

**УНИВЕРЗИТЕТ У НОВОМ САДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ**

**ЈЕЗИЦИ И КУЛТУРЕ
У ВРЕМЕНУ И ПРОСТОРУ
IV/1**

ТЕМАТСКИ ЗБОРНИК



НОВИ САД, 2014

УНИВЕРЗИТЕТ У НОВОМ САДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

ЈЕЗИЦИ И КУЛТУРЕ У ВРЕМЕНУ И ПРОСТОРУ

IV/1

Тематски зборник



Нови Сад, 2014

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ У НОВОМ САДУ

60 ГОДИНА ШИРИМО ЗНАЊЕ!

JEZICI I KULTURE U VREMENU I PROSTORU IV
JEZICI I KULTURE U VREMENU I PROSTORU IV
LANGUES ET CULTURES DANS LE TEMPS ET DANS L'ESPACE IV
LANGUAGES AND CULTURES IN TIME AND SPACE IV
ЈАЗИКИ И КУЛТУРИ У ЧАСУ И ПРОСТОРИЈУ IV
ЈАЗЫКИ И КУЛЬТУРЫ ВО ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВЕ IV
JAZYKY A KULTÚRY V PRIESTORE A ČASE IV
LINGUE E CULTURE NEL TEMPO E NELLO SPAZIO IV
LENGUAS Y CULTURAS EN TIEMPO Y ESPACIO IV
LIMBI ŞI CULTURI ÎN TIMP ŞI SPAȚIU IV
NYELVEK ÉS KULTÚRÁK IDŐBEN ÉS TÉRBEN IV

Уреднице

Проф. др Снежана Гудурић

Проф. др Марија Стефановић

Издавач:

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ У НОВОМ САДУ

За издавача

Проф. др Ивана Живанчевић Секеруш

Академски одбор:

Проф. др Ивана Живанчевић Секеруш

Проф. др Снежана Гудурић

Проф. др Твртко Прћић

Проф. др Владислава Гордић Петковић

Проф. др Едита Андрић

Проф. др Драгана Дробњак

Доц. др Јагода Гранић

Проф. др Октавија Неделку

Проф. др Давиде Астори

Проф. др Жан-Пол Мејер

Проф. др Михај Радан

Рецензенти Зборника:

Проф. др Ђорђијана Лунгу Бадја, Западни универзитет у Темишвару, Румунија

Проф. др Чедомир Стојменовић, Универзитет Св. Кирил и Методиј у Скопљу, Македонија

Проф. др Драган Коковић, Универзитет у Новом Саду, Србија

Штампање Зборника помогао је Покрајински секретаријат за науку и технолошки развој
АП Војводине.

ISBN 978-86-6065-324-8

У Зборнику су штампани изабрани радови изложени на конференцији *Језици и културе у времену и простору 4*, одржаној на Филозофском факултету у Новом Саду 22.11.2014. у оквиру истоименог Пројекта Министарства за просвету, науку и технолошки развој Републике Србије, бр. 178002.

Рецензенти појединачних радова:

Georgeta Rața (BUASVM, Темишвар, Румунија), Михај Н. Радан (Западни универзитет у Темишвару, Румунија), Davide Astori (Универзитет у Парми, Италија), Octavia Nedelku (Универзитет у Букурешту, Румунија), Adriana Stoichitoiu Ichim (Универзитет у Букурешту, Румунија), Ksenija Djordjevic Léonard (Универзитет Пол-Валери, Монпелје, Француска), Весна Килибарда (Универзитет Црне Горе, Црна Гора), Игор Лакић (Универзитет Црне Горе, Црна Гора), Далибор Солдатић (Универзитет у Београду), Душка Кликовац (Универзитет у Београду), Јелена Филиповић (Универзитет у Београду), Ана Вујовић (Универзитет у Београду), Ана Елаковић-Ненадовић (Универзитет у Београду), Катарина Митровић (Универзитет у Београду), Зорка Кашић (Универзитет у Београду), Весна Половина (Универзитет у Београду), Гордана Терић (Универзитет у Београду), Жељко Ђурић (Универзитет у Београду), Надежда Силашки (Универзитет у Београду), Татјана Ђуровић (Универзитет у Београду), Јулијана Вучо (Универзитет у Београду), Татјана Шотра (Универзитет у Београду), Милена Јовановић (Универзитет у Београду), Татјана Самарџија-Грек (Универзитет у Београду), Предраг Мутавџић (Универзитет у Београду), Веран Станојевић (Универзитет у Београду), Милица Винавер Ковић (Универзитет у Београду), Минерва Трајловић-Кондан (Универзитет у Београду), Станислав Станковић (Институт за српски језик САНУ, Београд), Радивоје Младеновић (Универзитет у Крагујевцу), Анђелка Пејовић (Универзитет у Крагујевцу), Тијана Ашић (Универзитет у Крагујевцу), Слободанка Китић (Државни универзитет у Новом Пазару), Весна Лопичић (Универзитет у Нишу), Владимир Јовановић (Универзитет у Нишу), Татјана Пауновић (Универзитет у Нишу), Биљана Мишић-Илић (Универзитет у Нишу), Милена Костић (Универзитет у Нишу), Селена Станковић (Универзитет у Нишу), Вера Васић (Универзитет у Новом Саду), Свенка Савић (Универзитет у Новом Саду), Твртко Прћић (Универзитет у Новом Саду), Дубравка Валић Недељковић (Универзитет у Новом Саду), Владислава Гордић Петковић (Универзитет у Новом Саду), Едита Андрић (Универзитет у Новом Саду), Љиљана Недељков (Универзитет у Новом Саду), Душанка Звекић Душановић (Универзитет у Новом Саду), Марија Стефановић (Универзитет у Новом Саду), Зоран Пауновић (Универзитет у Београду и Универзитет у Новом Саду), Маја Марковић (Универзитет у Новом Саду), Ивана Ђурић Пауновић (Универзитет у Новом Саду), Николина Зобеница (Универзитет у Новом Саду), Диана Поповић (Универзитет у Новом Саду), Олга Панић Кавгић (Универзитет у Новом Саду), Соња Филиповић Ковачевић (Универзитет у Новом Саду), Кристина Драговић (Универзитет у Новом Саду), Драгана Дробњак (Универзитет у Новом Саду), Миливој Алановић (Универзитет у Новом Саду), Ксенија Шуловић (Универзитет у Новом Саду), Кристијан Екер (Универзитет у Новом Саду), Татјана Ђурин (Универзитет у Новом Саду), Љубица Влаховић (Универзитет у Новом Саду), Дојчил Војводић (Универзитет у Новом Саду), Биљана Радић Бојанић (Универзитет у Новом Саду), Жарко Бошњаковић (Универзитет у Новом Саду), Сабина Халупка Решетар (Универзитет у Новом Саду), Вирђинија Поповић (Универзитет у Новом Саду), Борис Стојковски (Универзитет у Новом Саду), Мирјана Стефановић

(Универзитет у Новом Саду), Бојана Стојановић Пантовић (Универзитет у Новом Саду), Владимир Гвозден (Универзитет у Новом Саду), Тамара Валчић-Булић (Универзитет у Новом Саду), Ифигенија Радуловић (Универзитет у Новом Саду), Снежана Вукадиновић, (Универзитет у Новом Саду), Ђура Харди (Универзитет у Новом Саду), Мира Милић, (Универзитет у Новом Саду), Александра Смирнов-Бркић, (Универзитет у Новом Саду), Драгана Поповић (Универзитет у Новом Саду), Милан Ајџановић (Универзитет у Новом Саду), Наташа Ајџановић (Универзитет у Новом Саду), Јасмина Дражић (Универзитет у Новом Саду), Сања Кример-Габоровић (Универзитет у Новом Саду), Борислава Ераковић (Универзитет у Новом Саду), Марина Курешевић (Универзитет у Новом Саду), Ана Марић (Универзитет у Новом Саду), Жељко Милановић (Универзитет у Новом Саду), Наташа Миливојевић (Универзитет у Новом Саду), Владислава Ружић (Универзитет у Новом Саду), Гордана Штасни (Универзитет у Новом Саду), Светлана Томин (Универзитет у Новом Саду), Душанка Вујовић (Универзитет у Новом Саду), Мирослав Дудок (Универзитет у Новом Саду), Гордана Ристић (Универзитет у Новом Саду), Александра Изгарјан (Универзитет у Новом Саду), Радмила Бодрич (Универзитет у Новом Саду).

САДРЖАЈ

Предговор	5
I ЈЕЗИК, КУЛТУРА, ТРАДИЦИЈА	9
EDITA ANDRIĆ, Plava boja u mađarskom i srpskom jeziku	11
JAGODA GRANIĆ, Multikultifobija: komunikacija „zatvorenih vrata”	21
DRAGANA DROBNJAK – KSENJA ŠULOVIĆ – SNEŽANA GUDURIĆ, <i>Insekti</i> u srpskim, francuskim i španskim frazemima	33
ЈАКОВ ЂОРЂЕВИЋ, Лепота лобање: посмртни остаци „обичних“ мртвих у култури и визуелној култури касног средњег века	43
LJUBICA ĐURIĆ – MLADEN ĆIRIĆ, Metaforička i metonimijska konceptualizacija <i>ljubavi</i> u tekstovima turbofolk pesama ženskih izvođača	55
LAZAR JOVANOVIĆ, Dinamičko višjezično pozorište u kontekstu razvoja kulturne raznolikosti (Narodno pozorište-Népszínház-KPGT)	69
ANA MARIĆ, Neúradné priezvisko vo funkcii živého mena u staropazovských Slovákov	79
МИХАЈ Н. РАДАН – МИЉАНА-РАДМИЛА РАДАН УСКАТУ, О етничком пореклу карашевске енклаве – стварност и мит	87
ДАНИЈЕЛА СТАНИЋ, Народна етимологија у лирској фолклорној поезији	103
MILENA ULČAR, „Svi smo samo jedno tijelo“: društvenost relikvijara i slika svete zajednice u Boki Kotorskoj između 17. i 19. vijeka	113
SONJA FILIPOVIĆ-KOVAČEVIĆ, Conceptual Metaphors in English and Serbian Colour Idioms with Red, Pink, Green and Yellow	121
II ЈЕЗИЦИ И КУЛТУРЕ КРОЗ ВРЕМЕ	135
DAVIDE ASTORI, Vincere spazio e tempo: alcune possibili strategie «biologiche»	137
МАРИЈАНА БОГДАНОВИЋ, О старокњижевној лексици у <i>Речнику Српскохрватског Књижевног и народног језика САНУ</i> : фонетске и творбене одлике и начини њеног посрбљавања	151
СВЕТОЗАР БОШКОВ - БОРИС СТОЈКОВСКИ, Коптски језик и дешифровање хијероглифа	163
ТАТЈАНА ЂУРИН, Сакрално и профано у другој књизи <i>Историје Франака</i> Гргура Турског ...	177
ПРЕДРАГ МУТАВЦИЋ – АНА СИВАЧКИ – ANASTASSIOS KAMPOURIS, Стварање идентитета савремених Балканских народа у времену и простору (Значај објављивања првих граматика народног језика код Грка, Румуна, Аромуна и Албанаца)	189

III КЊИЖЕВНЕ ТЕМЕ	201
ALEKSANDER BJELČEVIĆ, Literatura i etika – uvreda u literaturi: slovenački primer	203
VLADISLAVA GORDIĆ PETKOVIĆ, Diskurs o telu u Šekspirovim tragedijama.....	209
MARIANA DAN, Spiritual quests and obstacles - an interdisciplinary approach.....	215
MAJA ĐURANOVIĆ, Across time and space with ekphrasis in Daphne Marlatt's Taken.....	225
IVANA ĐURIĆ PAUNOVIĆ – BOJANA VUJIN, Images of america in the <i>Dylan Dog</i> episode 'Cagliostro': intertextuality in sequential art.....	235
NIKOLINA ZOBENICA, Analiza strukture poglavlja „Vera nada ljubav“ iz Grasovog romana <i>Limeni doboš</i>	243
BOJANA KOVAČEVIĆ PETROVIĆ, Meksički univerzum Oktavija Pasa (povodom stogodišnjice rođenja Nobelovca)	255
MILENA KOSTIĆ, Scottish prospects for the future: Where do we go from here?.....	269
PATRICK LEVAČIĆ - IVA ŠARIĆ, Nadrealistički putopis Antonina Artauda <i>Putovanje u zemlju Tarahumara</i>	277
SANJA MIHAJLOVIKJ KOSTADINOVSKA, Madrid como espacio que atrae y que repele. la doble cara de Jano en narraciones migrantes.....	287
VIRGINIA POPOVIĆ – MARINA PUJA BĂDESCU, Boli sociale și mizerie fiziologică în opera lui Mihail Sadoveanu.....	297
NADIA PRIOTTI, Serious Issues in an 'Entertainment': Space and Time in <i>The Ministry Of Fear</i>	305
EVA TOLDI, Identitet, interkulturalnost, kontaktne pojave u savremenoj mađarskoj književnosti.....	313
IV КОНТРАСТИВНА АНАЛИЗА	325
IKONJIA ANĐELIĆ, Die verben und deren kategorien in der <i>ars minor</i> grammatik und in den gegenwärtigen grammatiken.....	327
LJUBICA VLAHOVIĆ, <i>Attribut</i> , kvalifikativ subjekta i objekta u francuskom i ekvivalenti u srpskom jeziku	339
MARINA GOLUB, Anteriorna upotreba budućih vremena u latinskom i njihovi ekvivalenti u srpskom jeziku	349
BOJANA JAKOVLJEVIĆ, The Perception of the Voicing Distinction in Word-Final Stops in English and Serbian	357
PREDRAG NOVAKOV, Idiomaticnost engleskih <i>frazno-predložkih</i> glagola i njihovih srpskih ekvivalenata	367
НАТАША ПОПОВИЋ, О француским предлозима <i>de</i> и <i>par</i> у конструкцијама са каузалним значањем и њиховим еквивалентима у српском језику.....	379
RUŽICA SEDER, O nekim osobenostima koncesivnih rečenica uvedених veznicima <i>bien que</i> i <i>quoique</i> i ekvivalentnim strukturama u srpskom jeziku	391

ЛЕПОТА ЛОБАЊЕ: ПОСМРТНИ ОСТАЦИ „ОБИЧНИХ“ МРТВИХ У КУЛТУРИ И ВИЗУЕЛНОЈ КУЛТУРИ КАСНОГ СРЕДЊЕГ ВЕКА*

Предмет интересовања овог рада је однос средњовековног човека према посмртним остацима преминулих чланова заједнице. Супротстављене идеје које су исказивале телесна трулеж и сува кост разматрају се кроз анализу одређеног броја репрезентативних примера касносредњовековне визуелне културе, како на византијском Истоку тако и на латинском Западу. Нарочита пажња посвећена је веровањима и погребним обичајима који су обликовали представу мртвог тела или пак сами били њом обликовани.

Кључне речи: лобања, костурнице, *macabre*, реликвије, средњи век

1. УВОД

Вековима пре него што је загонетни осмех *Мона Лизе* заголицао поглед свог првог посматрача, могло би се рећи чак од времена када су забележени први трагови цивилизације, све генерације људи настојале су да дефинишу нападни кез лобање. У покушајима да га осмисле неки су га скривали дајући насмејаној глави без лица нову кожу у виду глине и нови поглед путем шкољки. Други су га прихватили и пажљиво сценирали његово излагање,¹ док су трећи пак трагали за шалом која га је изазвала.² Битан сегмент средњовековне визуелне културе, нарочито њен познији период, обележило је присуство костију у најразличитијим контекстима. Добро је позната важност реликвија светих у конструисању идентитета средњовековних заједница. Делови тела „веома посебних мртвих“, како је Питер Браун означио хришћанске светитеље,³ обликовали су друштвено тело средњовековног града кроз пажљиво промишљане активности ритуалног карактера. Окупљајући се око златом и драгуљима опточених моштију, обично их носећи у јасно хијерархијски утврђеним процесијама, становништво одређеног места је дефинисало себе у односу на спољашњи свет.⁴

Баш као и реликвије светитеља, посмртни остаци „обичних мртвих“ су били свакодневно доступни погледу оновремених људи. Како гроб није био место вечног, већ само привременог боравишта, након што би се леш у потпуности распао остављајући за собом само суви скелет, кости су вађене из земље и слагане у костурницама како би ту на миру чекале дан васкрсења тела.

* Овај рад је настао у склопу пројекта *Српска средњовековна уметност и њен европски контекст* (ев. бр. 177036.) који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

О оваквој пракси реанимирања лобања у живе слике в. на примеру глава из Јерихона у: Н. Belting, *An Anthropology of Images: Picture, Medium, Body* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2011), 90.

¹ В. пример скулптура са главама лобање из Тел Рамада: *Ibid.*, 91.

² У древном Египту и Риму „шала“ је била врло слична оној коју су у касном средњем веку нудиле макабристичке представе: *живот је пролазан [a tu do сада ниси тога био свестан]*. Међутим, циљ спознаје шале био је другачији – док је хришћане требало да врати Богу, у Египту и Риму је подстицала људе на препуштање уживању јер је живот сувише кратак. Cf. К. Cohen, *Metamorphosis of a Death Symbol: The Transi Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1973), 21.

³ Р. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, London: University of Chicago Press, 1982), 69-85.

⁴ О овоме, на примеру окупљања око хостије, в. М. James, *Ritual, Drama and Social Body in the Late Medieval English Town, Past & Present*, No. 98 (Feb., 1983), 3-29.

Будући да су тим излагањем лобање твориле јак део визуелног идентитета гробља, а гробље је у средњем веку било место најразличитијих активности градског живота,⁵ поставља се логично питање: да ли су и оне узимале активно учешће у животу заједнице живих? Иако се *memento mori* упозорење најчешће приписује слици смрти утеловљеној у виду костурске главе,⁶ другачији одговор се може пронаћи уколико се проблем стави у контекст односа оновремених људи према мртвом телу, нарочито узимајући у обзир ондашње обичаје, веровања и побожне праксе.

2. MACABRE НА ИСТОКУ

Када је реч о позносредњовековном раздобљу, макабрстичка осећајност је незаобилазан феномен.⁷ Приказивање лешева у различитим стадијумима распадања, често обогаћено „аксесором“ који чине црви, змије, жабе и разна друга нечист, иако је карактеристика западноевропске уметности, може се пронаћи и на хришћанском Истоку. Многи примери како у рукописним књигама тако и монументалном сликарству сведоче о томе. Мада тема телесне трулежи у Византији и земљама њеног културног круга никада није била толико доминантно присутна⁸ нити нарочито визуелно натуралистички изражена,⁹ она са собом није носила, као ни на Западу,¹⁰ само једно значење испуњено стриктно негативним импликацијама. Изузетан пример представља минијатура у рукопису Vat. gr. 394 (fol. 46r)¹¹ која приказује шесторицу аскета у утроби стене након многогодишњег строгог подвижништва. Ови својевољно умртвљених тела „благословени кривци“, како су означени покајници у петој поуци *Лествице* Јована Лествичника, утеловљују следећи опис:

„У њих су се могла видети колена усахнула од многобројних метанија; очи замагљене и негде у дубини лобање упале; без трепавица, са образима израђављеним и упаљеним од обилног проливања врелих суза; лица увенула и бледа, која се ни по чему не разликују од мртаваца; прса болна од удараца и умрљана крвљу испљуваном услед удараца у груди. Где тамо бејаше спремање постеле? Где чишћење или крпљење одеће? У свих је одећа била

⁵ О гробљу као важном месту за друштвени живот средњовековне заједнице в. М. Camille, *Master of Death: The Lifeless Art of Pierre Remiet, Illuminator* (New Haven, London: Yale University Press, 1996), 195; P. Ariès, *The Hour of Our Death* (New York: Vintage 1982), 29-92 посебно 62-71.

⁶ О *memento mori* концепту в. S. K. Schmidt, *Memento Mori: Deadly Art of Interaction, y: Push Me, Pull You (Vol II): Physical and Spatial Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*, S. Blick, L. D. Gelfand eds. (Leiden, Boston: Brill, 2011), 261-294.

⁷ Макабрстичка осећајност подразумева бол при помисли на пролазност живота коју изазива слика леша у поодмаклом стању распадања. Филип Аријес је сматрао да је она последица велике љубави према овом свету и туге при помисли на расанак с њим, а не одговор на кугу и друге ужасе који су задесили Европу касног средњег века: F. Arijes, *Eseji o istoriji smrti na Zapadu: Od srednjeg veka do naših dana* (Beograd: Pečat 1989) 106-122.

⁸ За мотив телесне трулежи у византијској монашкој традицији в. Р. Радић, *Страх у позној Византији II (1180-1453)* (Београд: Стубови културе, 2000) 159-162. За однос према смрти у Византији в. G.T. Dennis, *Death in Byzantium*, *Dumbarton Oaks Papers*, 55 (2001), 1-7; N. Constan, *Death and dying in Byzantium, y: Byzantine Christianity*, D. Krueger ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 124-145; В. Станковић, *Смрт у Византији. Поглед на византијско схватање смрти и њено место у менталитету и идентитету Византинца*, y: idem, *Путовања кроз Византију* (Београд: Службени гласник, 2014) 158-185.

⁹ За представе смрти у Византији и земљама њеног културног круга в. С. Walter, *Death in Byzantine iconography*, *Eastern Churches Review*, 8 (1976), 115-127; В. Cvetkovic, *The Living (and the) Dead: Imagery of Death in Byzantium and the Balkans*, *IKON*, 4 (2011), 27-44.

¹⁰ За позитивне поруке које су саопштавале макабрстичке представе свом посматрачу cf. E. Gertsman, *Visual Space and the Practice of Viewing: The Dance of Death at Meslay-le-Grenet*, *Religion and the Arts* 9 (2005), 1-37; A. Kinch, *Image, Ideology, and Form: The Middle English "Three Dead Kings" in Its Iconographic Context*, *The Chaucer Review*, Vol. 43, No. 1 (2008), 48-81; K. Cohen, *op. cit.*, 96-119.

¹¹ J. R. Martin, *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus* (Princeton: Princeton University Press, 1954), fig. 91.

поцепана и прљава, покривена вашима...И немојте помислити да причамо бајке, молим вас, браћо!“¹²

Поред бледих лица, увелих и изобличених добровољним страдањем до облика лобање, и удова толико сасушених да се чини као да ни траг меса није преостао на костима, слика стене у којој се налазе шесторица аскета само још додатно појачава утисак да су на минијатури представљена неупокојена тела¹³ која из гроба упућују молитву своме Творцу надајући се будућем васкрсењу. Тешко је не присетити се стиха псалма:

„Ти слушаш молитву; к теби долази свако тијело“ (Пс. 65, 3).

Овако саздана илуминација је у себи окупљала идеје смрти, покајања, пропасти пути и васкрсења пружајући посматрачу могућност да спозна стазу спасења, не ублажавајући будуће ужасе усуда тела. На тај начин је тријумф над њима деловао само још величанственије. Управо је то била и основна улога макабрстичких тема на Западу – да кроз слику ужаса тај ужас надићу остављајући за собом заслужену наду.¹⁴

С друге стране, прича о трулежности је била чест део паклених казни у оквиру композиција Страшног суда. Сцена *црви који не мирују* саопштавала је вернику упозорење вечног утамничења у мукама гроба.¹⁵ Док су распадајућа тела светих покајника из рукописа Vat. gr. 394 била вредна дивљења,¹⁶ савршена лепота мишићавих полунагих младића окружених црвима на представи пакла из католикона манастира Дечана уливала је страх.¹⁷ Елеминисањем фигура старијих мушкараца стављен је овде акценат на узалудност бриге о физичком изгледу, бриге која је нарочито била присутна у секуларној књижевној традицији византијске елите.¹⁸ Насупрот томе, у јужном параклису манастира Христа Хоре иста сцена осмишљена је као активатор чула код посматрача. Композиција пакла је издељена на четири површине,¹⁹ четири области мучења, које су првенствено, будући монохромне, бојом комуницирале са верником. Сцена *црви који не мирују* изведена је искључиво у нијансама сиве, са изузетком црва који су насликани вијугавим потезима беле боје. Фигуре проклетих, којима су овде прикључени и старији мушкарци, са експресивним изразима бола на лицу и колористичким квалитетима целог приказа дочаравају смрад утробе гроба и библијски стих:

„јер црв њихов неће умријети и огањ њихов неће се угасити, и биће *гад* сваком тијелу.“ (Ис. 66, 24)

Ипак, чешће је ова паклена мука приказивана једноставније: у виду хрпе црвљивих лобања. Костурске главе неретко су испуњавале пространства проклетих на вечност како на иконама и

¹² *Лествица светог Јована Лествичника*, Д. Богдановић прев. (Аспровалта: Мелисса, 1997), 63.

¹³ Посматрач/читаоцац је врло лако могао да доведе у везу ову минијатуру са идејом приказа неупокојених тела, не само читањем одговарајућег текста већ и поређењем фигура шесторице аскета са представама мртвих монаха у овом рукопису. Већ на следећој страници му је следовала једна таква слика, J. R. Martin, *op. cit.*, fig. 93.

¹⁴ *Cf.* н. 12.

¹⁵ Укратко о овој сцени у: P. A. Underwood, *Third Preliminary Report on the Restoration of the Frescoes in the Kariye Camii at Istanbul by the Byzantine Institute, 1956*, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 12 (1958), 235-265, 255-257.

¹⁶ За однос према измученим телима аскета *cf.* A Eastmond, L. James, *Eat, drink . . . and pay the price*, у: *Eat, Drink, and Be Merry (Luke 12:19) – Food and Wine in Byzantium*, L. Brubaker, K. Linardou eds. (Aldershot: Ashgate, 2007), 175-190.

¹⁷ За представу Страшног суда у Дечанима в. А. Давидов-Темерински, *Циклус Страшног суда*, у: *Зидно сликарство манастира Дечана: грађа и студије*, В. Ј. Ђурић ур. (Београд: Српска академија наука и уметности, 1995), 191-211, посебно 206.

¹⁸ *Cf.* K. M. Ringrose, *The Byzantine Body*, у: *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, J. M. Bennett, R. M. Karras eds. (Oxford: Oxford University Press, 2013), 362-378, 364-366.

¹⁹ О представи Страшног суда у манастиру Христа Хоре в. S. Der Nersessian, *Program and Iconography of the Frescoes of the Parecclesion*, у: *Kariye Djami (vol. 4)*, P. Underwood ed. (New York: Bollingen, 1975), 305-349, посебно 329; P. A. Underwood, *op. cit.*, fig 21.

минијатурама у рукописним књигама тако и у монументалном сликарству. Једна од казни која се најчешће представљала помоћу слике гомиле мртвачких глава је *шкргут зуба* будући да је лобањин „кез“ са лакоћом дочаравао жељену тему. Идеја о овој патњи потиче из јеванђељске приче о свадби царевог сина која се управо завршава тим речима:

„Тада рече цар слугама: Свежите му руке и ноге, па узмите и баците у таму најкрајњу; онде ће бити плач и *шкргут зуба*.“ (Мат. 22, 13)

Ова параболола је илустрована на зиду католикона манастира Дечана, а лобање које плутају по површини котла, у који се анђели спремају да баце неприкладно одевеног госта, имају јасно наглашене зубе како би се на прикладан начин заокружио визуелни наратив упућујући на последње речи стиха.²⁰

Костурска глава је, дакле, често била део страшних прича, поука и порука. Међутим, у наведеним примерима говори се искључиво о судбинама грешника. Када је пак реч о приказивању Адамове лобање под крстом на представама Распећа стиче се другачији утисак. Готово се увек на иконама и фрескама под Голготом види покопана глава праоца како прима крштење и причешће крвљу која се из Христових рана на њу слива.²¹ Ова широко распрострањена легенда начинила је од Адамове лобање доказ искупљења прародитељског греха и доказ Божијег човекољубља. Стога, тешко да би верник пред таквом сликом могао да наслути „шкргут зуба“.

Најзад, најинтригантнији пример за ову тему чува костурница Бачковског манастира у виду композиције визије пророка Језекиља.²² Ту је, за разлику од досадашњих примера, приказано безимено мноштво обичних хришћана које чека будуће васкрсење тела. Дакле, није реч о херојима хришћанског подвижништва, нити о онима осуђеним на дубине пакла. На фресци је насликан пророк Језекиљ са развијеним свитком у ставу обраћања хрпи костију из које израња неколико нагих фигура. Реч је о илустрацији библијског стиха:

„И метнућу на вас жиле, и обложићу вас месом, и навући ћу на вас кожу, и метнућу у вас дух, и оживећете, и познаћете да сам ја Господ.“ (Јез. 37, 6)

Овде је изложен обрнут процес процесу распадања и управо њега фреска у костурници Бачковског манастира бележи. Утисак тренутне метаморфозе костију у живе људе постигнут је тако што су истовремено у оквиру исте композиције приказане и лобање и васкрсла тела. Међутим, у изградњи значењских слојева слике подједнако учествује и „сценографија“ у коју су смештени главни актери: иако се догађај одвија „усред поља“ (Јез. 37, 1), позадином доминирају два стеновита брда различитих боја – једно окер, друго црвено. Док је пророк постављен између њих, као да прелази из једног (лиминалног) простора у други, метаморфоза се одиграва испред црвенила стења, колористички се стапајући с њим. Као што је случај на представи пакла у манастиру Христа Хоре, где су и фигуре проклетих и простор у коме оне обитавају изведени у нијансама исте боје, тако су и овде васкрсла тела насликана у складу са својом позадином – бојом печеног окера. С једне стране, композиционом поставком ова монохромна целина подстења, готово недвосмислено, на огњену реку која је неизоставан део сцена Страшног суда у византијској уметности, док с друге сугестивно упућује на тренутак стапања жила, меса и коже са „сувим“ костима. Умесно је претпоставити да је посматрач све ово могао имати на уму ако се узме у обзир колико су представе другог Христовог доласка биле честе, а ликовно решење визије пророка Језекиља у Бачковској костурници јединствено.²³ Насликана тако на зиду супротном од представе Деизиса, слике

²⁰ A. G. Mantas, *Representations of Christ's parables in Serbian medieval churches. The case of Dečani*, Zograf, 36 (2012), 131-141, 133-135, fig. 4.

²¹ За легенду о Адамовој лобањи в. М. Montesano, *Adam's Skull*, у: *Disembodied Heads in Medieval and Early Modern Culture*, С. Santing, В. Baert, А. Traninger eds. (Leiden, Boston: Brill, 2013), 15-30.

²² Е. Bakalova, *The Frescoes and Their Program*, у: eadem, *The Ossuary of the Bachkovo Monastery* (Plovdiv: Pygmalion, 2003), 59-63, fig. 9, 10.

²³ Иако ова сцена није била честа, бачковска представа није јединствен пример. За друге приказе *vizije* в. А. Cutler,

посредничке молитве која је требало да умилостави праведног Судију, фреска је позивала на просторно промишљање: мртвима усталим у својим обновљеним телима тек предстоји коначна одлука о месту вечног боравка; и док им прете ватре огњене реке које се као стрепња надвијају над њима у оку посматрача, фигуре Богородице и Јована Крститеља наговештавају позитиван исход Христовог суда, далеко од „шкргута зуба“ или „црва који никада не спавају“.

Лобање које су у Бачковској костурници биле не само део слике на зиду већ и стварност у простору, учествовале су у причи о спасењу. Верник је у изложеним костима могао да види море мртвих монаха којима ће, према сведочењу пророка, једнога дана бити враћен пређашњи телесни изглед, а према сведочењу ликовног програма костурнице, Христос ће бити милосрдан. Тиме се долази до закључка да су лобање „обичних“ мртвих, уместо преношења поруке стрепње и ужаса, заправо подстицале наду у скори долазак дана свеопштег васкрсења.

3. МНОГИ ПУТЕВИ ПУТИ

Од времена када је на Западу пракса медитације над сликом и текстом почела да се шири из монашке средине на друштво лаика, представе трулежног тела постале су незаобилазан део укупне визуелне културе.²⁴ Оне су у себи сједињавале идеју универзалне смрти са сопственом, као и са смрћу другог. То нераскидиво јединство окупљено око слике леша неопходно је сагледати унутар контекста ондашњих веровања и обичаја како би се разумело место које су заузимали посмртни остацима обичних мртвих у позносредњовековном друштву.

Процес телесног распадања је изузетно прљав посао и излишно је рећи да је у средњем веку будио нелагоду, па чак и сам страх.²⁵ Белешка о смрти Хенрија I из хронике Хенрија Хантингдонског то веома пластично дочарава: будући да је овај енглески владар умро на територији Француске (1135. године), а желео да се његово тело сахрани у Редингу, извршиоцима краљеве воље није преостало ништа до ли да прибегну врсти балсамовања која је подразумевала да се из покојника од стране делови најсклонији пропадању (очи, мозак и све унутрашње органе), а потом леш раскомада, облино посоли и на крају умота у воловску кожу како би се спречио смрад. Ипак, без обзира на сав уложени труд, краљевски леш је током пута у Енглеску почео да лучи течност толико гнусну и прљаву да она није могла бити одливена из сандука без „ужаса и падања у несвест“.²⁶ Готово да казивање дословно дочарава познату изреку: *тела су храна црвима*.

Међутим, исти период је познавао је тела која су могла да буду храна живима. Одређени светитељи су лучили миро и стварали ману у виду „брашна“ у својим гробовима,²⁷ а један занимљив податак говори о бискупу који је одгризао комадић кости Марије Магдалене када је приликом ходочашћа посетио манастир у коме су чуване реликвије ове велике светитељке. Касније, када је био нападнут због тог чина, црквени великодостојник се бранио једноставном аргументацијом: ако му је дозвољено да додирује Христово тело, онда засигурно сме и да „жваће Магдаленину руку“.²⁸ Без обзира на то да ли су биле у виду нетрулежних тела или пак сувих костију, мошти су увек сведочиле о победи над распадањем и о блаженству које светитељ ужива на

“*Pas oikos Israel*”: *Ezekiel and the politics of resurrection in tenth-century Byzantium*, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 46, (1992), 47-58.

²⁴ За макабристичке теме у уметности позног средњег века в. P. Binski, *Medieval Death: Ritual and Representation* (London: British Museum Press, 1996) 123-163.

²⁵ Cf. C. W. Bynum, *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe* (New York: Zone Books, 2011), 186.

²⁶ K. Park, *The Life of the Corpse: Division and Dissection in Late Medieval Europe*, *Journal Of The History Of Medicine And Allied Sciences* 50 (1995), 111-132, 112.

²⁷ C. W. Bynum, *Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336* (New York: Zone Books), 315; У једном рукопису који се данас чува у Националној библиотеци у Паризу (fr. 312, fol. 345) приказано је чудо израстања руже из мртвог тела монаха који је свој живот посветио Богородици, M. Camille, *Master of Death, op. cit.*, 205, fig 151.

²⁸ C. W. Bynum, *The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages*, у: eadem, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* (New York: Zone Books, 1991), 181-238, 184.

оном свету.²⁹ Како су већ на земљи представљале слику васкрслих тела, реликвије су облачене у племените метале и драго камење – управо онај материјал за који се веровало да у својој природи садржи нетрулежна својства. Злато је баш из овог разлога било важно алхемичарима у њиховој потрази за бесмртношћу,³⁰ док је драго камење, будући да је усађено у зидине Небеског Јерусалима, и на небу окруживало светитеље баш као и на њиховим реликвијарима.³¹ Мошти тако одевене су доказивале истинитост обећања о будућем васкрсењу тела. У касном средњем веку реликвијари су често поседовали и кристални или стаклени део довољно прозачан како би „чврстоћа“ реликвије била видљива свима, било да је у питању кост или нетљени комад светитеља.³²

Ипак, нетрулежност није увек била дар. Неколико сачуваних средњовековних прича сведочи о постојању веровања по којем је одсуство могућности телесног распадања сматрано проклетством. Једна од њих говори о монаху кога је смрт сачекала недуго пошто је побегао из манастира у коме је положио свој монашки завет. Земља је његово тело одбацила недозволивши му да у њој иструне. Тек када је освећена хостија додирнула језик преминулог, њему је омогућено да буде прописно сахрањен.³³ Ту је, затим, и легенда о гробу у коме је пронађена рука нетакнуте коже, док се остатак тела у потпуности распао. Веровало се да је разлог томе непоштовање родитеља, односно да је том руком особа ударила оца или мајку.³⁴ Занимљиво је упоредити ову причу са онима из хагиографских текстова који су бележили различите случајеве о томе како су одређени делови тела постајали непропадљиви посредством неке нарочито побожне радње у којој је тај део тела коришћен.³⁵ И, најзад, ту је морализаторско казивање о свештенику који је бацио клетву на групу младића и девојака због тога што су плесали на гробљу у току божићне мисе. Проклео их је да годину дана без престанка играју у колу којим су скрнавили посвећено тле. Када је схватио да је један од плесача и његова ћерка, покушао је да је истргне из кола, међутим, једино што је успео да извуче била је њена рука. Након годину дана играчи су пали мртви, док је рука свештеникове ћерке остала нетакнута. Цар је потом наредио да се за њу начини посебан сасуд у коме ће рука стајати у цркви као упозорење другима – готово као нека врста антиреликвије.³⁶ Овакви наративи јасно указују на чињеницу да је сам процес распадања, иако гнусан и нечист, ипак био неопходан обичним мртвима. Он је са собом носио и идеју повратка мајци земљи – земљи од које је човек створен и којој ће се вратити.³⁷

У средњем веку су постојале и својеврсне „научне“ расправе о томе због чега је телесно пропадање неопходно за спасење човека. У једном медицинском трактату дат је одговор, позивајући се на Аристотела, да тело временом престаје да функционише као тело и да је душа тада приморана да га напусти. Док је беба у утроби, сва храна коју добија претвара се у чисту пут. Међутим, по изласку из мајчиног стомака храна престаје да се претвара у чисту пут, тело из године у годину постаје све више запрљано, и на крају престаје да бива у стању да испуњава своје пређашње функције.³⁸

²⁹ Cf. C. W. Bynum, *Christian Materiality*, op. cit., 182-184.

³⁰ Cf. A. P. Bagliani, *Démembrement et intégrité du corps au XIIIe siècle*, Terrain, n° 18 (1992), 26-32, 31.

³¹ О магијској моћи и апотропејској улози драгог камења у срењем веку в. C. W. Bynum, *Christian Materiality*, op. cit., 182; M. Camille, 'For Our Devotion and Pleasure': *The Sexual Objects of Jean, Duc de Berry*, Art History 24 (2001), 169-194, 183, 185-187.

³² M. Camille, *Master of Death*, op. cit., 208; C. W. Bynum, *Christian Materiality*, op. cit., 202, 209.

³³ C. W. Bynum, *Resurrection of the Body*, op. cit., 311.

³⁴ P. Ariès, *The Hour*, op. cit., 360.

³⁵ Занимљив пример је прича о човеку који је целог свог живота преписивао књиге и када је његов гроб отворен, пронађена је само десна рука како лежи цела и нетакнута, док је остатак тела однела трулеж. C. W. Bynum, *The Female Body*, 215.

³⁶ Прича у целини изложена у: *Middle English Literature*, C. W. Dunn, E. T. Bynnes eds. (New York: Garland Publishing, 1990), 196-202.

³⁷ C. W. Bynum, *Resurrection of the Body*, op. cit., 206.

³⁸ M. Camille, *Master of Death*, op. cit., 94.

Роџер Бејкон, чувени енглески фрањевац, бавио се између осталог и алхемијом, а његове рецепте је примењивао на свом двору папа Клемент IV пијући нарочите напитке који су у себи садржали злато – супстанцу која је по природи нетрулежна.³⁹ Роџер Бејкон је веровао да би људи већ на земљи могли да поседују васкрсла тела уколико би унутрушање течности довели у савршену равнотежу. Доказ за ову тврдњу пронашао је у самој Библији где су старозаветни патријарси живели много стотина година. То није било због неког посебног благослова који су имали, а који је Бог одузео потоњим људима, већ због здравог живота и правилног начина исхране који су у многоме наликовала оним упражњаваним од стране Адама и Еве у рајском врту. Наводно, први људи су чували у сећању ствари којима су их научили прародитељи, знања која су стекли током боравка у Едену.⁴⁰ Ипак, други алхемичари, попут Николаса Фладела, сматрали су да човек мора да прође кроз „тамну“ фазу распадања како би себе очистио и припремио за прихватање савршеног тела приликом свеопштег васкрсења мртвих – васкрсења омогућеног каменом мудрости, односно Христом.⁴¹ Телесно пропадање је у касном средњем веку такође сматрано и једним од дарова Светог Духа човеку, јер је створено са сврхом да људе на време упозори и врати на исправну стању којом ће поново пронаћи изгубљене вратнице раја.⁴²

Када је реч о веровањима која нису била у потпуном складу са учењима Цркве, односно онима која су вишевековним преговорима успеваала да опстану прилагођавајући се официјелној доктрини, постојало је једно које је од нарочите важности за ову тему. У западној Европи, на широком пространству северно од Алпа, било је раширено веровање да умрла особа није у потпуности мртва све док тело не прође кроз „влажну фазу распадања“ и не постане „сува кост“.⁴³ Што ће рећи да пре истека овог лиминалног периода преласка покојник још увек није напустио физички свет и преостала животна снага давала му је могућност да као леш устане и походи живе. Због тога не само да је распадање било неопходно, већ је често постојала потреба да се оно убрза и што пре спроведе до краја путем бројних погребних пракси.⁴⁴ Брзо напуштање овог света годило је и самом покојнику за кога је то значило прикључивање заједници предака.⁴⁵

Јасно је из свега горе наведеног да је однос према телесној трулежи био амбивалентан. За обичног човека, иако гнусна и трагична, можда чак и физички болна, пропадљивост пута је ипак на послетку била неопходна. Међутим, поглед на прави леш у поодмаклом стању распадања није био толико чест у средњем веку колико се чини узимајући у обзир огроман број сачуваних макабрстичких представа. Оне су приказивале процес који се одвијао скривен под земљом, далеко од очију људи. Тела која су остављана да полако пропадају бивајући доступна свима (на вешалима на пример) ипак нису припадала групи „обичних“ мртвих јер је реч о неподобнима, што потврђује и екскомуникација њихових посмртних остатака који на крају нису полагани у костурницама заједно са другим припадницама заједнице. Дакле, предмет интересовања овог рада нису лешеве, већ кости, а однос према њима у средњем веку, иако је био делимично условљен процесом распадања, или баш због те делимичне условљености, није био део истог емоционалног искуства.

³⁹ A. P. Bagliani, *The Corpse in the Middle Ages: the Problem of the Division of the Body*, у: *The Medieval World*, P. Linehan, J. L. Nelson eds. (London, New York: Routledge, 2001), 327–341, 339.

⁴⁰ *Ibid.* 338-340.

⁴¹ Ову идеју и данас чува Фладелова надгробна плоча. Док су у горњем делу уклесане фигуре Христа-камена мудрости и апостола Петара и Павла, такође носилаца у овом контексту алхемијске симболике, у дну је приказано распадајуће тело које пролази кроз процес прочишћења како би поново једнога дана устало савршено; в. К. Cohen, *op. cit.*, 96-103, fig. 44.

⁴² J. L. Koerner, *The Mortification of the Image: Death as a Hermeneutic in Hans Baldung Grien*, *Representations*, No. 10 (Spring, 1985), 52-101, 53.

⁴³ О овом веровању в. К. Park, *op. cit.*; N. Caciola, *Wraiths, Revenants and Ritual in Medieval Culture*, *Past & Present*, No. 152 (Aug., 1996), 3-45.

⁴⁴ *Cf. Ibid.*

⁴⁵ N. Caciola, *Discerning spirits: Sanctity and possession in the later Middle Ages. (Volumes I and II)* (Ph.D. dissertation, University of Michigan 1994), 157-161.

4. ИЗА МРТВАЧКОГ КЕЗА

Појава костурница се везује за време успостављања праксе освећивања земљишта гробља, праксе која је обзнанила да мртви не могу било где да буду сахрањени. Будући да је ограђени простор врло брзо постајао попуњен, једино решење је било да се кости, након што би их пут у потпуности напустила, изваде из земље и тако омогући поновно коришћење истог гроба.⁴⁶ Међутим, свако посвећено место може бити оскрнављено. Сахране „неверника“, јеретика, екскомуницираних и мртворођене деце строго су забрањиване у освећеном тлу јер би њихова тела нарушила чистоту места. Уколико би се пак догодило да неко из ове групе „неподобних“ ипак, грешком, буде покопан, бискуп је био у обавези да гробље ритуално очисти и поново освети.⁴⁷ Освећено тло је штитило посмртне остатке хришћана од демонских напада и није било прикладно да им та заштита буде ускраћена ни након њиховог ископавања из земље. Стога су кости полагање у посебна, такође освећена, здања – костурнице – где су, како сведоче минијатуре бројних молитвеника, биле у најнепосреднијој близини свих посетилаца гробља.⁴⁸

Када размишљамо о посетиоцима, потенцијалним посматрачима посмртних остатака, треба имати на уму да их је било пуно, јер су гробља у средњем веку представљала најживља места сусрета. Састајући се, тргујући међусобно, организујући вашаре и разне месне прославе, не увек потпуно правоверног хришћанског карактера, људи су, у тако живој атмосфери, долазили у сусрет са лобањама.⁴⁹ Учинило би се природним да помислимо како су оне тада поручивале посетиоцима упозорење пролазности живота, такозвану *memento mori* поруку. Међутим, треба се упитати да ли би такви људи уопште организовали прославе на местима која би им кварила ужитак, осим, можда, уколико неки просјачки проповедник не би био задужен за организацију. На крају крајева, таква идеја би врло лако могла да се отргне контроли и претвори у позив присутнима на што веће препуштање уживањима поручујући им да је живот прекратак и да га треба искористити – као што су то, наводно, чиниле представе мумија показиване гостима на гозбама у старом Египту.⁵⁰ Свакако су костурнице могле да послуже проповедницима као изузетна сценографија у њиховим приповестима о исправном начину живљења.⁵¹ Међутим, различити системи веровања и идеја који су их окруживали су толико сложени да је немогуће да нису оставили ни трага на њихово перципирање.

Превасходно је важно разумети да је човек у средњем веку био активни учесник заједнице и након своје смрти. Чињеница да је мртав мењала је само његов статус придружујући га новој групи – *age class*⁵² – коју су образовале генерације претходника чије интересовање за послове живих никада није јењавало. Мртви су пружали и тражили помоћ, имали своје потребе и захтевали поштовање њихових права.⁵³ Управо је на гробљима са њима одржавана жива веза, обично путем плеса или неког другог ритуала. Како је сугерисало већ поменуто веровање, да би се покојник прикључио заједници предака његово тело је морала да напусти сва пут јер докле год би и мало меса остајало на скелету и пређашња личност је опстајала. Насупрот томе, суви костур је, без

⁴⁶ О успостављању праксе освећивања земљишта гробља в. М. Lauwers, *Le cimetière dans le Moyen Age latin: Lieu sacré, saint et religieux*, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54e Année, No. 5 (Sep.-Oct., 1999), 1047-1072; За костурнице в. С. W. Bynum, *Resurrection of the Body*, *op. cit.*, 203-204, 212-13.

⁴⁷ R. C. Finucane, *Sacred Corpse, Profane Carrion: Social Ideals and Death Rituals in the later Middle Ages*, у: *Mirrors of Mortality: Studies in the Social History of Death*, J. Whaley ed. (London: Europa Publications Ltd 1981), 40-60, 42.

⁴⁸ У касносредњовековним молитвеницима, нарочито уз текст официја за мртве, често се могу видети призори сахрана и полагања покојника у гроб. Неретко су у позадини таквих минијатура представљене костурнице са јасно назначеним лобањама.

⁴⁹ В. н. 7.

⁵⁰ В. н. 4.

⁵¹ Костурнице су, као и плес смрти, исказивале идеју да су сви људи у смрти једнаки.

⁵² P. J. Geary, *Living with the Dead in Middle Ages* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), 36.

⁵³ *Ibid.*

икаквог наликовања преминулој особи, био исти код сваког припадника породичне лозе. Он је испољавао идеал „починка у миру“ и сходно томе био пожељан.

С друге стране, ако се проблем посматра кроз правовернији хришћански систем идеја, баш као што су мошти светих манифестовале победу над трулежношћу у својим реликвијарима, прослављајући чврстоћу васкрслог тела кроз кристалне или стаклене отворе, тако су и посмртни остаци обичних мртвих, само на мање импресиван начин, истицали свршетак процеса распадања.⁵⁴ Наведено становиште је у великој мери почивало на питању односа тела и душе. До почетка касносредњовековног раздобља њихова веза је постала толико снажна и нераскидива да је тело готово симболично представљало душу.⁵⁵ Ово се посебно добро види на примерима где су покојници сахрањивани обувени и са (чаробним) штаповима који би им помогли као ослонац и магијска заштита на дугачком и напорном путовању на онај свет.⁵⁶ Затим, ту су и небројене приче о чистицишту у којима је наглашено соматско проживљавање мука, понекад толико да су се трагови патње видели на самом лешу.⁵⁷ Све у свему, душа и тело су били повезани и оно што се дешавало једном манифестовало на другом, као уосталом и у случају реликвија.⁵⁸

Сходно томе, период кроз који тело пролази у процесу труљења одговарао је времену чистицишних агонија душе. Transi гробнице⁵⁹ су на изванредан начин овај концепт отеловљавале: леш у стању распадања лежао је окружен гробовима, односно сликом тела породице, тела којем покојник чезне да се прикључи.⁶⁰ Посматрач је био позван да својом молитвом помогне преминулом како би брже и лакше пребродио лиминални период преласка (у коме је приказан на надгробном споменику), јер када покојникова душа напусти чистициште поново ће бити са својим прецима. Поједине transi гробнице су чак приказивале и разну „нечист“ како излази из распадајућег леша – змије, црве, жабе, па и разне бубе и пацове. Памела Кинг је у њима видела симболе одређених грехова, односно процес прочишћења где молитвом посматрача грехови напуштају тело/душу представљеног покојника.⁶¹

Чак је и телесно пропадање живих могло да има чистицишну димензију: мистичарка Лидвина из Схидама почела је да трули толико тешко услед једне повреде да су делови њене пути сахрањени на гробљу много пре него што је заиста и физички умрла. Она је сматрала да је помоћу сопствених мука које је храбро проживљавала откупљивала време боравка другим душама у чистицишту.⁶² Овакву племениту намеру нарочито лепо илуструју речи Алисе из Схарбека која је такође своју телесну бол посветила мртвима:

„Драга сестро, не тугуј [због мене]; и не мисли да патим или испаштам због сопствених грехова; пре су ове муке за добро оних који су већ мртви и на месту испаштања, као и за сагрешења света...“⁶³

Дакле, труљење, односно свођење на чисту кост, је значило прочишћење. Постојала је чак и пракса кувања лешева преминулих како би се овај процес што више убрзао.⁶⁴ У сваком случају,

⁵⁴ Cf. C. W. Bynum, *Christian Materiality*, op. cit., passim.

⁵⁵ О односу тела и душе од почетка XIII века в. C. W. Bynum, *Resurrection of the Body*, op. cit. 279-317.

⁵⁶ Cf. R. Gilchrist, *Magic for the Dead? The Archaeology of Magic in Later Medieval Burials*, *Medieval Archaeology* 52 (2008), 119-159.

⁵⁷ Cf. C. W. Bynum, *Resurrection of the Body*, op. cit., 295-296; P. Ariès, *The Hour*, op. cit., 360.

⁵⁸ Реликвијари моштију су испољавали стање душе светитеља на оном свету.

⁵⁹ Transi гробнице су фунерани споменици са представом трулежног тела на себи. О њима в. K. Cohen, *op. cit.*

⁶⁰ О гробовима, телу и портрету cf. H. Belting, *Ibid.*, 66-67.

⁶¹ P. M. King, *The Iconography of the "Wakeman Cenotaph" in Tewkesbury Abbey*, *Transactions of the Bristol and Gloucestershire Archaeological Society*, 103 (1985), 141-148.

⁶² N. Caciola, *Discerning spirits*, op. cit., 202.

⁶³ C. W. Bynum, *The Female Body*, op. cit., 186.

⁶⁴ Главни циљ кувања лешева био је да се омогући преминулом више различитих места сахране. За многе оновремене људе умножавање места починка појединца значило је и умножавање места посредничке молитве за његову душу.

након његовог свршетка посмртни остаци су похрањивани у костурницама. Понекад су се оне налазиле унутар самих цркава и то у таквом положају да су лобање, окренуте у правцу олтара, могле да посматрају, те тиме и учествују у прослављању мисе.⁶⁵ Идеал заједништва живих са мртвима је у тим примерима на савршен начин био исказан. Јасно је да ту при сусрету са посмртним остацима није било места страху или било којој врсти анксиозности. Култура смрти се мора сагледати као нешто свакодневно проживљавано, а не само као део историје идеја.⁶⁶ У супротном се врло лако може испоставити да су гледишта која се приписују одређеном периоду анахрона. Беспрекоран пример тога, као и сусрета са посмртним остацима обичних покојника, представља минијатура из Градске библиотеке у Макону са сликом легенде о захвалним мртвима (*MS 3, fol. 25v*).⁶⁷ Ту су приказана агресивна тела неупокојених лешева како бесно замахују оружјем ка претрављеним људима који успаничено беже. Једино фигура човека скрајнута у леви део представе делује као да успорава на вратима цркве док баца поглед на ужас који је снашао живе. У питању је заправо прича у којој мртви бране побожног хришћанина од његових непријатеља зато што је свкога дана одвајао мало свог времена како би, пролазећи гробљем, упутио молитве за њихове душе. С друге стране, да не знамо о чему је реч ова илуминација изгледала би као илустрација неке страшне приче уместо поуке са срећним крајем, а трулежна тела мртвих би деловала као демонима запоседнути лешеве уместо божанском дозволом одобрена војска.

ЛИТЕРАТУРА

- Ariès, P. (1989). Arijes, F. *Eseji o istoriji smrti na Zapadu: Od srednjeg veka do naših dana*. Beograd: Pečat.
- Ariès, P. (1982). *The Hour of Our Death*. New York: Vintage.
- Bagliani, A. P. (1992). Démembrement et intégrité du corps au XIIIe siècle. *Terrain*, n° 18, 26-32.
- Bagliani, A. P. (2001). The Corpse in the Middle Ages: the Problem of the Division of the Body. *Y: The Medieval World*, eds. P. Linehan, J. L. Nelson, London, New York: Routledge, 327–341.
- Bakalova, E. (2003). The Frescoes and Their Program, *Y: eadem, The Ossuary of the Bachkovo Monastery*. Plovdiv: Pygmalion.
- Belting, H. (2011). *An Anthropology of Images: Picture, Medium, Body*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Binski, P. (1996). *Medieval Death: Ritual and Representation*. London: British Museum Press.
- Brown, E. A. R. (1981). Death and the Human Body in the Later Middle Ages: The Legislation of Boniface VIII on the Division of the Corpse. *Viator* 12, 221-270.
- Brown, P. (1982). *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Bynum, C. W. (2011). *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. New York: Zone Books.
- Bynum, C. W. (1991). The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages. *Y: eadem, Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York: Zone Books, 181–238.
- Bynum, C. W. (1995). *Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Zone Books.
- Caciola, N. (1994). *Discerning spirits: Sanctity and possession in the later Middle Ages. (Volumes I and II)*. Ph.D. dissertation, University of Michigan.
- Caciola, N. (1996). Wraiths, Revenants and Ritual in Medieval Culture, *Past & Present*, No. 152, 3-45.
- Camille, M. (2001). 'For Our Devotion and Pleasure': The Sexual Objects of Jean, Duc de Berry. *Art History* 24, 169–194.

Међутим, треба узети у обзир да су сви делови тела који су сахрањивани одвојено уједно тиме добијали и могућност бржег распадања под земљом. О пракси кувања и комадања леша cf. E. A. R. Brown, *Death and the Human Body in the Later Middle Ages: The Legislation of Boniface VIII on the Division of the Corpse*, *Viator* 12 (1981), 221-270.

⁶⁵ C. W. Bynum, *Resurrection of the Body*, *op. cit.*, 204.

⁶⁶ M. Camille, *Master of Death*, *op. cit.*, 196.

⁶⁷ J.-C. Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages: The Living and the Dead in Medieval Society* (Chicago, London: University of Chicago Press 1998), fig 29.

- Camille, M. (1996). *Master of Death: The Lifeless Art of Pierre Remiet Illuminator*. New Haven, London: Yale University Press.
- Cohen, K. (1973). *Metamorphosis of a Death Symbol: The Transi Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Constas, N. (2006). Death and dying in Byzantium. У: *Byzantine Christianity*, ed. D. Krueger, Minneapolis: Fortress Press.
- Cutler, A. (1992). "Pas oikos Israel": Ezekiel and the politics of resurrection in tenth-century Byzantium. *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 46, 47-58.
- Cvetkovic, B. (2011). *The Living (and the) Dead: Imagery of Death in Byzantium and the Balkans*. *IKON*, 4, 27-44.
- Davidov-Temerinski, A. (1995). Давидов-Темерински, А. Циклус Страшног суда. У: *Зидно сликарство манастира Дечана: грађа и студије*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд: Српска академија наука и уметности, 191-211.
- Dennis, G.T. (2001). Death in Byzantium. *Dumbarton Oaks Papers*, 55, 1-7.
- Eastmond, A., James, L. (2007). Eat, drink . . . and pay the price. у: *Eat, Drink, and Be Merry (Luke 12:19) – Food and Wine in Byzantium*, eds. L. Brubaker, K. Linardou, Aldershot: Ashgate, 175-190.
- Finucane, R. C. (1981). Sacred Corpse, Profane Carrion: Social Ideals and Death Rituals in the later Middle Ages. У: *Mirrors of Mortality: Studies in the Social History of Death*, ed. J. Whaley, London: Europa Publications Ltd, 40-60.
- Geary, P. J. (1994). *Living with the Dead in Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gertsman, E. (2005). Visual Space and the Practice of Viewing: The Dance of Death at Meslay-le-Grenet. *Religion and the Arts* 9, 1-37.
- Gilchrist, R. (2008). Magic for the Dead? The Archaeology of Magic in Later Medieval Burials. *Medieval Archaeology* 52, 119-159.
- James, M. (1983). Ritual, Drama and Social Body in the Late Medieval English Town. *Past & Present*, No. 98, 3-29.
- Koerner, J. L. (1985). The Mortification of the Image: Death as a Hermeneutic in Hans Baldung Grien. *Representations*, No. 10, 52-101.
- Kinch, A. (2008). Image, Ideology, and Form: The Middle English "Three Dead Kings" in Its Iconographic Context. *The Chaucer Review*, Vol. 43, No. 1, 48-81.
- Lauwers, M. (1999). Le cimetière dans le Moyen Age latin: Lieu sacré, saint et religieux. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54e Année, No. 5, 1047-1072.
- Лествица светог Јована Лествичника. (1997). прев. Д. Богдановић, Аспровалта: Мелисса.
- Mantas, A. G. (2012). Representations of Christ's parables in Serbian medieval churches. The case of Dečani. *Zograf* 36, 131-141
- Martin, J. R. (1954). *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus*, Princeton: Princeton University Press.
- Middle English Literature (1990). eds. C. W. Dunn, E. T. Byrnes, New York: Garland Publishing.
- Montesano, M. (2013). Adam's Skull. У: *Disembodied Heads in Medieval and Early Modern Culture*, eds. C. Santing, B. Baert, A. Traninger, Leiden, Boston: Brill, 15-30.
- Nersessian, S. Der (1975). Program and Iconography of the Frescoes of the Parecclesion. у: *Kariye Djami (vol. 4)*, ed. P. Underwood, New York: Bollingen, 305-349.
- Park, K. (1995). The Life of the Corpse: Division and Dissection in Late Medieval Europe. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 50, 111-132.
- Radić, R. (2000). Радић, Р. *Страх у позној Византији II (1180-1453)*. Београд: Стубови културе.
- Ringrose, K. M. (2013). The Byzantine Body. У: *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, eds. J. M. Bennett, R. M. Karras, Oxford: Oxford University Press, 362-378.
- Schmidt, S. K. (2011). Memento Mori: Deadly Art of Interaction. у: *Push Me, Pull You (Vol II): Physical and Spatial Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*, eds. S. Blick, L. D. Gelfand, Leiden, Boston: Brill, 261-294.
- Schmitt, J.-C. (1998). *Ghosts in the Middle Ages: The Living and the Dead in Medieval Society*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Stanković, V. (2014). Станковић, В. Смрт у Византији. Поглед на византијско схватање смрти и њено место у менталитету и идентитету Византинца. У: *idem, Путовања кроз Византију*, Београд: Службени гласник, 158-185.

- Underwood, P. A. (1958). Third Preliminary Report on the Restoration of the Frescoes in the Kariye Camii at Istanbul by the Byzantine Institute, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 12 (1958), 235-265.
- Walter, C. (1976). Death in Byzantine iconography. *Eastern Churches Review*, 8, 115-127.

BEAUTY OF THE SKULL:
THE REMAINS OF THE “ORDINARY” DEAD IN CULTURE AND VISUAL CULTURE
OF THE LATE MIDDLE AGES

Summary

Human remains were big part of medieval society, both East and West. The precious relics of the saints, the most desirable bodies in the Middle Ages, were adored in there marvelous reliquaries, while the corpses of criminals were left to rot before people’s very eyes, first displayed for a period of time, and then cast aside. However, the purpose of the present paper is to explore the relationship of medieval men toward the remains of the “ordinary” dead. Even though they were not the most powerful, they were by far the most numerous of all the dead in medieval communities. This relationship is explored by inquiry of many diverse beliefs, customs and practices concerning the image of bodily decay. The perception of the putrefaction, both in the Byzantine East and the Latin West, was ambiguous, cherishing the ideas of sin and punishment, as well as purification and heroic asceticism. For the ordinary dead decomposition was necessity in order to leave the physicality of this world and be introduced to the community of ancestors. This also implied that while the corpse was undergoing the process of decay, the soul was in purgatorial pains. Consequently, all that was left after decomposition were the hard dry bones. They were then placed in the special consecrated buildings – the ossuaries – to wait in peace the future resurrection of their flesh. Knowing this, as well as the context in which medieval men encountered the skulls in cemeteries – during activities that more often than not had nothing to do with burying the deceased – we are able to sense the idea of togetherness between living and dead which promised order and prosperity to the community.

Keywords: skull, ossuary, *macabre*, relics, Middle Ages