

Evj Johanne Håland
Bergen
Norveška
evyhaa@online.no

UDK 393:291
291.213:159.9
159.942:29
Stručni rad
Primljeno: 7. prosinca 2010.
Prihvaćeno: 17. prosinca 2010.

Emocije i identitet povezani s kultom smrti u antičkoj i suvremenoj Grčkoj

U članku se razmatraju emocije i identitet povezani s grčkim kultom smrti kako bi se pokušale objasniti određene suvremene političke pojave u mediteranskom području. U tom je području kult mrtvih zajednički kulturni obrazac. Zašto je taj kult toliko žilav? Što je kult smrti i kako se on očituje? U članku se razmatra njegova trajna važnost u dijelu grčkoga kulturnog prostora, gdje je autorica provela nekoliko terenskih istraživanja. Kako bi se pojasnila dugotrajnost ovoga kulturnog obrasca, raspravlja se o karakterističnim aspektima povezanim s kultom smrti u grčkoj tradiciji: rasprava se temelji na usporedbi svetkovina posvećenih preminulim osobama i domaćih posmrtnih obreda sa starim izvorima. Slijedom toga daje se analitički pregled odnosa između kulta smrti posvećenog pokojniku u antičkom i suvremenom društvu, kako se očituje kroz tužaljke, ukope i naknadne rituale sjećanja. Suvremeni kućni obredi koje ljudi izvode za svoje mrtve utječu na službene ideološke rituale, i obrnuto, kućni obredi odražavaju njihovu javnu izvedbu. Proučavanje suvremene prakse kulta, otkriva mnoge paralele sa službenim kultom u starini, i navodi na načine kojima moderni rituali mogu baciti novo svjetlo na antičke rituale i obrnuto. U članku se nastoji pokazati kako se nove ideologije moraju prilagoditi starim ritualima i vjerovanjima i kako su javni i kućni rituali povezani. Naposljetku, sugerira se kako te sličnosti mogu predstavljati zajednički način izražavanja u širem kontekstu u čijem je središtu mediteransko kulturno značenje emocija.

Ključne riječi: emocije, identitet, kult smrti, pogrebni običaji, Grčka

Uvod

Prije posljednjeg rata na Balkanu, 1988., lijes Kneza Lazara nošen je na hodočašću kroz svako selo u Srbiji, praćen naricanjem i žalovanjem, šesto godina nakon njegova

poraza na Kosovu Polju.¹ Na južnoj obali mediteranskoga područja kult smrti je također važan, što se očituje u kontinuiranim borbama nad grobovima Abrahama, Sare, Izaka, Rebeke, Jakova i Lee u spilji Makpeli u Hebronu (Cuffel, 2008). Najvažnija ši-jitska svetkovina nastala je obilježavanjem smrti Huseina, prorokova unuka. Tijekom te svetkovine od najveće je važnosti doći na hodočašće na Huseinov grob u Karbali, u Iraku. Saddam Hussein to nije dopuštao. Njegova zabrana, međutim, nije ništa novo, budući da je već nekoliko stoljeća ranije bilo zabranjeno hodočastiti Huseinovom grobu, pa se može postaviti pitanje pokazuje li potez Saddama Husseina nedostatak povijesnog znanja: već 850. godine Kalif je smatrao političkom nužnošću srušiti Huseinov grob i zabraniti hodočašća u Karbalu. No, državna intervencija pokazala se neučinkovitom i obnovljeni je grob do danas ostao vjersko središte za ši-jitske hodočasnike iz cijelog svijeta. Osobito je popularno biti pokopan u svetištu, jer se tako sigurno ulazi u Raj (Grunebauma, 1981). U susjednoj državi, obljetnice Homeinijeve smrti još uvijek privlače goleme mase. Nakon pada Saddama Husseina, Šijitima je opet dopušteno hodočastiti u Karbalu, kao što smo mogli pratiti na televiziji 2003. godine. Kult smrti prisutan je i u sjevernijim područjima: u jesen 1990. ljudi su išli u procesiji ulicama Lenjingrada noseći slike posljednjeg cara. Možda su držali njegove slike u svojim domovima i štovali ga u sovjetskim godinama? Nakon sloma komunizma, vidjeli smo da su se različiti vjerski obredi i dalje potajno održavali, kao što su se slični rituali održavali i među Grcima koji žive izvan Grčke, a kasnije i u Grčkoj. Oni nisu bili javni, jer su nailazili na protivljenje Crkve u Grčkoj koja ih je smatrala poganskim, no u novije vrijeme uglavnom su dopušteni.

Kult smrti, čini se, ima snažnu političku važnost, od Balkana duž mediteranskog područja i Bliskoga istoka, ali taj obrazac nije novijeg postanja. Slične pojave susrećemo kako u antičkoj, tako i u suvremenoj Grčkoj. Primjerice, glava Sv. Andrije nalazi se u crkvi u gradu Patrasu na Peloponezu, čiji je on svetac zaštitnik. U razdoblju između 1460. i 1963., bila je u Rimu, kamo ju je pri bjegu iz Grčke donio Toma Paleolog. Borba oko njezina povratka, koja je trajala više od 500 godina, slična je borbama i manipulacijama kostima antičkih junaka kao što su Tezej (Hdt. 1,67 f.;.. Plut *Thes* 36,1), Orest (Paus. 3.3,7) i Hektor.² Važnost Josipovih kostiju za Izraelce slična je fenomenima

¹ Starija verzija ovoga članka predstavljena je na 9th International conference Social Context of Death, Dying and Disposal, *Emotion and Identity in Death, Dying and Disposal*, University of Durham (DDD9), rujan 2009.; kraća i drugačija verzija, Grčki kult smrti, suvremen i antički. Usporedba mediteranskog i balkanskog kulturnog obrasca objavljena je u *Venets: The Belogradchik Journal for Local History, Cultural Heritage and Folk Studies* 1/2 2010. Većina je građe iz rukopisa knjige *Greek Death-cult, modern and ancient*. Teme koje se propituju javljaju se i u Håland, 2004, 2008a. Nije mi namjera da ovdje raspravljam o povijesnom razvoju kulta smrti u Grčkoj, nego da usporedim suvremene i antičke grčke kultove smrti, odnosno slučaj strukturne povijesti ili komparativne statike (vidi također Kjeldstadli, 1994). Međutim, imamo dovoljno dokaza za kult smrti u bizantskom međurazdoblju i kasnijim razdobljima u Grčkoj (vidi također Alexiou, 2002; Håland, 2007a). Za štovanje mrtvih u Srbiji, vidi na primjer Pavičević, 2008, 2009 (također i za nedavni kult Miloševića). Zanimljiv primjer iz sovjetske ere vidi u Morinis, 1992: 4: Rusi iz provincije koji donose svoju novorođenčad na blagoslov u Lenjinov mauzolej na Crvenom trgu. Važnost davanja za mrtve također je prikazana u Gustafsson, 2009. Slični kultovi mogu se naći u Americi, Aziji i Africi, no ovaj članak ne pokriva ta područja.

² Il. 24,793; Dowden, 1989: 51-53. Denzey, 2007 nudi zanimljive usporedbe kada dokumentira preseljenje ostataka štovanih svetih žena iz svetog prostora koji su osnovale žene u prostor koji nadziru crkveni službenici, odnosno iz rimskih katakombi u nadzemne bazilike s relikvijama.

Lazarova lijesa i relikvijara nošenih u procesijama u modernoj Grčkoj. Druga je paralela *Epitaphios* (*plaštenica*) koja se viđa u svakoj pravoslavnoj crkvi, a nosi se u procesiji na svaki Veliki petka i ponekad se uranja u more što sličí godišnjoj pogrebnoj procesiji s posmrtnom posteljom Adonisa u staroj Grčkoj i Egiptu (*Theoc. Id.* 15,132-142). Hoće li detaljniji pregled suvremenog grčkog kulta smrti u usporedbi s njegovim antičkim parom, razjasniti suvremene političke pojave u mediteranskom području?

Kako bi se istražio taj problem, članak ispituje emocije i identitet što su povezani s grčkim kultom smrti. Kult mrtvih predstavlja zajednički kulturni obrazac na tom području, od Portugala na zapadu do Irana na istoku. Također se očituje u balkanskim zemljama i Rusiji. Zašto je taj kult toliko žilav? Što je kult smrti i kako se očituje? Nadalje će se raspravljati i o njegovoj trajnoj važnosti u grčkome kulturnom prostoru, gdje sam provodila terenska istraživanja od početka 1980-ih godina.³ Da bismo razjasnili ustrajnost ovoga kulturnog obrasca, a nadajući se da će se pokazati da ove sličnosti otkrivaju zajednički način izražavanja u širem kontekstu, bit će riječi o karakterističnim aspektima povezanim s kultom smrti u grčkoj tradiciji: usporedit će se svetkovine posvećene preminulim osobama i domaći posmrtni obredi, sa onima u antičkim izvorima. Na temelju njih, daje se analitički pregled odnosa između kulta smrti posvećenog pokojnikovim posrednicima u antičkom i suvremenom društvu, koji se očituju u ritualu žalovanja, tugovanja, bdijenja, postupanja s mrtvim tijelom, u pogrebnoj povorci, pokopu, a zatim i u ritualima sjećanja na pokojnika kada mu se prinose darovi. Usporedbom se, dakle, pokušava prikazati kako suvremeni rituali bacaju novo svjetlo na antičke rituale, i obrnuto. Općenito, počinjem s opažanjima suvremenih posmrtnih rituala, te prelazim na antičku građu. Da bi se izbjegla nepotrebna ponavljanja, ponekad se bavim antičkim paralelama u vezi s modernom građom, i obrnuto.

Kult smrti

U grčkom kulturnom okruženju, kult smrti kombinira kult mrtvih članova obitelji i "velikana", preko posvetnih darova i obavljanja molitve na njihovim grobovima. I kult nedavno preminulih osoba i nekadašnjih junaka (*Hes. Op* 654f;... Paus 1.36,3) ili junakinja (F. Paus. 1.43,4, 8.35,8), svjedoče o *kultu smrti*. Taj fenomen susrećemo kako u antičkom, tako i u suvremenom grčkom društvu. Kult smrti svetaca i svetica očituje se u antičkom kultu junaka, u suvremenom kultu svetosti u kršćanskim područjima, u turskom Mevlani i svecima (*marabouts*) u Sjevernoj Africi, što sugerira da se on temelji na dubokim uvjerenjima ili dugotrajnom *mentalitetu* na Mediteranu.⁴ Kult

³ Od 1983., u više sam navrata obavljala terenski rad na Mediteranu, uglavnom u Grčkoj, gdje sam od 1990 istraživala i vjerske svetkovine. Šestomjesečni terenski rad proveden je 1987. o vjerskim svetkovinama u Italiji usp. Håland, 1990. Problemi i uspješnost rada s antropološkim komparativnim pristupima (kao što je korištenje građe iz suvremen grčke civilizacije kao modela) s društvom antike spominju se u Håland, 2007a, usp. dalje Winkler, 1990. O nedavnoj raspravi o mediteranskim studijima kao disciplini vidi osobito Horden i Purcella, 2000; Harris, 2005.

⁴ Za drugi stav, vidi Brown, 1982: pog. 1; Eickelman, 1981: 10-13 razmatra marabout protiv službenog islama.

predaka sastoji se od njihova obožavanja ili udobrovoljavanja. Obožavanje junaka ili junakinja, odnosno kasniji kult svetaca jest obožavanje, kult ili udobrovoljavanje preminulog važnog muškarca ili žene. Fenomen zvan kult smrti važan je ključ za većinu vjerskih svetkovina u Grčkoj, jer su one često godišnjice i proslave koje su posvećene preminulim čuvarima društva. Oni su posrednici između ljudskih bića i nadnaravnog, unutar hijerarhijske strukture koja konstituira politeističko- polidemonsko društvo, na isti način kako su u društvu funkcionirali za života.

Stari Grci vjerovali su da su različite takmičarske svečanosti proizašle iz komemoracija posvećenih slavnim muškarcima ili ženama. Da spomenemo jedan primjer. Svetkovina Parparonia u Sparti bila je posvećena bogu Zeusu, ali je također bila prisutna potreba i za junakom. Isti uzorak vidimo i kod Panathenaie posvećene Ateni, jer je kult smrti na *Agorii* (trgu) kao i na Akropoli bio od velike važnosti za kult božice. Tradicionalni istraživači, na primjer Noel Robertson, usmjereni su u prvom redu na kult posvećen zemljorodnom Erihtoniju/Erehteju⁵ Ipak, nekoliko junakinja, kao što su Pandrosos i Aglauros, također je važno za svetkovinu. Sve takmičarske svečanosti u staroj Grčkoj imale su svoje junake budući da su potjecale od neke mitske smrti i pokopa, odnosno igre o svetkovinama nastale su kao pogrebne igre posvećene junacima. Rituali su ponovno oživljavali ceremonije provedene pri pogrebu i spomenima na preminulog junaka. Ista slika javlja se pri razmatranju panhelenskih svečanosti i manjih lokalnih svečanosti, iako su veze još nejasne. Simbolički, grob bio je preduvjet za smještanje svetkovine, a žrtve u krvi prinošene su u čast junaka na oltar koji je bio od najveće važnosti za kult *junaka*, osobe koja je živjela davno i koja se još uvijek poštovala (Loroux, 1981a : 492). Ta mrtva osoba bila je stvaratelj magijskog utjecaja. Kao i mrtve junakinje (Paus. 9.17,4-6), bila je i posrednik između još jačih snaga u podzemnom svijetu, koje su bili odgovorne za plodove zemlje. Bilo je veoma važno ophoditi se s tim snagama za dobrobit svijeta živih.

Budući da se ovaj obrazac može naći i u suvremenim vjerskim svetkovinama posvećenim mrtvim osobama, one su povezane s kultom mrtvih, i mogle bi se nazvati *svetkovinama smrti*. Čak i danas, na primjer prinose se krvne žrtve zemlji, preko mrtvih svetaca, sv. Konstantina i Sv. Elene, neposredno prije žetve žitarica (Håland, 2005, 2007a, 2008a ib).

Posmrtni obredi i svetkovine

Posmrtni obredi su u prvom redu "rites de passage"(obredi prijelaza) (usp. Van Gennep, 1909; Danforth, 1982), a grčki posmrtni obredi veoma se često ljudima iz Sjeverne Europe i SAD-a , čine dosta tuđim, bizarnim i "egzotičnim". Razlika između poznatih "mi" i egzotičnih "oni" središnja je prepreka za postizanje suvislog razumijevanja svijeta Drugih. Međutim stvarna prepreka, može biti prevladana ako smo

⁵ Robertson, 1992: Ch. 8. Ni on ne raspravlja o Herinim igrama u Olimpiji koje je pokrenuo Hipodamej, Paus. 5.16,2-4.

spremni sudjelovati u svijetu Drugih (usp. Danforth, 1982: 5). To se može učiniti terenskim radom.

Svoja sam terenska istraživanja provela o suvremenim vjerskim svetkovinama i posvećenim preminulim osobama i na kućnim ritualima smrti. Među tim svetkovinama, nalazimo dvije najvažnije panhelenske svetkovine smrti. Kao važan obred, 15. kolovoza slavi se *Ē Koimēsis tēs Theotokou* [(Uznesenje tj. "san") Majke Božje], čiji (grčki) naziv sugerira predstavu smrti. (usp. Alexiou, 2002). Nakon smrti Djevice ili "Uznesenja" slijedi njezin pokop ili "deveti dan obreda *Panagia*" (Djevica Marija) 23. kolovoza, koji odražava posmrtno obrede i komemoraciju koja potom slijedi. Iste pojave susrećemo kod proslave pravoslavnog Uskrsa, posvećenog "smrti i uskrsnuću Kristovom." Također, među drevnim svetkovinama, susrećemo dvije koje su osobito povezane s kultom smrti. Prva je Adōnia, posvećena bogu vegetacije Adonisu, a druga dionizijska Antesterija koja se odvija kada se duhovi umrlih privremeno vraćaju na ovaj svijet. I nekoliko je Demetrinih svečanosti povezano s kultom smrti.

Grčke vjerske svetkovine najčešće su posvećene nekoj umrloj osobi, ili kao što je to slučaj u antičkim svetkovinama, umrloj osobi i bogu ili božici, često bogu ili božici vegetacije. Prema tome, ove svetkovine ilustriraju važnost narodnih vjerovanja povezanih s kultom plodnosti, kultom mrtvih i iscjeljenja, za očuvanje službene ideologije, u antičkom i u suvremenom društvu.⁶ Tri kulta su povezana s domom ili ženskom sferom, što je važan dio kulture na Mediteranu, gdje nalazimo diferencirane sfere i uloge muškaraca i žena.

Mnoge su studije posvećene ulozi žena u antičkoj Grčkoj. Mora se napomenuti da se, kada govorimo o antičkoj grčkoj kulturi posvećenoj ženama, moramo, nažalost, osloniti uglavnom na mišljenja na koja nailazimo u izvorima, pisanim i vizualnim, koje su uglavnom stvorili muškarci. Gotovo sve ženske osobe predstavljene su onako kako ih prikazuju autori u korištenim izvorima. To znači da imamo samo polovicu priče. Je li moguće dopuniti ovaj nedostatak i ako jest, kako? Je li moguće naučiti nešto o ženama kroz muške opise?

Način na koji antički autori, kao što su Heziod, Aristotel, Plutarh i kasnoantički kršćanski pisci, razmatraju žene i njihovo ponašanje upadljivo slični suvremenom grčkom i mediteranskom svjetonazoru vezanom uz *časť i sram*, što odražava konvencionalne muške vrijednosti (usp. Gilmore, 1987).⁷ Prema tim vrijednostima, rodni odnosi u društvu prostorno su odvojeni, a najkarakterističniji aspekt tog kodeksa čini se da je povezanost tih pojmova s rodnim ulogama, moći i seksualnošću. Predstavljajući ideal patrijarhalne ideologije, te vrijednosti preuzimaju i terenski istraživači koji su upoznati s njima preko svojih izvora, najčešće muških. Djela tih muških i često ženskih etnografa koristilo je nekoliko znanstvenika koji su se bavili ženom u antici, kao što je Peter Walcot (1970, 1999) koji uspoređuje modernu i antičku građu. Ove

⁶ Håland, 2007a: pog. 6, 2008a također za sljedeće.

⁷ Dihotomija časti i sramote pitanje je kojim se bavio veći broj znanstvenika. Horden i Purcella, 2000 vraćaju mu se kao definirajućem društvenom obilježju. Propituje ga Herzfeld, 1992. Vidi Håland, 2007a: pog. 2 za raspravu.

muške vrijednosti upadljivo slične vrijednostima koje nalazimo u većini djela zapadnih istraživača koji opisuju grčke žene u antici, i koji opreznije pristupaju usporedbama s modernom mediteranskom građom, poput Sarah B. Pomeroy (1998: 9 f.). Sve antičke izvore što ih koristi autorica napisali su muškarci koji imaju isto motrište: svi su se oni, kao muškarci, odlučili za isti androcentrični svjetonazor vezan uz “čast i sramotu”. Iako je S. B. Pomeroy oprezna pri komparativnom korištenju moderne građe, može se ustvrditi da njezina prezentacija sugerira da se čitava kultura može svesti na ove dvije vrijednosti. Međutim, smatram da doslovnim preuzimanjem mišljenja antičkog autora o ženama, što ona čini, nije moguće saznati nešto o “ženama od krvi i mesa u antičkom svijetu”, što ona pokušava učiniti. Ona zapravo, možda nesvjesno, usvaja čitanje izvora muškog zapadnog etnografskog istraživača Mediterana svojim jednostranim predstavljanjem antičkih izvora muške provenijencije i njihovih vrijednosti. Te bi izvore trebalo usporediti sa suvremenom mediteranskom stvarnošću iz ženske perspektive, da se vidi, može li se izrazito negativna pristranost nijansirati ili mijenjati. Čak i ako se grčke žene mogu poistovjetiti s muškim ideološkim modelom “časti i sramote”, one uz to imaju svoje vrijednosti, ili pogled suprotan muškom, ovisno o tome kako muški pogled odgovara njihovom vlastitom razmišljanju. Antički izvori koje su pisali muškarci, često kritiziraju “žensko znanje”. Muški autori tekstova opisuju žene koje igraju uloge različite od onih muških, i koje reagiraju na rat i obiteljske krize drugačije nego muškarci; antički medicinski tekstovi uvažavaju da žene imaju vrlo različitu biologiju i priznaju da žene imaju zdravstvenih problema koje muškarci nemaju. Ono što je očito teško razabrati iz antičkih tekstova jest žensko razumijevanje uloga koje im muškarci pripisuju, jednostavno zato što žene doživljavaju svijet drugačije od muškaraca. Na temelju vrijednosti moderne grčke žene, to razumijevanje može se nazvati *poetika ženstvenosti* (usp. Dubisch, 1995: CH 10.), čiji je smisao pokazati *kako biti dobra žena*, na primjer, u obavljanju obreda vezanih uz plodnost u kontekstu poljoprivrede ili rađanja, u korištenju magije u liječenju, u skrbi oko djece, ili u obavljanju posmrtnih obreda. Suvremene i antičke žene imaju iste simboličke kategorije, i one se mogu osloniti na niz kulturnih materijala kada žive svoju ženstvenost, kao što su značenja koja se odnose na žensko tijelo, majčinstvo, seksualnost i za opće aktivnosti žene u vjerskoj sferi. Među važnim načinima manifestiranja “poetike ženstvenosti” su “emocija i patnje”, “ženske stvari”, “moć žene u održavanju društva”. U stvarnosti, ovi se nastupi teško očituju u kontekstu “časti i srama”, jer taj kod tvrdi da su ženske uloge uglavnom vezane uz dom, “privatne” i neslužbene, a njihov je identitet manje problematičan, a ne zarađen ili aktivno pokazan jer one nisu umiješane u javne sukobe kao njihove muške polovice. Sama ideja o javnom “prikazivanju” žena doima se oprečnim pravilima muške kulture o primjerenom ponašanju žena. Stvarnost je, međutim, vrlo različita od muških pustih želja, jer žene “izvode” ženstvenost, ponekad vrlo javno, na primjer za vrijeme svetkovina i pogreba.

U antičkim i modernim muškim izvorima, naišla sam na dva kontradiktorna stajališta. Uspoređujući ih s nekoliko izvora o antičkim ženama i vrijednostima koje se nalaze u ženskoj sferi današnjeg društva, shvatila sam da ustvari ti kontradiktorni stavovi predstavljaju dva sustava vrijednosti, jedan spojen sa ženskom sferom, a jedan s muškom sferom.

Običaji oko smrti vrlo su emocionalne naravi. Posmrtni obredi, odnosno pogreb i osobiti obredi povezani s posebnim komemorativnim priredbama, najteže se podnose od svih "životnih kriza", pa je proučavanje posmrtnih običaja i proučavanje ljudi u žalosti što, naravno, može biti zajednička emocija. Emocije i bol posebno su vezani za Sredozemlje, koje njeguje tradiciju žalovanja.⁸

Važno je razumjeti mediteransko kulturno značenje emocija koje se razlikuje od tradicionalne zapadne ideološke usredotočenosti na potiskivanje i skrivanje emocija i patnji.⁹ Od Platona do modernog doba, mislilo se da su žene osjećajnije od muškaraca, pa je i emocija općenito povezana s ženskim naricanjem (Holst-Warhaft, 1992: 29 ff), čija je namjera izazvati emocionalni odgovor kod slušatelja. U odnosu na spol, ponašanje, emocije - geste i rituali su važni, a ti vrlo važni mediteranski načini izražavanja, pokazani, na primjer, u ritualima smrti, obično su nepoznati osobama iz Sjeverne Europe i SAD-a. Ipak, u mediteranskom području taj "govor tijela", tj. ritual ili izvedbeni način komunikacije jednako je važan kao verbalna komunikacija, a posebno se odnosi na kult smrti (vidi i Håland, 2008).

Suvremeni kućni obredi koje ljudi izvode za svoje mrtve odraz su javnih izvedbi. Suvremena praksa kulta, pokazuje mnoge paralele sa službenim kultom a antici, a slične primjere nalazimo u raspršenim izvorima koji govore o kućnim kultovima smrti. Prema tome, ono što slijedi jest predstavljanje pogreb u selu Pyrgos Dirou, Središnji Mani na južnom dijelu poluotoka Mani na Peloponezu, kojem sam svjedočila u listopadu 1992., i njegova usporedba s antičkim izvorima da bi se vidjelo kako bi oni mogli pojasniti antički kult smrti usporedbom sa antičkim izvorima.

Ženska naricanja i muški pokopi

Ritualna naricanja pripadaju pogrebu koji je od se od svih životnih prijelaza najčešće posjećuje. Pošto je smrt "stigla", i pokojnik je opran, odjeven i "polegnut" na odar licem okrenut prema istoku, žene počinju s ritualnim naricanjem. Nariču, njišući se u ritmu, žene iz kuće i iz najbližeg susjedstva, često profesionalne naricaljke. Magijsko naricanje podijeljeno je u tri faze. Pjeva se na tradicionalnom bdijenju u kući prije pokopa, u povorci i nad grobom. Nakon toga, naricanje se pjeva u pravilnim intervalima.

Naricanje predstavlja ritual koji se smatra društvenom dužnošću u većini sela i naricaljke stižu samostalno, čim osoba umre, bez poziva pokojnikove obitelji.

Mrtvi se pokapaju između dvanaest i dvadeset i četiri sata nakon smrti. U Maniju pogreb kreće iz pokojnikova rodnog doma, iako je možda tijekom cijelog svog odraslog života živio u drugom selu. Dvorište je ispunjeno posjetiteljima. U dnevnom boravku, preminuli srednjoškolski nastavnik Konstantinos Nik. Poilantzas, uređen počiva u li-

⁸ Alexiou, 1974; Seremetakis, 1991; Holst-Warhaft, 1992; Psychogiou, 2008; Suter, 2008.

⁹ Za raspravu o spolu i emocijama osobito u vezi sa smrću vidi Håland, 2007a: pog. 6, usp. također Lutz / Ebu-Lughod, 1990; Holst-Warhaft, 1992: pog. 1.

jesu: odjeven je u nošnju, ruke su mu presavijene i sklopljene na prsima, sa svijećom među njima. Kao i u antici, pokojnik i danas dobiva kovanicu na čelo ili u usta. Ljudi još uvijek mogu poslati poruke svojim mrtvima preko pokojnika. Dakle, pisma, cvijeće, voće, orašasti plodovi i biljke bacaju se na tijelo koje nosi ove darove na drugi svijet. Na njegovu je zapešću je ikona koja predstavlja *Panagiu* (Majka Božja). Ovdje su također žuto-smeđe hodočasničke svijeće, kao darovi narikača. Drugi darovi, rupčići i novac, stavljaju se na pokojnika nakon zagrljaja i poljupca u čelo. Upaljene svijeće postavljaju se oko lijesa udesno. Tužaljke koje se pjevaju oko mrtvih "prenose" se u istom smjeru, kao i sve ostalo što prolazi oko tijela, poput kadionika u pravilnim razmacima, hrane ili pića. Kada se tijelo izlaže za pokop, odjeća mora biti bez čvorova, a kaput raskopčan. Čvorovi i gumbi predstavljaju suprotnost odvezivanju, što je željeni učinak smrti. Oni bdiju nad mrtvim tijelom cijelu noć uoči pokopa.

Trideset četiri narikače sjede oko pokojnikova lijesa na čelu s njegovom udovicom. Pjevajući o njegovom životu od djetinjstva do smrti, one izvode ženski dio posmrtnog rituala koji traje cijelu noć do tri sata poslijepodne, kada bdijenje dostiže svoj vrhunac: veliko naricanje. Tada dolaze svećenici i započinje muški dio ukopa. No, žene nisu završile ritual i nastavljaju naricati, kao da se ništa ne događa, pa svećenici moraju čekati u dvorištu, dok one svoj ritual ne dovrše.

Sadržaj tužaljke je tradicionalan, kao što su upiti pokojniku. Naricanje može početi s opraštanjem mrtvog od najbližih rodaka. Ono također može uključivati prijetnje. Naricanje predstavlja vezu između živih i mrtvih, i može dati društveni komentar na ostatak svijeta. Ono može sadržavati prosvjed protiv službenog kršćanstva i njegova pogleda na nagrađivanje pobožnih u životu poslije smrti (Caraveli, 1986: 184). Ono se često bavi sudbinom. Naricanje se često prenosi generacijama, posebice s majke na kćeri. Susrećemo mnoge izvore narodnih vjerovanja o zagrobnom životu. Naricanje predstavlja kontinuitet pretkršćanskih obrazaca, budući da u njem prepoznajemo mnoge teme s antičkih nadgrobnih natpisa. U njima se često napadaju društvene promjene, prosvjeduje se protiv nove religije, a obećanja o vječnom životu kao nagradi za pobožnost smatraju se lažima. Prosvjeduje se i protiv modernih liječnika. Kao i na grobovima Dareiosa ili Agamemnona u antičkom svijetu, suvremena naricanja mogu biti i vrsta egzorcizma ili prizivanje duhova kada se od preminulog zahtijeva: "Gore, moja ljubav, ustani! Ustani i razgovaraj sa mnom."¹⁰ Jedna antička paralela jest majka koja gorko plače na grobu svoje mlade kćeri koja je umrla uoči svog vjenčanja (AP. 7,486), kao i Sofoklova Antigona (Soph. *Ant.* 806-820, 860 ff., 891 - 928) te priziva njezinu dušu.

Žene počinju naricanjem za pokojnika, zatim oplakuju svoje vlastite mrtve, kao žene u suvremenom selu Olympos na otoku Karpatosu u južnoj Grčkoj za vrijeme prosla-

¹⁰ Usp. Caraveli, 1986: 181-186, osobito 184 f. i EUR. El. 678-681; Aesch. Cho. 456-461, Pers. 619 (657) -681, 687 f. Čovjeka je prerano odvela smrt pa je ostavio malo dijete. Ali sinu je odano poštovanje, u znak sjećanja na njegovu oca, AP. 7,659. U tuzi, pitati se može bilo što: Leži li Charidas ispod vas? Ako ste mislili na sina Arimmasa od Kyrene, da. Charidas, kako je to tamo dolje? Velika tama. A uskrснуće? Laž. A Pluton? Bajka. Onda smo završili ... Istina je što sam rekao. Ako želite čuti nešto ugodno, troškovi života vrlo su niski u Hadu, AP. 7,524 (pr. Peter Jay).

ve Uskrsa (vidi dolje). Naricanje počinje na repetitivan način, a završava najčešće tužaljkom o stanju narikače. U središtu priče je narikača, a ne pokojnik, kao kod posmrtnog obreda Kasandre u Eshila (*Ag.* 1322-1326, 1341), koja sama sebi pjeva tužaljku na putu u smrt (*Ag.* 1345),¹¹ dok suvremena narikača općenito oplakuje svoju sudbinu, nakon što je izgubila voljenu osobu. Tijekom naricanja, žene se njišu u ritmu, udaraju se u prsa, grebu si obraze i čupaju kosu. Donedavno su rezale kosu i njome pokrivale pokojnikovo lice, kao što se to činilo tijekom žalovanja za Patroklom u *Ilijadi* (23,135 f., 151). Za one koje pjevaju, tužaljke mogu biti preusmjeravanje unutarnje emocionalne reakcije žena na smrt, u opipljiv, vanjski izražaj..

Swijeća se pali kako bi umrli mogao pronaći svoj put do drugoga svijeta. Vrata i prozori se zatvaraju, kako bi se spriječilo da smrt izađe iz kuće. Osoba iz kućanstva zazi-va Smrt tražeći od nje da napusti pokojnika, kako bi se spriječila smrt još jedne osobe u kućanstvu.

Kao i u staroj Grčkoj, posmrtni obredi u suvremenom Maniju vezani su za kućanstva, dok su pogrebi povezani s javnošću, koju predstavlja Crkva. Suprotnost između rituala naricanja i bdijenja (*klama*) i pokopa (*kēdeia*) mogla bi se shvatiti kao suvremena verzija nekadašnje napetosti između kulta predaka i središnje crkve u Maniju (Sere-metakis, 1991). Također se mogu spomenuti i antičke moćne obitelji s njihovim kultovima protiv kojih su se borili antički zakonodavci, kao i kasniji klasični *polisi* (gradovi-države). Oni su se također borili protiv ženskog načina izražavanja koji je preko posmrtnih obreda davao ženama znatnu moć..

Kada se primiče završetak obreda naricanja u Maniju, neke od žena uzimaju simbole koji će se koristiti tijekom svećenikova blagoslova. Potom ulaze svećenici i najbliži muški dio pokojnikove obitelji, u prvom redu njegova dva sina koji su stigli iz Soluna i Atene. Kada uđu u sobu, žene ustaju, a njihovo naricanje doslovno se "presječe". Svećenici počinju službeni obred koji se završava kada jedan od njih umoči grančicu bosiljka u čašu vode i blagosilje prisutne. Čaša vode i svijeće oko lijesa mogu se uspo-rediti s posudama (*lekit*) koje su se stavljale oko pokojnikova kreveta u antici, a njihova je vjerojatna svrha da se pročiste mrtvi i živi.

Nakon toga, pogrebna povorka kreće iz kuće pokojnika u crkvu posvećenu *Panagiji* (Majka Božja) gdje će se nastaviti pogrebni obred. U povorci, iza glazbenika ide čovjek koji nosi vijenac srednje škole u kojoj je pokojnik radio kao učitelj. Drugi čovjek nosi poklopac lijesa. Zatim slijede svećenik i sedam muškaraca koji nose otvoren lijes, a za njima žena koja nosi tanjur s *koljivom* (*kollyva*), mješavinom pšenice, oraha i voća, što se obično nudi mrtvima u obredima sjećanja na grobovima. Slijedi žena koja nosi bocu vode, ručnik, plastične čaše za piće, plastične žlice i nekoliko boca metaxe. Druga žena nosi hrpu svijeća i ikonu s prikazom *Panagie*. Dok se pogrebna povorka polako kreće kroz selo, novi se ljudi pridružuju žalovanju. Neki se zaustavljaju i pozdrav-

¹¹ Holst-Warhaft, 1992: 140 F raspravlja o Cassandrinom žalopojki. Što se tiče sljedećeg, ona (110) također komentira da će se ožalošćeni koji nije blizak mrtvima usredotočiti na vlastitu osobnu patnju kako bi ste-kao potrebnu bol.

ljaju pokojnika. Kod kapele, na periferiji Pyrgosa, čeka još ljudi. Povorka s lijesom i najužom obitelji ulazi u crkvu i smješta se zdesna.

Lijes se stavlja ispred *ikonostasa*. Dok svećenici obavljaju obred pokopa, red ljudi ulazi u crkvu, pali svijeće i ljubi ikonu na ulaznim vratima. Svijeće nošene u povorci dijele se ljudima koji ih pripaljuju jedan od drugoga kao i tijekom uskršnje mise. No, u Pyrgosu svijeće se ubrzo gase i prikupljaju. Zatim svećenik tamjanom kadi cijelu zajednicu. Svećenikovu ritualnu propovijed slijede govori nekolicine muškaraca o pokojniku, njegovu javnom životu, a posebno o darovima koje je davao crkvi, prateći tako antičke liturgije (*leitourgiai*) ili "službe ljudima". Nakon toga, svečanost u crkvi je završena.

Groblje se nalazi na kraju naselja, a okruženo je visokim čempresima koji simboliziraju smrt i žalost. Glazbenici ostaju vani, a žalujući ulaze. Jedan od praznih grobova čeka pokojnika. Rupčić se stavlja iznad njegove glave. Svećenik ga prska uljem, po čelu i nogama te s obje strane struka u obliku križa, kako bi mu duša i kosti postale bijele kao snijeg. Zatim posipa zemlju na obje strane. Ljudi peru ruke vodom iz boce. Kao u antičkom svijetu, važno je oprati ruke prije napuštanja groblja. Riječ je o modernoj paraleli staroga straha od *miasme*, onečišćenja smrću, kada je posuda s vodom bila postavljena izvan kuće smrti, za pročišćavanje onih koji iz nje izlaze.

Ljudi u redovima stvaraju povorku koja vodi od groblja. Svi pozdravljaju najužu pokojnikovu obitelj koja stoji usred povorke. Uz njih se nalazi žena koja dijeli papirnate čaše s *koljivom* i plastične žlice. Druga žena dijeli metaxu. Primatelj izriče želju da mrtvome bude oprosteno. Dok pozdravlja obitelj, žena poziva sve na kavu i metaxu u kavanu (*kafeneion*) pored groblja. U kavani je nekoliko pijanih osoba, kao i obično u Grčkoj tijekom pogreba i za vrijeme Uskrsa, i žene promukle kao vrane nakon naricanja. Kada se oprosti s uzvanicima, obitelj poziva rođake i prijatelje na riblje jelo u pokojnikovu rodnu kuću.. Obitelj izbjegava meso tijekom sljedećih četrdeset dana, čekajući veliki ritual prisjećanja.

Homer, tragedije, natpisi, pogrebni govori i autori kao što su Platon i Plutarh, slike na vazama i nadgrobnim spomenicim govore nam o antičkim kultovima smrti. Tada, kao i sada, pokojniku dolikuje da bude oplakan i pokopan. Ako ritual nije proveden u skladu s pravilima, mrtvi neće biti ispravno prihvaćeni u svijetu mrtvih, a duša će im lutati uokolo i neće naći mira. To se dogodilo Dolonu iz Homerove Ilijade jer nije napustio svijet živih na odgovarajući način (*Il.* 10).

Antički posmrtni običaju također se mogu podijeliti u dva glavna dijela: žalovanje i pokop. Žene igraju najznačajniju ulogu u prvom dijelu, dok muškarci imaju vodeću ulogu u drugom.¹² Na početku imamo neposredno žalovanje, kada najuži članovi obitelji čupaju kose; muškarci se bacaju na tlo i posipaju prašinom, a žene se bacaju na mrtve. Zatim slijedi pranje i priprema tijela za njegovo izlaganje na bdijenju. Žene su imale vodeću ulogu u tim obredima, za kojima je slijedilo službeno naricanje tijekom

¹² Žene i tužaljke: *Il.* 24.710-776, 19.282-302, cf. Eur. Hec. 609-619; Soph. El. 1137 f. Muškarci i pokop: *Il.* 24.785-799. Vidi također Pl. Leg. 947b-e, 958-960, cf. Thuc. 2.34; ABL. 229,59.

pogrebne *prothesis*, tj. "izlaganja tijela" ili bdijenja, koje su mogli voditi žene i muškarci, dok su završnu pogrebnu svečanost vodili isključivo muškarci.¹³

Tokom bdijenja, članice obitelji i profesionalne narikače okružuju odar. Majka ili žena počinje naricati. Na Hektorovoj *prothesis*, tužaljke su izvodile dvije skupine, muški profesionalni pjevači i zbor žena (*Il.* 24,719-776), iz potonjeg su također dolazile protagonistice žalopojki. Oslikane vaze ilustriraju položaj ožalošćenih: muškarci su zdesna, a žene s lijeva. Oni podižu ruke iznad svojih glava. Žene se tuku po grudima i čupaju kosu.¹⁴ Te geste, uključujući i čupanje kose, grebanje obraza i grudi, te trgavanje haljina bile su uobičajene aktivnosti na ritualnom izvođenju žalopojke. Pokojnik je također za putovanje na drugi svijet na dar primao kosu (*Il.* 23,46, 134 f., 141-154).

Kao i u suvremenom društvu, žalovanje za mrtvima i u antici često je uključivalo i zahtjeve za osvetom. To je prikazano na Agamemnonovom grobu i u suvremenom području Mani. Uobičajeno je da narikača izrazi bol okrivljujući donosioca smrti i potičući tako osvetu ili ciklus osobne odmazde budući da je odanost obitelji jača od lojalnosti prema državi.¹⁵ Naricanje djeluje i kao oslobađanje od tuge. Njegova je funkcija dvojaka, ona časti i upokoji preminuloga, izražavajući nekoliko suprotnosti emocija.

Trajanje obrednog žalovanja prije pogreba razlikovalo se prema statusu pokojnika. Pogrebna ceremonija uključuje *ekphora* ili "nošenje" tijela kroz gradske ulice, eventualno kremiranje tijela, rituale na grobu i pokop kostiju ili tijela, odnosno pokop. Prema Solonovim zakonima, pogrebna povorka trebala je krenuti prije zore trećeg dana od smrti (*Plut. Sol.* 12,4 F., 21,4 f.). U skladu s ranijim propisima, Platon je zahtijevao da se povorka kreće u tišini, tj. bez naricanja ili prekomjernih emocija (*Pl. Leg.* .947b-e, 958 ff, usp. *Resp.* 398...). Neoženjeni muškarci trebaju biti na čelu povorke, a žene ih trebaju slijediti. Ponavljanje zakona kao i drugi izvori tijekom antičkoga, pretkršćanskog razdoblja, (*SIG* ³ 1218) otkrivaju neuspješnost arhaičnih zakona i Platonovih želja.¹⁶

Grobnice i darovi

Grobovi i darovi važni su čimbenici kulta smrti. Oblik i ukras grobnice darovi su kojima živi daruju mrtve. U antičkoj i suvremenoj Grčkoj, darovi posvećeni na grobovima govore o vjerovanjima o životu nakon smrti, dopunjujući tako natpise. U antič-

¹³ Sourvinou-Inwood, 1983: 37, cf. *Il.* 24.793–796. Ženska žalost, 24.710 ff., 19.282 ff., *Od.* 8.523-530. Muška, I–l. 18.–22 ff., 22.408

¹⁴ Moderne narikače mogu također čupati kosu i tući se po grudima. U predklasičnoj Grčkoj, tj. u doba Homera, naricali su i muškarci i žene, ali život mrtvog, iznosile su žene. Kasnije promjene očituju se više u stavu prema žalovanju mrtvih, a pokazuje ih zakonodavstvo koje pri tome ograničava udovice., vidi i dolje.

¹⁵ Cf. Aesch. *Cho.* 324–339, 886; Seremetakis, 1991: 28 f., 127–129, 144–157 za Mani. Vidi i Holst-Warhaft, 1992: pog. 3 za politiku osвете u tužaljka Manija.

¹⁶ U kršćanskoj eri Crkva je, a ne država, ta koja pokušava kontrolirati posmrtnu obred, posebno žalopojke žena, vidi Holst-Warhaft, 1992: pog. 6. Vidi i dolje.

koj Grčkoj, susrećemo standardiziranog *kurosa* (mladić) ili oslikane vaze. Osim hrane i ljevanice, grobni darovi mogu se sastojati od uvojaka kose, vrpce, vijenaca, cvijeća i keramičkih posudica. Danas na grobovima susrećemo fotografije i darove kao što su kutija cigareta, bomboni ili igračke, ovisno o dobi i ukusu. Prigode za darivanje, spomen-slavlja posvećena pokojniku, ulaze u nadgrobne natpise koji govore o postignućima mrtvih tijekom njihova života, kao što je pobjeda u antičkom svijetu (AP. 7,724) ili položeni ispiti na sveučilištu u današnjem Areopolisu u Mani. Aikaterina G. Taboulari, koja je umrla kada je imala 75 godina, dobila je svoje naočale i sat u maloj niši na grobnici koja sadrži i ikone i tri crvena cvijeta.

Obredi komemoracije koji se izvode za umrle, prigode su za darivanje, a nakon ukopa neki se obredi moraju se obaviti i na grobu, u kombinaciji s posvetom više materijalnih darova (Håland, 2004: 577 f.).

Svakog subotnjeg jutra, žene iskazuju “poetiku ženstvenosti” čisteći i perući grobnice, prije nego što će na njih poredati svoje darove hrane, čime održavaju društvene odnose sa svojim mrtvima. Ta se tema često pojavljuje u naricanju i ukazuje da su ta dva obreda usko povezana.

Danas, službeno razdoblje žalosti obično traje tri godine. Obredi komemoracije obavljaju se na treći, deveti i četrdeseti dan nakon ukopa. Preminuli je također čašćen svakih šest mjeseci tijekom tri godine, a obljetnica je osobito važna. Manijci koji žive u Ateni vraćaju se u svoje rodno selo zbog dva događaja: branja maslina i posmrtnih obreda. Tijekom tri godine, po isteku kojih se kosti pokojnika ekshumiraju, žena Konstantinosa Nik. Poilantzasa posjetit će njegov grob svakog dana, tugovati i brinuti za svoga pokojnog supruga. Prvih četrdeset dana, koji su posvećeni žalosti i osami, ona pali uljanicu pred muževljevom slikom u svojoj kući. Zatim tu sliku donosi na groblje kada nadgrobnu ploču posvećuju muški potomci u svečanosti na četrdeseti dan. Na taj dan, mole se da zemlja prihvati pokojnika. U tom razdoblju, ona nosi crnu žalobnu odjeću. Iako obredom četrdesetog dana završava prvo razdoblje žalovanja i odvojenosti, ona može nastaviti nositi crnu odjeću do kraja svog života. Dakle, žensko je tijelo značajan izvor društvene simbolike: ono igra važnu ulogu u “poetici ženstvenosti”, zato što tijela imaju društvene značajke koje se mogu koristiti u javnim nastupima. U Grčkoj, žensko tijelo i stvara i predstavlja obitelj i društvene odnose u različitim kontekstima. Nošenjem crne žalobne odjeće kada umre član obitelji, žene postaju vrlo vidljivi simboli žalosti, te time i odnosa srodstva između pokojnika i živih. Važnost ženske crni-ne iskazuje se u antičkim tradicionalnim izvorima kod Homera kad Tetida odjeva žalobnu odjeću za svog mrtvog sina (*Il.* 24,93 f.), što je kritizirao Plutarh (*Mor.* 608f).¹⁷

Tijekom razdoblja u kojem je pokojnik pokopan, za nj se mole posebne molitve. Pretpostavlja se da će molitve živih pomoći da se pokojniku oprostite svi grijesi kako bi uspio stići do svoga konačnog cilja, raja. Na obljetnicu, u kući i na grobu ostavlja se voda i vino kako bi pokojnikova žedna duša mogla doći ugasiti žed.

¹⁷ Posebno je Seremetakis, 1991 teoretizirao o prirodi i značenju odjeće u modernome grčkom kontekstu.

Devet dana prije prve spomen-godišnjice pokojnika Panagiotisa Bidalēsa, njegov otac lijepi najavu na uličnim svjetiljkama u selu Tinos na otoku Tinosu Egejskom. Svečanost počinje liturgijom u crkvi posvećenoj svecu zaštitniku obitelji, Sv. Gioannēsu. Nakon toga, dijeli se *sirtari* (*koljivo*), uz koji je tijekom liturgije stavljena fotografija pokojnika. Posjetitelji se počaste kolačima, kavom i metaxom. Fotografija se obično nalazi na njegovom grobu, te se vraća tamo nakon svečanosti zajedno s vijencem koji mu je posvetila njegova majka.

Odnosi između kultura smrti koji se u narodu izvode u kućnom okružju i službenih svečanosti, jasno se pokazuju u „Devetnici Majci Božjoj“ (*Panagia*) što se obilježava 23. kolovoza svake godine, tj. devet dana nakon smrti Majke Božje ili Uznesenja 15. kolovoza.

Osim obreda spomena koji se odvijaju unutar obiteljskog kruga, postoje i kolektivne godišnje svečanosti posvećene mrtvima. Posebni dani posvećeni su mrtvima, kao na antičke Antesterije. Danas su ove svetkovine prozване *psychosabbata* (tj. *psychosabbato*, *psiha* = duša, *sabbato* = subota), odnosno Dušni dani. Obilježavaju se krajem zime i proljeća, odnosno tijekom klijanja žita, kada buja cvijeće i zeleno žito, a također i u vrijeme žetve..

Smatra se da se duše mrtvih oslobađaju tijekom prvog tjedna karnevala. One lutaju među živima dok ne budu primorane vratiti se u svoje prebivalište na dan Velike Gospe ili tijekom Pedesetnice.¹⁸ Dvije završne subote tijekom karnevala, i prva subota u korizmi zovu se *psychosabbata*, „*dušne subote*“. Dušni dani također se slave u subotu Pedesetnice (*Rousalia*) i u subotu nakon Duhova. Duge povorke u crninu odjevenih žena kreću prema groblju s posudama hrane, osobito *koljiva*. Jela se stavljaju na grobove kao prinos mrtvima. Rodbina pali svijeće i tamjanom kadi obiteljski grob. Hranu je blagoslovio svećenik. Nakon toga, hrana se pronosi okolo i jede, tako da dušama mrtvih može biti oprosteno. Nešto od hrane ostavlja se na grobovima kao dar.¹⁹ Neki vjeruju da se duše mrtvih oslobađaju žrtvovanjem kokoške krvi na grobovima. U antičkim žrtvovanjima životinja, žrtva je bila usmrćena tako da krv isteče u zemlju i upokoji duše mrtvih. To je također žrtva podzemlju uz molitvu za bogatu žetvu, a može se usporediti sa žrtvom kojom je Odisej došao u dodir s prorokom Tiresijom u podzemlju, Hadu (*OD.* 11). Prema Homeru, osoba postaje vidovita u trenutku smrti, te se hrani krvlju iz zemaljskog svijeta kako bi mogla odgovoriti na pitanja živućih. Danas, krvna žrtva životinja pored stabla osigurava kontinuitet biljnog života, kao što je uobičajeno u selu Agia Elenē (usp. gore).

¹⁸ Također se mislilo da oni lutaju među živima od klijanja zrna do žetve. Tijekom antičke grčke svetkovine za mrtve Antesterija vjerovalo se da posjećuju svoje bivše domove i lutaju među živima tijekom tri dana u vrijeme proljetnog klijanja, Håland 2005: 209-220, 228 f., vidi i dolje.

¹⁹ Koljivo je ekvivalent panspermiji koju su preci nudili pri sisanju, klijanju i žetvi da bi se osigurao budući urod.

Uobičajeno, kosti pokojnika ekshumiraju se tri godine nakon smrti i stavljaju u *kosturnice*.²⁰ Nakon ekshumacije živući su dužni održavati samo kolektivne svečanosti posvećene mrtvima. No, mrtvi se uglavnom časte na obljetnicu njihove smrti, te nakon ekshumacije i drugog pokopa.

Antička žrtvovanja i obredi sjećanja

Bilo da su pokapani ili kremirani, mrtvi su se u antičko doba sahranjivali zajedno s darovima i žrtvama. Kao i danas, pokapani su sa svojim omiljenim stvarima, uključujući i ogledala, strugalice, igračke i druge osobne stvari. Antički pogrebi uključivali su različite darove i obrede: uvojke kose, ljevanice, krvne žrtve, tužaljke, pohvalnice i pjevanje. Pokojnici su primali darove kao imetak koji bi pristajao njihovom statusu u životu. Bilo je i destruktivnih žrtvovanja (*OD*. 11,31), motiviranih bespomoćnim bijesom koji prati tugu, ali i raznim drugim razlozima, kao kod darova za mrtve koji su odgovarali onima posvećenima drugim podzemnim božanstvima. Novi grob bio je posut žitom. Grob je uvijek mjesto za ljevanice, ponekad su se zdjele razbijale i ostavljale na njima, kao danas boce od vina. Nema pokopa bez pogrebne gozbe. Uredno posluženi pokojnik je, u skladu s time, često *viden* na gozbi, što pokazuje velika skupina reljefa s prikazima *daće* (*Totenmahl*). Ples je također bio važan u tugovanju i pogrebu. Prema natpisu iz Keosa, pogrebni obredi završavali su pročišćenjem kuće morskom vodom, nakon čega je idućeg dana slijedilo pranje. Konačno, oni su žrtvovali Hestiji (ognjištu) (*SIG*. 1218).

Nakon pogreba, pogrebne žrtve i pogrebne gozbe, ponavljaju se u sve dužim intervalima: na treći dan, a na deveti (*enata*) dan, hrana se ponovno nosi na grob. Tridesetog dana održava se zajednička gozba u povodu završetka službenog razdoblja žalovanja. Kao i danas, održavao se obred za obljetnicu, a bilo je i drugih manje formalnih posjeta grobu, na primjer da se upokoje duhovi mrtvih.

Briga o grobovima dužnost je potomaka, službeno muških, ali u praktičnom životu, kao što vidimo na pogrebnim *lekitima* s bijelom podlogom pohranjenima na grobu ili u njemu, prevladavaju žene, čime se potvrđuje njihova ključna uloga u brizi o mrtvima i obiteljskom grobu. Isti su prizori potvrđeni u tragedijama, a kasnije i u Plutarha. Tragedije predstavljaju posebno važnu vrstu izvora koji govore o smrti, pogrebu i obredima nakon njih u krugu obitelji ili doma. U početnoj sceni Euripidovog *Oresta*,

²⁰ Vrijedno je spomenuti da, iako je u Grčkoj u postupku donošenje zakonskih propisa o kremiranju mrtvih (uz pravo da se traži civilni pogreb), s izgledom da će se pogrebne službe u potpunosti sekularizirati, u praktičnom životu ljudi i dalje održavaju tradicijske običaje: na Tinosu, gdje sam provela veći dio svog terenskog istraživanja, još se uvijek ekshumiraju kosti i stavljaju u kosturnice. Neki moji kazivači, na drugu godišnjicu bakine smrti u kolovozu prošle godine, rekli su mi da "će ekshumirati bakine kosti, koje će kćer (tj. majka mojega mladog kazivača) ili svećenik očistiti u ulju prije nego što se stave u kosturnicu". Bit će zanimljivo vidjeti kako će na to reagirati državne grčke vlasti koje pokušavaju ukinuti običaj koji je bio živa tradicija tisućljećima.

Orest ubija svoju majku Klitemnestru. Njezina sestra, Helena, šalje svoju kćer, Hermionu, da na grobu Klitemnestre ljevanicom obavi mrtvačku žrtvu. (Eur. *Ili.* 112-124).

Nakon obreda tridesetog dana, službeno čašćenje pokojnika uključeno je u opći obred s kojim grad odaje počast svojim mrtvima svake godine: Dan mrtvih, *Nekysia* ili Dan predaka, *Genesisia*. *Nemesia* je vjerojatno bila cjelonoćna svečanost posvećena mrtvima. Još je jedan blagdan trajao devet dana. Svetkovine posvećene mrtvima održavale su se u domaćem, obiteljskom okružju, usporedno sa suvremenim *psychosabbata* kada se završe javni rituali (vidi dolje). Tijekom tih obreda, na grobovima se jelo, a rodbina bi pokojnika pozivala po imenu (*mneia*), kao kod sadašnjih pisama, ili *moirologia*, žalopojkama zapisanim u spomen na mrtve u Olymposu (vidi dolje). Oni također dijele hranu i drugim sudionicima.

U tim danima grobove se ukrašava (ARV 746,4, 748,1), prinose se darovi, jede se posebna hrana, a kaže se da mrtvi izlaze i hodaju po gradu. Mrtvima se prinose tekućine, *choai*: ječmena juha, mlijeko, med, često i vino, a posebno ulje, kao i krv žrtvovanih životinja, a tu su i jednostavne ljevanice vode, zbog čega se govori o kupanju mrtvih. Prema Isaeusu (6,51), tu je i *enagizein*, posvećenje i spaljivanje hrane i žrtvovanih životinja, ali i živi, također, imaju svoju gozbu, kao i u suvremenom društvu. Dosta, pokojnik svoju čast prima preko "jela određena običajima smrtnika", i "ugodnih, zadimljenih, paljenica žrtvovanih zemlji". Epigram iz helenističkog razdoblja govori o mrtvom Kleitagori: u svijetu Majke Zemlje i Perzefone, on traži cvijeće, mlijeko i svirku frula. Zauzvrat, on će također dati darove. (AP. 7,657).

Običaj u kojem se kućna prašina (*kallysmata*) prenosila do groba jednom mjesečno smatra se obredom koji se provodi da se odstrani eventualna miazma, nečistoća iz kuće, ali je isto tako mogao biti prinos kao i drugi grobni darovi. To bi se moglo zaključiti usporedbom obreda u kojem je uobičajeno korištenje prašine iz svetišta posvećenog Majci Božjoj tijekom svetkovine njezina Uznesenja na današnjem otoku otoku Tinos i na grobu Sv. Gerasima pri svetkovini koja obilježava njegovu smrt na Jonskom otoku Kefalonioji, čiji je on svetac zaštitnik. Mnogi otočani također vjeruju da prašina iz crkve može smiriti oluju. Ona također ima funkciju ozdravljenja i čuva se kao amulet. Drugim riječima, grobni darovi također imaju apotropajsku funkciju..

Drugi dan svetkovine Antesterija (12 *Anthesterion*), oko 1. ožujka, bio je onečišćen. Smatralo se da se duhovi mrtvih vraćaju na zemlju i lutaju oko živih (Schol. Ar. *Ach.* 1076). Stoga su oni poduzimali mjere opreza. Častili su mrtve nudeći im *panspermiju* (sve vrste žitarica, usp. *koljivo*), i ljevanice propisane običajima, nakon čega bi bili odagnani. *Nekysia* i Antesterij, antičke svečanosti cvijeća i smrti, mogu se usporediti sa suvremenim Rousalia, ali i s karnevalima, kao i, osobito svečanost Kalogeros (Håland, 2005), s dušnim subotama slavljenim u isto doba godine kao i Antesterij, tj. u vrijeme proljetnog klijanja.

U početku, *Genesisia* je bila svetkovina koja se slavila u krugu doma na obljetnicu pokojnikove smrti. U svojoj borbi protiv kultova klanova moćnih rodova, Solon je želio smanjiti pogrebne izdatke, kao i neumjerenost žena u njihovom oplakivanju mrtvih (usp. Plut. *Sol.* 12B, 21,4 f.). Stoga je Genesisiu, veliku svetkovinu koja se slavi na

obljetnicu smrti pojedinca, preustrojio u službenu svečanost posvećenu svim mrtvima. Ta se promjena, kao restriktivni zakon o pogrebima, može promatrati kao dio šireg procesa kretanja ka demokraciji. Stoga je Genesis iz rodovske svetkovinje, pretvorena u opću svetkovinu građana koja se slavi prije sjetve u jesen, neposredno prije Eleuzinskih misterija.

Stanovnici polisa trebali su posebno mjesto gdje bi se mogli prisjetiti na ono što im je značila stvarna osoba ili legenda. Prema tome, grobovi su bili važni, kao što je to bio prazan grob Ahileja u Elis, pred kojim su žene mogle obavljati obrede u njegovu čast ili promatrati obrede žalovanja za njim na početku svečanosti u Olimpiji (Paus. 6,23, 3, 6.24,1, oboje na Peloponezu).²¹ Također se može spomenuti Pelopsov grob (Paus. 5.13,8) u Olimpiji, ili grob nečije preminule kćeri. Grob je označen kamenom, znakom, *sema*. Znakom se pokojnik objavljuje u čitavoj vječnosti, govori o njegovim postignućima u životu i osigurava mu zaštitu u smrti. Na svetkovinama mrtvih, *stele* su oprane, pomazane i obavijene vrpčama. To je prikazano na visokim posudama, *lēkythoi*, koje služe kao ljevanice ulja. *Seme* se mogu shvatiti i kao tajanstveni čuvari mrtve osobe, pa tako nalazimo lavove i sfinge kao grobna obilježja. Prema tome, grobnica je također štitila i žive, na jednak način kao i mrtve.

Među raznim spomenicima podignutim nakon ukopa, *stele* su najčešće u arhajskom razdoblju. U početku grubo obrađene, neukrašene ploče, *stele* su se kasnije ukrašavale likom koji je predstavljao pokojnika, poput grobne stele Hegese, kćeri Proksenove oko 400. g. pr. Kr. Stela može biti oslikana, isklesana, reljefna, a često i sa sfingama na vrhu. Usporediti se može s natpisom u kojem majka oplakuje svoju kćer, Tersiju: umjesto svečanog vjenčanja i bračnog kreveta, majka joj daje mramorni kip za njen grob, koji stoji u prirodnoj veličini, odražava njenu ljepotu, tako da, iako je mrtva, još uvijek može govoriti s njom (AP. 7,649).

Od kraja petog stoljeća, javljaju se obiteljske grobnice. Taj se običaj javlja usporedno i odvojeno od javnih pogreba izvođenih u čast onih koji su kao patrioti pali u borbi i u kojima je pokojnikova osobnost uklopljena u zajedničku slavu polisa.²² Nadgrobne stele povezuju pokojnike s preživjelim članovima domaćinstva. Nadgrobni natpisi slave osobne osjećaje ljubavi, žaljenja i divljenja muževa i žena roditelja i djece. S druge strane, važnost kulta smrti u krugu obitelji također je potvrđena u ranijim razdobljima. Pokazuje to i borba zakonodavaca protiv neumjerenosti i ženskih naricanja. A također je to prikazano i u tragedijama i na oslikanim vazama (ARV 743,5, 746,4, 845.168, 748,1).

Nekoliko istraživača raspravljalo je o razvoju i promjenama na grobnim spomenicima i pravom smislu zakona koji ograničava pogrebne ekstravagancije na prijelazu iz arhajskog u klasično doba (kao npr. Vernant, 1989), a možda bi usporedba s modernim društvom mogla pomoći objašnjavanju izvora. Raspravljalo se je li proizvodnja nad-

²¹ Što to znači da mrtvi uopće ne moraju biti u grobu/grobnici? Jedna od implikacija je vjerojatno da netko može imati nekoliko grobnica, ali općenito potrebno je imati dio tijela (usp.gore), ili neki drugi simbol (usp. talismani).

²² Vernant, 1989: 217-220, cf. Holst-Warhaft, 1992: 117, vidi i 114 ff.

grobni spomenika početkom petog stoljeća smanjena ili ne. Krajem stoljeća, međutim, postoji još jedan povratak veličanstvenim grobnim spomenicima. Pomak je protumačen kao popuštanje u odnosu na zakon protiv neumjerenosti, budući da je obiteljima dopušteno podići veće spomenike, kao i povratak raskoši. To se može usporediti s važnosti prikazivanja raskoši u suvremenom društvu, kao što su raskošni grobni spomenici u Ateni i u selu Olympos, koji su bili sasvim uobičajeni unatoč općoj kritici razmetanja unutar istog društva. Stoga Solonu (Plut. *Sol.* 12 i 21) i drugim zakonodavcima vjerojatno nije bilo lako provoditi zakone u praktičnom životu. Slični su zakoni uvedeni krajem petog stoljeća prije Krista (*SIG* 1218), i kasnije od strane Demetrija iz Falerona (317. g. pr. Kr.), a Plutarh je kritizirao takve običaje u svome vremenu (ca. 50-120. *Mor.* 608a ff., 114f-115A). Kontinuirana proizvodnja grobnih spomenika i/ili promjene u modi, možda ukazuju na to da zakoni protiv neumjerenosti nisu imali velik utjecaj na promjene u pogrebnoj praksi. Mnogi darovi, kao što su odjeća, hrana, posude s vinom i uljem, u čemu su se žene međusobno natjecale, tada kao i sada, pokvarljivi su. Promjene u zakonodavstvu nužno ne upućuju na promjene u uvjerenjima. Slika koju imamo iz Atene, može također ostaviti dojam povratka na stare tradicijske načine čašćenja mrtvih nakon kuge u 430./429. pr. Kr., i označavati dugoročnu važnost uvriježenih vrijednosti, te pokazati da eventualne promjene nisu trajale jako dugo. Možda je kuga bila kazna za zanemarivanje kulta mrtvih (usp. Paus. 8.42,6 za taj način razmišljanja)?

Grčka proširena obitelji koja je bila toliko važna u političkoj i društvenoj strukturi polisa, mogla je pokazati svoj identitet zajedničkim grobljem na zemljištu predaka, što potvrđuje i Demosten u govoru *Protiv Macartatusa* (Dem. 43,79, vidi također 57,67 o "onima koji imaju pravo na ista mjesta ukopa") o "mjestima pokopa zajedničkim svima onima koji potječu iz Buselusa (tako zovemo groblje u Buselidama, veliko područje, ograđeno kao u predaka)." Donedavno, isti je uzorak bio uobičajen na Karpatosu i u Mani.²³ Solon i drugi zakonodavci pokušavali su smanjiti izdatke na pogrebima, ne da pomognu siromašnima, nego da priguše razmetanje moćnih obitelji što ih je činilo još snažnijima.

Nadgrobnii natpisi i govori

U grčkoj tradiciji mogu se razlikovati dvije suprotstavljene ideje o smrti. Klasični pogrebni govori, *Epitaphios Logos*, koriste izraz "lijepa smrt", koja se razlikuje od unakažena leša koji je pripadao pobijeđenom ratniku u homerskom epu. Stvar je u razlici između Homerovog prikaza smrti i Periklovoga, kojemu je cilj bio unovačiti ratnike u stajaću vojsku, i koji je time morao slaviti vrijednosti umiranja u službi države, polisa, posebno stoga što su se ovi bojali jadikovanja ožalošćenih majki.

²³ Za Karpathos, vidi Vernier, 1991. Oko moći rodova u Mani, cf. Seremetakis 1991: ch. 2, 8 ff. i Holst-Warhaft, 1992: 102 i 118 ff.

Različiti oblici samoozljeđivanja, kao aspekti ženskog tugovanja načini su smanjivanja emocionalne boli²⁴ pretvarajući je u fizičku bol. U politički nabijenim okruženjima, izljevi tuge na pogrebu također pružaju priliku da rod prikaže svoju moć. S druge strane, vlast pokazuje svoju moć ograničavanjem ili uskraćivanjem ritualnih obreda što je dramatično prikazano u Sofoklovoj *Antigoni*, gdje se usamljena žena koja baca prašinu na leš svoga brata smatra političkom prijetnjom. Prema Plutarhu, koji je pisao u kasnoj antici, Solon je: *I za izlaske žena, za njihovo ožaljivanje mrtvih i za njihova svetkovanja ustanovio zakon koji je sprečavao nered i neumjerenost. Zabranio je da se do krvi grebu u znak tuge. Većinu toga zabranjuju i naši zakoni(tj. zakoni u Plutarhovom rodnom gradu Heroneji u Beotiji (srednja Grčka) op.prev.), samo što ovi povrh toga nalažu nadzornicima žena da kažnjavaju one koje takvo što rade zato što se prepuštaju nemuževnim i ženskastim pretjeranostima i nastranostima u žalovanju.* (Plut. Sol. 21,4 f.)²⁵ Mnoge slične slučajeve opažamo u današnjim mediteranskim društvima i drugdje.²⁵

Od šestog stoljeća nadalje u Ateni i drugim polisima uvedeno je zakonodavstvo s ciljem ograničavanja žalovanja za mrtvima, posebice ženskog tugovanja koje je izražavanjem boli, frustracije i ljutnje, bilo snažan izazov društvenom poretku. U državama koje su trebale podizati vojsku, smrt je morala biti slavljena, a ne žaljena. Vrlina Homerovih ratnika kasnije je prebačena na građanina, koji je bio hvaljen i u smrti, a ne samo u životu. Nadgrobni natpis bilježi djela pokojnika u životu, žali njegovu smrt i opisuje žalost živih (AP.7.724). Natpis opisuje funkciju podsjećanja u vezi s djelima koje je pokojnik izvršio.

Važnost natpisa dodatno je prikazana pogrebnim govorima i zazivanjem pokojnika tijekom komemorativnih svetkovina. Zazivanje mrtvih po imenu u tragedijama razlikuje se od *Epitaphios Logos* klasičnog razdoblja, u kojem je anonimnost pravilo, a mrtve se slavi kolektivno, a ne kao pojedince.

Pogrebni govor službeno je institucionaliziran u klasičnom razdoblju. Na to se gledalo (Loraux, 1981b, Holst-Warhaft, 1992) kao na prisvajanje i civiliziranje ženskog žalovanja od strane muškog polisa, što je pokazano Periklovim govorom za one koji su umrli u prvim godinama Peloponeskog rata, a što iznosi Tukidid (2,34-46). U atenskom pogrebnom govoru, u klasičnoj tragediji, u službenim svetkovinama, kao i reorganiziranim *Genesia* ili *Epitaphia*, susrećemo kult smrti, kako se on koristi u službenom muškom svjetonazoru. Međutim, kada muškarci pokušavaju prisvojiti ženska područja, kao što je prikazano u klasičnim tragedijama (Aesch. *Cho.* 22-31, 327-339) i u pogrebnim govorima (T smrtnika huc. 2,34-46), "prisvajanje" ženske tradicionalne tužaljke, pokazuje priznavanje važnosti ženskih rituala.²⁶ Pokušaji (muški) Atene da obuzda ženske svetkovine i žalovanja koja su predstavljala opasnost za službeno društvo, vjerojatno su bili samo djelomično uspješni, jer je pokazano (Holst-Warhaft,

²⁴ Postoje mnogobrojni razlozi za to, vidi npr. Dutsch, 2008.

²⁵ Za modernu građu, vidi npr. Seremetakis, 1991; Holst-Warhaft, 1992, 2000, koja također pruža mnogo dokaza za antički kontekst u svojoj publikaciji iz 1992.

²⁶ Holst-Warhaft, 1992: citira klasične izvore i analizira tekstove da pokaže kako muškarci prisvajaju ženske rituale, dok sam ja tvrdila da nisu uspjeli preuzeti ženske domene, Håland, 2007a: pog. 6.

1992) da se isti proces dogodio i u doba Bizanta i u suvremeno doba kada su novi pokušaji da se obuzdaju ženska žalovanja postali važni. Slika iz kršćanske ere, međutim, ne razlikuje se od prethodne: žene su i dalje žalovale, a žensko žalovanje nastavilo se i do naših dana, budući da su žalovanje i drugi obredi žena ostali bitni dijelovi posmrtnih običaja ruralne Grčke.²⁷ Drugim riječima, može se tvrditi da muškarci nikada nisu uspjeli prisvojiti ženske rituale, jer su antičke žene nastavile žaliti svoje mrtve bez obzira na sve što se odvijalo na klasičnoj pozornici u različitim scenama, što je pokazalo višekratno donošenje zakona.

Iako je klasični atenski polis (demokratskog razdoblja) službeno pridavao veliku važnost javnim pogrebima koji su slavili one koji su dali svoje živote u službi države, obični ljudi se vjerojatno nisu osjećali tako, pa je čak i Periklo morao dopustiti da svi donose ono što žele svojim mrtvima (Thuc. 2,34) i da ženski dio obitelji bude prisutan da bi žalio za svojim mrtvima na grobu (Thuc. 2.34,4). Moguća paralela može se naći u današnjoj svetkovini *psychosabbata* u Ateni, koja prikazuje jednako kult sveca (Sv. Teodora) i zajedničke obrede, kao i obrede običnih ljudi posvećene njihovim preminulima. Usprkos svečanim propovijedima nadbiskupa, gradonačelnika Atene, dijeljenje zajedničkog koljiva i polaganje vijenaca na spomenik posvećen vojnicima palima za vrijeme 2. svjetskog rata, taj dio svetkovine nije nužno važniji od vlastitih svetkovina pojedinaca. Čim službena svetkovina završi, "prave" svetkovine običnih ljudi počinju na njihovim grobovima. Neki od njih i ne sudjeluju u javnoj svetkovini, nego izravno odlaze na svoje grobove.

Tako antički svijet može imati svoju paralelu u odnosu suvremenih službenih i kućnih rituala za vrijeme *psychosabbata*, gdje službeno slavlje predstavlja tek manji dio cjelokupnog rituala. To nas podsjeća na to kako je teško promijeniti duboka uvjerenja i emocije ljudi, ali i da službeni rituali odražavaju kult koji se odvija u krugu doma.

Komunikacija između živih i mrtvih

Svojim tužaljka žene komuniciraju s pokojnikom, i stoga se na njih gleda kao na posrednike između svijeta mrtvih i živih, na nekoliko mjesta u Europi i na Bliskom istoku. Ženski rituali žalovanja, osobito njihovo naricanje, bili su i ostaju sastavni dio grčkog rituala smrti, a naricanje u javnosti, smatra bitnim i u suvremenoj Grčkoj: bez toga, za pokojnika, smrt je tiha i neobilježena. Suvremena grčka riječ za tužaljku, *moiroloi*, pojavljuje se najprije u *Životu Aleksandra* pripisanom Pseudo-Kalistenu (oko 300. g. pr. Kr.).²⁸ U današnjem selu Olympos, žene bi za napisane riječi što se prilažu prigodom obreda *Epitaphios* (*plaštenica*), na Veliki petak, objasnile kao *moirologia*, žalopojke zapisane u spomen na mrtve. Pisane žalopojke popraćene su slikama nedavno preminulog. Kada muškarci izađu iz crkve nakon službe, žene počinju vlastiti ritu-

²⁷ Izvori za kršćansku sliku mogu se naći u Alexiou, 1974, 2002; Caraveli, 1986; Seremetakis, 1991; Holst-Warhaft, 1992; Psychogiou, 2008. O mojem terenskom radu vidi gore i dolje.

²⁸ Holst-Warhaft, 1992: 40, vidi i 35-37 za tužaljku i spomen.

al naricanja ispred *Epitaphiosa*, čupajući svoje raspuštene kose. No, one ne nariču za Kristom, one žale svoje mrtve članove obitelji, posebno one koji su umrli nedavno, a koji su predstavljeni na slikama. U selu Olimpos, 1992., svećenikova je žena posebno intenzivno jadikovala pred slikom svoga brata koji je pronađen mrtav na plaži nekoliko dana prije Uskrsa. Preklapanje žalosti za vlastitim mrtvima i odavno preminulim svecima pokazuje međuovisnost ovih dvaju rituala te kako se kućni rituali i službeni obredi međusobno odražavaju, gdje su kućni temelj potonjima.

Jadikovanje je ženski odgovor na smrt, ali isto tako utjelovljuje i odnos društva prema smrti, te je, posljedično, od temeljne važnosti za život. Oni koji tuguju, odgovorni su da na životu održavaju uspomenu na pokojnika. I junački preci žive u žalovanju. Tako preko žalovanja, živi na primjer i Aleksandar Veliki, navodno jedan od slavni predaka Grka, kao i drugih Europljana.

Žensko žalovanje proteglo se do današnjih dana pa kult mrtvih ostaje temelj i izraz obiteljskog identiteta. Od potomaka se očekuje slavljenje predaka, a sjećanje na mrtve potiče želju za nastavljanjem. Tako grčki kult smrti povezuje žive i mrtve, te oslikava stvarnost u ostatku mediteranskoga svijeta, prošloga i sadašnjega.

Odnosi između mrtvih i živih te ideje o životu poslije smrti, vraćaju nas kultu mrtvaca kao posrednika, koji se javlja u jasnijem svjetlu. Svi pokojnici, bez obzira pripadaju li društvenoj ili privatnoj, obiteljskoj sferi, zapravo su magični posrednici u komunikaciji između svjetova, osiguravajući dobro živog svijeta. U toj komunikaciji žrtva ima središnju ulogu.

Različite, a ponekad i proturječne ideje i vjerovanja o smrti koje susrećemo u, antičkoj i suvremenoj, grčkoj kulturi, pokazuju napor kojim se ljudi hvataju u koštac s ovim neizbježnim prijelazom. Rituale vezane uz kult smrti u mediteranskom području karakterizira kontinuitet, a ne bi se smjelo isključiti da stabilnost u ritualima može pokazati sličnosti ideja i vjerovanja što se s kultom povezuju, osobito zato što su današnja seoska društva uglavnom poljodjelska. Na taj način suvremeno društvo može razvijati antičko društvo, i obrnuto.

Kada objašnjavamo druge aspekte društvenog života, moramo uzeti u obzir značenje posmrtnih rituala, jer oni nisu odvojeni jedni od drugih, nego su povezani. Oni su međuovisni, a središnji je element u toj vezi logika kruga koju možemo naći u poljodjelskim društvima. Prema tome, božanstva vegetacije ili sveci, najčešće žene, slave se svake godine zajedno s mrtvim junacima ili junakinjama uoči važnih prijelaza u poljodjelskoj godini, kako bi se uz te prijelaze osigurala i bogata žetva.

Prema općem grčkom vjerovanju, mrtvi junak bio je osnivač loze. Klasični junak bio je, ipak, često predstavljen kao ideološki simbol jedinstva, odražavajući kasnija razdoblja uvođenja ili obnavljanja starih obreda kako bi se stvorili elementi za ujedinjenje u ime stvaranja nacije. To je pokazano na svečanosti posvećenoj Živorodnom proljeću, koju je ustanovio carigradski patrijarh 1833., iste godine kada je uspješno okončana grčka borba za nezavisnost i kada je osnovana Kraljevina, ilustrirajući primjer oživljene ideologizacije starih popularnih simbola u službi grčke nacije i države (Håland,

2007b). U antičkom svijetu, također se mogla oživjeti neka stara legenda, kao ona o Hektoru (Dowden, 1989: 51-53). Korištenje Lazara na današnjem Balkanu, što je i danas relevantno, a čime je započeo i ovaj članak, prikazuje istosmjernu logiku.

Navedeni primjeri pokazuju kako se nove ideologije moraju prilagoditi popularnim sustavima vrijednostima povezanim s osnovnim vjerovanjima ili dugotrajnim mediteranskim mentalitetima, koji se u članku prikazuju preko važnost kulta smrti, najprije na općoj razini, a potom analizom njegovih elemenata, a to su: tužaljke, pogreb i obredi komemoracije koji ga slijede. Važnost žalovanja za mrtvom osobom u današnjem Olymposu i komemorativni obredi na groblju, jasno pokazuju kako su obredi kućnoga kruga temelj na kojem su izgrađeni i oni javni.. To se pokazuje u svjetonazoru antičkog polisa kao i kasnijem kršćanskom svjetonazoru. Obredni simboli imaju nekoliko značenja, a evo kako i zašto oni djeluju. Upoznali smo važnost kulta kosti putem manipulacije sustavima vrijednosti naroda od strane službene ideologije, kao što su manipulacije antičkog polisa s kostima Oresta, u kasnijim razdobljima borbe oko kosti Sv. Andrije, ili borbe oko grobnice u Hebronu. Jednak način razmišljanja potvrđen je u suvremenoj procesiji s lubanjom Sv. Nektariosa tijekom svečanosti na otoku Aegina, čiji je on svetac zaštitnik. Njome se osigurava plodnost i prosperitet otoka za još godinu dana. Vidimo i kako je Slobodan Milošević mogao iskoristiti kult smrti za početak rata, budući da je on tako važan ljudima koji su nad Lazarovim lijesom tugovali tijekom proteklih šesto godina, iako to možda nije bio njegov lijes. Možda mnogi od njih nisu ni znali tko je on. Neki od onih za koje se smatra da žaluju za pokojnim čuvarima društva, zapravo žaluju za svojim pokojnicima, tj. mnogi koji plaćući promatraju lijes, vjerojatno tuguju za svojim mrtvima. To se pokazuje u Olymposu, gdje ljudi tuguju za svojim mrtvima. Vrlo je malo onih, a možda ih i nema, koji žaluju za dalekim apstrakcijama, Isusom Kristom koji je živio i umro u dalekoj zemlji. Kada Kristovo tijelo nose ulicama Olymposa, plaču obitelji nedavno preminulih, dok se ostali smiju. No, što se tiče političke manipulacije vrijednosnim sustavom, vjerojatno nije bilo teško uvesti Krista u Grčku, jer je on, na mnogo načina, zamjena za Adonisa ili nekog drugog božanstva vegetacije, a oba su ustvari prilagođeni kultu smrti običnih ljudi.²⁹ Dakle, možemo se upitati: koga se zapravo obožava? Ljudi ga prihvaćaju zbog uvriježenog vjerovanja koje je povezano s kultom smrti ili obredom: Općenito, ljudi prema svojim vladarima o imaju određene zahtjeve ili očekivanja u pogledu prihvatljivih kriterija, na primjer kultu smrti, ukoliko žele prihvatiti nove svjetonazore, bilo da je to polis, kršćanstvo ili nacionalna država..

Drugim riječima, suvremeni obredi koje ljudi izvode kod kuće za svoje mrtve, utječu na službene ideološke rituale, i obrnuto, domaći obredi odražavaju njihovo javno izvođenje.. Studija suvremene kultne prakse otkriva mnoge paralele sa službenim kultom iz starina. Vidimo da nove ideologije moraju prilagoditi stare rituale i vjerovanja i kako su službeni ili javni i kućni rituali još uvijek usko povezani. Te sličnosti mogu

²⁹ U radu nije bilo prostora za raspravu o dokazima iz razdoblja između antičkih i suvremenih, ipak vidi Håland, 2004, kao i Harrison, 1977: 202 N. 2, navodeći Lawson, 1910: 573) i 2007a za neke primjere (usp. i br. 1 gore), usp. i Alexiou, 1974, 2002.

predstavljati zajednički način izražavanja u širem kontekstu pri kojem je mediteransko kulturno značenje emocije na središnjem mjestu.

Dakle, članak je započeo prikazom očuvanosti kulta smrti u raznim kulturama, upućujući da ćemo razumijevanjem funkcioniranja kulta smrti u određenoj regiji bolje razumjeti način korištenja kulta smrti u političkoj areni u suvremenom svijetu. U ovom zemljopisnom području političko značenje kulta smrti tradicionalno je važno, a budući da službeni rituali odražavaju kućni kult smrti, ispitivanje lokalnih, u biti obiteljskih kultura smrti pomaže nam da razumijemo nacionalne. Drugim riječima, za razumijevanje političke koristi od kulta smrti, raspravila sam karakteristične aspekte kulta smrti unutar domaće sfere u Grčkoj, jer on odražava kult smrti u službenoj ili javnoj sferi, odnosno službeni ideološki rituali su pod utjecajem rituala koje ljudi izvode za svoje mrtve u domu, i obrnuto, domaći rituali istovremeno odražavaju javne priredbe. U članku se stoga tvrdi da se suvremeni i antički svijet mogu usporediti i rasvijetliti ne samo jedan drugog, već i geografski širi svijet u kojem možemo naći slične vrijednosti. Uspoređujući kućne ženske i javne muške sfere, uočavamo njihovu međusobnu važnost, tj. svijet muškaraca i žena, a ne samo žena u prevladavajuće muškom svijetu, a time i pravi smisao i važnost emocija, ali i sporne identitete i politike u sferi kulta smrti na suvremenom Balkanu.

Prijevod sa engleskog: Tomislav Redep