovenia: <https://en.wikipedia.org/wiki/Slovenia>

Службени иласник НРС, бр20, 13. мај 1961, 325

Scatering Your Ashes: <http://www.cremationassociation.org/?page=ScatteringYourAshes>

The lost journals of Nikola Tesla: <http://www.bibliotecapleyades.net/tesla/lostjournals/lostjournals04.htm>

The Finish Cremation Foundation <http://krematorio.com/en/>

Udruženje “Oganj” <http://oganj.org/o-udruzenju.html>

Cremation Act 1902 <https://en.wikipedia.org/wiki/CremationAct1902>

What is Woodland Burial: <http://www.woodlandburialground.co.uk/What-Is-a-Woodland-Burial/>

SUMMARY

Fiery bodies. Burning Dead in Serbia: From Pagan Ritual to Modern Cremation

This book represents cultural, historical, and anthropological analyses of modern development of cremation in the frames of Euro-Christian civilization, with special emphasis on Serbia.

Although modern cremation was promoted as a kind of more hygienic, more aesthetic and more economic form of treating mortal remains and, beside this, as completely irreligious, secular procedure, strong ideological messages and meanings were implicitly present throughout its development. In different periods and at different geographical coordinates, various political, cultural, philosophical and religious ideas were interwoven in idea and practice of cremation, so it was never just a simple form of disposing corpses. In this study I tried to show sources and outcomes of cremation idea, to analyze its social role, to show how it was variously accepted and spread in various countries, and also how it was understood and used in collective and individual identity strategies. I focused on the case of Serbia, also trying to observe this case in the frames of wider regional and European context. Cremation did not have the same meaning in the 19th century Serbia and in the communist Yugoslavia and it was so in almost every country and within every nation – interpretation and acceptance of cremation was linked to historical and folk traditions as well as to actual political and cultural ideologies.

In rich death studies bibliography it has been already elaborated that the idea and praxes of modern cremation were part of the process through which death was pushed towards the margins of social reality. I believe that my investigations bring new views on

the issue, and I will try to present them briefly in this summary.

The idea of modern cremation was an expression of social and political protest, rationalism of Enlightenment, penetration of liberal and democratic ideas, but also was an echo of changes in many other spheres of thought and behavior. Above all, this idea was a gravid sign that a new era begins in which there will be an attempt to reach immortality outside of existing religious dogmas. What was initiated by Reformation, transformed and translated into culture by Enlightenment and finally embodied in Postmodernism, it was loss of faith in Resurrection (of the body) and in final deification and reunion of spirit and matter in eternity.

Laqueur writes that appearance of cremationist movement and spreading of its ideas were related to neoclassicism, socialism, spiritualism, occultism, sanitary engineering, garbage disposal, city planning, development of medicine, heterodox interpretation of Christianity, etc.

Nevertheless, cremation represented reflection of profound transformation of civilization. The moment of its appearance was the time of different revolutions and their echoes in cultures of European peoples. Bourgeois, national, scientific and technological revolutions based on different discoveries, but also on different promises – promise of equality and freedom for all and promise of victory over natural laws of matter and decay – had put wind in the sails of different cultural, intellectual, artistic, religious and social movements and changes.

Mixture of Enlightenment ideas and national Romanticism, which marked European cultural climate at the end of the 18th and during first decades of the 19th century, consisted of seemingly opposite concepts. However, they basically had same ideological direction, and they relied on distancing from institutional religion and religiosity – Enlightenment had directly preached it, while ideas of Romanticism were excellent ground for founding new type of religions, particularly *religion of nation* and its natural resources of purity of national being. Neopaganism, spiritualism and mysticism

were also logical consequences of weakening of traditional religious forms, so rhetoric of cremation propaganda was very often based on mixture of these systems. Again, beyond or beside everything, the whole epoch was marked by development of science, whose particular impetus was theory of evolution. It brought one more promise – promise of firm and infinite progress on the way towards perfection of form. Fusion of the aforementioned ideas and processes indirectly influenced thorough changes in comprehension of human body.

Although these transformations inevitably had to be mirrored in the sphere of death and dying, massive acceptance of cremation happened almost 200 years after first ideas had appeared. If we accept the premise that cult is origin of culture, and that dead are in charge of creating culture – how shall we explain the fact that new relation towards dead appears as a consequence and not as a cause of global changes in culture?

Delicate line of spiritual transfiguration of Christian civilization partly discovers rules of this cause-and-effect relation. The appearance of cremation idea stands for both announcement and reflection of remaking the concept and content of faith in afterlife.

Accepting possibility to burn dead body happens only after entering new meanings and values in it, while massification of the cremation practice was possible only when faith in Resurrection had become just a rhetorical and dogmatic figure without real influence on everyday life in the Christian world.

Metaphorically speaking, we could conclude that the change in relation towards the corpse was locked behind last, massive, and strongly secured door of cultural thesaurus, behind fortification which can be reached only after passing through labyrinth of cultural symbols and meanings. In this light, cremation appears as a new, spare mechanism of creating culture. This mechanism is radical enough to move cultural system thrown into crisis caused by civilization turn, but also to take this system in completely different direction. Is it possible to understand cremation as a step towards

forgetting death, as a part of civilization flow which tends to remove traces of rotting and decay as quickly and as smoothly as possible? Or it is about redefinition of rituals around the dead? One does not exclude the other. If we accept that dead really create culture, does this creative power depend on the form that dead take?

Considering collective identity strategies, we have shown that form of mortal remains influences both post mortem ritual and memory techniques. Regardless to dominant political ideologies and their propaganda, symbols of national specifics were, in many cases shown in this book, related to traditional funeral praxes. Celebrity funerals also undermined presence of dead body around which funeral spectacle was organized. On the other side, we have shown that certain form of funeral ritual is part of personal identity much more than it used to be in previous historical periods. Thus, death appears to be spring of collective, but outcome of individual.

Modern cremation becomes real alternative to classic inhumation in the moment when ideological implications of cremation disappear. Whether it was about anticlericalism, socialism, atheism, liberalism, egalitarianism, ideological pressure very often appeared as a measure of conserving traditional funeral forms. When the pressure of different political and cultural ideologies decreases (which is caused by invasive domination of basically non-specific global market ideology), real state of Christian civilization appears – its secularity and fragmentation.

Situation in Serbia was quite similar to those in some other European countries, particularly those with strong influence of Roman Catholicism and Eastern Christianity. Modern cremation idea was promoted by individuals – members of middle and higher bourgeois class, educated men – physicians, scientists, artists, architects, people dedicated to sanitary reforms, and engineers. Soon after first impulses cremation societies were founded, whose aim was to promote cremation as alternative to classic inhumation and to initiate building of crematoria. In most cases, societies acted as politically neutral, but their members were, by the rule,

anticlerical-oriented. Such ideological orientation, as well as the fact that cremation idea attracted socialists atheists, free thinkers and members of Masonic organizations, brought the whole issue in opposition with official church authorities. Some associations published newspapers in which readers were informed about advantages of cremation and spreading the movement in other countries. Here, burning mortal remains was presented as economically, ecologically and aesthetically more acceptable form of disposing corpses, comparing to classic inhumation. Frequent were articles in which physicians, chemists and biologists described “horrors” of decay that happens to body in the ground and dangers from contaminations and diseases that could be caused by these processes. Also, papers quite often contained historical reviews about cremation in pre-Christian and non-Christian epochs and communities.

The Pioneer of modern cremation idea in Serbia was physician and poet Jovan Jovanović Zmaj, who, at the very end of the 19th century wrote poetic manifest of cremation. But, the *fieriest* proponent of cremation was physician Vojislav Kujundžić, who in 1904 established cremation society “Oganj” and in 1934 started to publish newspapers with the same title. The strongest opponent of cremation in Serbia was Serbian Orthodox Church, but also strong traditionalism which undermined quite developed popular cult of dead.

Till the Second World War, the idea of cremation in Serbia was kind of social mark, sign of progressiveness and modernity that belonged to narrow social circles. The First and till 2004 only crematorium was built in 1964. In following period, cremation was considered as choice of atheists, but also of artists and liberally oriented individuals and families. Celebrity funerals were never organized around the ashes, though there were two exceptions which are described in the book: funeral of Ivo Andrić, Yugoslav writer, and Nobel Prize winner, and memorization of Nikola Tesla, famous Yugoslav and Serbian scientist. Massification of cremation happened only after 90ties of the 20th century. From that time

onwards strong rules about who chooses cremation disappeared. It became just one of possibilities, but one which is still exclusively urban phenomenon related primarily to Belgrade, Novi Sad and their surroundings.

History of idea and praxes in Serbia, its characteristics in specific cultural, social, religious and political context, funeral ritual, grief and remembering, attitudes and behavior related to cremation, are just some of the topics analyzed in this book.

Some of ideological implications of modern cremation are in accordance with contemporary medical classifications: death is final stop of vital corporal functions. It is natural and not cultural fact. In this context, at manifest level, cremation appears as an attempt to increase the speed of returning dead body to nature. At latent level, cremation becomes the way of establishing strong social control over transfer of the body from culture to nature. Moreover, modern burning of dead is part of tendency to create culture without cult. It is part of civilization motion towards point of final connection or final separation of ambivalences on which the substance of mankind and humanity is based. That is the point at which man leaves body of a dead friend, passes by and does not notice it. He does not make difference between the corps and the rest of the nature, between dead man and himself... However, at the end of this story we will face inevitable question: who is really dead?

CIP – Каталогизација у публикацији –
Народна библиотека Србије, Београд

393.2:316.7(497.11)

ПАВИЋЕВИЋ, Александра, 1969–

Пламена тела : спаљивање мртвих у
Србији – од паганског ритуала до модерне
кремације / Александра Павићевић ;
уредник Драгана Радојичић. – Београд :
Етнографски институт САНУ : Clío, 2016
(Београд : Но-качи). – 274 стр. ; 20 см. –
(Посебна издања / Етнографски институт
САНУ ; књ. 86)

На спор. насл. стр.: Fiery Bodies. – Тираж
300. – Напомене и библиографске
референце уз текст. – Библиографија: стр.
253–268. – Summary: Fiery bodies : burning
dead in Serbia – from pagan ritual to modern
cremation.

ISBN 978-86-7587-084-5 (ЕИ)

а) Посмртни обичаји – Србија б)
Спаљивање мртвих – Србија
COBISS.SR-ID 226216972
