

Лада Стевановић

Етнографски институт САНУ, Београд
lada.stevanovic@ei.sanu.ac.rs

Верски и световни модели моћи остварени кроз погребни ритуал: античке парадигме

У овом раду ме занима на који начин и зашто су атинска држава, а од византијског периода и црква, настојале да преузму контролу над погребним ритуалом. Како, због чега и под којим околностима је пагански ритуал из приватног прелазио у домен јавног? Како су се распоређивале улоге у ритуалу? На који начин су елементи паганског ритуала интегрисани у хришћански погребни обред и како се одвијала игра моћи у сфери смрти између паганства и хришћанства? Који друштвени потенцијал је учинио погреб толико значајним да су се држава и црква бориле за надлежност над њим, настојећи да га отргну из приватне сфере?

Кључне речи: смрт, ритуал, држава, црква, моћ.

Religious and Secular Models of Power Achieved through Funeral Ritual: Ancient Paradigms

This paper researches why and in which way Athenian polis, and since Byzantine era also the Church, made efforts to take over the control over funeral rite. How, why and under which circumstances pagan ritual moved from private to public sphere? How were the roles in the ritual distributed? In which way the elements of pagan rite were integrated in Christian funeral and what was the power-game between Pagans and Christians? Which social potential made funeral so important that the state and the Church were fighting for gaining power over it?

Key words: death, ritual, state, church, power.

Увод

Овај рад посвећен је античкој Грчкој и напорима атинског полиса да успостави контролу над погребом, у кризним политичким моментима, и да преузме бригу над погребним ритуалом и искористи га у политичке сврхе.¹

¹ Рад је резултат рада на пројекту број 17026 „Културно наслеђе и идентитет“ који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Реч је, пре свега, о чувеној Перикловој надгробној беседи из прве године Пелопонеског рата, коју је у својој *Историји* пренео Тукидид. Поред политичке надгробне беседе, тема рада је и (рано)хришћанска сахрана, тј. настојање цркве да, ширећи се међу људима, најпре илегално, а касније и као призната религија која од 313. г.н.е. преокупира целокупну религијску сферу људи, па и погребни ритуал. Прелаз на хришћанство свакако није била нагла и радикалана промена, те је овај процес у великој мери обележен религијским синкретизмом. Ни како је време пролазило, напуштање старих образаца није ишло лако и црква је, схвативши то, настојала да у свој религијски систем integriше што је могуће више традиционалних веровања и обичаја (Острогорски 1993: 66–67). У раду ћу се бавити погребним ритуалом како бих одговорила на следећа питања: колико су и да ли су уопште најпре Атинска држава, а потом и хришћанска црква успеле да „преузму смрт у своје руке“ и зашто су уопште биле за то заинтересоване. Уместо директном анализом односа државе и цркве, позабавићу се доменом смрти и проблематизацијом разлога и начина на који су прве грчке државе и рана хришћанска црква настојале да га освоје, управо да бих расветлила ове механизме и учинила их јаснијим за проучавања у каснијим историјским раздобљима.

Да би се уопште могло говорити о претензијама државе и цркве да присвоје надлежност над погребним ритуалима, неопходно је разјаснити најпре традиционални антички грчки ритуал везан за смрт и улогу жена у њему, јер су управо жене у овом обреду имале доминантну улогу. За то, свакако, постоји више разлога. Пре свега, жене су, својом способношћу рађања, биле повезиване не само са доласком људи у свет живих, већ и са одласком из њега. Бринући се о породици, оне су водиле рачуна и о породичним ритуалима. Рађање, смрт и обреди везани за њих су, према традицијским веровањима, носили са собом ритуалну нечистоћу (*miasma*), која је узроковала привремену забрану учествовања у јавном животу и јавним ритуалима. Да ли је управо ова нечистоћа и опасност коју она носи била кључ женске доминације у традиционалном ритуалу и разлог мушког дистанцирања, тешко је са сигурношћу одговорити, али се свакако ова претпоставка не може одбацити.

Борба за (над)моћ: Женски погребни ритуал и рађање атинске државе

Грчки погребни ритуал је од времена антике па до средине XX века, а понегде чак и дуже, задржао много традиционалних елемената за које су већином биле задужене жене.² Оне су се бринуле да покојник стигне у

² Темељно и изванредно теренско истраживање које је 1980-тих година обавила Надиа Сереметакис у области Мани на Пелопонезу показује несумњиви континуитет и сличност са античким погребним ритуалом. У овој забаченој области на југу Пелопонеза жене су те које одлучују о судбини заједнице износећи своје одлуке управо кроз тужбалицу. Због тога је књига и названа *The Last Word* (Seremetakis 1991).

онострано, а то је, према веровањима, било могуће тек након што се обаве све неопходне обредне радње и то према следећем редоследу – купање и улепшавање покојника, бдење, погребна процесија, приношење жртве на гробу, ритуал очишћења од *миасме* и даћа (*perideipnon*, *kathedra*), а у старије, архајско доба, на гробовима су се одржавали агони тј. надгробна надметања и плес. Већи део посмртног ритуала одвијао се у атмосфери туге, бола и губитка што је праћено женским нарицањем професионалних нарикача или најближих сродника покојника. Тек за време даће, када су све претходне етапе ритуала успешно обављене, расположење се мењало и смех је смењивао сузе, јер, како каже Михаил Бахтин, конзумирање хране и пића на гозби увек представљају тријумф живота над смрћу (Bahtin 1978: 299–300). Наричало се за време бдења, у процесiji и на гробљу. Иступајући из приватног простора *oikosa* (куће), жене су за време погребња добијале *јединствену* прилику да проговоре у јавности (Holst-Warhaft 1995: 53). Са једне стране, нарицање је пратио интензивни излив емоција, кукање, чак и самоповређивање (чупање косе, гребање лица, па чак и вађење очију³), и управо снажна ерупција емоција омогућавала је олакшање не само онима које су активно учествовале у нарицању, већ и свима онима који су били присутни. Па ипак, тужбалица није потпуно спонтан начин изражавања (иако се од прилике до прилике садржај тужбалице разликовао), већ се овај облик народног усменог стваралаштва изводио у оквиру важеће нормe. Нарикаче су се користиле уобичајеним вербалним формулама, гласом, перформансом и специфичним телесним покретима да би изразиле тугу, поред тога преносећи поруку и представљајући субверзивни комуникациони модел. Бол, туга и, пре свега, криза изазвана смрћу мењале су уобичајну поделу улога у патријархалном друштву, те су жене преузимале доминацију чак и у јавном простору, који им је иначе био недоступан. Оне су оплакивале покојнике и пратиле их у онострано, истовремено изражавајући своје мишљење о околностима смрти, али и о приликама у заједници, нарочито када се радило о смрти која није природна. (Holst-Warhaft 1995: 53) Перформанс препун емоција деловао је на присутне и осујећиво покушаје емотивне дистанцираности, уколико их је било. Никол Лоро (Nicole Loraux) истиче како снага тужбалице лежи у болу који је немогуће превазићи и заборавити и који се претвара у гнев (*menis*) (Loraux 1998: 44).⁴ Управо то је разлог што је још у VI в.п.н.е. чувени законодавац Солон увео регулативу којом је ограничио улогу жена на сахранама, смањивши број оних које су смеле нарицати. Поред тога, процесije су се морале одвијати у рану зору како се не би превише реметио јавни мир и за време једне сахране смео се оплакивати само онај коме је ритуал био посвећен (Plut. *Sol.* 21, 4). Наиме, како нам је пренео Плутарх, непријатељства међу породицама и клановима су могла трајати и након нечије смрти, чак неколико генерација, те ову забрану треба схватити као настојање како каже Плутарх да се “прекине мржња” (Плут. *Сол.* 21.1), тј. да се

³ Овај мотив је познат и у нашој народној поезији.

⁴ О Ахиловом гневу (*Ilijada*, XVIII 318-323) биће речи касније у тексту.

успостави контрола над крвном осветом, о којој су, заправо, у својим тужбалицама одлучивале оне које су нарицале, дакле жене.⁵

Смрт представља кризу како за појединца тако и за читаву заједницу и, самим тим, погребни ритуали који окружују смрт несумњиво садрже огроман потенцијал моћи која припада онима који се покојницима баве, дакле, традиционално, женама. Оснивање првих градова-држава у старој Грчкој, које је заменило заједницу засновану на породичним клановима (*genos*), утицало је и на погребни ритуал, настојећи пре свега да га ограничи на приватни простор (*oikos*) и учини мање приметним и мање чујним за читаву заједницу. Драстичније мере спроводиле су се у посебним околностима, када би сама држава пролазила кроз кризни период и покушала да организује јавну сахрану, инструментализујући је за сопствене потребе. Жене, тј. најближе сроднице, такође су учествовале у оваквим погребима, али је њихов глас који нариче и тужи у таквим околностима изгубио централно месту у обреду и био замењен говором неке јавне личности. Овде ћу се укратко осврнути на Периклову надгробну беседу (*epitaphios logos*) коју нам преноси Тукидид, а која је одржана након погибије војника у првој години Пелопонеског рата 431.п.н.е. Када је сахрана завршена, Перикле се попео на узвишење да би га присутни боље чули – и одржао говор (Тукидид II, 34). Занимљиво је да, за разлику од тужбалице, која спада у усмено, народно стваралаштво, *надгробна беседа* има књижевно порекло. Поред тога, за разлику од тужбалице, која пре свега оплакује, изражавајући тугу и бол, главне особине *надгробне беседе* су да покојника слави и хвали. Овај жанр измислили су Атињани и, према Демостену, једини су они држали надгробне беседе за грађане који су дали живот за своју отаџбину (*Dem, Contra Lep*). Према чувеном закону предака (*patrios nomos*), који се, упркос самом називу, највероватније појавио први пут у 5 в.п.н.е. за време Грчко-персијских ратова, тела палих војника била би враћена у Атину и заједно сахрањена о јавном трошку. За оне чија су тела нестала такође је постојао један празан одар (Тукидид II, 34). Управо тврдња да је реч о обичају који дуго постоји, који су неговали још и преци, требало је да обезбеди овом новом ритуалу кредибилитет. Ово је јако занимљив аргумент, препознат у антропологији и политичкој теорији модерних друштава, да позивање на старину неког обичаја треба да му донесе уверљивост и важност. Уосталом, и када се у књизи *Измишљене традиције*, Ерик Хобсбом (Eric Hobsbawm) бави деветнаестовековним и двадесетовековним измишљањем традиција у циљу оформљавања и учвршћивања националних држава, он је и сам свестан да „Вероватно не постоји време и место којим се историчари баве, у којем није виђено „измишљање“ традиције.....“ (Hobsbom 2002: 10). При томе, Хобсбом наглашава важност позивања на старину, чиме се, управо стварањем илузије континуитета, остварује кредибилитет, при чему је потпуно неважно да ли је веза са прошлошћу аутентична или није (што је углавном случај). Дакле,

⁵ Детаљније о грчкој тужбалици и њеном развоју види Holst-Warhaft 1995, Loraux 1998, Alexiou 2002, Стевановић 2009, поглавље V, 141–171.

управо тврдња да се ради о обичају предака требало је да обезбеди новом жанру легитимитет и моћ.

Жорж Баландије, антрополог политичке теорије који се бавио односом религије и власти препознао је социјални потенцијал погребног обреда у обнови друштвеног поретка, као и у савладавању друштвене ентропије и социјалне подложности деструктивним силама (Balandije 1997: 152). У тренутку када се криза изазвана смрћу заврши, заједница је оснажена и обновљена. Управо у тај међупростор, од кризе до обнове, смешта се надгробна беседа утишавши тужбалицу. Заједница је преплављена тугом и губитком, а речи изговорене над погребним одром одјекују због тога снажније, остављајући дубљи траг и јачи ехо који се неће изгубити када криза прође а поредак буде обновљен. У овом контексту постаје јасније зашто је било неопходно утишати глас нарикача – да не би неизлечив бол и туговање за изгубљеним животима обесмислило херојски идеал који је славио смрт.

У наведеној беседи Перикле у истој реченици истиче и индивидуалне и колективне заслуге палих војника (Тукидид II, 34). Иста амбиваленција препознатљива је у дискурзивној конструкцији грчког херојског идеала⁶ који се заснивао на комбинацији потпуно супротних вредности, спајајући тежњу ка индивидуалним достигнућима са неговањем колективних вредности и то на тај начин што хероизам, као врлина, није слављен као особина појединаца, већ се приписивао атинском полису који су ти појединци тј. војници заједно представљали. Ово се у потпуности уклапа у схватање Едгара Морена да концепт смрти у ратним условима доводи до промене у којој колектив постаје значајнији од индивидуе (Moren 1981: 45).

Из досадашњег текста произилази да тужбалица припада женском, а надгробна беседа мушком дискурсу. Ипак је важно нагласити да ова подела није била првобитно изразито родно одређена, већ да припада Атинском полису и да је у преддржавном периоду владавине аристократских кланова постојао не само другачији однос према женској тужбалици и нарикачама, већ је постојала, додуше изузетно ретко, и мушка тужбалица. Наиме, Гејл Холст-Вархафт се у књизи *Dangerous Voices: Women's Lament and Greek Tradition* (Holst-Warhaft 1995: 195–107) бавила, између осталог, тужбалицом у преткласичном периоду и по угледу на чувеног антрополога смрти Филипа Аријеса и његову проблематизацију средњовековне *Песме о Ролану*, анализирао је Ахилу тужбалицу у *Илијади*. Контекст француске средњовековне епске поеме и *Илијаде* је упоредив. Наиме, реч је о ратним хроникама и страдањима у војном сукобу. Далеко од породица и супруга, које су иначе задужене за оплакивање, тужбалице су, покрај бојног поља, изводили ратници, тугујући за својим пријатељима: Ролан за Оливером, а Ахил за Патроком. Ахил се, жалећи за Патроком, посипао пепелом по глави, гребао лице и чунао косу, ваљајући се по прабини (XVIII, 22–27). Како

⁶ О херојском идеалу у античкој Грчкој видети детаљно Stevanović 2008.

истиче Гејл Холст-Вархафт, Ахил, без обзира на то што нариче интензивно и екстравагантно, ипак више пута спомиње како је то бескорисно (XXIV 523-4, 549-50, 560, 600 – 20). У њему се гомила бес који ће преточити у борбу, да би нарицање завршио тако што је од Пријама затражио вечеру, подсећајући га да се чак и Ниоба сетила да једе након што је оплакала своју децу (Holst-Warhaft 1995: 105-107). Ова Ахилова тужбалица још једна је потврда да је промена дискурса у вези са смрћу и утишавање женског нарицања пре свега одређено политичким развојем и појавом првих полиса. Упркос бројним паралелама из других култура (у Библији: Генеза, 37:34, Јестира 4:1, Јов 1:20), Ахилова тужбалица једини је пример мушког нарицања у грчкој култури, а Платон у *Републици*, Сократовим речима снажно критикује Хомера што је на тај начин приказао Ахила (Plato, *Res publica* 398).

Стара и нова религија: продор тужбалице и паганског погребног ритуала у рано хришћанство

С обзиром на чињеницу да, упркос законима и бројним напорима, погребни ритуал није лишен женске тужбалице, нити су жене изгубиле надлежност у домену смрти, борба која је у овој сфери постојала у античко доба наставља се и у наредном, византијском периоду, којим ћу се у наставку рада бавити. Фокусираћу се на доба ране Византије, иако се са поузданошћу може тврдити да борба за надлежност над погребним ритуалом није завршена све до периода модернизације (када је заправо сам ритуал трансформисан), будући да је традиционална тужбалица у Грчкој тек тада почела да се губи – најпре у градовима, а тек веома постепено у мање развијеним областима.⁷ Треба свакако имати у виду да је немогуће говорити о једнообразном погребном ритуалу и јединственом односу према смрти који је постојао на тако великом подручју и у тако дугом временском периоду који обухвата Византијско царство. Ово питање нарочито је комплексно и због деликатног односа према паганској религији, који не само да се мењао кроз време, већ је каткада био другачији у различитим деловима царства.⁸ Поред тога, изучавање погребних ритуала такође компликује и доступност извора које чини византијска патристика, тј. писање црквених отаца чији текстови су најчешће теолошке расправе и разрађивања појединости вере. Ту су, међутим,

⁷ О традиционалној тужбалици, обичајима везаним за смрт и моћи жена у том домену, у забаченој области Мани на Пелопонезу, писала је, након вишегодишњег теренског истраживања које је спровела у суживоту са својим рођакама (у току осамдесетих година двадесетог века), Nadia Seremetakis, *The Last Word: Women, Death, Divination in Inner Mani*, The University of Chicago Press 1991.

⁸ Први је Констанс I, син цара Константина, почео да намеће мере против паганских грчких и римских веровања и ритуала, али искључиво у граду, док су се у руралним деловима земље пагански ритуали несметано одвијали (вероватно да цар не би избугио популарност). Његов брат и наследник, Константин II прописао је казне за све оне који су приносили жртве Олимписким боговима (НАМ: 948).

и они, за нас драгоцени, документи који осуђују за цркву неприхватљиво ритуално понашање и стога представљају драгоцене „записе са терена“.

И док је атински полис пре свега законодавством покушао да успостави контролу над традиционалним ритуалом и његовим учесницама, а *epitaphios logos* тј. *надгробну беседу* је увео тек под посебним политичким околностима, тј. на јавним сахранама за војнике страдале у рату, хришћанска црква је, настојећи да изведе промену посредством религијског система, прихватила надгробну беседу прилагођавајући је сопственој вери. Садржајно, ова беседа је у позном римском периоду често представљала мешавину величања покојника и туговања за њим и тек постепено се уводе елементи који указују на блажену будућност након смрти (коју, наравно, заслужују само праведници), стављајући емоције у други план).⁹ Чак и у дванаестовековној епској романси Дигенис Акрита, која представља компилацију старијих материјала, постоји индикација да тужбалице и интензиван излив емоција нису нестали из погребне праксе (Alexiou 2002: 27–28). *Epitaphios logos* или како се скраћено звао *epitaphios*, био је писан у стиху или у прози за владаре, патријархе, представнике цркве, рођаке или породицу ретора, а након XI века и за представнике аристократије (ODB: s.v. *epitaphios*). Из овога се може закључити да је *epitaphios* ипак припадао само привлегованима и, у том смислу, није угрожавао опстанак тужбалице.

Истраживања Маргарет Алексију, која се бавила нарицањем у грчкој традицији од антике до модерног доба у књизи *The Ritual Lament in Greek tradition*, показала су да су се промене обредне праксе одвијале полако и да су у великој мери заправо подразумевале постепено прилагођавање паганског ритуала хришћанском, па чак и уписивање хришћанске идеологије у већ постојеће обичаје (Alexiou 2002: 24–35). Алексију истиче да је огромна толерантност према паганској религији и обичајима постојала нарочито у прва два века Византијске царевине, али да ни касније хришћанска црква није била искључива. Један од занимљивих примера које наводи ауторка јесте објашњење Евстатија Солунског (XII в.н.е) у чувеним коментарима Илијаде да „лежати на Хадовој ваги“ заправо има везе са мерењем човекове праведности за живота (Alexiou 2002: 26), што свакако није значење које је ова фраза имала у Хомерово доба, када посмртна идеологија уопште није ни познавала хришћански концепт греха и грешника. Наиме, управо са хришћанством долази до промене самог односа према смрти у том смислу да смрт не представља више крај као што је то био случај у антици, већ нови почетак. Додуше, важно је истаћи и то да представе о загробном животу у античкој Грчкој нису биле јединствене и да су и у Грчкој, а касније и у Риму, постојали мистични култови за које смрт није представљала крај живота. Њиховим посвећеницима било је обећано блаженство након смрти, које је непосвећенима остајало недоступно. Најпознатије су биле елеусинске

⁹ Чак и у дванаестовековној епској романси Дигенис Акрита, која представља компилацију старијих материјала наилази на тужбалицу (ODB: s.v. *epitaphios*).

мистерије и њих су Атињани напосто звали *ta mysteria*. Сваке године било је иницирано хиљаде људи – мушкараца, жена, деце, странаца, па чак и робова из читавог Грчког света (TRM OV 10.1.7). Па ипак, упркос раширености и популарности, мистерије нису биле општеприхваћене (Burkert 1985: 286). Додуше, важно је са опрезом говорити о ономе што је доносила посвећеност у мистерије. За разлику од хришћанске посмртне идеологије, иницирани у елеусинске мистерије само су могли очекивати да им егзистенција у оностраном, које је према традиционалним грчким веровањима увек било обојено мраком (TRM OV 10.1.7), буде олакшана, као, уосталом, и свакодневица за живота. Црква није благонаклоно гледала на ове мистерије и патристички оци су их често оштро нападали, пишући о њима нерадо и са много предрасуда. Па ипак, нема сумње да су ове мистерије оставиле трагове у хришћанству које тек треба проучити. За сада се са поузданошћу може говорити о наслеђеној терминологији у вези са мистеријама чије се значење у хришћанству несумњиво променило.¹⁰ Упркос томе што су обавијене велом тајности, елеусинске мистерије релативно су нам познате и добро документоване (Burkert 1985: 285). Најважнији извори за ове мистерије су археолошки (светишља, представе на рељефима и вазама, натписи итд.) и, пре свега, Хомерска Химна Деметри.¹¹ С обзиром на раширеност оваквих култова у позној антици, може се рећи да хришћанство није одударало у покушају да обезбеди „победу над смрћу“, која је успела да људима позне антике улије оптимизам. Међутим, према теологији апостола Павла, смрт (*thanatos*) се побеђује и превазилази хришћанском љубављу (*agape*), а ова врста љубави, за разлику од *erosa* тј. страствене љубави, није испуњена страшћу и не прожима се са смрћу. Испреплетаност танатоса и ероса значајна је у најстаријој античкој концептуализацији смрти, посебно оној која се везује за аграрни период, када је смрт заправо представљала предуслов живота, који се у ритуалима плодности обележавао подједнако оплакивањем и елементима погребног ритуала, као и слављењем новог живота у карневалском весељу и разуданости.¹²

Додуше, оптимизам, који се развијао под утицајем апостола Павла, био је само један сегмент хришћанског односа према смрти, а други се, у доба раног хришћанства развијао под утицајем Василија Великог у IV веку у Кападокији. Његово учење о спасењу у великој мери је повезано са ригорозним моралним ограничењима (Станковић 2007: 11). Међутим, упркос великој промени у концептуализацији смрти и односу према њој, антички погребни ритуал, тј. многи његови елементи, успели су да преживе. На ово

¹⁰ <http://eleusis.library.cornell.edu/about.html> html Приступљено 3.2.2015. Упоредно истраживање грчких митова, позних античких мистичних култова и хришћанских мистерија било је тема Х. Ранера (Rahner 1971).

¹¹ Од писаних извора, ту су још и Аристофанов опис посвећења у елеусинске мистерије у *Облакињама*, Лукијанови *Разговори хетера*. Важно је истаћи да се у антици о мистеријама смело говорити само у алузијама. Што се хришћанских писаца тиче, најопширнији, мада свакако непотпун, јесте опис који даје Климент Александријски.

¹² Види више у Stevanović 2009.

указују пре свега осуде и коментари хришћанске патристике који се осврћу на непримерено понашање жена на сахранама и на претеране изливе емоција који су у супротности са хришћанском вером. Занимљив покушај да се тужбалица потисне било је, макар на великим сахранама, организовано певање псалама, али чак и то је реплицирало антифону структуру тужбалице, па су ове две форме наставиле да егзистирају упоредо у истом обреду тако што је део жена и мушкараца изводио псалме, а други део жена им је одговарао кроз нарицање. Занимљиво је, како истиче Алексију, да је чак и црква сама организовала у таквим приликама нарикаче и оне које су бурно исказивале тугу (Alexiou 2002, 29). Ово је, заправо, веома сликовит пример начина на који је функционисао погребни ритуал користећи комбинацију античких традиционалних и новоуведених хришћанских елемената, који су наставили да се преплићу као у некаквом плесу.

Бројни су примери утканости паганских обредних елемената у хришћанску сахрану. У том смислу, занимљив је податак да су гробови на хришћанским гробљима из IV в.н.е., на којима је било забрањено сахрањивање пагана, слични онима из доба антике по томе што су у њима пронађени бројни предмети попут посуда за уље или вино. На овим гробљима је такође било пуно паганских апотропејских симбола (ODB sv. *cemetery*).

Веровања која је било тешко искоренити црква је трансформисала, па је распрострањена античка представа о путовању мртвих у онострано у Хароновом чамцу, добила ново значење. Паганске психопомпе (*psychopompoi*) заменили су анђели, а Харонов чамац је у хришћанској иделогiji Црква заменила бродом душа. Овде је такође важно истаћи и велику разлику у значењу речи душа (*psyche*), која је у грчкој антици пре свега представљала неку врсту покојниковог бестелесног двојника који је, према Хомеру, био само сенка (*skia*) која је у тренутку смрти напуштала тело кроз уста (*Ilijada* IX, 409) или кроз рану (*Ilijada* XIV, 518). Дакле, према народним античким веровањима, након смрти душа је као сен настањивала подземни свет, задржавајући физичку спољашњост покојника али тек привидно: умрле, вечито жедне душе, није било могуће дотаћи или загрлити (*Odiseja* XI 205-207, 218-222). Тек Платон даје души ново значење које је ближе хришћанској и савременој концептуализацији (Kolozova 2000: 210¹³), а које подразумева унутрашњу и менталну снагу која је независна од физичког тела (OCD s.v. *death*). Занимљиво је да се хришћански концепт душе надовезује на Платонов,

¹³ Платон је такође био први који у грчку религију (а античка филозофија је била заправо теологија, тј. филозофија религије) унео радикалну промену која је у вези са односом према стварности. Наиме, за грчки поглед на свет је увек било особено прихватање реалности са свим њеним елементима – деструкције, стварања, корпореалности итд., док за Платона стварност постаје илузија, а духовни, нематеријални свет добија примарно место (Burkert 1985: 322). Нема сумње да је управо то традиција коју ће прихватити званично хришћанство.

преузевши из античке народне традиције само веровање да душа у тренутку смрти излази кроз уста.¹⁴

Адоптирани пагански елемент погребња било је жито тј. кољиво (*kollyba*), које је представљало жртву и обед на гробљу. Црква на Западу је овај обичај одбацила, осудивши га као празноверицу, док је у источном делу царства кољиво изношено на гроб трећег, седмог (или деветог) и тридесетог (или четрдесетог) дана након смрти, и то уз литургијске молитве (OCD s.v. *kollyba*).¹⁵

С обзиром на чињеницу да су се бројни пагански слојеви ритуала очували, не изненађује да је и тужбалица опстала упоредо са новим веровањима и новим обредним праксама. И док се нарицање и бурно исказивање туге и емоција у атинском полису и тадашњем контексту осуђивало као женско, у Византији је добило нову погрдну карактеристику – паганско. Коментари Јована Хризостома били су нарочито прекорни и оштри. У једном од коментара које наводи Миње (Migne 62. 204), Јован Хризостом не само да критикује нарикаче, већ њихово нарицање и отворено исказивање емоција осуђује као лажно и као нешто што штети другима („занемаривање других“). У складу са новом вером, он препоручује вечиту тугу, али тиху и достојанствену. Хризостом није био усамљен у оваквој врсти осуда (код Григорија Назијанског се такође срећу слични коментари), али временом их је бивало све мање, а разлог за то није промена традиционалних улога и задатака које су учеснице ритуала обављале, већ управо чињеница да је хришћанска црква обичај нарицања, као и друге елементе погребног ритуала, прихватила и интегрисала (Alexiou 2002: 29). Традиционалну тужбалицу као израз личног бола и губитка није било лако искоренити. Разлог за то свакако лежи у снази емоција, али и у дубоко увреженим веровањима и ритуалима од којих се није могло одустати управо због табуа којим је смрт – као неодвојиви, али и тешко појмљиви део живота – окружена. Тужбалица, чак и када је изводе професионалне нарикаче, увек је лично обојена, она је, дакле, индивидуална и оплакује смрт појединца, описујући растанак и испраћајући покојнике у онострано, каткада се осврћући и на детаље смрти, често тражећи од „путника у онострано“ да пренесе поздраве блиским и драгим људима који већ настањују „царство сенки“. Смрт увек представља кризу, а криза узрокује друштвену дестабилизацију у којој оне које изводе ритуал преузимају главну реч, изражавајући сопствене емоције. Оне то чине вербално али и телесно, не остављајући равнодушним никога ко је присутан. У таквим ритуалним околностима, дистанцирање од емоција није могуће и то може бити један од разлога да се појави идеја за сузбијањем оваквог ритуалног понашања. Дакле, разлог за борбу око надлежности над покојницима свакако није могуће свести

¹⁴ Детаљније о Платоновим учењима о души која одговарају хришћанским, али и о појединим разилажењима види више у Pavićević 2011 према Šulc 1998.

¹⁵ Ово је веома стара жртва која се приносила на гробу и представљала је мешавину жита и сушеног или свежег воћа. Посведочили су је Хесихије и Тукидид, Есхил а касније и Хесихије (Tukidid III, 58, 4; Eshil, *Persijanci* 607-622, Hesych, *kollyba*)

на један једини узрок. Најпре, оснивање државе и напуштање друштвене организације засноване на родовима и клановима захтевало је увођење закона и санкционисање прекршаја (и то, пре свега, убиства) државним механизмима, а не, као некада, крвном осветом, о чему се одлучивало управо приликом извођења тужбалице. Други разлог је покушај освајања моћи управо у доба кризе изазване смрћу у ратним периодима, како би се јавни простор искористио за ратну пропаганду и величање идеологије херојске смрти која доноси вечну славу. Посмртне говоре држали су представници власти и посмртна беседа је као реторски жанр имала све особине реторике. Хришћанска надгробна беседа удаљила се од своје претходнице, атинског *epitaphios-a logos-a* тако што је интегрисала у себе и елементе тужбалице и, осим величања, увела изражавање туге – али на начин који је прикладан за овај жанр и, пре свега, за цркву – без интензивног изражавања емоција.

Дакле, атински полис је моћ у домену смрти, логично, настојао да инструментализује за своје потребе. Хришћанство је, као нова религија, у складу са својом вером, покушало да уведе нову посмртну идеологију¹⁶, али упркос томе што је вера у ускрснуће праведних једна од кључних религијских промена коју је донело хришћанство, ритуали који су вековима постојали нису искорењени, већ су често, попут нарицања, интегрисани, поставши само један од елемената комплексног обреда.¹⁷ Са каснијим усложњавањем односа између државе и цркве доћи ће и до усложњавања односа према смрти, које је увек нужно посматрати у конкретном друштвено-политичком контексту. Свакако, смрт ће остати интересантна сфера око које ће се водити различите борбе, а сахране јавних личности и њихова „режија“ (атеистичка или црквена) биће занимљива тема за истраживање друштва. Овај рад имао је за циљ да покаже који то механизми моћи леже у основи ритуала смрти и како је моћ над покојницима кроз историју, као и данас, значила и утицај и контролу над онима који су живи.

Литература

Alexiou, Margaret 2002. *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2nd ed.

Altiser, Luj 2009. *Ideologija i državni ideološki aparat*, Loznica: Karpos.

¹⁶ Занимљив је податак да су се у III в.н.е. хришћани организовали у заједнице које су представљали као погребна удружења да би тако спречили прогањање. Ове врсте удружења биле су уобичајене у тадашњим градовима Римског царства, обезбеђујући својим члановима пристојну сахрану за новчану надокнаду (HAM: 939).

¹⁷ Дакле, и на самим својим почецима, као и данас, хришћанство је увек било „народна“ вера. Овде алудирам на наслов књиге Душана Бандића *Народно православље*, у којој је аутор указао на бројне паганске елементе савременог православља у Србији.

- Balandje, Žorž 1997. *Politička antropologija*, Prev. Nikola Bertolino, Beograd: XX vek 1997.
- Bahtin, Mihael 1978. *Stvaralaštvo Fransoa Rablea, narodna kultura srednjeg veka i renesanse*, Prev. I. Šop, T. Vučković, Beograd: Nolit 1978.
- Burkert, Walter 1985. *Greek Religion*, Trans.by Johan Raffan, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Hobsbom, Erik 2002. *Izmišljanje tradicije*, Prev. Slobodanka Glišić i Mladena Prelić, Beograd: XX vek.
- Kolozova Katerina 2000. *Hlenite i smrta*, Skopje: Kultura.
- Moren, Edgar 1981. *Čovek i smrt*, Prev. Branko Jelić, Beograd: BIGZ.
- Острогорски, Георгије 1993. *Историја Византије*, Београд: Просвета 1993. 2. фототипско издање.
- Pavićević, Aleksandra 2011. *Vreme (bez) smrti*, Beograd: EI SANU. Posebna izdanja, knj 73.
- Rahner, S. J. Hugo 1971. *Greek Myths and Christian Mystery*, New York: Biblo and Tanen.
- Seremetakis, Nadia 1991. *The Last Word: Women, Death, Divination in Inner Mani*, Chicago: University of Chicago Press.
- Slapšak, Svetlana 2006. *Ženske ikone antičkog sveta*, XX vek, Beograd 2006.
- Stanković, Vlada 2007. „Smrt u Vizantiji. Pogled na vizantijsko shvatanje smrti i njeno mesto u mentalitetu i identitetu Vizantinaca“ u *Godišnjak za društvenu istoriju*, Beograd: Filozofski fakultet, katedra za opštu savremenu istoriju, 7-30.
- Stevanović, Lada 2008. „Human or Superhuman: the Concept of Hero in Ancient Greek religion and/in Politics“ in *Bulletin of the Institute of Ethnography* LVI, No.2, ed. Dragana Radojičić, 2008, 7-21.
- Stevanović, Lada 2009. *Laughing at the Funeral: Gender and Anthropology in the Greek Funerary rite*, Beograd: EI SANU. Posebna izdanja, knj 69.
- Šulc, Valter 1998. „O problemu smrti“ u *Gradac* 124/125, Beograd: Gradac.
- Vernant, Jean-Pierre 1992. „’Beautiful Death’ and Disfigured Corpse in Homeric Epic“ in *Mortals and Immortals*, ed. By Fromma I. Zeitlin, Princeton: Princeton University Press 1992.
- Holst-Warhaft, Gail 1995. *Dangerous Voices: Women’s Lament and Greek Tradition*. London & New York: Routledge

Извори

- Dem. Contra Lep, Demosthenes Contra Leptinem in Demosthenes with an English translation by C. A. Vince, M. A. and J. H. Vince, M.A. Cambridge, MA,

⇐ Л. Стевановић, *Верски и световни модели моћи остварени кроз погребни ритуал...* ⇒

Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1926. www.Perseus.tufts.edu pristupljeno 16. I 2015.

Ilijada, Homer, *Ilijada* prev. Miloš Đurić, Beograd: Prosveta 1982.

Migne, J. P., (ed.) *Patrologiae Graecae*, Paris 1857-1866.

Plato, Respublica, *Plato in twelve volumes*, with an English translation, Republic, Vols 5-6, trans. to English Shorey, Paul, Loeb Classical Library; Harvard University Press.

www.Perseus.tufts.edu pristupljeno 13. I 2015.

Plut. Sol., Plutarch, *Plutarch's Lives* with an English Translation by. Bernadotte Perrin. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1914. 1. www.Perseus.tufts.edu pristupljeno 16. I 2015.

Plut Cons. Apol: Plutarch, *Consolatio ad Apollonium* in Plutarch's Morals vol II, Cambridge, London: Harvard University 1928 rep. 1962.

Tukidid, *Peloponeski ratovi*, prev. Dušanka Obradović, Beograd: Admiral Books 2010.

Скраћенице

HAM : *History of the Ancient and Medieval World*, Vol. 7 „The Fall of Paganism“ by Dijkstra, Henk ed, Vol. 7, New York: Marshall Cavendish 1996.

ODB: *Oxford Dictionary of Byzantium* ed. by Alexander P. Kazdhan, New York, Oxford: Oxford University Press 1991.

TRM: *An Overview of Classical Greek History from Micenae to Alexander* by Thomas R. Martin, Yale University press 1996, www.Perseus.Tufts.edu

Примљено / Received: 22. 02. 2016.

Прихваћено / Accepted: 19. 09. 2016.