

---

PLES ŽIVLJENJA  
PLES SMRTI



P O L I G R A F I

številk 27/28 • letnik 7, 2002

---

KULTURA PLESA NA PAPUI NOVI GVINEJI  
PLES V LAURI, PLESI TEMIAROV IN LUGBAROV  
TANGO, ETOS MELANHOLIJE  
SLOVENSKI LJUDSKI PLESI  
TELO IN PLES SMRTI

---

---

P O L I G R A F I

Revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo  
Izhaja četrletno

Izdaja in Copyright ©  
Društvo za primerjalno religiologijo  
Urednik Marko Uršič  
Uredniški odbor:

Vid Snoj, Igor Škamperle, Vesna Velkovrh Bukilica, Tomo Virk  
Oblikovalec Peter Skalar  
Tehnični urednik Rok Predan

Številka 27-28, letnik VII (2002)  
PLES ŽIVLJENJA, PLES SMRTI  
Uredil Borut Telban

Založila NOVA REVIJA d.o.o.  
Časopisno založniško podjetje  
Ljubljana, Dalmatinova 1  
Zanjo Niko Grafenauer  
Natisnila tiskarna Kočevski tisk  
ISSN št. 1318-8828

Publikacija je izšla z denarno podporo Ministrstva za kulturo in  
Ministrstva za znanost Republike Slovenije

CIP - Kataložni zapis o publikaciji  
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

793.3:316.72(082)  
394.3(100):316.72(082)

PLES življenja, ples smrti / [uredil Borut Telban] - Ljubljana  
: Nova revija, 2003. - (Poligrafi, ISSN 1318-8828 ; letn. 8  
(2003), št. 27-28)

ISBN 961-6352-48-2  
l. Telban, Borut  
122615040

*Slika na naslovnici*, Plesalec v višavju Papue Nove Gvineje,  
detajl, grafična obdelava.

---

---

# TELO MED SMRTJO IN ŽIVLJENJEM

M a j a P e t r o v i ć

Pred meseci sem opazovala telo plavalca na neki razstavi. Plavalec pred mano je plesal v neobstoječi vodi in ples se je kazal v zamahih desne roke, mišicah na plavalčevi levi nogi, v elegantni pozi njegovega oprsja. Občutenje tega telesa, ujetega v trenutku plavanja-plesa, je bilo izjemno živo, četudi je pred mano stala podoba mrtvega človeka. Telo ni bilo ne narisano, ne izklesano ali fotografirano, ampak plastinirano. Gledala sem pravo, nekoč živo in toplo telo v neke vrste mumificirani obliki. Koža mrtveca je delovala povsem naravno. Le malo preveč se je svetlikala. Tonus mišic je kazal na premikanje, na hitrost. Lasje so bili mokri. A plavalčeva leva roka je bila odprta, razrezana in secirana in obiskovalci razstave smo strmeli v plasti njegove notranjosti pod kožo: omrežje rdečih žilic in ven so prepredale mišice ter kosti. Obiskovalcu razstave je bilo ponujeno tako rekoč vse na vpogled, od plavalčeve mrtve kože na petah do notranjosti njegovega drobovja in sečil.

Telo plavalca je bilo le eno izmed petindvajsetih teles in številnih seciranih telesnih delov, ki so, konservirana s tako imenovano plastinacijsko tehniko, bila razstavljeni na londonski razstavi »*Body World*« profesorja Güntherja von Hagensa. Razvpiti heidelberški profesor je iznašel tehniko, s pomočjo katere telo mrtveca, impregnirano s plastinacijskimi kemikalijami, tekočinami in masami, ne razpade z naravnim procesom, ampak (p)ostane brez vonja, suho in kompaktno. Za razliko od mumificiranega telesa je plastinirano odprto, razrezano, secirano, njegovi notranji organi pa so impregnirani in jih je moč umetniško postaviti oz. aranžirati za poglede opazovalcev. Razstava je dvignila veliko medijskega prahu tako v Londonu kot tudi v Tokiu in Berlinu, kjer je bila doslej postavljena. Tisti obiskovalci, ki so razstavo razumeli kot akt oskrunitvije mrtvega telesa in perverzne ekshibicije mrtvecev, so se javno zgražali. Drugi so navdušeno pove-

ličevali namen razstave in ga prepoznali kot visoko izobraževalni<sup>1</sup> in umetniški projekt ter zagovarjali tiste, ki so darovali svoje posmrtno ostanke in tako omogočili nastanek inovativno zastavljenega projekta. Sama sem stala pred podobo mrtvega plavalca in sprva nisem znala urediti in izraziti vtisov o predstavi.

Nekaj dni za tem sem v časopisnem arhivu brala o dveh sodnih procesih. Univerza v Kaliforniji je obtožila direktorja medicinske fakultete, da je prodal hrbtenice šestih doniranih teles neki privatni agenciji za raziskave raka in tako ogrozil sloves institucije, za katero je delal. Avtor novinarskega članka se je ob tem spomnil na sodni proces, ki se je dogajal v Angliji leta 1998, ko je bil umetnik Anthony Noel-Kelly obsojen na devet mesecev zapora zaradi kraje teles iz mrtvašnice londonske kraljevske kirurške šole<sup>2</sup>. Okrašena, ornamentirana in umetniško poslikana trupla je umetnik uporabil kot modele in eksponate na svoji razstavi, kar je ogorčilo javnost in sodstvo. Toda sodniki so v obeh primerih imeli težave z obtožnico. Mrtvo telo po zakonu ne pripada nikomur, torej pravno ni moč nikogar obsoditi zaradi tatvine ali komercializacije nečesa, kar nima pravno-legalno priznanega statusa. Da bi sodišče lahko umetnika obsodilo, se je posluževalo predvsem moralno-etičnih argumentov.

Čas, v katerem živimo, ko podobe mrtvih in umirajočih vsakodnevno polnijo časopisne strani ter televizijske oddaje, ko razpravljamo o nekrofiliji, evtanaziji, o lastništvu nad trupli ali o donaciji teles za posmrtno uporabo v znanstvene ali umetniške namene<sup>3</sup>, je čas, ko je treba ponovno premisliti in opredeliti odnose, ki jih vzpostavljamo

---

<sup>1</sup> Plastinirana telesa se že uporabljajo na medicinskih univerzitetnih oddelkih in, kot zatrjujejo medicinci, omogočajo boljši pouk anatomije. Zagovorniki razstave prav tako poudarjajo obče edukativen namen razstave, saj naj bi ta s prikazovanjem obolelih in uničenih telesnih delov zaradi razvad kajenja, pitja alkohola, uživanja drog in podobno vzpodbujala ljudi k bolj zdravemu življenjskemu slogu.

<sup>2</sup> Uporabljam članek Oliverja Burkemana »The Final Cut« v *Guardian Unlimited*, z dne 28.03.2000.

<sup>3</sup> Ljudje radi poklanjajo svoja telesa po smrti. Predstavniki medicinskih šol v Veliki Britaniji, Nemčiji in ZDA celo pravijo, da prejmejo preveč prošelj ljudi, ki želijo pokloniti svoje telo in ga ovekovečiti v znanosti, zaradi česar redno zavračajo nekatere prijavnice. Če imajo možnost izbire, je politika bolnišnic in univerzitetnih centrov, da ne sprejmejo tistih, katerih telo je metastaziralo, bilo okuženo z aidsom ali umrlo v nepojasnjenih okoliščinah. (*Guardian Unlimited*, 28.03.2000). Ironično, a resnično tudi po smrti družbi legitimno služijo le tisti, ki so že za časa življenja predstavljali reprezentativni del skupnosti.

do umiranja, smrti in umrlih. A znanstveno analizo smrti in situacij, ki smrt spremljajo, otežuje dejstvo, da se nas predmet raziskave preveč dotika, saj je običajno boleč in nedostopen. Smrt kot taka ni nikoli izkušnja v prvi osebi ednine, ampak točka neulovljivega, pri kateri se raziskovalci soočamo bodisi z odsotnostjo neovrgljivih dokumentov bodisi s semantično neprosojnostjo materiala, v katerega avtentičnost lahko samo zaupamo. Po drugi strani je smrt izjemno primeren objekt znanstvenega raziskovanja, saj sta smrt in umiranje 'popolni tip' univerzalije, ki jo poznajo in doživljajo ljudje iz vsega sveta.<sup>4</sup> Kot element se pojavlja v vseh kulturah in povzroča celo vrsto diakritičnih kulturnih odgovorov, ki razkrivajo religiozne, politične, vedenjske in druge dimenzije človekovega življenja. V svoji vsesplošnosti je smrt obenem tisto mesto, ki zedini vse ljudi ne glede na njihovo tehnološko sofisticiranost, eksotične kulturne nazore ali vero.

Namen pričujočega članka je premislek o položaju in statusu, ki ga ima z antropološkega vidika umiranje in situacija smrti v današnji zahodni družbi. Kulturni odgovori na situacijo smrti in umiranja variirajo tako glede na časovno kot na geografsko os, a širša, za humanistiko zainteresirana javnost običajno zavestno spremlja potek spreminjanja obsmrtnih običajev le na ravni tujih kultur. Pogosta je domneva, da antropologija proučuje predvsem ali celo zgolj t.i. *eksotične* rituale primitivnih<sup>5</sup>, nezahodnih družb, ki bi naj bili zato signifikant-

<sup>4</sup> Medkulturna univerzalija je element, ki od kulture do kulture ne variira. Po mnenju Malinowskega so univerzalije biološko fundirane in univerzalne glede na funkcijo, ki jo realizirajo, ne pa tudi glede na način, na katerega realizirajo to funkcijo (prim. Malinowski, 1944:128-140). Po Lévi-Straussu so medkulturne univerzalije splošne zakonitosti človeške vrste, ki veljajo v vseh časih in vseh prostorih (Lévi-Strauss, 1958:354).

<sup>5</sup> Definirati 'primitivna' ali tradicionalna ljudstva nasproti 'modernim' je znotraj antropologije običajno nevhvaležno, saj se je skozi zgodovino vede spreminjalo poimenovanje ter odnos do nezahodnih in neindustrijskih družb. Terminološke, konceptualne in ideološke interpretacije te dihotomije variirajo, in že sam koncept, ki postavlja model tradicionalnega (ali primitivnega, arhaičnega) nasproti modernemu (zahodnemu, industrijskemu) modusu družbe je problematičen, ker je shematsko dualen. A ločnica med tipoma družb vsekakor obstaja: družbe se razlikujejo po ugotovljeni praksi kapitalizma kot načina produkcije. Industrijsko, postindustrijsko oz. informacijsko družbo odlikuje višja specializacija v družbeni delitvi dela in višja stopnja integracije družbe (Durkheimu [1912] 1982), medtem ko naj bi tradicionalne družbe ohranjale stanje duha, kjer se tradicije varujejo in prenašajo skozi številne generacije v imenu obstojnosti nazorov, stališč, vrednot, šeg, navad in podobno. Za namen tega prispevka bom ponekod uporabljala izmenično oz. sinonimno pojme tradicionalno, primitivno in arhaično, kljub vednosti, da niso sopomenke.

no drugačni od naših, *domačih*, zahodnih modusov razumevanja in prakticiranja navad ob smrti in umiranju. Prevladuje prepričanje, da zahodno, ali bolje rečeno, evropsko-ameriško družbo odlikuje stalnost in tradicija, kar zadeva prakse, ki spremljajo smrt. Ta prispevek bo med drugim pokazal, kako naivna so vsakdanja razmišljanja o smrti in umiranju, saj razumejo te dogodke le v kontekstu tradicije, kontinuitete ter linearnosti. Linijo argumenta bom peljala tako skozi os historičnega prikaza antropološkega preučevanja smrti kot tudi skozi konkretne primere analiz današnjega zahodnega posmrtnega obredja. Moja namera zato ni le pregledna obravnava pomenljivih običajev umiranja po svetu, marveč osredinjenje na tiste običaje in situacije, ki spremljajo smrt na zahodu.

### Zgodovina antropologije smrti

V današnjemu času, ki ga obvladuje predvsem etika estetike in načelo lepega in zdravega, je tema smrti obravnavana predvsem v vsakdanji publicistiki. Za aktualno znanstveno analitično literaturo v Evropi in Ameriki (kjer se šola večina strokovnega antropološkega kadra) sta umiranje in smrt bolj kot ne prej zamolčani temi. Temu botruje tudi dejstvo, da je metodološko zelo težko slediti topologiji smrti, saj je direktno razgaljanje njenega fenomena nemogoče. Preučujemo jo lahko samo tako, da raziskujemo mortalne prakse, ki se plečejo okoli smrti in se kažejo kot edino, kar je moč doživeti. Takšen pristop je v antropologiji veljal že od nekdaj. Zgodovinski pregled antropološkega pisanja na temo smrti in umiranja pokaže, da je že v zgodnjih letih antropološkega raziskovanja oziroma v zgodnjih letih dvajsetega stoletja obstajal precejšnji interes za tematiko in topiko smrti v nezahodnih, predindustrijskih družbah. Torišče antropotanatološkega zanimanja<sup>6</sup> so oblikovale predvsem najbolj izpostavljene, eksplicitne, navzoče in zato za raziskovanje najbolj vabljive situacije - podatki o modusih obnašanja preživelih do telesa in duha umr-

---

<sup>6</sup> Namenoma uporabljam termin 'antropološko zanimanje' namesto 'znanstvenega preučevanja', kajti zavedati se je treba, da so podatke in etnografije, zbrane na temo antropologije smrti, pridobili predvsem neizučeni opazovalci ali antropologi, ki jim preučevanje fenomenov smrti ni bil poglobitveni cilj raziskovanja, temveč samo instrument, skozi katerega so poskušali razumeti druge antropološke fenomene.

lega ter praksah žalovanja (Frazer, 1922; Radcliffe-Brown, 1922; Malinowski, 1922; Tylor, 1871; Mauss, 1924; Durkheim, 1912; Hertz, 1904-1906; A. van Gennep, 1908; Firth, 1961; Evans-Pritchard, 1937, etc.). Šele strukturalno-funkcionalistična pozicija znotraj antropologije omogoči zares poglobljeno raziskovanje praks mortalnega ter predvsem posmrtnega obredja (Glascoock v Ember *et all.*, 1996: 315).<sup>7</sup>

S stališča strukturalnih funkcionalistov je bila smrt razumljena kot posebej disruptiven element, ki lahko razrahlja ali povsem uniči družbeno skupino, posmrtni rituali pa kot mehanizmi re-integracije. Domnevalo se je, da z izpolnitvijo naloge blažitve razkrajajoče moči smrti s pomočjo različnih obredov posmrtni rituali pripeljejo do tega, da se družbena enota spet zedini. Poudarek je bil na zmožnosti ljudi, da iz naravnega dejstva naredijo družben, celo družaben fenomen. Sam proces umiranja pa je bil kot znanstveno zahtevna tema dokaj zapostavljen. Istočasno je na raziskovalni interes in na sklepne misli, ki so jih antropologi zapisovali v danes že klasične knjige (kot so *Zlata veja*, *Andamanski otočani*, *Argonavti zahodnega Pacifika*, *Strukturalna antropologija*, *Žalostni tropi*) vplivalo tudi okolje posameznega antropologa in njegovi lastni kulturni vzorci, ki so bili skorajda izključno 'zahodni', 'kolonialni' in 'industrijski'. To je pomenilo povsem umetno ustvarjeno situacijo, v kateri so antropologi, izhajajoč iz lastne pozicije, na umiranje gledali kot na zaseben dogodek, na pogrebne prakse pa kot napol javne dogodke. Opazovanje posmrtnih praks je bilo zato legitimna, četudi ne povsem zaželeno prvina terenskega raziskovanja, raziskovanje samega umiranja pa povsem nedopustna praksa antropologije, saj je bilo umiranje razumljeno kot izključno zasebni dogodek.<sup>8</sup> Po l. 1960 postane študij smrti navzoč predmet tudi sociologov, psihologov, zgodovinarjev ipd., ki so na

<sup>7</sup> Strukturalno-funkcionalistični epistemološki aparat je na družbo gledal kot na kompleksen agregat (sistem), katerega značilnost je, da vsaki in najmanjši del deluje s ciljem ohranjanja celote. Ravno ta koncept, ki ga pravzaprav uvede Radcliffe-Brown (četudi pripada antropološki tradiciji Durkheima, Malinowskega, Tylorja, Boasa in drugih) in ki ga pozneje prevzame cela vrsta antropologov (Opler, Tax, Redfield, Kardiner, Kroeber, Mauss, Lévi-Strauss in drugi) ter drugih znanstvenikov (Jacobson, Propp), je omogočil, da se skozi pojme socialne strukture, socialne institucije in socialne funkcije ter skozi sinhrono metodo na novo utemelji mesto smrti v antropologiji.

<sup>8</sup> Umiranje dejansko ni dogodek, ki ga je lahko preučevati s pozicije znanstvenika-raziskovalca, saj je eden najbolj občutljivih dogodkov v večini družb (četudi ne v vseh).

smrt in umiranje gledali kot na večplasten proces (prim. Thomas 1975; 1980a, 1980b; Kubler-Ross, 1969; Bond, Coleman, Peace, 1993 itd.). Ravno te študije so med drugim pripomogle k pripoznanju dejstva, da je na smrt potrebno gledati kot na proces vedenjskih sprememb umirajočih in tistih, ki so v neposredni bližini umirajočih. Oblikuje se koncept 'socialne smrti', pri čemer se izpostavijo obče značilnosti akta umiranja in smrti: dejstvo obvezne fizične ločitve umirajočega od ostale žive okolice oz. njegova izključitev iz socialne mreže; spremenjeno vedenje okolice do tistega, ki umira; spoznanje samega umirajočega, da njegova socialna vloga ni več enaka vlogam živih oseb.<sup>9</sup> Prav tako je bila problematizirana sama definicija smrti. Danes so tako medkulturne antropološke študije kot tudi študije v različnih disciplinah humanistike in medicine pokazale, da t.i. socialna smrt ne sovпада nujno z fizično, biološko smrtjo človeka. S spreminjanjem odnosa med tehniko in človekom se spreminja tudi odnos med človekom in naravo in tako meja med življenjem in smrtjo. Slednja se danes definira prek tehnoloških sredstev, zaradi česar je tako na tehnični kot tudi na etični ravni prisotna nejasnost in nedefiniranost.<sup>10</sup> A četudi se kulturno-vedenjske paradigme znotraj praks umiranja in smrti spreminjajo s tokom časa in so drugačne med različnimi ljudstvi, vse izpričujejo tiste najbolj bistvene dimenzije človeka in njegovega odnosa ter uporabe sveta. Zato jih je potrebno ne le dokumentirati in opisovati, ampak tudi analizirati.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Današnja antropološka raziskovanja se osredotočajo predvsem na socialni kontekst, znotraj katerega se smrt dogaja, oz. na vlogo spolov, starosti in socialnega statusa umirajočih in umrlih.

<sup>10</sup> Nekoč smo čas smrti merili z utripom srca ali z ogledovanjem rošenja zrcala, ki smo ga postavili pred ustnice umirajočega. V bolj tehnološko sofisticiranih časih pa nam ravna črta encefalograma, aparata, ki meri možgansko vitalnost, pokaže, da oseba ne živi več. Sodobna medicina lahko povsem umetno in neznanosko dolgo podaljšuje biološko življenje, kar je etično vprašljivo in odpira številna pereča vprašanja.

<sup>11</sup> Etnografije tradicionalnih ljudstev kažejo na podobno nejasnost glede definiranja smrti, kjer biološka smrt velikokrat ni prepoznana kot prava smrt (prim. Chanon, 1992; Firth, 1967; Ephirim-Donkor, 1997; Hockey, 1990 in drugi).



## ‘Zahodni’, moderni model razumevanja smrti in umiranja

Običajno menimo, da je občutenje smrti na zahodu nekaj, kar izključno pripada logiki linearnega tradicionalizma. A agregacijo, ki ji pravimo moderna družba in je večinoma razumljena kot evropsko-ameriška različica današnjih kapitalističnih družb, obeležujejo obredja, ceremonije in rituali ob smrti, za katere bi marsikateri pripadnik nezahodne kulture menil, da so več kot le vznemirljivi in nenavadni. Kulturni odgovori na situacije smrti in umiranja znotraj zahodne družbe so v resnici zelo ritualizirani, obenem pa predmet nenehnega spreminjanja. Pripadniki zahodne kulture radi verjamemo, da običaji, ki ob smrti priklicujejo tišino, empatijo, omejevanje, brzdanje in žalost, nosijo tisti naboj občutij, ki jih je zahodni človek nosil v sebi od vekomaj in ki obenem kažejo na drugačnost zahodne civilizacije od drugih tradicionalnih kultur. Informacije, da se na širšem delu afriškega ozemlja ob pokopavanju umrlega pleše in veseli, da Kitajci z umrlim pokopljejo tudi papirnat denar, hrano, ključe od avtomobila in mobilni telefon, da nekatere inuitske skupnosti žalujejo tako, da so seksualno bistveno bolj dejavne kot v navadnem času, ali da se že bližnje družbe drugačne vere izpovedi, denimo pravoslavne, na grobu umrlega na veliko gostijo s hrano in pijačo, zvenijo zanimive ali šokantne, predvsem pa *tuje*. In če se že kateri od takšnih običajev prikrade v posmrtni ceremonial modernega človeka, se ga razume izključno kot prežitek sentimentalne narave. Vzkliki užitek na novo združene družine in prijateljev, ki kljub tragiki dogodka mnogokrat v resnici preglasijo žalostni molk ter tako prekoračijo meje spodobnega vedenja, so tako razumljeni le kot sporadični, aberantni pojavi spontanega značaja. Namen tega dela prispevka je pokazati, kako ti t.i. spontani kulturni odgovori nikoli niso le poljubne reakcije, četudi kdaj izgledajo povsem improvizirani, temveč so socialno priučeni odgovori, ki nosijo vedno velik pomen in simbolno vrednost znotraj zahodne družbe.

Za boljše razumevanje današnjega, modernega odnosa do smrti je, verjamem, treba poznati zgodovino občutenja smrti na zahodu. Ni treba raziskovati starega Rima ali Aten, da ugotovimo, kako drugačne so bile emocije, ki so ob smrti prevevale človeka v prejšnjih stoletjih. Že pogled v evropski srednji vek zadostuje za potrditev dejstva, kako

povsem drugačen je bil takrat koncept žalovanja od tega, ki ga mislimo in prakticiramo danes. V takratni Evropi je bilo umiranje javna in organizirana ceremonija, ki jo je umirajoči sam 'organiziral'. Za časa umiranja so se okoli njega stiskali zdravniki, duhovniki in družina, ravno tako kot mimoidoči s ceste in otroci (prim. Ariés, 1989:28).<sup>12</sup> Drugače kot danes, ko smrt želimo povsem izolirati in skriti pred otroci, verujoč, da bi jih neprijetno vznemirila, so ljudje srednjega veka na smrt gledali zelo pomirjeno. Tudi mlajši člani družbe so bili obvezni spremljevalci agonije umiranja ter žalovanja za umrlim. Četudi je okolica s svojo prisotnostjo 'asistirala' umiranju, je bil glavni 'organizator' ceremonije v resnici umirajoči, ki je vedel, kaj se dogaja in zato držal sám vse niti v rokah. V renesansi in srednjem veku je bilo zelo pomembno, da umirajoči sodeluje v lastni smrti, saj je vladalo prepričanje, da bo edino tako zagledal stvari take, kot so v resnici, in potrdil občutek, da je gospodar svojega življenja oziroma gospodar svoje smrti. Ko je umirajoči izdihnil, so užaloščeni izobesili razglas na vhod pokojnikove hiše<sup>13</sup> in s tem povabili vse, ki so ga poznali, da pridejo in se poslovijo od umrlega (Ariés, 1989: 47). Smrt in ideja lastne smrti pa ni bila občutena le kot naravna in nujna, ampak so idejo smrti sčasoma tudi erotizirali.<sup>14</sup> Izkušnje bolezni, kug, makabristične scenografije, umetnosti, obsedene s smrtjo, vzklikov *ars moriendi* so prispevali k romantični sublimaciji smrti. Toda z 18. st. je človek zahodne, industrijske družbe dodelil smrti nov smisel. Glorificiral jo je in dramatiziral tako, da je postala ekvivalent za vznemirljivo in vseobsegajoče, istočasno pa se je čedalje manj ukvarjal z lastno smrtjo. S tekom let, kot zapišejo zgodovinarji, romantična smrt postane le retorična, smrt Drugega (Ariés, 1989.:51; prim. Zečević, 1982; Thomas,

<sup>12</sup> Philippe Ariés poda izjemno retrospektivno refleksijo občutenja smrti od srednjega veka do današnjih dni v znameniti knjigi *Eseji o zgodovini smrti na zahodu* ([1975]1989).

<sup>13</sup> Ta običaj je še danes moč videti na ozemlju bivše Jugoslavije, predvsem v Srbiji, Makedoniji, Črni Gori in ponekod na Hrvaškem, kjer se osmrtnice lepijo povsod, tako v urbanih kot v ruralnih predelih, v vhodih stolpnic, na oglasnih mestih v trgovinah, na deblih dreves ipd.. Zanimivo je, da tega nekoč prisotnega in razprostranjenega prežitka tradicionalnega oznanjanja smrti v Sloveniji ni več najti.

<sup>14</sup> Od 16. st. pa celo tudi na koncu 17. st. spremljamo proces erotizacije smrti. Prizori v književnosti in umetnosti nenehno povezujejo smrt in ljubezen, Tanatos in Eros. Splošno znan primer je erotično-srhljiva tema opevane ljubezni med Julijo in Romeom v grobnici Kapuletovih.

1989). V 20. st. se zgodi še en radikalni preobrat. Prej vseprisotna smrt se umakne s prizorišča življenja in ljudje pričnejo smrt zamolčevati in se je sramovati. Smrt postane objekt prepovedi in tako postane skrita ne samo okolici, temveč tudi umirajočemu. Tako je že v drugi polovici 19. st. obstajala tendenca, da se »umirajočemu prihrani težki čas« na način, da se mu prikrije resnost stanja, v katerem se nahaja. Prva motivacija zlaganosti je, tako sklepajo, bila želja, da se prevzame breme bolnikove izkušnje nase (Ariés, 1989; Tenenti, 1987; Morin, 1981; Huizinga, 1991). Čez čas je postalo pomembno razbremeniti ne samo umirajočega, temveč tudi družbo in njeno okolico od premočnih emocij in agonij, saj je zahodno življenje v 20. st. negovalo kult sreče in zdravja. Danes živimo v času, ki je smrt označil kot stvar tehnične narave in jo obenem zasidral v prostor groze. Vsi smo priča temu, da se smrt običajno ne dogaja in ne zgodi več doma, ampak v bolnišnici, kjer je smrt in umiranje razvlečeno, razdrobljeno in secirano na manjše dele, tako kot so trupla na van Hagensovi razstavi. Zdi se, da na koncu niti ne vemo, katera od teh etap zares pomeni smrt.

Tudi same emocije tistih, ki spremljajo smrt, in tistih, ki umirajo, so se s časom spremenile. Intimno pričevanje okolice spričo umiranja, ki je kulminiralo v 18. in 19. st., je doživelo pravi preobrat v 20. st. in se sprevrglo v popolno odtujitev. V hipu, ko kdo izve, da bo njegov bližnji umrl, se začne neke vrste zarota, kako umirajočemu onemogočiti informacije o njegovem položaju. Status umirajočega se redefinira in oseba zasede siceršno pozicijo mladoletnika ali vsaj neprištevnega<sup>15</sup>, ki nima več nikakršnih pravic in za dobro katerega mora skrbeti zakonec ali družina. Vsi vedo bolje od umirajočega, kaj mora početi in kako se obnašati. Vsi se vedejo, kot da nihče ne bo umrl: tega dejstva 'ne ve' ne zdravnik, ne najbližja družina, celo duhovnik ne (Ariés, 1989; Tenenti, 1987). Ko oseba umre, okolico, največkrat družino, dotolče utrujenost, ker je dneve in dneve, včasih celo tedne in mesece bila priča nečemu, kar je nekoč trajalo le par ur in je bilo mnogo manj dramatično in boleče. Srce bitja, ki so ga pogosto pri življenju

---

<sup>15</sup> Neprišteven je pravno-legalni termin, velikokrat uporabljen na sodišču, kadar nasledniki, denimo, poskušajo ovreči testament umrlega, ker domnevajo, da je v času sestavljanja testa-  
menta 'zaradi svoje starosti in položaja bil neprišteven'. Že legitimiteta takšnega argumenta na  
sodišču pove veliko o statusu, ki ga naša družba podeljuje starim in umirajočim.

vzdrževale le cevke na ustih, nosu in rokah, se zaustavi, a izčrpani žalujoči običajno nimajo več manevrskega prostora za karkoli drugega kot za sprejemanje sožalja (Ariés, 1989: 171-2).

Nadvse zanimivo je dejstvo, da v procesu umiranja in skrbi za umirajočega jasno zasledimo premik v identifikaciji akterjev procesa. Z nastopom smrti interes in sožalje preide z umirajočega na preživele, na družino. Toda celo v obče sprejetem stališču, da imajo preživeli pravico do tolažbe, je nedavno prišlo do sprememb. Po mnenju nekaterih je danes postalo sramotno govoriti o smrti in o svojih bolečinah, podobno, kot je nekoč bilo sramotno govoriti o seksu in svojih užitek (Gorer, 1967; Davies, 1994, 1997). Vlada prepričanje, da mora z bolečino prizadet človek skrivati svoja čustva in kazati hlad in ravnodušnost, če želi ostati dostojen. Idejo o dostojni smrti lahko spremljamo tudi na ravni lokacije, mesta umiranja. Danes se redkokdaj umira v lastni hiši, doma med svojimi. Človek 20. in 21. stoletja umira 'sam' v bolnišnici (Ariés, 1989:68), kjer se smrt substituirá za bolezen. Bolnice tako postanejo prostori, kjer se vloga bolnika spremeni v vlogo umirajočega, ki pa se pretvarja, da ne bo umrl.<sup>16</sup> Moralno obvezo skrivanja smrti pred umirajočim opravljajo poleg skrbne družine tudi bolniški kadri. Od zdravnikov, v katere polagamo vse upe, pričakujemo, da čim manj omenjajo dejstvo smrti in čim bolj slavijo fenomene tehnike, ki se s smrtjo borijo (Davies, 1997). Družinske in širše družbene emocije danes torej očitno odlikujejo predrugačene predstave o pravšnji in dostojni smrti. Že na ravni diskurza je moč zaslediti popolni preobrat, kjer je rek 'čutil je, da mu se smrt bliža', zamenjal 'niti občutil ni, kdaj je umrl'<sup>17</sup> (Gorer, 1967).

Toda napačno je misliti, da smrt v bolnišnici ni več priložnost za ritualni ceremonial. Res je, da ceremonialu ne more več predsedovati umirajoči, a zato se ritual še ne izniči, temveč se ceremonialni statusi prenesejo na druge akterje. Če se je sprva (ponekod že v 18. st.) zgodil sentimentalni premik, v katerem je iniciativa prešla z umirajočega na družino, je danes iniciativa doživela še en premik: z družine na zdravnika in bolniško ekipo. Voditelji ceremonije, *gospodarji*

<sup>16</sup> Bolnišnica je nekoč bila azil za revne in potepuhe; potem je postala zdravstveni center, kjer se je zdravilo in borilo s smrtjo; sedaj pa postaja predvsem prostor umiranja.

<sup>17</sup> Najbolj dostojanstveni način umiranja je umiranje v spanju.

*smrti*, časa in okoliščin umiranja, postanejo zdravniki, ki se zelo trudijo, da bolnika usmerijo na *pravšnji način umiranja*. Bolnik mora umreti tako, da je njegova smrt sprejemljiva za okolico in današnja etika narekuje, da se je premočnim emocijam treba izogibati (Hockey, 1990). Kot da bi človek imel pravico do bolečine samo, kadar je sam s seboj. Zato človek danes, po mnenju Gorerja, umira skorajda naskrivaj in zelo osamljen, pravzaprav ilegalno. Današnji stil umiranja odlikuje diskrecija, ki zato funkcionira kot moderna oblika dostojanstva (Metcalf in Huntington, 1980; Hockey, 1990; Davies, 1994, 1997). Lahko bi celo rekli, da v nasprotju z nezahodnimi družbami, v katerih častijo tehnike, ki umirajočega učijo, kako je treba umreti, naša družba vedno bolj poudarja in izpostavlja prakse in načine, kako se ne sme umreti, s tem pa vedno bolj omejuje različne možnosti umiranja.

### Kako se ne sme umreti

Torej, kako se danes umira? Antropološke in sociološke etnografije običajev umiranja na sodobnem zahodu poudarjajo, da umirajoči, ali kot mu ponekod pravijo – bolnik, *mora* imeti dovolj poguma, elegance in diskretnosti, ko umira (prim. Hockey, 1990; Kubler-Ross, 1969; Davies, 1997; Schilling, 1994, etc.). Priča smo neke vrste bontonu umiranja, ki pravi, da se človek ne sme sebično zapreti v sebe v želji, da bi umrl, ob tem pa ignorirati zdravnike, bolniško osebje in družinske člane. Logika takšnega načela pravi, da morebitna apatija in ravnodušnost umirajočega lahko 'zmede' okolico in jo postavi v neprijeten položaj ravno tako, kot bi to povzročilo pretirano izkazovanje emocionalnosti ob umiranju. Za analizo obredja smrti to pomeni, da obstajata dva načina, *kako se ne sme umirati* oziroma *kako se slabo umre* na današnjem zahodu: en se kaže v pretirani želji po poklanjanju, menjavi ter recipročnosti emocij, drugi pa v zavrtnitvi kakršne koli socialne komunikacije.

Antropologa in sociologa B. G. Glaser in A. L. Strauss v svoji študiji *Awareness of Dying* navajata primer neke starejše gospe, ki je sprič svoje starosti in boleznii čakala svoj konec v eni kalifornijskih bolnišnic. Gospa se je po pričevanju zdravstvenega osebja v bolnišnici sprva 'lepo obnašala', v skladu s pravili: sodelovala je z zdravniki in se

pogumno 'borila' proti bolezni. »Nekega dne«, kakor komentira bolniška sestra, »pa je gospa sklenila, da se je že zadosti borila in da se lahko sedaj malo sprosti ter počaka, da smrt 'pride ponjo'. Zaprla je oči z željo, da jih več nikoli ne bi odprla« (Glaser in Strauss v Metcalf in Huntington, 1980). Nekoč bi takšno znamenje umika nikogar ne presenetilo in osebo bi zaradi tega v prejšnjih stoletjih kvečjemu visoko spoštovali. Osebe kalifornijske bolnišnice, v kateri je stara gospa umirala, pa je takšno znamenje pahnilo v popoln obup. Medicinske sestre in zdravniki so takoj poklicali prvega sorodnika, sina bolnice, naj nemudoma pride in jo prepriča, da odpre oči in preneha z 'zadanjem bolečine vsem drugim'. V gesti, ki bi jo lahko razumeli kot mirno soočenje s smrtjo z obračanjem glave proti zidu<sup>18</sup>, zdravniki in bolniške sestre niso prepoznali še zadnjega avtonomnega akta umirajoče osebe in ga spoštovali, ampak so v njem videli predvsem asocialno zavračanje komuniciranja in 'grešni' umik iz boja za življenje (ibid.). Ta primer je le eden izmed mnogih, ki priča o posebnem „bontonu“ umirajočih na zahodu. Ta bonton bodo dobro ponazorile tudi naslednje besede Jacquesa Maritaina: »Smrt dobrega Američana je smrt, v kateri se tudi poslednji dnevi življenja živijo s 'polno intenziteto'. Na koncu mora bolnik samo še umreti diskretno in dostojno, kot da ne bi vedel, za kaj je sploh šlo« (Maritain, po Ariésu, 1989:188).

### Žalovanje

Za poglobljeno razumevanje današnjega modusa smrti in umiranja je treba poudariti, da se je na zahodu postopoma modificiral in ponekod korenito spremenil ne le odnos do umirajočih, temveč so preobrazbo doživele tudi prakse in postulati žalovanja.

Bolečina in žalovanje sta do današnjih dni bili emociji, katerih izraz je bil legitimem, nujen in potreben. Zgodovina nas je opremila s številnimi primeri. V času zgodnjega srednjega veka so denimo najbolj pogumni vojaki in najbolj bleščeči vladarji padali v nezavest nad mrtvim prijateljem ali rojakom – tako kot danes padajo v nezavest tisti, ki jim pravijo 'histerične ženske' ali 'infantilni' (Ariés, 1989: 57;

---

<sup>18</sup> Poslovilni akt pomikanja telesa proti zidu je izpričan že v Bibliji. Predvsem Židje so umirali z glavo obrnjeno proti zidu in tako naznanjali, da zares odhajajo s tega sveta.

Shilling, 1994: 175). Proti koncu 12. st. je žalost postala še bolj ritualizirana. Začenjala se je šele po ugotovljeni in potrjeni smrti in se odražala v drugačni obleki in navadah ter času objokovanja žalujočih (ki je bilo striktno določeno in spoštovano). Tudi takrat so ljudje posvečali veliko pozornosti temu, da ni prihajalo do pretiranega kazanja čustev (Ariés, 1989). Sprva so bili člani družine še prisotni na pogrebih. A proti koncu srednjega veka, ko je žalost postala skorajda aksiomsko ritualizirana, je družba zaukazala družini umik iz družbenega in družabnega življenja. Sorodniki se niso smeli udeležiti niti pogreba, ker je to bil način, kako družino 'zaščititi od sveta' in ji omogočiti, da zares doživi svojo bolečino. Funkcija zaukazanega umika družine iz pogreba in njena izolacija je bila poleg omenjene seveda tudi pedagoška. Na tak način je bilo družini onemogočeno, da prehitro pozabi na umrlega in se prekmalu vključi 'v radosti profanega življenja'.<sup>9</sup> Toda s pričetkom 19. st. so se običaji in norme žalovanja zopet predruščali. Žalovanje je bilo na vsak način potencirano, pri čemer se je spoštovanje do mrtvih kazalo na način pretiranega emocionalnega naboja ter s popolnim nepriznavanjem siceršnjih družbenih obvez. Jok, onesveščanje in post so bili oblike izkazovanja spoštovanja ter poslednjega slovesa od umrlega (Tenenti, 1987).

Sredi 20. st. je tisočletno, bodisi spontano bodisi obvezno nujnost žalovanja zamenjala prepoved. Žalovanje, ki ga je prej ukazovala individualna zavest ali kolektivna volja, postane prepovedano (Ariés, 1989: 191; Davies, 1997). Formalnosti na pogrebih postanejo diskretne in žalujoči ostanejo prisotni, a tihi spremljevalci smrti. Tudi na ravni ceremonialnega obredja pride do premikov. Sožalje se danes, drugače kot v prejšnjih časih, največkrat izreka šele ob koncu pogrebne ceremonije. Žalna obleka je primerna za dan pogreba, toda potem se je raje ne nosi, češ, zakaj bi žalujoči bremenili okolico z nepotrebnim žalovanjem (Metcalf in Huntington, 1980). Antropologi beležijo, da preveč vidna žalost ne izziva več sožalja, ampak kvečjemu upor, ker je znak mentalne neuravnovešenosti ali slabe vzgoje. Edini legitimni izhod je

---

<sup>9</sup> Za časa pogrebne obredja je bil ženskam v Franciji pred francosko revolucijo l. 1789 prepovedan vstop na pokopališče. Zgodovinarji in politologi domnevajo, da je ta prepoved imela funkcijo seksualnega tabuja: ženske so tako zagotovo bile še dolgo po smrti svojega moža, zaradi izolacije in alienacije, nedostopne drugim moškim (Ariés, 1989; Foucault, 1967).

torej sramežljivo objokovanje v samoti, neke vrste »žalna masturbacija«, kot jo poimenuje Gorer (Gorer, 1967: 192). Ravno Geoffrey Gorer, angleški sociolog in psihoanalitik, ki se je ukvarjal s preučevanjem moderne odbojnosti do žalosti, je pisal o fenomenih zamolčanosti, travmatizacije in inhibicije smrti. V znamenitem članku *The Pornography of Death*, ki je prvič izšel l. 1950, zatrdi, da se je v 20. st. objekt tabuja zamenjal – prepovedana tema preide s točke seksa na točko smrti. Svoj argument med drugim podkrepi z diskurzivno analizo vsakdanje govornice ob situacijah smrti in umiranja: »...nekoč se je otrokom pripovedovalo, da so bili rojeni v 'zelju' in je vzgoja vsebovala tudi participacijo v situacijah umiranja. Danes otroke že od zgodnjih dni učimo psihologije ljubezni. Ko pa vemo, da ne bodo več videli dedka ali babice, jim rečemo, da stari starši 'počivajo na vrtu, med cvetnimi gredicami'« (prim. Gorer, 1967: 193). Gorerjev argument tako oriše družbeno zgodovinsko situacijo, v kateri so posmrtna družbena pravila, ki so zaukazovala ritualna obnašanja in poseben položaj v družbi, za časa žalosti izginila. Ob tem poda vrsto primerov, ki opisujejo, kako so sorodniki umrlega danes skorajda prisiljeni igrati ravnodušnost: družba od žalujočih zahteva samokontrolo, ki odgovarja decentnosti in dostojnosti umirajočega. V tem kontekstu je situacija smrti in smrt sama postala nekaj, kar se ne imenuje. Umik iz družbe zaradi pretirane žalosti je dobil stigmo negativnega in značaj sankcije, analoge tisti, ki zadeva iz družbe potisnjene ali izključene: kužne bolnike in seksualne manijake. Prohibicija žalovanja tako potisne užaloščene v skupino asocialnih in zato patoloških oseb. »Človek joče samo med štirimi zidovi tako, kot se preoblači ali kot počiva v popolni intimnosti, na skrivaj, tako, kot bi delal, če bi masturbiral,« nadaljuje Gorer (Gorer, 1967: 198-9) in za mnoge tanatologe ustoliči smer t.i. 'preučevanja smrti kot pornografije'. V svojem prispevku Gorer pojasni tudi pomen postuliranja kakršne koli prepovedi. Prepoved smrti v 20. stoletju v resnici odraža željo in potrebo po sreči, ki je neke vrste moralna naloga in družbena obveza, s katero utrjujemo pojem kolektivnega zadovoljstva, brez žalosti ali nelagodja. Primeri iz našega vsakdjika nam Gorerjevo predpostavko zagotovo lahko potrdijo, kajti čutimo, da nenehna potreba zahodnega človeka, da veruje v srečo, četudi je pozitivna in romantična, deluje povsem prisiljeno in umetno. Zdi se celo, da se vsi zavedamo ničnosti in puhlosti reklamnih oglasov, ki prikazu-



jejo podobe mladih, lepih, zdravih in uspešnih žensk in moških, kakršni bomo tudi sami postali v primeru, če kupimo ta ali oni izdelek. Kljub temu, po raziskavah medijskega prostora, oglase še vedno oz. vedno bolj gledamo in izdelke kupujemo v iskreni želji, da bi užili obljubljeni kos sreče. Če bi torej v celoti podprli Gorerjevo predpostavko, bi lahko sklepali, da tabuji, ki v neindustrijskih družbah spremljajo smrt, v industrijski, zahodni družbi odražajo smrt samo. Tako bi tabu v današnji Gani razumeli kot prepoved uživanja pokojnikove najljubše hrane, v Angliji pa bi sama smrt ter govorjenje o njej odražala družbeni tabu.

Gorerjev prispevek h korpusu tanatološkega preučevanja je zanimiv in pomemben, a njegove trditve porajajo tudi skepto. Prvič, četudi poda nadvse zanimive primere današnjega 'zavračanja smrti' na zahodu, s tem ne dokaže, da obsmrtni ceremoniali danes ne obstajajo več, ampak le potrdi dejstvo, da so se predrugčili in se socialno aktivno pritajili. Drugič, res je, da je smrt v mnogih pogledih tabuizirana, toda zato ni tako definitivno, kot to pokaže Gorer, izključena iz sveta simbolnega ali govornice. Z modernimi sistemi množičnih medijev smo v zadnjem desetletju kvečjemu preobremenjeni oz. preveč intimno seznanjeni s situacijami smrti, ne pa od nje *tabuizirano izolirani*. Problem pa je, da nam mediji kljub redundantnosti podob in informacij o 'situacijah smrti' na Balkanu, Afganistanu, New Yorku ali Baliju, smrti ne približajo, ampak jo kvečjemu oddaljijo, saj ob nenehnem predvajanju istih krvavih televizijskih reportaž postane situacija smrti in umiranja sicer še vedno šokantna, a tudi prazna in celo pričakovana. V času, ko smo izpostavljeni ideološkemu tretmaju, ki pravi, da teroristična nevarnost leži na vsakem in najmanjšem koraku, opazovalci zlahka postanemo utrujeni in zato 'ravnodušni' do scen ubijanja, vojn, samomorov. Vse dokler se te ne zgodijo zares blizu. Zato bi raje kot o problemu tabuiziranosti smrti poudarila problematiko 'neproblematičnosti' smrti. Dokler se o smrti ne govori zato, ker je tabu, je to kljub vsemu zdrava drža, saj kaže na ukvarjanje s smrtjo na način 'negativnega obreda' (prim. van Gennep [1908] 1960). Emocije so tu, samo procesiramo jih drugače, na način, ki spominja na neemotionalnost. Bistveno večji problem nastane, ko o smrti ne govorimo zato, ker o njej nimamo kaj reči, ker se nas ne dotika, ker smo nanjo zaradi pogojev družbe, v kateri živimo, postali že preveč 'imuni'.

## Posmrtni rituali in telo umrlega

Moderno stališče do smrti je, kot smo pokazali, v veliki meri pogojevano tudi s stopnjo tehnološke razvitosti. Poleg bolnišnic in aparatov, ki nam lahko podaljšujejo življenje skoraj v nedogled, obstajajo tudi tehnike, ki skrbijo za stanje telesa po smrti človeka. Skorajda sto let pred van Hagensom je bila v ZDA, natančneje v Kaliforniji, ustvarjena tehnika balzamiranja, ki je danes eden zagotovo najbolj priljubljenih načinov opremljanja mrtvih v Ameriki.<sup>20</sup> Funkcija tovrstnega balzamiranja ni ohranitev telesa pred razpadom, ampak v začasnem ohranjanju oz. kemičnem konserviranju s ciljem, da mrtvi še nekaj časa lahko vzbuja vtis živega. Ta proces 'zdravljenja, krajšanja, brisanja in sublimiranja' smrti zelo natančno ponazori Jessica Mitford v knjigi *The American Way of Death* (1963, dopolnjena izdaja 1996). V njej napade industrijo ameriške institucije *funeral homes*<sup>21</sup>, pogrebnih domov, češ da odžira veliko denarja ljudem v času njihove emocionalne nestabilnosti ter jih tako izrablja na sentimentalni način. Tovrstne pogrebne zavode označi kot 'navadne firme za obračanje denarja', ki skrbijo, da truplo lepo zapakirano in olepotičeno postavijo na žalni oder in tako omogočijo vsem tistim, ki si to želijo, spregovoriti še besedo ali dve o pokojnem. Mitfordova ob tem zapiše stavke, ki, več kot tri desetletja poprej, opišejo van Hagensovo razstavo: »... po kratkem postopku telo nasprejajo, razrežejo, prebodejo, nabodejo, zvežejo, okitijo, namažejo, zvoskajo, naličijo in lepo svečano oblečejo ... Po takšnem procesu transformacije umrli in njegovo telo ni več center žalovanja in časti, temveč samo 'prelepa spominska slika', s katero se (ker daje občutek, da je živa) lahko pogovoriš, ji prišepneš, koliko dolgo si ji še nameraval vrniti, pa ti ni uspelo, in jo celo oklofutaš, če meniš, da si to zasluži. Četudi noben zakon ne zahteva tega lepotilnega početja, kot tudi nobena religiozna doktrina ali sanitetna služba ne, je takšen način priprave na pogreb močno populariziran in spre-

<sup>20</sup> V Evropi redko zasledimo običaj lepotnega balzamiranja v t.i. *funeral homes*, smo pa priče nenehnemu višanju pogostosti kremacije.

<sup>21</sup> Po izidu knjige Jessice Mitford so Američani ustanovili celo 'gibanje za zavest o smrti' (The Death Awareness Movement), ki si prizadeva 'razsvetljevati javnost' s podatki o korumpiranosti pogrebnih družb.

jet skorajda povsod po Ameriki in Kanadi. Cilj tovrstnega balzamiranja je, da telo pokojnega pripravijo za ogled, za javnost, za *dovolj dostojno poslednje slovo!*<sup>22</sup> (Mitford, 1963:54).

Opis žalnega obreda se kar ponuja v antropološko analizo kot vrhunsko ritualiziran in dodelan ceremonial žalovanja v današnji Ameriki. S tradicionalnega antropološkega stališča takšen ceremonial žalovanja vsebuje vse že skorajda šolske elemente, ki žalovanje konstituirajo in obredu dajejo pridih eksotičnega katerega sicer, naivno, radi vežemo le za podobe neindustrijskih družb. S tem, da morajo najti 'pravo mero žalosti' so žalujoči tabuizirani. Na umeten in umetelen način umrlega, ki očitno deluje grdo in nečisto, »restavradorji smrti« z balzamirom sublimirajo v lepo, očiščeno, estetsko podobo, ki uniči kontagioznost. Med ceremonijo žalovanja se za žalujoče predpostavi in včasih celo pričakuje, da bodo s tem, ko stopijo v stik z umrlim in mu povejo 'vse, kar bi mu morali povedati', doživeli očiščenje in osebno katarzo. Tako zasedejo mesta v hierarhični strukturi statusov, odvisno od tega, ali o pokojnem mislijo dobro ali slabo, oz. kako blizu so mu po sorodstveni liniji.<sup>23</sup> Navsezadnje celoten ceremonial omogoči institucija 'drugega pokopa' ali razstavljanja telesa v žalno krsto, kjer umrli oz. truplo čaka na poslednji pokop. Ravno ta čas čakanja na poslednji pokop je čas tabuiziranja, očiščevanja in kazanja 'nenormalnega ritualnega statusa' (prim. Radcliffe-Brown [1922] 1964) tako umrlega kot žalujočih. Analiza balzamiiranja pa nujno vključi še sum do obče izpričanega 'ameriškega' dožemanja smrti kot konca življenja, kakor je legalno pripoznan pri zahodnjakih. S tem ko mrtvo, torej grozno, tremendno telo na vsak način naličijo, našprejajo in naredijo lepo in 'živo', ne izražajo samo svoje romantične in sentimentalne manire niti religiozne drže, kajti tu lepoticenje ne

<sup>22</sup> Poudarila M. P.

<sup>23</sup> Stratifikacija žalujočih je tema, ki je zelo dobro opisana v antropologiji. Suspenz 'normalnega' življenja pri žalujočih je običajno odvisen od njihove bližine (sorodstvene ali emocionalne) z umrlim in od statusa, ki ga je nekoč umrli zasedal. »Če npr. umre poglavar (predsednik, kralj ipd.), ima cela skupnost obvezo žalovanja. Dober primer javnega žalovanja je Kitajska, kjer so včasih zaradi smrti cesarja žalovali po več mesecev in je žalovanje bilo za celotno državo zakonsko obvezno« (prim. van Gennep, [1908]1960:148). Takšnih žalnih običajev si nikakor ni moč zamisliti v današnji zahodni družbi, saj so za pogoje njenega delovanja popolnoma nemogoči.

bi bilo potrebno, marveč se zdi, da potihoma, a kljub vsemu legalno vpeljejo idejo, da z nastopom smrti vseeno ni vsega konec. Logika je najbrž ta, da če se z 'definitivno mrtvo' osebo, razstavljen<sup>24</sup> v žalni krsti, vsi udeleženi na ceremoniji kolektivno in javno pogovarjajo, se pravi z njo na 'legitimen' način stopajo v kontakt, zakaj ne bi občevali z isto 'osebo' tudi po pokopu, ko bodo imeli več možnosti za to, saj bo komunikacija intimna in zato bolj sprejemljiva za osebne duhove ali duhove prednikov.

V resnici smo priče le še enemu sofisticiranemu kulturnemu odgovoru, ki mu je uspelo sinkretično združiti tradicionalne, celo animistične prežitke s povsem moderniziranimi elementi tržne ekonomije. Tega torej ne počnejo samo Balijci ali Indijci, kot bi si sicer mislili. Pogrebni domovi so kompromis decentne, toda tudi hitre in radikalne (predvsem pa navidezne) deritualizacije v severni Evropi in Ameriki, ter arhaičnih ceremonij tradicionalnega objokovanja. Novi pogrebni ritual Američanov, v katerih se umrli lepotno balzamirajo, zato predstavlja kompromis med zavračanjem, da bi se preskočila ritualna obeležja, in občim spoštovanjem prepovedi, vezanih na smrt (Ariés, 1989, Baudrillard, 1993).

---

<sup>24</sup> Razstavljanje telesa umrlega prakticirajo družbe in kulture po celem svetu. Razstavljanje trupla v deblu drevesa je običaj tako Olo Ngaju na Borneu kot plemen centralne Avstralije (prim. Spencer, Gillen, 1904; W. E. Roth, 1897). Telo pokojnega hranijo v hiši nekateri Papuanci (prim. Krieger, 1899), Melanezijci (prim. Codrington, 1891), nekatera Bantu plemena (prim. Bakumndu, Seidel, 1896), veliko indijanskih skupnosti Severne Amerike (prim. Yarrow, 1881; Adair, 1775; Catlin, 1842), južnoameriški Indijanci (prim. Swan, 1857; Preuss, 1894; vsi viri do tega mesta v tej opombi so citirani po Hertzju), stari Slovani (prim. Čajkanović, [1918-1941] 1994), nekoč Finci (Kulišić, 1979:126) in verjetno še mnogi drugi.

## Moderni kult mrtvih – kult spomina

Zahodni, moderni kult mrtvih lahko torej razumemo kot kult spomina, ki se predvsem veže na telo oz. telesni privid<sup>25</sup>. Ravno podoba telesa in smrti pa je povezana s posebno vrsto strahu, ki ga že vrsto let goji zahodna kozmogonija: veliko ljudi doživlja travme, more in izbruh agresije ali nemoči, če se jim samo omeni možnost, da bi bili pokopani pomotoma, torej da bi bili živi, a bi jih okolica imela za mrtve. Ta strah lahko beremo na dveh ravneh. Ljudje se bojijo, da jih ne bi 'žive pokopali', v zmotni oceni, da so mrtvi (v resnici pa se nahajajo v komi, nezavesti ali podobno). Bojazen pa je prisotna tudi na simbolni ravni, ki izpričuje strah starejših ljudi pred upokojitvijo<sup>26</sup>. Avtosugestivno umiranje se torej ne dogaja le med eksotičnimi Maorji in Avstralci, kot to opisuje Marcel Mauss. Ljudem začnejo pešati moči in slabiti življenjska volja zgolj zaradi imaginacije tako v Ameriki in Evropi kot drugod po svetu. Ali pa, če obrnem argument in rečem: zgolj zaradi imaginacije in ideje, da je telo lahko »lepo in zdravo tudi ob smrti« in da poklonjeno lahko služi v znanstvene in umetniške namene, nekateri ljudje verjamejo, da lahko živijo bolj polno tuzemsko življenje. Če sledim tej misli, se zdi, da pravzaprav nasploh živimo zgolj zaradi imaginacije. Zatorej ni čudno, če si vsaka družba želi na svoj način<sup>27</sup> osmisliti to imaginacijo in ji dati pridih nesmrtnosti, niti ni

<sup>25</sup> Kult mrtvih se je po mnenju zgodovinarjev pojavil šele v 18. st. Njegova evropska različica, ki jo odlikuje preprostost brez dogem in občutkov nadnaravnega in misterioznega, močno spominja na kitajski kult prednikov. Zato, ker ga je enako dobro asimilirala tako krščanska cerkev kot ateistični materializem, je kult mrtvih danes postal edina religiozna manifestacija, skupna vernikom vseh veroizpovedi. (Ariés, 1989; Huizinga, 1991; Mitford, 1963).

<sup>26</sup> Upokožitev v moderni družbi za mnoge pomeni 'socialno smrt', ki jo ljudje nemalokrat doživljajo zelo tragično.

<sup>27</sup> Kulturni predpisi, četudi zelo fleksibilni, ponazarjajo pomembnost korporativne - telesne logike tako za časa življenja kot smrti. Ravno telesna in ne le spiritualna dimenzija izpričuje človekov odnos do sveta. Ko se na zahodu običajno zgražajo nad antropološkimi opisi tradicionalnih družb, kjer je gerontocid ali umor starih in ostarelih nekaj povsem normalnega in pričakovanega (prim. Jeune, 1633 v: Mead, Calas, 1953:536; Kulišič, 1979: 280), se pozablja, da zahodna družba prav tako 'ubija' svoje starejše člane s tem, da jih, ne bogljene, ne neguje, zanemarja, pozablja - tj., jih obravnava, kot da bi bili mrtvi. Paradoksalno, a resnično: eni živeče osebe obravnavajo kot mrtve, drugi pa skrbijo za umrle tako, kot da bi bili živi: jih hranijo, umivajo, se z njimi pogovarjajo ipd.

nenavadno, da takšno ideologijo goji tudi moderna družba in ne le tradicionalne, neindustrijske kulture in družbe.<sup>28</sup>

Zahod prakticira povsem ceremonialen in ritualizuiran način obeleževanja smrti, ki ni le linearen ali zavezan eni tradiciji, ampak se z leti spreminja in prilagaja globalnim izkušnjam družbene realnosti. Skušnjava zahoda v 20. st. lahko zato opišemo s sintagmami 'razvlečenost točke smrti' ter 'želja pobegniti smrti'. To odlikuje premik mesta tabuja od praks, ki smrt spremljajo, na smrt samo, ki jo spremljajo izdelana načela 'prepovedane smrti'. V današnji družbi se kdaj pa kdaj zgodi še premik na prazno mesto, kjer ljudje na smrt reagirajo enostavno utrujeno in ravnodušno. Velikokrat substituirana z boleznijo, smrt spremeni tudi vlogo tistih, ki participirajo v situacijah smrti in umiranja. Kakor sem poskušala pokazati, se je status 'upravljalca' smrti preselil z umirajočega na zdravnika, torej na osebo, ki v moderni družbi zaseda visok status in za katero 'se predpostavlja, da ve'. A ritualizacija in ceremonializacija smrti zaradi tega ni motena, temveč le bolj potencirana. Uniformiranost ritualnih praks tako ostane in ne zbledi z modernizacijskimi spremembami družbe. Arhaična funkcija 'dvojnega pokopa'<sup>29</sup>, ki jo prakticirajo skorajda po celem svetu in za katero velja, da pripada le imaginariju in praksi nezahodnih družb, je tako opravljena tudi v moderni družbi, a na način esteskega balzamiranja. Slednja praksa pa implicira celo misel, da v posmrtnih obredjih, kakršni se prakticirajo v današnji Ameriki, lahko zasledimo animistično koncepcijo razumevanja sveta, prilagojeno na sodobne razmere. Preučevanje obredja, ki se veže na topos smrti, v zahodni družbi torej ni le zanimivo, ampak predvsem nujno, kajti razkrije, kako ljudje deli-

<sup>28</sup> Smrt človeka tako definira njegova ožja družbena skupina, ne pa biološki pokazatelj. Nekdo 'umre' (zares in simbolno) takrat, kadar ga družba ne sprejme več za svoj 'živi', integralni del.

<sup>29</sup> Citat iz časopisnega članka bo potrdil in približal pomembnost koncepta drugega pokopa in institucije poslavljanja od umrlega (žalovanja), ki jo prakticira zahod: *Moskva se poslavlja od Raise Gorbačov*: »Prva dama Kremlja, ki ji ni bilo in ji nikoli ne bo enake, kot poudarjajo mladane vsi torkovi ruski dnevniki, se je 'vrnila' v Moskvo. Njeno krsto so iz Nemčije pripeljali s posebnim letalom, ki ga je družini Gorbačov poslal predsednik Boris Jelcin. Moskovčani se bodo poslovili od nje v sredo. Krsta bo ležala v prostorih ruskega kulturnega sklada na Gogoljevem bulvarju, ki ga je ustanovila prav žena zadnjega sovjetskega voditelja. Pogreb bo v četrtek ob 12.30 na Novodevičjem pokopališču v Moskvi.« (Delo, 22. september 1999, stran 24).

mo in sintetiziramo realne, simbolne in mitološke koncepcije življenja in smrti. Zato na primeru enih in istih ljudi, enih in istih običajev, ritualov in percepcij lahko sledimo razvoju tako tradicionalnega in arhaičnega kot tudi povsem modernega, industrijskega oz. informacijskega. Zdi se, da se ljudje ne bojijo smrti, ampak zlasti tega, kako bodo umrli in kaj se bo z njimi zgodilo po smrti. Smrt zato za mnoge na današnjem zahodu ni ne konec, ne zgoščena točka prekinitve, temveč tisto, kar dovrši prehod iz območja 'nepomembnega' v območje 'pomembnega'. Zato je, kot kaže, strukturalni funkcionalizem v antropologiji smrti še vedno deloma upravičen in povsem uporaben za analizo smrti na zahodu, ko zatrjuje, da posmrtni običaji, prakse umiranja, vera in strah, ki smrt spremljajo, družbo v resnici integrirajo in ji vsakič omogočijo vnovično opredelitev družbene morale. Pred- in posmrtni rituali v končni fazi težijo k samoohranitvi, maksimiziranju družbene koherentnosti in konsolidaciji kulturnega reda vsake posamične družbene enote. Zato je pričujoči prispevek prej kot študija o smrti študija o ritualih, s pomočjo katerih ljudje spremljajo smrt in na ta način posredno slavijo življenje. Tako velja razumeti tudi van Hagensovo razstavo, pa tudi željo in potrebo ljudi, da poklonijo svoje telesne ostanke po smrti: ne kot eksotične ali morbidne ekshibicionizme, marveč kot načine, na katere se človek v 21. stoletju bori in pleše s smrtjo.

#### L i t e r a t u r a

1. Amponsah, Kwabena (1977): *Topics on West African Traditional Religion I*. Adwinsa Publication, Legon - Accra
2. Ariés, Phillipe ([1975] 1989): *Eseji o istoriji smrti na zapadu*. Pečat, Beograd
3. Baudrillard, Jean ([1976] 1993): *Symbolic Exchange and Death*. Sage, London
4. Benedict, Ruth ([1934] 1976): *Obrasci kulture*. Prosveta, Beograd
5. Bond, John; Coleman, Peter; Peace, Sheila (1993): *Ageing in Society*. SAGE Publications, London
6. Burkeman, Oliver (2000): The Final Cut. V: *Guardian Unlimited*. 28.03.2000

7. Chanon, Napoleon ([1968] 1992): *Janomame*. Svetovi, Beograd
8. Čajkanović, Veselin ([1910-24] 1994): *Studije iz srpske religije i folklora 1910 - 1924. 1925-1942*. Srpska književna zadruga, BIGZ, Prosveta, Partenon; Beograd.
9. (ur.) Davies, J.(1994): *Ritual and Remembrance*. Sheffield Academic Press, Sheffield
10. Davies, J.(1997): *Death, Ritual and Beliefs*. Cassel, London
11. Durkheim, Emile ([1912] 1982): *Elementarni oblici religijskog života*. Prosveta, Karijatide, Beograd
12. (ur.) Dickenson, Donna; Johnson, Malcolm (1995): *Death, Dying & Bereavement*. The Open University in SAGE Publications, London
13. (ur.) Ember, Melvin; Levinson, David (1996): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. A Henry Holt Reference Book, New York
14. Ephirim - Donkor, Anthony (1997): *African Spirituality: On Becoming Ancestors*. Africa World Press, Asmara (Eritrea)
15. Evans-Pritchard, E. E ([1937] 1976): *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Clarendon Press, Oxford
16. Firth, Raymond ([1961] 1967): *Tikopia Ritual and Beliefs*. Hertford and Harlow, London
17. Foucault, Michel (1967): *Madness and Civilization*. Tavistock, Routledge, London, New York
18. Frazer, James ([1922] 1993): *The Golden Bough*. Wordworth Editions, Hertfordshire
19. Gorer, Geoffrey (1967): *Death, Grief, and Mourning*. A Doubleday Anchor Book, New York
20. van Gennep, Arnold ([1908] 1960): *The Rites of Passage*. Routledge and Kegan Paul, London
21. Hertz, Robert ([1904-1906] 1960): *Death and The Right Hand*. Cohen & West, Aberdeen
22. Hockey, Jennifer (1990): *Experiences of Death*. Edinburgh University Press, Edinburgh
23. Huizinga, Johan (1991): *Jesen srednjeg veka*. Naprijed, Zagreb
24. Kubler-Ross, Elizabeth (1969): *On Death and Dying*. Macmillan, New York



25. Kulišić, Špiro (1979): *Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških*. Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo
26. Lévy-Bruhl, Lucien ([1922] 1954): *Primitivni mentalitet*. Kultura, Zagreb
27. Lévi-Strauss, Claude (1958): *Strukturalna antropologija I*. Stvarnost, Zagreb
28. Lévi-Strauss, Claude ([1955] 1997): *Tristes Tropiques*. The Modern Library, New York
29. Malinowski, Bronislaw ([1922] 1979): *Argonauts of the Western Pacific*. Blackwell, London
30. Malinowski, Bronislaw (1944): *A Scientific Theory of Culture*. The University of North Carolina press, Chapel Hill
31. Mauss, Marcel ([1924] 1982): *Sociologija i antropologija I*. Prosveta, Beograd
32. (ur.) Mead, Margaret; Calas, Nicholas (1953): *Primitive Heritage. An Anthropological Anthology*. Random House, New York
33. Metcalf, Peter in Huntington, Richard ([1979] 1980): *Celebrations of death*. Cambridge University Press, Cambridge
34. Mitford, Jessica (1963): *The American Way of Death*. Simon & Schuster, New York
35. Mitford, Jessica (dopolnjena izdaja 1996): *The American Way of Death (Revisited)*. Virago, London
36. Morin, Edgar (1981): *Čovek i smrt*. BIGZ, Beograd
37. Radcliffe-Brown, A. R. ([1922] 1964): *The Andamans Islander*. Free Press, New York
38. Shilling, Chris (1994): *The Body and Social Theory*. SAGE Publications, London
39. Tenenti, Alberto ([1957] 1987): *Občutenje smrti in ljubezen do življenja v renesansi*. ŠKUC, Filozofska fakulteta, Ljubljana
40. Thomas, Louis-Vincent ([1975] 1980): *Antropologija smrti I, II*. Prosveta, Beograd
41. Thomas, Louis-Vincent ([1975] 1980a): *Antropologija smrti II*. Prosveta, Beograd

42. Thomas, Louis-Vincent ([1988] 1989): *Smrt danas*. Biblioteka XX vek, Beograd
43. Tylor, Edward Burnett ([1871] 1958): *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom. Part I. and II. The Origins of Culture*. Harper Torchbooks, New York
44. Zečević, Slobodan (1982): *Kult mrtvih kod Srba*. Biblioteka Susretanja, Beograd