

Jakov Đorđević

Mrtvi i njihova svakodnevica: posmatranje poznovizantijskih funerarnih programa iz groba

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet

Apstrakt: „Performativni obrt“ u istoriji umetnosti postavio je plodno tle za novu vrstu studija u čijem središtu leži problematizacija odnosa posmatrača i predstave kroz kontekstualizovani okvir dinamičnog susreta. Drugim rečima, percepciju uslovljava „performans“ kao zbir interaktivnih akcija koje definišu opažanje. Oslanjajući se na vizantijska verovanja o zagrobnom životu i analizom primera prikupljenih sa područja istočnog Mediterana, ovaj rad ima za cilj iznalaženje nove perspektive pri razmatranju poznovizantijskih funerarnih programa, tvrdeći da su mrtvi planirani kao njihovi primarni posmatrači. Takva pozicija otvara mogućnost razotkrivanja postojanja doslovne svakodnevice sahranjenih pojedinaca koji su i nakon smrti ostajali aktivni učesnici svojih zajednica, sa osobenim nadama, strahovima i potrebama vrednih udovoljavanja. U radu se takođe raspravlja da je verovanje u opstanak neposredne veze duše i tela nakon smrti bilo široko rasprostranjeno na prostoru Mediterana.

Ključne reči: svakodnevica mrtvih, vizantijski iluzionizam, telo i duša, mrtvi na Mediteranu.

Prema rečima Patrika Gerija (Patrick Geary) u njegovoj studiji *Živeti sa mrtvima u srednjem veku*, mrtvi su ostajali aktivni članovi svojih zajednica i nakon smrti. Štaviše, stvarne, opipljive veze između živih i mrtvih ne samo da su bile moguće već su bile i neophodne za opstanak i prosperitet zajednice. Stoga su one negovane putem različitih obreda i ritualnih radnji (Geary 1994; v. i Caciola 1994, 184–190).

Kako izvesni istraživači tvrde, na području Mediterana nije bilo prisutno verovanje u fizički povratak neupokojenih mrtvih, iako su i tu veze sa preminulima brižljivo čuvane (Caciola 2016, Park 1995). Na severu Evrope sačuvane su brojne priče, počev od skandinavskih saga, o leševima koji ustaju iz svojih grobova i pohode i napastvuju žive (Lecouteux 2009, Caciola 1996). Međutim, mada neuporedivo ređi, postoje i narativi o nenasilnim mrtvima koji među sobom aktivno praktikuju sopstvene radnje na ovom svetu, poput, recimo, igranja u kolu (Caciola 1996, 38–43). Da li se tu otvara prostor za razmišljanje o osobenoj svakodnevici mrtvih (cf. Caciola 2016, 144–151)? Svakako, pitanje je da li ritual, te time i navedeni ples, treba posmatrati kao vid svakodnevice budući da on ima suštanstveniju važnost za svoje učesnike i „izvodi se“ u posebnim prilikama. Možda je intrigantnije postaviti pitanje kako je zamišljena svakodnevica mrtvih kada oni nisu zaokupljeni svetkovinom ili gozbovanjem?

Pre potrage za odgovorom na ovo pitanje vredno je pomena da su određeni istraživači, poput Ketrin Park (Katharine Park), pokušavali da pokažu kako

* jakovdj@gmail.com

je na području Mediterana (posebno na tlu današnje Italije u slučaju Ketrin Park) bilo rašireno verovanje da prilikom smrti osobe duša napušta telo i svaka uzajamna veza između njih biva prekinuta. Leš pokojnika ostaje u suštini samo ljuštura predašnjeg bića sa privremenim tragovima identiteta – puki predmet bez prisustva nekadašnjeg sopstva – za razliku od verovanja prisutnog na severu Evrope (Park 1995). Ovakvo stanovište se ipak može osporiti i u tu svrhu uputno je usmeriti pažnju na tri primera. Pizansko groblje Kamposanto bilo je veoma prijemčivo stanovnicima Pize zbog čuda koje je pružala zemlja doneta iz Jerusalima namenjena njihovom sahranjivanju. Verovalo se da u njoj zakopani leševi istrunu do suve kosti za svega tri dana ili čak dvadeset četiri časa. Prijemčivost čuda brzog raspadanja može se razumeti jedino kroz prizmu oslobađanja grehova duše na onom svetu kroz podudarni proces rastakanja puti pokojnika, iz čega se jasno može uočiti opstanak veze duše i tela i nakon smrti, bez obzira na odsustvo verovanja u povratak neupokojenih mrtvih (Ђорђевић 2013, 53–67). Na isti zaključak navodi i praksa sahranjivanja pokojnika uz oltar, čime je mrtvo telo saučestvovalo u ritualnom pročišćenju duše prilikom služenja mise (Johnson 1995). Najzad, tu je i zanimljiv testament koji je ostavio Pjetro de Viko nalažući da se njegovo telo pre pokopa raskomada na sedam delova kao pokajnički čin odricanja sedam smrtnih grehova (Bagliani 2001, 331).

Podudarno verovanje u opstanak veze duše i tela nakon smrti pojedinca bilo je prisutno i u Vizantiji i oblastima koje su činile integralni deo vizantijskog kulturnog kruga (Ђorđević 2018, 22–25; Ђorđević 2019, 32). Kako je istočna crkva ozbiljnije počela da usaglašava svoja različita teološka učenja o zagrobnom životu tek od Firentinskog sabora 1439. godine, kao posledica rasprave o postojanju i prirodi čistilišta (Constas 2001, 94, 108–109), izvori za sticanje uvida u navedeno verovanje su raznorodni. Makar među pravoslavnim Slovenima na Balkanu zasigurno znamo za postojanje „mogućnosti“ povratka neupokojenih leševa. U Dušanovom zakoniku član 20 zabranjuje spaljivanja mrtvih za koje se verovalo da su se povampirili (Ердељан 1996, 110).¹ Tu su i narodne pogrebne radnje kao i predstave na nadgrobnicima krajnje funkcionalne namene postizanja istog cilja (Ердељан 2003, 111). Međutim, izvesni likovni primeri, ukoliko se tretiraju kao ravnopravni izvori za sticanje saznanja o različitim teološkim učenjima poput sačuvanih spisa, svedoče da uverenje u opstanak veze duše i tela u smrti nije bilo isključivo deo popularne imaginacije već i mogući aspekt oficijalnih crkvenih učenja. Jedan od najelokventnijih likovnih primera ove vrste zasigurno je minijatura iz psaltira koji se danas čuva u manstiru Dionisijat na Svetoj Gori (Cod. 65, fol. 12r). Štaviše, on je u XII veku načinjen za jednog, sasvim sigurno, izuzetno obrazovanog monaha Savu (Parpulov 1999). Iluminacija u okviru vizuelnog narativa o čovekovom pročišćenju prikazuje bestelesnu dušu zatočenu u Adu, naslikanu, naizgled paradoksalno, u teškim somatskim mukama nagoveštenim putem izvedbe zagnojenih rana (sl. 1). Međutim, sličnost sa pokopanim telom u stanju raspada-

¹ Važno je imati na umu verovanje da je ustajanje mrtvih iz grobova bilo moguće samo u periodu raspadanja leša, odnosno sve dok koža i meso u potpunosti ne napuste pokojnikove kosti. O tome v. u Caciola 1996.

nja u grobu je nedvosmislena jer je upravo i na pravoslavnom Istoku bilo široko rasprostranjeno verovanje u povezanu podudarnost procesa oslobađanja duše od grehova počinjenih tokom života i oslobađanja leša od propadljive materije, čime se zapravo postiže pročišćenje ukupnog bića (Đorđević 2018, 22–24).² Za ovaj kontekst korisno je imati na umu da je individua u srednjem veku smatrana celovitom i potpunom samo kada su i duša i telo okupljeni u jedinstvenu celinu (Constas 2001, *passim*), te pročišćenje bića zahteva učešće obe strane (Đorđević 2018, 22–25; Đorđević 2019, 32).

Pojedine poznovizantijske grobnice sa pratećim funerarnim programima još i više pružaju uvid u stepen povezanosti duše i tela nakon smrti, pa čak otvaraju i mogućnost razmišljanja o svakodnevici mrtvih na istočnom Mediteranu, makar kada je u pitanju hrišćanski deo stanovništva.³ Jedan od najintrigantnijih primera predstavlja grobnica arhiepiskopa Danila II u crkvi Bogorodice Odigitrije u Pečkoj patrijaršiji. Njegov sarkofag postavljen je pod svojevrsni oslikani baldahin koji na istočnom kraju ima dva otvora. Na osnovu poređenja sa tradicionalnim izgledom grobnica različitih vizantijskih dostojanstvenika, odnosno sa grobnicama smeštenim u arkosolijume (Brooks 2002), znamo da se sarkofagu pristupalo sa čeonе strane prilikom komemorativnih službi. Zbog toga se može zaključiti kako dva otvora nisu imala nikakvu ritualnu funkciju, kao i da nisu bili namenjeni pogledu živih učesnika u komemorativnoj službi. Međutim, ukoliko obratimo pažnju šta je to što se kroz njih vidi prema načinu na koji se vidi, primetićemo da je pogled bio pažljivo „izrežiran“ i to iz ugla samog sarkofaga. Postavljanjem objektiva fotoaparata na sarkofag i njegovim usmeravanjem u pravcu niže postavljenog otvora beleži se prizor Bogorodice Zastupnice, odnosno Bogorodice koja svojom molitvom pokušava da umilostivi sud svog sina prilikom suđenja mrtvima. Još interesantnije, viši otvor iz ugla sarkofaga usmerava pogled na isečak kompozicije Silaska u Ad, tačnije na scenu propovedi Jovana Preteče koji mrtvima u Adu pripoveda o predstojećem dolasku Spasitelja (sl. 2). Dakle, dok je prva „vizija“ trebalo da ulije sigurnost u pozitivan ishod presude Strašnog Sudije, druga je pružala utehu Danilu II koji iz groba, poput mrtvih na fresci, sluša Hristovog i u Adu Preteču kako poučava o predstojećem vaskrsenju. Funkcija ovih otvora potpuno je neshvatljiva ukoliko se zanemari mogućnost da je kroz njih iz groba upokojeni crkveni poglavar mogao da posmatra posebno izdvojene predstave.

Naravno, navedeni primer nije jedini slučaj uređenja mesta počinka sa ciljem pružanja prizora utehe preminuloj osobi. U tu svrhu moglo se pribeci i iluzionističkim principima prostorne organizacije. U funeranoj kapeli crkve Hrista Hore u Carigradu svod istočnog traveja i gornje delove bočnih zi-

² Kazivanja o telima mrtvih koje zemlja nije htela da prihvati, onemogućavajući im raspadnje, predstavljala su svedočanstvo prokletstva duše na onom svetu. Ovo ne treba da čudi budući da su obeležja svetiteljstva (u ovom slučaju objava netljenih moštiju) u kontekstu običnih ljudi tumačena kao mračna znamenja. Stoga je netruležna put izvan okvira svetosti nosila negativni predznak. O tome v. u Ђорђевић 2014, 48–49.

³ Među razmatranim primerima uključeni su i oni pravoslavnih naroda na Balkanu, ne samo zato što su predstavljali deo vizantijskog sveta, kako se i tretiraju u radu, već i zbog činjenice da je prostor Balkana bio integralni činilac složenih interakcija na istočnom Mediteranu. O tome v. u Erdeljan 2019.

dova pokriva razvijena kompozicija Strašnog suda, dok je u konhi apside naslikana freska Silaska u Ad kao centralni fokus prostora. Kako su nekada u arkosolijumima uz severni i južni zid paraklisa stajali danas izgubljeni sarkofazi, scena Silaska u Ad sa otvorenim grobnicama Adama i Eve podražavala je iluziju prostornog produžetka kapele kroz pridruživanje još dva (naslikana) sarkofaga mestu koje je čuvlo istovetne nadgrobne (sl. 3). Najzad, poistovećivanjem sahranjenih sa figurama Adama i Eve prevashodno je mrtvima predočavana nada u buduće vaskrsenje kroz stvaranje utisaka kako su oni sledeći u nizu koje će Hristova desnica uzdići iz groba. Freska zapravo nagoveštava Hristovo spuštanje u sam paraklis gde je najneposrednije uključen u vaskrsavanje mrtvih sahranjenih na tom mestu. Gotovo da bismo mogli da kažemo kako je reč o „Silasku u paraklis“ umesto u Ad. Takođe, bitnu pojedinost predstavlja izdvojenost freske Sveopšteg vaskrsa u više zone kapele, pripajajući sudbinu svih onih koji počivaju izvan datog prostora drugom narativnom toku, čime je dodatno podcrtana intimnost scene Silazak u Ad za tu sahranjene mrtve.

Krajnje ilustrativan primer oslanjanja na iluzionističke principe pruža i kosturnica manastira Bačkovo. Na zapadnom zidu prostora kosturnice naslikana je kompozicija Vaskrsa suvih kostiju, poznata još i kao Vizija proroka J Ezekilja (sl. 4). Ona govori o starozavetnoj viziji vaskrsenja pripadnika Izabranog naroda u Dolini suvih kostiju (Cutler 1992, 57–58). Kako su kosti monaha polagane u otvore u podu kosturnice, obrazujući hrpe kostiju poput one na fresci (sl. 5), scena Vaskrsa suvih kostiju takođe predstavlja prostorni produžetak mesta na kome je naslikana, pridodajući još jednu grupu kostiju kosturnici. Poistovećivanjem monaških zemnih ostataka sa onima na slici, mrtvi su dobili priliku za samoidentifikaciju sa vaskrsim mrtvima kojima je zagarantovano spasenje. Pritom, mogli bismo da kažemo kako je naglasak freske na procesu zadobijanja tela imao umirujuće dejstvo čežnji za povratkom puta, jer su mrtvi prikazani u vidu transparentnih figura kojima se u datom trenutku vraćaju krv, meso i koža.⁴

Najzad, ukoliko prihvatimo „počinak u miru“ kao pretpotavljeno obeležje svakodnevice mrtvih, čini se da njega nije bilo lako postići. Kada mrtvi nisu uzimali učešće u „životu među živima“, odnosno učestvovali, recimo, u službama⁵ ili bili zaokupljeni komunikacijom sa posetiocima,⁶ oni su ostajali sa sopstvenim strahovima, nadama i čežnjama. Onima koji su to sebi mogli da prijušte, likovni programi omogućavali bi zadovoljenje postojećih potreba. Pogled iz groba kao deo svakodnevice omogućavao je ili makar dodatno pospešivao počinak u miru, baš kao i propisane komemorativne službe ili drugi obredi (više ili manje hrišćanski). Premda je teško odrediti kako je zamišljena svakodnevica onih neuporedivo brojnijih mrtvih sahranjenih na uobičajenim grobljima, posebno među zajednicama gde su negovani više hristijanizovani

⁴ Likovni program kosturnice manastira Bačkovo mogao je da probudi snažnu somatsku reakciju i kod živih posmatrača. O tome v. u Đorđević 2017.

⁵ Zanimljiv zapadni primer predstavljaju kosturnice gde su lobanje mrtvih postavljane tako da mogu da prate izvođenje mise zajedno sa živima. Bynum 1995, 204.

⁶ Budući da su grobovi smatrani liminalnim prostorima susticanja ovog i onog sveta, grobni natpisi su zaista predstavljali oblik stvarnog obraćanja živima. V. Papalexandrou 2007, 166.

nego hrišćanski oblici verovanja (cf. Ердељан 1996; Ердељан 2000; Ердељан 2003), iz razmatranih primera možemo jasno da identifikujemo prisustvo svesti o postojanju svakodnevnih potreba mrtvih i to kod poznavaoца istančaniјih oblika teoloških učenja.⁷

Kada je pak reč o „mediteranskom pitanju“ pokrenutom u ovom radu, ponovo na osnovu razmatranih primera treba istaći da, kao i u slučaju područja današnje Italije, ipak se može smatrati netačnim iznesena teza da na Mediteranu nije bilo prisutno verovanje u opstanak neposredne veze duše i tela nakon smrti. Svakako, bilo je izdvojenih grupa i pojedinaca koji su negirali opstanak ove veze, poput bogumila među jereticima (cf. Đorđević 2017, 115–119) ili zamonašenog cara Jovana Kantakuzina među teolozima (cf. Schroeder 2010, 258), no takvo se stanovište nipošto ne može ubrojati u „mediteranske karakteristike“ posmatranog fenomena. Ipak, neke fenomene ispravnije je sagledavati iz ugla gotovo arhetipskih potreba proisteklih iz iskustva utelovljenosti čoveka, nego ih pozicionirati unutar razlika uslovljenih životom na različitim podnebljima, ma koliko ona među sobom bila i konceptualno i istinski različita.

Bibliografija:

- Bagliani, A. P. 2001. “The Corpse in the Middle Ages: The Problem of the Division of the Body.” In *The Medieval World*, edited by P. Linehan, J. L. Nelson, 327–341. London: Routledge, 2001.
- Brooks, S. T. 2002. *Commemoration of the Dead: Late Byzantine Tomb Decoration (Mid-Thirteenth to Mid-Fifteenth Centuries)*, Ph.D. dissertation, New York University.
- Bynum, C. W. 1995. *Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Zone Books.
- Caciola, N. M. 2016. *Afterlives: The Return of the Dead in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- 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* 152: 3–45.
- Constas, N. 2001. “‘To Sleep, Perchance to Dream’: The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature.” *Dumbarton Oaks Papers* 55: 91–124.
- Cutler, A. 1992. “Πας οικος Ἰσραηλ: Ezekiel and the Politics of Resurrection in Tenth-Century Byzantium.” *Dumbarton Oaks Papers* 46: 47–58.
- Đorđević, J. 2017. “Experiencing Resurrection: Persuasive Narrative of the Pictorial Program in the Ossuary of the Bachkovo Monastery.” *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies* 3: 35–124.
- Đorđević, J. 2019. “Horrors of the Perverted Eucharist: Sensing Pelops’ Dismembered Body in Panteleimon cod. 6.” *IKON* 12: 29–42.

⁷ Kako su brojne studije potvrdile, makar kada je reč o periodu srednjeg veka, ne treba praviti oštru podelu na „višu“ i „nižu“ kulturu, kao i „popularnu“ i „učenu“, već je podesniji model sagledavanja svesti o mogućnosti različitih stepena njihove međusobne interakcije i uzajamnog prožimanja. Uputno v. Ердељан 2000, Geary 2001, Watkins 2004, Gilchrist 2008. Za kasniji period cf. Ulčar 2019.

- Ђорђевић, Ј. 2014. „Лепота лобање: посмртни остаци „обичних“ мртвих у култури и визуелној култури позног средњег века.“ У *Језици и културе у времену и простору*, 4(1): 43–54. Нови Сад: Филозофски факултет у Новом Саду.
- Ђорђевић, Ј. 2018. “Macabre Goes East: A Peculiar Verse among Funerary Inscriptions of the Orthodox Christians in the Late Medieval Balkans.” In *Migrations in Visual Art*, edited by J Erdeljan, M. Germ, I. Prijatelj Pavičić, M. Vicelja Matijašić, 19–32. Belgrade: Faculty of Philosophy, University of Belgrade.
- Ђорђевић, Ј. 2013. *Макабрстичке представе у западноевропској уметности од XIII до XV века. Особености иконографије северно и јужно од Алпа*. Мастер рад, Филозофски факултет, Универзитет у Београду.
- Erdeljan, J. 2019. *Balkan i Mediteran: kulturni transfer i vizuelna kultura u srednjovekovno i rano moderno doba*. Beograd: Evoluta.
- Ердељан, Ј. 1996. *Средњовековни надгробни споменици у области Раса*. Београд: Археолошки институт.
- Ердељан, Ј. 2003. „Стећци - поглед на иконографију народне погребне уметности на Балкану.“ *Зборник Матице српске за ликовне уметности* 32/33: 107–119.
- Ердељан, Ј. 2000. „Жичка плоча са представом јелена: прилог познавању иконографије српске фунерерне пластике позног средњег века.“ У *Манастир Жича*, приредио Г. Суботић, 295–308. Краљево: Народни музеј.
- Geary, P. J. 1994. *Living with the Dead in Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- Geary, P. J. 2001. “Peasant Religion in Medieval Europe.” *Cahiers d’Extrême-Asie* 12: 185–209.
- Gilchrist, R., 2008. “Magic for the Dead? The Archaeology of Magic in Later Medieval Burials.” *Medieval Archaeology* 52: 119–159.
- Johnson, G. A. 1995. “Activating the Effigy: Donatello’s Pecci Tomb in Siena Cathedral.” *The Art Bulletin* 77(3): 445–459.
- Lecouteux, C. 2009. *The Return of the Dead: Ghosts, Ancestors, and the Transparent Veil of the Pagan Mind*. Rochester: Inner Traditions.
- Papalexandrou, A. 2007. “Echoes of Orality in the Monumental Inscriptions of Byzantium.” In *Art and Text in Byzantine Culture*, edited by L. James, 161–187. Cambridge: Cambridge University Press.
- 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.
- Parpulov, G. R. 1999. “Texts and Miniatures from Codex Dionysiou 65.” In *Twenty-fifth Annual Byzantine Studies Conference, Abstracts*, 124–126. Washington, D.C.: University of Maryland.
- Schroeder, R. 2010. “Healing the Body, Saving the Soul: Viewing Christ’s Healing Ministry in Byzantium.” In *Holistic healing in Byzantium*, edited by J. T Chirban, 253–275. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.
- Ulčar, M. 2019. “Equal Rites’: Fragmenting and Healing Bodies in the Early Modern Bay of Kotor.” *Religions* 10(11): 1–18.
- Watkins, C. 2004. “‘Folklore’ and ‘Popular Religion’ in Britain during the Middle Ages.” *Folklore* 115(2): 140–150.



Slika 1: Duša zatočena u Adu. Psaltir iz manastira Dionisijata na Svetoj Gori, Cod. 65, 12r



Slika 2: Grobnica arhiepiskopa Danila II. Crkva Bogorodice Odigitrije u Pečkoj patrijaršiji



Slika 3: Unutrašnjost južnog paraklisa crkve Hrista Hore



Slika 4: Vaskrs suvih kostiju. Zapadni zid kosturnice manastira Bačkovo



Slika 5: Kostii smeštene u jednom od otvora u podu kosturnice manastira Bačkovo

THE DEAD AND THEIR EVERYDAY LIFE: VIEWING LATE BYZANTINE FUNERARY PROGRAMS FROM THE TOMB

Summary

Although the stories of revenants were very rare in the medieval Mediterranean, the belief that the bond between body and soul endured even in death was certainly present. In the Byzantine world, including the area of the Balkans, this notion is attested by numerous visual sources. Particularly telling examples are certain funerary chapels. The tomb canopy of the Serbian archbishop Danilo II in the Patriarchal Monastery in Peć has two openings intended to enable the late church prelate to gaze from his grave through them at specially selected images – the figure of the Virgin Mary praying for the salvation of the dead and the scene of St. John's preaching in Hades about the forthcoming resurrection. The famous funerary chapel in the Chora Monastery was envisioned as the spatial composition of Christ's descent into Hades, implying to the dead buried there that they will be brought out of their tombs just like Adam and Eve. The program of the crypt in the Bačkovo ossuary was conceptually conceived in a similar manner, relying on the illusionistic principles. Taking into account that bones of the monks were gathered in the floor holes, forming piles of earthly remains, the fresco of the Resurrection of Dry Bones depicted on the west wall was envisioned as the spatial extension of the ossuary, adding additional bony heap. Thus, the deceased were reassured in the future resurrection by the identification with the transparent figures of the

Chosen people regaining former flesh from the vision of prophet Ezekiel. These examples suggest not only that people were thought to be truly connected to their bodies even in death, but that they also had their own fears, desires, and needs, which could have been gratified by the pictorial programs. Therefore, one can justifiably think of the “gaze from a tomb” as part of the “everyday life” of the dead.

Key words: everyday life of the dead, Byzantine illusionism, body and soul, dead in the Mediterranean.