

**Todor Kuljić***Odeljenje za sociologiju,  
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beograd*  
todorunbg@ptt.rs**Dobra smrt  
– o evoluciji društvenoprihvatljivog načina umiranja**

**Abstrakt:** Prikazana je evolucija društvenoprihvatljivog umiranja u Evropi u novom veku, razlika između tradicionalne, moderne i postmoderne smrti i politička upotrebljivost dobre smrti. Skrenuta je pažnja na deheroizaciju smrti, na promene sećanja na smrt i na detabuizaciju i "revoluciju smrti" u 20 veku.

**Ključne reči:** dobra smrt, umiranje, *ars moriendi*, herojska smrt, revolucija smrti

Svaka kultura propisuje norme dobre ili loše smrti. Kolektivna prinuda ne pritiška samo življenje nego i umiranje. Raznovrsnim scenarijima poželjne smrti, posmrtnih rituala i pogrebnog ceremonijala trebalo je smrt učiniti podnošljivijom, ali i društvenoprihvatljivom. Život je uvek bio hronika nagoveštene smrti ali i katalog poželjnog umiranja. Što je slabije kontrolisana, to je smrt lošija, pa se u skladu sa tim najčešće razlikuju tri tipa dobre smrti: sveta ili spiritualna smrt (žrtvovanje za ideju), medicinski nadgledana smrt i prirodna smrt.

Prva verzija poželjne smrti svakako je politički najupotrebljivija i to u društvima zahvaćenim hroničnim ili akutnim ratom. U miru, pak, ponajviše je poželjna ona smrt koja se dešava u dubokoj starosti pod medicinskom kontrolom. Svuda za dobru važi samo ona smrt koja stiže po generacijskom redu, tj. onda kada mlađi ne umiru pre starijih. Za razliku od smrti deteta, u svim društvima je smrt staraca deo "reda stvari". Smrt, shvaćena kao sudbina ostarelih, izaziva umerenu žalost. To je opštekulturno prihvatljiva smrt. U politici je, međutim, drugačije. Afrikanci se boje smrti poglavice zbog slabljenja integracije plemena, a smrt malog deteta uzimaju kao ništavnu stvar (Toma 1980 II, 141). Na sličan način i islamski teroristi ne žale smrt mladih bombaša samoubica. Sa generacijskog stanovišta umiranje je oslobađanje prostora novim iskustvima i novim očekivanjima mlade generacije. Otuda normalnost umiranja znači da treba najpre predati drugima kolektivne uloge, a ne prerano umreti (nesrećom ili bolešću) (Feldmann 2004, 40). U snažnim krizama i ratovima uzvišena i poželjna smrt može biti i stradanje za državu, veru, naciju ili partiju. U prošlosti integracija smrti u svakodnevicu ne samo da nije bila neobična, ne-

go se naprotiv podrazumevala. Tako je u renesansi lepa smrt bila na romantičan ili na demonski način inscenirano umiranje.

Umetnost umiranja ili *ars moriendi* nije u srednjem veku bila nikakva umetnost nego striktno poštovanje diferenciranog sistema pravila i uputstava, koji treba da omoguće "dobru smrt". Kada bi umirući predosećao kraj, okretao je glavu ka zapadu, a noge ka istoku u pravcu Jerusalima i sklapao ruke na prsima. U dobru smrt spadao je stoički oproštaj od sveta *contempus mundi* (Macho 2007). Zbog vere u spasenje i vaskrsenje hrišćanin se nije bunio protiv smrti nego je vedro prihvatao. Poželjno je bilo umreti bistre svesti, pripremljen i pomiren, sa ljubavlju i nadom u zagrobni život (Toma 1980 I, 264). Ali i unutar hrišćanstva je bilo razlika. U katolicizmu je za dobru smrt važila pripremljena smrt koje nije bilo bez prisutnog sveštenika. U protestantizmu je, međutim, kod dobre smrti bilo važnije prisustvo rodbine, a zadnje pričešće je uprošćeno kao i ritual oko odra. Kod luternaca nije bilo ni čistilišta ni strašnog suda. Loša smrt bila je strah od suda u času umiranja. Teror suda i pakla je bio čest uzrok straha od smrti. Od 16. veka *ars moriendi* potisnut je novim imperativom *memento mori*. Na smrt se treba navikavati tako što istu treba posmatrati kao stalni pratilac života. Isticano je da život treba svladavati mišljenjem na smrt, ne na agoniju, nego na anti-život, na vakuum života (Macho 2007). Tanka je bila granica između spasonosnog života i spasonosne smrti. Propagiran je svojevrсни trening za umiranje, tj. priprema za smrt stalnim podsećanjem na prolaznost. Živeti, značilo je učiti se mreti. Bio je to način, koji je i francuski filozof Montenj (Montaigne) preporučivao u 16. veku, da se smrti oduzme jeziva stranost. Ne treba zaboraviti da je podučavanje o dobroj smrti bilo upućeno podvlašćenima kao fiktivni surogat za loš život. Hrišćanska tanatopolitika je sistematski propovedala pokornosti bogu i caru.

Današnji beg od smrti postiže se na drugi način – izolacijom samrtnika. Na savremenu viziju poželjnog umiranja smrti nesumnjivo utiče smanjeno suočavanje sa realnim umiranjem. Dok je ranije živeti u zajednici značilo i učiti se umirati u njoj, danas se o tome malo ko podučava. U ranijim stolećima su se i deca kretala oko odra umirućeg, pa je i smrt bila integrisana u svakodnevicu. Danas je umiranje izolovano od grupe, ali je time i pojačan strah od nje. Izmenila se i vizija poželjnog umiranja. Lepa je iznenadna smrt "s nogu", a ne ona dugo očekivana u krevetu. Zato gerontolozi i tvrde da je danas teže nego ranije pripremiti se za vlastitu smrt. Zato što je oslabila vera u zagrobni život i zato što telesna smrt više nije privremena nego se umire zauvek, dobra smrt jeste danas nenadano i lako prelaženje u ništavilo. Danas su umiranje i smrt privatniji događaji nego ranije. Zbrinjavanje ostarelih prestaje da bude stvar porodice. Starenje i neposredno umiranje (koma) izmeštaju se u gerontološke centre. Umiranje je i danas dugo očekivani i pripremani događaj, ali se sve češće zbiva van porodice. Smrt se ne uklapa u sliku društva koje je usmereno ka napretku, fitnesu i mladosti. Umiranje je značajno za TV, novine ili za akcione filmove. Postmoderni tanatolozi tvrde da mi zapravo nismo ni potisnuli smrt, nego samo

mrtve. Suočavanje sa vlastitom smrću olakšava stalno odlaganje i "realni privid" da je smrt uvek smrt drugog. Ovo odlaganje olakšava i okolnost da se iz zajednice živih sve više isključuju stariji kojima se bliži smrt. Vlastita smrt nam je i nezamisliva, čak u nju i ne verujemo, tvrde psihoanalitičari. Da li je to produktivni zaborav koji sprečava sputavanje života, ili potiskivanje smrti umanjuje našu ljudskost? Kako bilo, menja se slika normalne smrti.

### Tradicionalna, moderna i postmoderna smrt

Da realni uslovi prosečnog umiranja nisu pretrpeli duboke promene ne bi se izmenila ni vizija normalne smrti. Uslovi i smisao življenja nametali su i viziju njegovog poželjnog kraja. Sociološkoistorijski gledano može se razlikovati tradicionalna, moderna i neomoderna smrt, kako je to učinio britanski sociolog T. Valter. Kod prve je telesni kontekst brza i česta smrt, društveni kontekst je zajednica, a autoritet je religija. Kod druge je smrt skrivena, kontekst umiranja je javni bolnički, a ne privatni, a autoritet je medicina. Kod treće verzije smrti ova je produžena, privatno postaje javno, a autoritet je sam pojedinac. Walter upozorava da je reč o idealnim tipovima, ali ne i poželjnim obrascima umiranja (Walter 1994, 47).

Društenoprihvatljivo okončanje života je nešto bliže raščlanio berlinski sociolog H. Knoblauch. Slično Valteru, i on je uočio da je kod tradicionalne smrti autoritet tradicija, figura autoriteta je sveštenik, dominantni diskurs je teologija, a način svladavanja smrti je molitva. Ovde se seli duša, telesni kontekst je život sa mrtvim, a društveni kontekst je zajednica. Kod moderne smrti autoritet je profesionalna ekspertiza, figura autoriteta je lekar, dominantni diskurs je medicina, svladavanje smrti je ćutanje, seli se telo, telesni kontekst je kontrolisana smrt, a društveni kontekst je bolnica. Kod postmoderne smrti autoritet je lični izbor, figura autoriteta je sam pojedinac, dominantni diskurs je psihologija, oblik svladavanja smrti je ispoljavanje osećanja, seli se ličnost, telesni kontekst je život sa umirućim, a socijalni kontekst je porodica (Knoblauch 2011, 34). U ovoj skali razvoja slabi i iščezava javna ritualizacija smrti.

Navedene klasifikacije nagoveštavaju promenljivost poželjnih istorijskih obrazaca umiranja koje, manje ili više oblikuje hegemonu epohalna svest (verska, laička, patrijarhalna, individualistička, postmoderna). Da bi ove faze bile još jasnije treba uvek imati na umu i različite dominantne istorijske uzroke i uslove umiranja. Nije se uvek umiralo od istih bolesti niti u istim uslovima. Kod tradicionalne smrti najčešći uzrok je bila zarazna kuga, dok kod moderne prevladavaju maligne i koronarne bolesti, a u neomodernoj fazi uz prethodne bolesti stigao je i AIDS. Analogno tome, različite su i očekivane dužine života (40, 70 i 80 godina) i socijalni i medicinski uslovi umiranja. Toni zapaža da se u prvom slučaju živelo sa smrću, u drugom je smrt bila kontrolisana, a u trećem se živi sa umiranjem. U

ranijim dobima tipična smrt je bila dečja (zbog visokog mortaliteta novorođenčadi), a tek kasnije je to postala smrt starijih. Kod rečenih oblika umiranja hrabrost samrtnika ispoljava se u molitvi, tišini ili u razgovoru (Walter 1994, 48). U pomenutim klasifikacijama različiti autoriteti koji kontrolišu smrt su religija, medicina i sam pojedinac koji bira način vlastitog umiranja. Svaki autoritet ima institucionalni oslonac. Kod tradicionalne smrti to su crkva, proširena familija i selo, kod moderne su to bolnica i nuklearna porodica, a kod neomoderne to je sam pojedinac u porodici ili okružen savetnicima (koji ga ne-guju). Tako danas u SAD i SR Nemačkoj sam pojedinac sve više kontroliše smrt i očekuje je u svom domu (Walter 1994, 54).

Doduše, toga je bilo i ranije, ali u drugim uslovima. Jedan primer iz svakodnevice može dočarati navedene razlike. Kako je umirala francuska seljanka u 19. veku? Nakon iscrpljenosti od zarazne bolesti posle četiri dana tražila je seoskog sveštenika. Ovaj je stigao i hteo da joj pruži zadnju pričest. "Ne još", rekla je. "Ja ću Vam reći kada dođe vreme". Dva dana kasnije ponovo je pozvala sveštenika, primila pričest i umrla (Walter 2003, 218). Bila je to dobra smrt u skladu s običajima, i u mnogome različita od današnjeg umiranja. I Arijes je našao da je u 17. i 18. veku ritualnom činu umiranja predsedavao sam samrtnik koji uopšte nije imao tremu (Arijes 1989, 180). Još od kasnog srednjeg veka čovek je bio gospodar svoje smrti, a sama smrt je bio izuzetan trenutak njegove individualnosti (Arijes 1989, 182). Štaviše, sve do 1930-ih u Francuskoj umirući zapoveda smrću kao javnom ceremonijom, sastavlja poslednju volju, prima pričest i rodbinu za oproštaj. Stvari su se izmenile tek kada je sa napretkom medicine smrt postala sve manje nagoveštena. To je imalo za posledicu da se samrtnik stavlja pod starateljstvo kao maloletno dete jer mu se oduzima pravo da zna kada će umreti (Arijes 1989, 170-171).

To pravo mu nije naglo uzeto nego mu ga je spontano uskraćivao napredak medicine koji je brže ili sporije menjao viđenje raznih telesnih uzroka smrti. Do "promene paradigme" je došlo čim se bolest prestala magijski spekulativno tumačiti kao narušavanje ravnoteže životnih sokova, i počela medicinski egzaktno objašnjavati kao nešto što je smešteno u organima. Čim je počelo organizovano seciranje promenio se i odnos prema smrti. Hirurzi koji su do tada bili zanatski neakademski poziv postali su u toku 19. veka jedna od najuglednijih akademskih medicinskih profesija (Knoblauch 2011, 37). Tek je seciranje omogućivalo egzaktno utvrđivanje smrti i potisnulo ranija nagađanja. Bio je to krupan medicinski, ali i tanatosociološki preokret. Nije se promenio samo odnos prema mrtvom telu nego i prema dostojanstvu umrlog. Leš je prestao da bude nedodirljivi fetiš. Naredna "promena paradigme" stigla je sa tehnološkim i ultrazvučnim metodama, pa se od mrtvih i seciranja medicina opet okreće živima. Od celine tela okreće se ka obolelom delu (Knoblauch 2011, 45). Seciranje su zamenile nove dijagnostičke tehnike (ultrazvuk, skener), pa je ponovo potisnuto mrtvo telo. Pomenute promene u odnosu prema mrtvom telu uticale su i na ne-

medicinsko korišćenje leša, tj. na odnos prema onostranom i dostojanstvu umrlog. Da su vrlo složeni posrednici između medicinskog odnosa prema smrti i političke upotrebe smrti zavisili samo od razvijenosti opšte istorijske svesti, a ne i od raznih ideologizacija, tanatopolitika bi bila svakako manje aktuelna.

Politika se i u ovaj odnos mešala. Najpre treba reći da je napredak medicine nepovratno potkopao autoritet religije u nadzoru nad smrću i time prekinuo dugu tradiciju iracionalne ideologizacije dobre smrti. Ne samo zato što je nekada umirućem pozivan sveštenik, a kasnije lekar, nego se ranije umiralo u lokalnoj zajednici gde je svako znao želju samrtnika, dok danas nema želja kako da se okonča život. Kako svedoči pomenuti slučaj seljanke, *ars moriendi* 19.veka je značio da je samrtnica osećala da će umreti i bila namerna da umre već nakon nekoliko dana od zaraze. Tome nasuprot, danas se borimo da naučimo da umiremo lagano od degenerativnih promena. Razvoj nauke i kulture nesumnjivo reguliše i poželjni *ars moriendi*. Već je rečeno da su na ove promene ponajviše uticali sekularizacija, rast individualizma i napredak medicine. Ovi činioци su na novi način otvorili pitanje da li je dobra smrt lagana i da li stiže onda kada mogu da biram njen trenutak ili je, pak, smrt dobra samo onda kada je brza i iznenadna? Danas se dilema oko toga kako dobro umreti svodi na to kako živeti mesecima ili godinama znajući da umiremo (Walter 2003, 219). Zato je danas poželjno umreti nepripremljen u snu dvadesetak godina nakon penzionisanja, nakon partije golfa i lepog obroka, iako su šanse za to male. Sve učestalije maligne bolesti i demencija svode iznenadnu i nesvesnu smrt na privilegiju manjine. Ove promene su tanatopolitički važne zato što su izmenile i viziju herojske smrti. Za novu herojsku smrt danas važi dugo rvanje sa rakom jer u društvima koja dugo nisu bila u ratu, nema herojske smrti na bojnopolju kao političkog potencijala.

## Deheroizacija smrti

Herojska smrt je važan simbolički kapital svake politike. Pogotovo onda kada se žrtvovanju života zarad odbrane nadređenih vrednosti pridaje mučenički karakter. Sadržinski gledano, dobre smrti ideološki se razlikuju po vrednostima (verske, nacionalne, klasne) za koje je život položen. Formalno gledano, dobra smrt je svako ulaganje u novi život organizovane grupe (od plemena do države) koje se, simbolički gledano, i ne tumači kao nestajanje umrlog nego kao njegov prelaz u večnost. Još uvek je u ratničkim društvima herojska smrt na bojnopolju poželjnija i zato što je krv (kao ključni simbol smrti i života) politički vrlo upotrebljiva. O tome svedoče i rituali žaljenja. U plemenskim društvima u Evropi "koja su živela sa zapetom puškom", običaji narodnog žaljenja dugo su bili ratnički. Lelek je bio prožet ratničkim motivima, a tuga je vezivala bratstvo. Vazilo je pravilo "Dok smo zajedno, jači smo" (Stojanović 1980). Ovde naknada za iznenadnu nasilnu smrt nije bio onostrani raj nego ovostrana krvna osveta.

Smrt neosvećenog je drugačije doživljavana od smrti onoga koji je bio osvećen. Moralni imperativ plemenske obaveze da se namiri dug u krvi homogenizovao je grupu jednako kao i kult ubjenog. Zato što su i na drugoj strani potomci i srodnici ubice u krvnoj osveti jamčili za grehove predaka, krvnu osvetu je bilo teško prekinuti. Osveta je na neki način prevodila zlu kob u dobru smrt. Koliko god ova smrt bila preuznošena kao poželjna i za grupu spasilačka, ova je bila nazadnija što je više slavila uništenje života članova drugih grupa. Ova uništenja su uvek zamagljavana i ideologizovana tako što je agresija prikazivana kao odbrana kao što je to Hitler učinio kada je napad na Poljsku 1939. obznanio kao samorazumljivo uzvratanje paljbe. Ekvivalentna razmena smrt za smrt ostala je obrazac dobre smrti u svakoj ratnoj politici. Odmazda je ostala legitimna i onda kada je krvna osvetu potisnuta državnim propisima kojima je ubistvo nadoknađivano neekvivalentnom zatvorskom kaznom.

Sa slabljenjem plemenske strukture i zabranom da se smrt ekvivalentno namiruje smrću, menjala se i žalost. Modernizacija načina umiranja, sahranjivanja i tugovanja u 20. veku dalekosežno je oblikovala ne samo društvenoprihvatljivi ceremonijal privatnog umiranja nego i javno tugovanje za uglednim pokojnikom. S druge strane istorijski obrasci simbolizacije i političke instrumentalizacije groba ostali su u izvesnom smislu slični. Danas je sve više kremiranja, sve je kraće vreme između smrti i pokopa, i sve je manje interesovanja da se telo umrlog izloži gledanju. Sve je manja i spremnost da se nosi crnina ili na neki drugi način pokaže tuga. Ali *laudatio fimebris* nije gubio na značaju. Naprotiv.

Premda je modernizacija marginalizovala tradicionalnu pratnju pokojnika (susedi, rodbina, popovi), krajem 20. veka pogrebni ceremonijal je retradicionalizovan. Dobar pogreb je ponovo klerikalizovan. Danas u bivšim socijalističkim društvima zahvaćenim retradicionalizacijom skoro da nema sprovoda bez sveštenstva. Umiranje jeste modernizovano, ali ne i sahranjivanje. Pojedina se, po pravilu, još pre smrti izdvaja iz središnje društvene mreže (umire se u bolnici ili u staračkim domovima), pa se time i smanjuje društveni potres zbog smrti (Feldmann 2004). Ali u pogrebne ceremonije se vraća crkva. Kod sahrana slavni javnih ličnosti i dalje je aktivna konkurencija jer umrlog svojataju rivalske grupe. Na delu je ubrzana modernizacija, birokratizacija i individualizacija smrti: menja se normativna dimenzija smrti (svetovno poimanje smisla i vrednosti života potiskuje mistiku smrti) i njena ekspresivna dimenzija (menja se način izražavanja tuge), ali uz obnovljenu simboliku nadzemaljskog života. Dok je u tradicionalnim društvima umiranje člana bila javna predstava, danas je umiranje uglavnom birokratski regulisano. Dok je ranije vladao običaj ličnog opraštanja od pojedinca na samrti, danas većina izbegava ovu vrstu kontakta. Opada suočavanje sa neposrednom smrću. Čak se teško oboleli i umirući skrivaju, a na sahranama je sve manje dece.

U celini uzev umiranje je potisnuto i tabuizirano, ali je pogrebni ritual reklerikalizovan. Ranije je umiranje bilo događaj u domu, kada se oko samrtni-

ka kupila porodica i susedi, a pokojnik se od njih opraštao. A sahrana je bila događaj u kom je učestvovala zajednica. I značaj komemoracija je bio važan. Narod je izražavao žalost ne samo aktivnim radnjama već i nečinjenjem. "U Crnoj Gori, kad se lelekom oglasi nečija smrt, u selu se obustave radovi, a ako je u toku obrada zemlje, volovi se ispregnu" (Stojanović 1980). Bratstvo je mrtvog žalilo obično po godinu dana.

Danas su ideali mladost, zdravlje, učinak, napredak, potrošnja i uživanje, pa i otuda umirući nemaju šanse da se integrišu u društvenu okolinu. Premda strah od smrti i bolesti ne opada, društvo sve više izoluje bolest, smrt i bol. Smrt je već dugo tabu tema. Kako je zapazio F. Arijes ranije su groblja bila centri javnog života (pijace, mesto čitanja presuda, susreta, pa čak i igara), a danas su groblja geta smrti prognana van grada. Nekada su pokojnici počivali usred grada, pa je braniti grad značilo braniti svoje mrtve. A onda su groblja pomerena u predgrađa (Toma 1980 II, 145). Umiranje je postalo sve manje vidljivo kada je smrt potisnuta iz doma u bolnicu. Na neki način smrt izumire. Danas u Nemačkoj 65% ljudi umire u bolnicama, 25% u domovima, a samo 10% u kućnom okruženju (Noczyński 2010). Umiranje se kao neprijatan i kao prljav događaj više stoički ne trpi, nego se potiskuje iza zidova bolnice ili stračkih domova. Na taj način smrt se lakše potiskuje, pa se ni mnogi odrasli još nisu suočili sa umiranjem. I žalost se sve manje iskazuje. Ljudi su nesposobni da tuguju, a time i da umiru. Samrtnik je opterećenje, prenosi se u bolnicu, neretko iz straha najbližih, koji nisu zreli za suočavanje sa smrću. Smrt je usamljena i stvara usamljenost. Društvena smrt stiže penzionere pre fizičke jer postaju nepotrebni. Osiromašeni penzioneri u kapitalizmu okončavaju okrutno razapeti između straha od smrti i straha od života (Toma 1980 II, 164). Odbacuju ih i porodice i bolnice. Izbegavanje suočavanja sa smrću danas otežava i samo doživljavanje smrti. Kao dobru smrt postmoderna tanatologija ne ističe herojsku smrt, ni hrišćansko žrtvovanje, niti bilo kakvu insceniranu i kreativnu, nego sasvim svakodnevnu smrt.

Lako je pojmljivo da je ovim izmenjena i vizija herojskog umiranja i time politika uskraćena za jednu važnu stranu simboličkog kapitala. Tradicionalna herojska smrt je u mnogim kulturama bila rezervisana za žrtvovanje života u ratu, dok je danas herojsko umiranje inkluzivnije. U njega spada hrabra borba protiv teških bolesti, kao što su rak i AIDS. Da li je danas heroj onaj ko umire i pri tome ostaje do kraja hrabar ili onaj koji traži aktivnu pomoć u umiranju? Ima li heroizma kod traženja eutanazije? Svakako da ima, ali je ovde važno konstatovati da herojsko umiranje nije danas vezano samo za politiku. Nije to više samo rvanje sa javnim neprijateljem nego i sa ličnim telesnim tegobama. Dakle vizija poželjne smrti menja se zbog naraslih očekivanja od života, zbog raznovrsnosti življenja, rasta obrazovanja ali i zbog višedimenzionalne društvene nejednakosti. U mreži nejednakosti ne treba zaboraviti ni generacijske razlike kod suočavanja sa smrću. Stari i mladi nisu suočeni sa smrću samo u zajedničkoj sadašnjici koju zajednički dele, nego i u mnogim različitim

sadašnjicama, koje nameću generacijske perspektive. Prosto rečeno, udaljenost od tačke smrti je u miru generacijski različita i meri se u odnosu na prosečni životni vek. Međutim, u ratu nema generacijskih razlika kada je u pitanju odnos prema smrti. Udaljenost od smrti za sve generacije u ratu je ista. Na prvoj borbenoj liniji nema različitih sadašnjica. Dok je generacijsko usaglašavanje svesti o smrtnosti teško, jer su različita iskustva i očekivanja 20-godišnjaka i 70-godišnjaka, dotle je boračka svest sa fronta nadgeneracijski homogena. Još u jednom smislu je odnos prema smrti generacijski uslovljen. Sve do ranog prosvetiteljstva u 18. veku čovek je u život ulazio mlađi, ali je i mlađi izlazio iz njega. Tek se sa 18. vekom i sa produženjem životnog veka usled napretka medicine, rasta higijene i poboljšanja uslova života javlja starac (Toma 1980 II,162). Menja se i politička upotreba smrti. Dugo su više žaljeni mlađi, kadri da nose oružje. Smrt mladog ratnika (u antici Ahila i Hektora) koristila se za jačanje jedinstva grupe. Kasnije se granica pomera, pa i smrt starca postaje značajna jer se politika nije svodila samo na umešnost u borbi. Dok je u primitivnijim društvima starac bio pod-čovek ili nad-čovek (balast ili čarobnjak), u modernim društvima starost nije neuspeh, doduše nije ni naročiti izvor ugleda, ali se politički mogla koristiti. U usmenim kulturama starost je bila sinonim mudrosti. Gerontološki autoritet ove vrste vidljiv je u Titovom nadimku Stari i u Dražinom nadimku Čiča. U politici je pogibija mladih emotivno heroizovana i jačala je grupnu koheziju, dok je smrt harizmatičkih nezamenljivih staraca ozbiljnije ugrožavala jedinstvo političke grupe. Ne treba zaboraviti da je heroski konstruisana smrt naročiti motor rata. U ratu je smrt heroja plodna jer je uzor žrtvovanja i zato što podstiče na osvetu. Naravno nakon rata herojska smrt ostaje kao simbolički kapital samo kod pobednika, dok je smrt vojnika koji je izgubio rat jalova. Dobra smrt, dakle, zavisi od dobrog rata, a dobar rat je samo onaj koji je okrunjen pobedom.

### Promene sećanja na smrt

Ovo otuda što pobednici svoje mrtve pretvaraju u besmrtnu dok su poraženi lišeni simboličkog kapitala dobre "isplative" smrti. Za dobru smrt važi ona koja se duže pamti. Javno pamćenje umrlog zavisi od procene njegovog društvenointegrativnog značaja. Nema jedinstva grupe bez zapamćene prošlosti koju čine mrtvi. Ako se sećamo da bismo pripadali, onda je sećanje na izabrane mrtve u stvari isticanje pripadnosti određenim vrednostima i grupama. Ako je povrh toga reč o sećanje na poginule, onda se stvara naročita vrsta identiteta stečenog kroz žrtvu.

Koliko god ih štitio naročiti pijetet, ni društvenointegrativni sadržaji ove vrste nisu bili statični. Pored promena društvenoprihvatljivog ličnog umiranja i javne smrti menja se i samo sećanje na smrt. Uprkos svesti o sveopštoj smrtnosti,



smenjivali su se različiti hegemoni istorijskopolitički konteksti kulturne proizvodnje i reprodukcije sećanja na mrtve. Reč je o evoluciji kriterijima kod izbora mrtvih koji se pamte, zatim o drugačijem kostimiranju njihovih života kao simbola poželjnih vrednosti i najposle o izmeni obrazaca kojima se njihova politička tela čine besmrtnim. Na evoluciju panteona izabраниh utiču i različite tehnologije zapamćene materijalizovane smrti: kameni epitafi, štampa, fotografije, arhivske i muzejske zbirke, video zapisi, filmovi i sl. Svedočanstva ove vrste svedoče o razlikama između prostora sećanja, rituala, materijalne kulture i simbola smrti. Raznovrsni procesi grupnog i pojedinačnog pamćenja kanalisani su šarolikim prostornim i vizuelnim metaforama koje su oblikovale maštoviti sklop unutrašnjeg sećanja.

U naporima ove vrste grobovi su bili univerzalni obrazac ritualizacije smrti. Međutim, menjala se forma, metaforički potencijal i simbolički kapital grobnih rituala. Dominantni funeralni simbolizam cveća još pokazuje prolaznost cveta, gubitak boje i prerano truljenje, što je sve nalik fiziologiji ljudskog tela. Od opštih simbola prolaznosti treba razlikovati selektivnu simbolizaciju pokojnika. Način i brzina zaboravljanja smrti pripadnika različitih klasa pokazuje političku kulturu sećanja i distribuciju autoriteta. Još uvek se duže pamti pojedinac s raskošnim grobom od onoga s običnom humkom. Sahranjivanje u zajedničkim grobnicama u srednjem veku razlikovalo se od novovekovnog jer je i samo društvo bilo drugačije. Mrtvi je predavan crkvi koja se starala o njegovoj posthumnoj sudbini. Društvo koje je popa odgurnulo od groba počelo je da drugačije pamti mrtve. Ako nema boga, onda više nije ni svaka smrt dobra kako je nekada hteo bog.

Još manje je u politici prisutna jednakost mrtvih javnih ličnosti. Ovde je selektivnost pamćenja verovatno najupadljivija. Uvek su postojale traumatične smrti (vladara) i one koje su izazivale samo distancirano žaljenje. O vrsti društvene smrti govori i to koja grupna smrt se brže zaboravlja (robova ili aristokratije, plemića ili kmetova). Razne istorijske strategije zaborava i raznovrsna selektivna pamćenja smrti svedoče o hegemonim obrascima kod osmišljavanja života (verskim, nacionalnim, klasnim). Iz rane antike ostali su samo grobovi kraljeva, iz antičkog Rima i grobnice aristokratije, iz srednjeg veka kriptе i kosturnice sveštenstva, a od Francuske revolucije beleže se i javni spomenici kulturnih i nacionalnih ličnosti. Hermeneutički gledano, svaka vrsta značajnog smisla markirala se i važnim grobom. Sociološki gledano, grobovi svedoče o raspodeli moći, a ne samo o izboru smisla. Posmrtni ostaci iz ranijih vremena jesu prilika da se rekonstruiše hegemonu praksa sećanja koja je uvek bila povezana sa praksom podvlašćivanja. Mnemonički efekti grobova u svakom dobu su isticali ono što je za vladajuće bilo značajno. Figure smrti pokazuju da je raspalo telo nekada bilo prihvaćeno kao *memento mori*, tj. kao način podsećanja na neumitnu smrt (Hallam, Hockey 2011, 10). Ne treba zaboraviti da su u svakom sećanju, pa i onom na mrtve, povezana osećanja

i identitet. Sećamo se da bi učvrstili pripadnost onoj grupi čija je signatura određeni grob. Od kasnog 18. veka grob izvan crkve ponovo je postao mesto sećanja. Romantizam je čak isticao privlačnost spoja groba i pamćenja. Privatnost se lagano probijala i na groblju, a u vezi s tim menjala se i uloga javnih grobova. Nakon Francuske revolucije počinju masovne komemoracije nasilne smrti u Evropi, a nakon građanskog rata i u SAD. Kolektivno pamćenje smrti se ne politizuje samo u ratnim memoarima i preko fotografije, nego i preko spomenika vladarima i spomenika neznanim junacima. Dobar grob jeste i prazan grob ukoliko je simbolički značajan.

### Zaključak: "Revolucija dobre smrti"

Hegemona normalna smrt našeg doba je rezultat kumulativnog prožimanja raznih činilaca koji su modernizovali umiranje. Najpre treba reći da je produženje ljudskog veka, odnosno činjenica da sve više umiru stariji, a sve manje mlađi ljudi zbog napretka medicine i tehnike podstaklo nadu u stalno produženje života. Za tanatosociologiju nije nevažno to što je oslabio strah od smrti u mladosti, a ova okolnost je i tanatopolitički važna. Spremnost mladih na umiranje se u razvijenim društvima sve teže politički instrumentalizuje, ali ne i u verski fundamentalističkom nerazvijenom svetu. Grob i ostala mesta sećanja na smrt neravnomerno, ali lagano gube značaj. Naporedo sa tim marginalizuje se integrativni značaj sahrana, tugovanje je "pounutrašnjeno", a potiskuje se i sudbinsko iracionalno osmišljavanje smrti. Rečju, smrt je sve manje zapisana sudbina, pa se otuda realnije posmatra i uspešnije "obrađuje" nego u tradicionalnim kulturama (Feldmann 2004, 22). U svakodnevnom životu umrli se sve ređe pominju, a raste i broj ljudi koji ne idu na sahrane. Rečju slabi kolektivna prinuda. "Normalna" smrt sve više se poima kao prirodni događaj, a ne kao upad neprirodnog ili kao sudbina koju reguliše onostrano. I zbog toga je tugovanje drugačije. Treba dodati da raste i broj ljudi koji sami odlučuju kada će okončati život, pa se lagano probija uverenje da samoubistvo nije uvek rezultat psihičkih poremećaja. U netradicionalnim društvima slabi spremnost umiranja za domovinu u ratu, opada poseta sahranama i izjavljivanje saučešća. Takođe se sve manje očekuje da se tuga iskazuje odećom ili drugim simbolima. U razvijenim društvima je nenasilna prirodna smrt jedini oblik normalne smrti i nema poželjne vizije mučeništva, dok kod nerazvijenih nasilna smrt i mučeništvo nisu neprirodni. Solidarnost preko pogrebnih rituala je važnija kod nerazvijenih.

Modernizacija i tehnizacija su potisnule smrt i na taj način što se ova doživljava posredno preko slika i priča iz medija, a sve manje kroz neposredno iskustvo u vlastitom okruženju. I kod vernika je modernizovano viđenje onostranog aktera i osavremenjena slika zagrobnog života. Bog gubi funkciju

arbitra, jer se sve više dematerijalizuje, dekontekstualizuje i predstavlja u netelesnom sklopu. To što je bog sve više simbol izmenilo je i viđenje besmrtnosti. U biološkom smislu oličenje besmrtnosti je nastavljanje porodice, a vrsta i trajanje onostranog života se pluralizuje, tj. shvata se na vrlo raznolike i protivrečne načine. Grubo rečeno, simboličku besmrtnost danas više osigurava stvaralaštvo nego vera u zagrobni život. Normalizovanje smrti traži i drugačije simbole.

Novu viziju društvenoprihvatljivog umiranja su svakako odredili ubrzana tehnizacija i podela rada zato što su pojačali birokratsko regulisanje umiranja i izdvajanje sloja profesionalaca koji se o tome staraju. Ne samo što su pri zbrišnjavanju smrtnika lekari zamenili popove, nego još od sredine 20. veka većina ljudi u industrijskim zemljama umire po bolnicama. Individualizam potrošačkog društva zahvatao je i umiranje. Lekar je postao privilegovani i moćni sveštenik smrti moderne države (Feldmann 2004, 36). Profesionalizacija umiranja i smrti prošla je kroz tri faze: 1. u slabo kontrolisanoj fazi su rođenje i smrt bili u rukama lokalnih grupa; 2. zatim je stigla profesionalizacija i birokratizacija gde su rođenje i smrt sve više pod kontrolom medicinara; 3. najposle dolazi do sukoba između birokratske kontrole smrti spolja i samokontrole smrti. Otuda i dilema nije li svaka profesionalizacija u stvari sprečavanje "emancipacije onoga koji umire i onoga koji tuguje" (Feldmann 2004: 36).

Može se bez preterivanja reći da je u 20.veku došlo i do "revolucije smrti". Smrt je detabuizirana u javnosti jer se raširila nova kultura umiranja lišena ispovedanja, a probio se i novi način javnog sahranjivanja i žaljenja. Demokratizaciju kulta mrtvih otvorila je još ranije Francuska revolucije od kada spomenike sebi počinje da diže i građanstvo, a ne samo plemići. Čim je republika srušila monarhiju koja se pravdala preko božje milosti i čim je kastrirala magijsku moć vladarskih relikvija otvorena je nova svetovna epoha javne upotrebe smrti. Uprkos tome, nije oslabio značaj političke instrumentalizacije smrti javnih ličnosti. Iako je ovde reč o smrti trećeg kog nismo lično poznavali, nego samo za njega čuli, masovna osećanja tuge politika još uvek ne propušta da iskoristi. Za politiku je dobra smrt uvek bila samo ona koja je snabdevena simboličkim kapitalom.

Međutim i društvenoprihvatljiva smrt javne ličnosti se izmenila. Došlo je do njenog uslozljavanja na tri zajednice: zajednica s umrlim direktno povezanih pojedinaca (porodica i najuži saradnici), zajednica u smrti solidarnih građana (šira partijska ili boračka grupa) i medijski konstruisana zajednica ožalošćenih (nacija ili država). Iako je oslabila aktuelnost herojske smrti vladara na bojnopolju, smrt političkih čelnika u krevetu se na drugi način haramatizuje i eksploatiše. Dakle, instrumentalizacija smrti nije prestala nego je kao i vizija društvenoprihvatljive smrti samo prilagođena novoj društvenoj složenosti.

### Literatura

- Arijes, Filip. 1989. *Eseji o istoriji smrti na Zapadu* – od srednjeg veka do naših dana. Beograd: Rad.
- Feldmann, Klaus. 2004. *Tod und Gesellschaft* – Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Dostupno na: [klaus.feldmann.phil.uni-hannover.de/.../klaus\\_feld](http://klaus.feldmann.phil.uni-hannover.de/.../klaus_feld)
- Hallam, Elizabeth/Hockey, Jenny 2011. *Death, Memory and Material Culture*. Oxford– New York: Berg.
- Knoblauch Hubert. 2011. "Der populäre Tod? Obduktion, Postmoderne und die Verdrängung des Todes". In Gross D, Tag, B. Schweinhardt, C. hg. *Who wants to live forever – Postmoderne Formen des Weiterwirkens nach dem Tod*, 27-55. Frankfurt: Campus.  
Dostupno na: [http://books.google.rs/books/about/Who\\_wants\\_to\\_live\\_forever](http://books.google.rs/books/about/Who_wants_to_live_forever).
- Macho, Thomas. 2007. *Jedermanns Tod (Kunst als Trauerarbeit)*.  
Dostupno na: [http://www.festspielfreunde.at/deutsch/dialoge2007/dia01\\_macho.pdf](http://www.festspielfreunde.at/deutsch/dialoge2007/dia01_macho.pdf)
- Noczynski, Ingo. 2010. *Die Verdrängung und Tabuisierung des Todes*. Dostupno na: <http://ingo-noczynski.suite101.de/die-verdraengung-und-tabuisierung-des-todes-a86181>
- Stojanović, Đ. Petar. 1980. Običaji narodnog žaljenja i njihovi društveni korijeni u Crnoj Gori i Sjevernoj Albaniji. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, knj. 48.  
Dostupno na: <http://forum.badnjak.com/viewtopic.php?f=5&t=710&start=10>
- Toma, Luj-Vensan. 1980. *Antropologija smrti I,II*. Beograd: Prosveta.
- Walter, Tony. 1994. *Revival of Death*. London: Routledge. Dostupno na: [books.google.com](http://books.google.com) › Social Science › Sociology › General
- Walter, T. 2003. Historical and cultural variants on the good death. *British Medical Journal (BMJ)* 327: 218-220.

Todor Kuljić

Department of Sociology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade

### A Good Death – On the Evolution of Social Acceptable Ways to Die

Socially acceptable ways to die have been historically variable. The paper gives a historical overview of what was considered a good death in Europe. The difference between the traditional, the modern and the postmodern view of a good death is highlighted. The real conditions of dying on average have undergone fundamental changes, thus the image of a normal death has shifted as well. The conditions and meaning of living have imposed a vision of its

---

desirable ending. Earlier, a good death was prepared and one would die in the presence of a priest, afterwards dying took place in hospitals, and today death is even more isolated. The death of private and public persons has changed as well, along with ways of mourning. In politics, a good death was always the one which was endowed with symbolic capital. Traditionally, in many cultures the heroic death has been reserved for those sacrificing themselves in war, while today heroic dying is more inclusive. The political utilization of death was always dependent on the hegemonic pattern of a good death in the given historical context. The utilization of the symbolic capital of death hasn't stopped; rather, it was adopted in accordance with new social complexity, along with the image of the socially acceptable death.

*Key words:* good death, dying, *ars moriendi*, heroic death, revolution of death

#### Bonne mort – sur l'évolution de la manière socialement acceptable de mourir

La manière socialement acceptable de mourir est historiquement changeante. Les principales formes historiques de la bonne mort en Europe ont été présentées. La différence entre la bonne mort traditionnelle, moderne et postmoderne a été expliquée. Du fait des changements profonds des conditions réelles de la mort moyenne, la vision de la mort normale a également évolué. Les conditions et le sens de la vie imposaient également une vision de sa fin souhaitable. Autrefois la bonne mort était préparée et l'on mourait en présence du prêtre, puis l'on mourait dans les hôpitaux, alors qu'aujourd'hui la mort est encore plus isolée. La manière de mourir de la personne privée et publique a évolué de même que les manières d'en faire le deuil. Pour la politique, la bonne mort était toujours celle qui était pourvue d'un capital symbolique. La mort héroïque traditionnelle était dans bien des cultures réservée au sacrifice de la vie dans la guerre, alors que de nos jours la mort héroïque devient plus inclusive. L'utilisation politique de la mort a toujours dépendu du modèle hégémonique historique concret de la bonne mort. Le capital symbolique de la mort continue à être exploité, mais cette exploitation, tout comme la vision de la mort socialement acceptable, a été adaptée à la nouvelle complexité sociale.

*Mots clés:* bonne mort, manière de mourir, *ars moriendi*, mort heroïque, révolution de la mort

Primljeno / Received: 10. 12. 2012.

Prihvaćeno / Accepted for publication: 20.02.2013.