

Апстракт: Ритуални смех представља недовољно истражен феномен, а нарочито је занимљив онај који се јавља у контексту смрти. Тој теми – *мајијском смеју*, како је овај феномен назвао Веселин Чајкановић – овај истраживач посветио је посебну пажњу. У настојању да објасни тај ритуални чин, Чајкановић се позабавио његовим траговима и доступним компаративним фолклорним материјалом, пре свега из грчке антике и домаће фолклористике (али и шире), допунивши га радовима и записима српских етнолога. Његова теорија о мајијском смеху као ритуалном чину, са специфичном функцијом и значењем у контексту смрти, послужила ми је као полазиште за истраживање овог феномена у ширем контексту античког грчког ритуала и културе у којима се наилази на спој смеха и смрти. У овом раду осврнула сам се на погребне ритуале, ритуале плодности и позориште, а за интерпретацију и разумевање ритуалног смеха основала сам се на теоријску концептуализацију *оздићнои* и *џародијскои* Олге Фрејденберг, која успоставља дијалог с Бахтиновом теоријом карневала.

Кључне речи: Веселин Чајкановић, мајијски смех, античка Грчка, погребни ритуали, ритуали плодности, позориште

Увод

Бесмртност научника несумњиво лежи у проблемима које разматра, инспирацији за истраживања и питањима која његов рад може пружити наредним генерацијама. У том смислу, Веселин Чајкановић је и те како присутан и актуелан. Његова проблематизација мајијског смеха била ми је веома значајна (ако не и кључна) за истраживање односа смеха и смрти у погребним ритуалима у античкој Грчкој.² Овај рад ћу посветити Чајкановићевој проблематизацији мајијског смеха и могућој употреби тог концепта у истраживањима односа смеха и смрти у античкој Грчкој.

1 Овај текст је резултат рада на пројекту у Етнографском институту САНУ који у потпуности финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја, на бази уговора бр. 451-03-9/2021-14/200173.

2 Реч је о истраживању објављеном 2009. године у књизи *Laughing at the Funeral: Gender and Anthropology in Greek Funerary Rites*. Овај рад је покушај сажимања фрагментата истраживања изложених у књизи. Нажалост, због обима, бројне финесе, детаљи и преиспитивања различитих питања важних за тему овде нису могли бити изнети. С друге стране, сматрала сам да рад треба да се бави управо мајијским смехом зато што мислим да та тема још увек није добила заслужену пажњу. Захваљујем се уредници овог тематског броја на позиву и могућности да на овај начин изразим захвалност и укажем поштовање Веселину Чајкановићу, чије инспиративно дело и увиди не само да су били испред времена у коме је он живео већ су такви и данас.

Методолошки оквир

Методолошки оквир овог рада следи истраживачке путање Француске антрополошке школе античких светова коју су осмислили истраживачи окупљени око Центра „Луј Жерне“ у Паризу (Le Centre Louis Gernet – Recherches comparées sur les sociétés anciennes), данас дела мреже ANHIMA (Anthropologie et histoire des mondes antiques), тј. Центра за антропологију и историју античких светова. Центар „Луј Жерне“ добио је име по родоначелнику антрополошког приступа античким световима, који представља комбинацију дисциплина и теорија с циљем да се осветле античка, специфична значења и контексти у којима су она стварана, уз константан напор истраживача да освете сопствену позицију (колико год је то могуће).³ Ову школу каткад називају *Париском школом*, а њене представнице *Жернеовим класичарима, компаративистима античке Грчке или антрополозима античких светова*. Међу њима свакако треба споменути Жан-Пјера Вернана (једног од оснивача центра), Фрому Зејтлин, Пјера Видал-Накеа и др. Свесни колико је тешко успоставити и разумети нијансе у значењима и вредностима које се у различитим културним контекстима разликују, они су увели методу читања античких текстова уз помоћ других античких текстова. Уместо некадашње филолошке усредсређености на писани текст, овај појам је схваћен у најширем значењу – од писаног текста у ужем смислу до текстова материјалне културе и визуелних текстова, нумизматике, оружја, ваза с иконографијом, споменика и натписа на њима итд. (Stevanović 2009: 7). Ови истраживачи сматрали су да је за контекстуалну интерпретацију корисно поређење с другим културама – било да је реч о теренским истраживањима савремених култура или о другим античким културама – јер управо компаративни приступ омогућава разумевање спектра и нијанси променљивих значења у културама које се пореде. У том смислу, ова школа је изградила особени вид структуралистичког приступа (мада га несумњиво и превазилази), али тако да структура није партикуларна схема која се може примењивати и служити као кључ интерпретације (митова, културних феномена и сл.) већ се као структура, тј. „целина“, појављује грчка култура или одређени њен сегмент (контекст истраживања); у њој се кроз истраживање успоставља мноштво значења

3 Луј Жерне је, осим класичне филологије, студирао и социологију код Емила Диркема, био је близак пријатељ Леви-Брила, те су њихова истраживања утицала и на његов приступ. За Жернеове иновације у приступу кључно је то што је, под утицајем Емила Диркема и Марсела Моса, почео да изнаходи истраживачке методе којима би расветлио друштвене феномене у античком контексту – развој друштва, друштвени живот и институције. Његова стидљивост и интровертан карактер су ипак утицали на слабо ширење идеја које је имао, па су тек захваљујући његовим ученицима, пре свега Жан-Пјеру Вернану и Пјеру Видал-Накеу, његове истраживачке иновације, методологија и увиди заживели (Humphreys 1978: 86). О Лују Жернеу и детаљно о антропологији античких светова видети више у: Стевановић 2018: 287–302.

које постаје систем у коме се истраживање обавља. Тако пажљива реконструкција ослобађа истраживаче различитих талоба предубеђења који су последица бројних укорењених представа о антици. Овакав структурални приступ показао се изузетно плодним и вероватно има већи домет него у било ком другом истраживачком подручју (Стевановић 2018: 300).

Значајна одлика ове школе јесте да се различити приступи и различите теорије међусобно не искључују већ се сматрају пожељним. У сваком случају, реч је о методологији која изискује велики истраживачки опрез, али и охрабрује упуштање у инвентивне истраживачке путање. Управо с ових позиција настојаћу да идеје Веселина Чајкановића о магијском смеху применим на истраживања смеха у античком грчком ритуалном (погребним и ритуалима плодности) и културном контексту (позоришту). Прихвативши методолошко полазиште споменуте школе – да различити приступи не искључују једни друге – осврнућу се и на друге истраживаче који не припадају тој школи, али су јој сродни.

Пре свега, за тему магијског смеха веома је важан рад Филипа Аријеса, једног од највећих изучавалаца смрти на Западу у XX веку, који је сматрао да свако ко се овом темом бави мора храбро да се упушта у померање кроз векове (чак и њихово прескакање), јер су грешке које се у том случају јављају много мање од оних које прате истраживања ограничена на краћи временски период (Ariès 1989: 15). За разумевање односа смеха и смрти веома су значајне и две теорије које се баве постојањем супротних а паралелних погледа на свет. Реч је о чувеној Бахтиновој теорији о народној смеховној култури, као и комплементарној, али далеко мање познатој теорији о озбиљном и пародијском светоназору, коју је развила Олга Фрејденберг.

Чајкановић о магијском смеху

Чајкановићева студија „Магијски смеј“ почиње пропитивањем мотива смеха у народној песми „Смрт цара Уроша“ у којој је описана прерана и насилна смрт младог Уроша. Он је с ујаком Вукашином отишао у лов и никад се није вратио. Забринута мајка кренула је у шуму да га тражи. Тамо је срела калуђера од кога је сазнала да је Уроша убио Вукашин. Тада ју је калуђер посаветовао да никако не оплакује сина већ да се насмеје, што је она и учинила: „Није њега сузом поливала, / Већ се гроктом на њег' насмијала“ (Чајкановић 1994: 292–293).

Како би објаснио овај феномен, Чајкановић анализира компаративни фолклорни материјал (пре свега српску народну поезију и грчке античке пословице), али и бројне записе о људској жртви код других народа, дошавши до закључка да је магични смех ритуални

феномен и да у контексту смрти, као и ритуала који окружују смрт или жртвених ритуала, смех није био случајан нити спонтан већ је морао имати одређену ритуалну функцију и смисао. Никако не треба заборавити ни високу формализацију тако табуизираних сфера као што су смрт, жртвени и погребни ритуали,⁴ у којима је сваки поступак морао бити осмишљен и нормиран, па тако и смех.

Чајкановић се најпре позабавио античким изворима у којима се спомињу ритуално жртвовање људи (пре свега стараца и деце) и смех као неодвојиви део овог обичаја. Међу бројним примерима које наводи, поред лапота (дрвног и искорењеног обичаја убијања старих људи код нас),⁵ јесте и обичај убијања старих људи на Сардинији, где су деца гурала родитеље у свеже ископани гроб, а старци су се, у том тренутку, смејали (Чајкановић 1994: 295). О сличном обичају на острву Кеосу писао је Страбон (Чајкановић 1994: 296), жртвовање Германа забележио је Прокопије, док римску пословицу о бацању „шездесетогодишњака с моста“ (*sexagenarii de pontes*) Чајкановић проналази код Цицерона (1994: 296). Поред тога, Чајкановић наводи и како су Феничани и Картагињани приносили на жртву децу богу Крону у знак захвалности за услышене молитве, а израз лица жртава изгледао је као осмех (Чајкановић 1994: 295).

Дакле, Чајкановић са смрћу повезује смех и тако уводи интерпретацију тешко разумљивог феномена – људске жртве. Разоткривајући везу смеха и смрти, он наглашава да тај спој није могао постојати случајно, исто као што ни људска жртва није могла бити случајна, посебно с обзиром на религијска правила и норме који су морали регулисати тако табуизирану сферу као што је смрт. У овом домену и деца тј. првенци и родитељи су заузимали посебан статус и за њихову смрт важиле су другачије регулативе, мимо општих религијских прописа, које су подразумевале чак и веселост (Чајкановић 1994: 311).

Чајкановић наводи како је чуо од Тихомира Ђорђевића о догађају из околине Алексинца, кад је након смрти трећег, последњег

4 Сматра се да су погребни ритуали по постанку најстарији и да су се током времена најмање мењали управо због табуа којим је смрт окружена. Ако посматрамо савремени погребни ритуал у Србији, чак и у градским условима, можемо препознати бројне веома архаичне елементе (кретање при изјављивању саучешћа у капели увек се одвија у смеру здесна налево (са симболичке стране живота ка симболичкој страни смрти). Неизоставни део погребног ритуала и даље је погребна поворка, а неретко се може чути нарицање. Такође није нестало обичај послуживања пића и жита крај гроба или на наменским столовима на самом уласку на гробље након сахране (нпр. Ново гробље у Београду).

5 Ово је тема која је поделила домаћу етнологију око тога је ли реч о ритуалу који је заиста постојао (како су сматрали Веселин Чајкановић, али и Сима Тројановић, Тихомир Ђорђевић, Светислав Првановић, а у новије доба Мирко Барјактаровић и Сретен Петровић) или о научној фикцији израслој из традиционалних митова, као што сматрају Љубинко Раденковић (2003) и Бојан Јовановић, који је овој теми посветио читаву књигу (1999).

детета, Ђ. Л. на сахрани почео да се смеје, а окупљени сељаци се нису зачудили већ су разумели да је овај поступак имао религијски смисао (Чајкановић 1994: 310). Сличан догађај, такође везан за сахрану деце, описао је и Сава Милосављевић у хомољском срезу, тј. случајеве кад су деца редом умирала, па на сахрани детета (кад је преостало још само једно живо) није било туговања већ би жене из села китиле ожалошћене и учиниле да изгледају весело. Уколико се сахрана одвијала недељом или на празник, отац и мајка би право с гробља одлазили у коло да се веселе, а каткад су и певали по повратку кући (Милосављевић 1913: 19, 251; Чајкановић 1994: 310). Од информанта (Т. П.) из Трстеника слушала сам о смрти двадесетогодишњег младића који се удавио у реци за време летњег распуста (60-их година XX века). На сахрани се појавио сеоски лакрдијаш и толико је засмејавао присутне да су се „сви држали за стомак од смеха“ (Stevanović 2009: 318). Ово одговара Чајкановићевој тези о магијском тј. ритуалном смеху, који има моћ да силама смрти супротстави животне силе и омогући победу бесмртности, по свој прилици нарочито важну и пожељну на сахранама младих људи. Јер смрт младих и деце је нарочито страшна, а поменути ритуални чин може се схватити као начин да се она савлада и да јој се стане на пут, јер смех и весеље су „најпоузданији (...) утук за смрт“ (Чајкановић 1994: 311).

Вратимо се људским жртвама које су забележене у бројним културама. Функционалистичко тумачење овакве жртве, које се провлачи почев од Страбона до етнолога XX века, Чајкановић одбацује, тврдећи да је немогуће да су економски разлози, претња глађу и тежак живот, тј. „једна уста мање“ која је требало хранити, били мотив за тако суров обичај, поткрепљујући ову тврдњу аргументом да су стари људи, поготово из исте породице и истог племена, уживали огромно поштовање. Додајући овом аргументу чињеницу да се као људске жртве понегде појављују и деца, Чајкановић истиче да је за објашњење овог феномена неопходно тражити искључиво религијске разлоге и мотиве (Чајкановић 1994: 297).

Као један од важних аргумената наводи се архаично веровање да човек након смрти не умире већ наставља егзистенцију негде другде – у оностраном – задржавајући изглед и снагу које је имао у тренутку смрти. Ова веровања Чајкановић документује како античким изворима, пре свега *Енеидом* у којој Енеја у сну види убијеног и обогаљеног Хектора (*Verg. Aen.* 2. 227),⁶ тако и домаћим етнографским записима (Милосављевић 1913: 237; Тројановић 1911: 59). Управо то је, сматрао је Чајкановић, један од разлога што је могло постојати ритуално убијање старих, који би након жртвеног ритуала прешли у онострано, донекле још увек снажни и свесни, а тиме и корисни заштитници својих потомака (Чајкановић 1994: 298–299).

6 Антички извори могли би се допунити и описом Одисејевог силаска у подземни свет.

С овом Чајкановићевом тезом се у посредну везу може довести расправа Жан-Пјера Вернана о лепој смрти (*καλὸς θάνατος*) глорификованој у античкој грчкој епској поезији, концепту који је, парадоксално, почивао на схватању да је смрт *ужасна и нејодношљива*.⁷ Вернан наглашава да је мотив за умирање у младости, на врхунцу снаге, лежао у настојању да се избегне постепено пропадање. То је био начин за стицање бесмртности јер „[д]о превазилажења смрти долази онда кад се смрт добровољно пригрли уместо да се доживи“ (Vernant 1992: 57). У том смислу, хероји су се извесној смрти и сигурном пропадању опирали управо срљајући у смрт на врхунцу живота и снаге (Vernant 1992: 55). Ово нас посредно доводи и до људске жртве и лапота који с идеалом *лейе смрџи* дели веровање да управо добровољна смрт покојницима доноси моћ и бесмртност, спречавајући пропадање и старење. У првом случају реч је о конструисању колективног памћења славне смрти хероја (Vernant 1992: 57). У случају лапота, реч је о веровању да „контролисана“, тј. добровољна смрт у жртвеном ритуалу обезбеђује покојницима очување снаге, здравља и виталности, што их чини моћним и пожељним заштитницима у култу мртвих, омогућавајући им „да на неки начин ускрсну и остану *десмрџни*“ (Чајкановић 1994: 305).

Примери људске жртве које Чајкановић наводи су бројни. Између осталог, спомиње жртвовања деце Балу и Молоху код семитских народа (као појединачне и као колективне жртве), као и то да је ова жртва постојала и код Јевреја (Аврамово жртвовање Исака), код којих је најпре и напуштена (Лука 2.2). Као доказ да је постојало жртвовање деце Молоху, Чајкановић спомиње и старозаветне забране овакве жртве (2 Цар. 23.10). Питање које се намеће јесте зашто је у раду о магијском тј. како ће се показати, ритуалном смеху, Чајкановић посветио тако много пажње жртвеном ритуалу и људским жртвама. Један, али не и једини разлог јесте тај што су, како потврђује овај аутор, пристанак жртве, њено добро расположење, па и смех, неизбежно пратили оваква жртвовања (Чајкановић 1994: 302). Оно што Чајкановић такође истиче јесте да смех у контексту људске жртве треба посматрати на више нивоа и да, осим смеха као знака доброг расположења, без кога нема успешног жртвовања, не треба заборавити веровање према коме су тренутак смрти и стање у коме се покојник налазио одређивали његову посмртну „судбину“ у оностраном: „Ако уђе насмејан, он ће, и на другом свету, *задржајши мојућност да се смеје*“ (Чајкановић 1994: 303). Осим што се уклапа у поменуто Вернанову, Чајкановићева аргументација о смеху у контексту смрти се усложњава и добија додатну снагу.

На који начин Чајкановић објашњава смех жртава као начин за стицање бесмртности? Аргументација је само на први поглед

7 „Иначе, херој не би имао никакву заслугу што се супротставља смрти и чини је својом. Хероја не би ни могло бити без чудовишта с којима се треба борити и победити их“, каже Вернан (Vernant 1996: 58).

контрадикторна, али будући да је реч о веома старим религијским слојевима значења, Чајкановићевим аргументима ћу додати још једну теорију научнице која се бавила античком фолклористиком, Олге Фрејденберг.

Оно што је кључно за разумевање односа смеха и смрти јесте веровање да смех у оностраном не постоји. Према чувеној грчкој пословици коју је забележио Зенобије, они који су сишли у доњи свет „изгубили су способност да се смеју“ (Чајкановић 1994: 304). И Деметра се, тугујући за Персефоном, одмарала на „стени на којој нема смеха“ (*αυέλαστος πέτρα*; Чајкановић 1994: 304). Чајкановић такође наводи и српски етнографски материјал који се везује за новорођенчад и веровања да су првих четрдесет дана (колико, како се и данас верује, није добро да новорођенче има контакт са спољним светом) деца још повезана с оностраним, због чега се и не смеју (Чајкановић 1994: 305). Реч је свакако о веома дубоким и старим религијским слојевима који крију у себи исто тако стари и заборављени поглед на свет. Као што сам већ рекла, додатно објашњење ћу потражити у истраживањима једне друге теоретичарке, Чајкановићеве савременнице и колегинице која је живела и радила у Петрограду, Олге Фрејденберг.⁸ Ова руска класичарка и фолклористкиња проучавала је настанак књижевних жанрова из ритуала и њихову међусобну повезаност, а основно полазиште било јој је да се у фолклору и ритуалу (а и књижевности која је из њих настала) чувају архаичне и петрификоване форме, које – током времена и у измењеним друштвеним контекстима – добијају нова значења. Као и представници Француске антрополошке школе античких светова, наглашавала је неопходност откривања значења у различитим временским периодима, увек уважавајући контексте у којима су настајала. Бавећи се управо променљивошћу значења, Олга Фрејденберг настојала је и да реконструише рани начин мишљења и перципирања света у античкој Грчкој, који се очувао као реликт у митовима и ритуалима. Ова теоретичарка је најранији стадијум мишљења повезивала с

8 Рад Олге Фрејденберг био је релативно дуго непознат чак и у границама земље у којој је живела. Наиме, упркос чињеници да је била прва жена која је 1924. године докторирала на класичној филологији у Петрограду, и да је од 1930. до 1949. водила ту катедру, њен огроман опус остао је за живота необјављен. Седамдесетих година ће је поново открити лингвисти семиотичари (В. В. Иванов, Ј. Лотман и Е. М. Мелетински), а Јуриј Лотман ће објавити први њен рукопис. Ипак, изузетна заслуга за објављивање и превођење њених књига на енглески језик и валоризацију њеног стваралаштва у интернационалним академским круговима (славистичким и класичарским), припада Нини Брагинској и Нини Перлиној. Нина Брагинска сматра да разлог маргинализације њеног рада треба тражити управо у комплексности истраживања и визионарству које је излазило из оквира класичних наука задирући у филозофију културе, те да је, с друге стране, за њен рад неопходно солидно класично образовање. Њени радови постали су доступни јавности од 70-их година XX века, а на међународној академској сцени тек након 1997, кад је почело превођење на енглески језик. Интересантно је да је Олга Фрејденберг била преведена на српски још 1987, кад је Просвета објавила књигу *Мити и античка књижевност*.

општом идентификацијом на плану перцепције, тј. с немогућношћу поимања појединца одвојено од других, одвојено од света који га је окруживао, одвојено од тотема, тј. божанства; процес разлучивања субјекта од објекта није још био завршен почетком класичног периода (Frejdenberg 1987: 56; Stevanović 2009: 10). За такву перцепцију света такође је било особено одсуство категорије времена, што је било кључно за стварање слике оностраног и за веровање у загробни живот, јер време се схватало искључиво просторно па су људи замишљали да прошлост и будућност постоје паралелно, али негде другде у простору у односу на садашњост, и управо је то био разлог што се није могла створити јасна разлика и граница између живота и смрти. Мртве су сматрале живима, али на неком другом месту (Frejdenberg 1987: 56; Stevanović 2009: 29). Није ли у таквом систему веровања, у ком су мртви били живи (заштитници), али на неком другом месту, могуће замислити постојање људске жртве, као и смех као ритуалну процедуру која маркира селидбу у „нови“ живот?

Наравно, перцепција света, времена, живота и смрти се мењала. Постепено, у аграрном периоду долазило је до раздвајања субјекта од објекта, до развоја апстрактног мишљења и појединачне концептуализације смрти и живота. Смех и сузе, као и идеје живота и смрти, наставили су да постоје напоредо, с тим да се њихово значење постепено мењало и раздвајало, а каткад су се, како то бива, напоредо чувала и различита значења, и управо то је разлог за стварање наизглед контрадикторних значења у ритуалима и веровањима. Занимљиво је да смех заправо ни данас није потпуно ишчезао из погребног ритуала, али његово присуство у контексту смрти често је замагљено, и представља тек остатак једног заборављеног и напуштеног погледа на свет.⁹

Теорија Фрејденбергове комплементарна је далеко познатијим идејама о народној смеховној култури које је развио Михаил Бахтин у књизи *Сиваралаштво Франсоа Радлеа и народна култура средњег века и ренесансе*, а у вези с концептом карневала који се заснива на идеји о томе да су широм Европе, још од античког доба, постојала два паралелна (и супротна) погледа на свет. Осим официјелних вредности, у чијој основи стоје озбиљност, ред и хијерархија, појављује се и животни став који је увек обојен и праћен смехом.

9 Наиме, и данас је уобичајено након сахране припремити послужење: ракију, каткада вино (сокове и воду) и жито, било на самом гробу или на високим столовима какви стоје крај самог улаза на гробље. Најближа родбина и пријатељи се након тога позивају у кафану или у кућу покојника где се расположење које је на гробљу било испуњено тугом и жалашћу мења, што је уз храну и пиће свакако лакше. Коментар једног саговорника (Љ. Б.) који је присуствовао оваквој ситуацији у кафани након сахране кад су окупљени пили ракију, вино и шалили се јесте да су се понашали „као да нису дошли с гробља“. Чајкановић наглашава да се алкохолна пића на даћама пију управо како би подстакла добро расположење и да ту веселост треба повезати са смехом који је некада имао магијски смисао (Чајкановић 1994: 312). О савременим примерима смеха на сахранама видети детаљније у: Stevanović (2009: 317, 319–320).

Из Бахтинове теорије, која се пре свега односи на народну културу средњег века, јасно је да „смешна страна света“ не настаје као одговор на официјелне вредности, али да тако свакако функционише, иако су две традиције – „смеховна“ и „озбиљна“ – заправо постојале паралелно, и да је још у антици било култова у којима су се божанства не само поштовала већ и исмевала (Bahtin 1979: 299–300). Осим у карневалима, народној пародичној књижевности и фамилијарном опсценом језику, овај поглед на свет се, врло суптилно, очувао, додуше у траговима, и у погребним ритуалима античке Грчке. Тај смех, који се јављао на сахранама упркос огромном болу и неповратном губитку, може бити повезан с Чајкановићевим *мајијским смехом*.

На трагу Бахтинове тезе о постојању два супротна али паралелна погледа на свет, које Олга Фрејденберг назива озбиљним и пародијским, она се, за разлику од Бахтина, не усмерава на семантику карневала већ на изучавање начина размишљања у коме се карневализација обликовала, у раној семантици пародијског. Ова теоретичарка сматра да домен комичног у антици представља когнитивну категорију, посебно у фазама предапстрактног и предметафоричког размишљања. Двоструки поглед на свет увек обухвата двоструке аспекте једног истог феномена, а један од њих увек се обликује као пародија другог. Оно што је важно истаћи у овој теорији јесте да дуални принцип о коме Фрејденбергова говори првобитно није био утемељен у бинарном погледу на свет, већ је представљао тоталитет сачињен и од једног и од другог, од две неодвојиве стране које се стално смењују, стапају, преплићу и представљају два аспекта једне исте реалности. „Двојаки свет је стално и у свему имао два тока појава од којих једне пародирају друге (...) Сунце је пратила сенка, небо – земља, 'суштину' – привид, а 'целина' је постизана тек постојањем та два различита начела.“ (Frejdenberg 1987: 330) Овај концепт који се односи на предметафоричку фазу мишљења није имао функцију да исмева, те у том смислу израз *пародијски* и није потпуно адекватан. На семантичком нивоу он представља аспект, тј. потенцијал позитивно-негативне испреплетаности, која је често оличена у митским представама стварања и разарања универзума. Тај принцип може се препознати у бројним варијантама, али је свакако најизраженији у гротески. Катарзичне слике су, према Фрејденберговој, увек дуалистичке, и у њима се увек спајају чисто и нечисто, тј. озбиљно и неозбиљно. Ова ауторка тврди да је термин *хибристичан* најбоље превести речју *пародичан*, с тим да се искључи савремена конотација која свесно исмева, претерује и извргава руглу. Античка пародија, дакле, представља хибристичну, смешну страну, аспект стварности који је дисторзија озбиљности – она је смешна, али без поруге и подсмеха. Тако два аспекта сачињавају свето – озбиљност и, насупрот њој, оно што је окренуто наглавачке (Frejdenberg 1987: 330–331). Наиме, у аграрној фази почиње процес раздвајања паро-

дијског/комичног аспекта од озбиљног, што води и разграничењу схватања живота и смрти. На нивоу античких књижевних жанрова, ова промена ће довести до разграничења жанра комедије, о чему ће бити речи касније.

Смех у погребном ритуалу античке Грчке

Да би се уопште могло разматрати место смеха у контексту смрти и погребног ритуала, неопходно је најпре посветити се овом ритуалу. Сматра се да је реч о једном од најстаријих ритуала људске заједнице и његово проучавање од архајске Грчке до данашњих дана показало је да је од свих савремених ритуала он сачувао највише традиционалних елемената.¹⁰ Веровало се да је смрт процес и да не наступа одједном већ да почиње предзнацима, а завршава се тек након адекватно обављених свих фаза погребног ритуала који су омогућавали покојнику да стигне у онострано.¹¹ Наравно, то не значи да овај ритуал није био подложен променама и што се тиче самих ритуалних поступака, и што се тиче значења различитих ритуалних елемената који су опстајали. Сложена ритуална пракса која обухвата припрему и улепшавање покојника, бдење (πρόθεσις), процесију (έκφορα), погреб, приношење жртава и гозбу (καθέδρα, περιδείπνον), може се поуздано пратити од архајског периода, мада су бројне праксе посведочене далеко раније – чак у позном бронзаном добу (Kurtz&Boardman 1971: 27).¹² Поред ових, постојале су и ритуалне праксе које су временом нестале, а то су плес (изгубио се у току или након архајског

10 Као што је наведено у уводу, методолошки сам следила полазишта Француске школе антропологије античких светова. Коришћени извори су археолошки (пре свега сликане вазе и надгробни натписи) и писани извори, међу којима су и трагедије као најзначајнији извор за проучавање тужбалице. Заснивајући аргументе на концепту мимезе (Закони 6696–6706), Нађ истиче да трагедија може послужити као драгоцен извор за проучавање свакодневице, иако припада књижевној традицији и то не као једноставна имитација већ као архетипско упризоравање живота (Nagy 1998: X). Теза Гејл Холст-Вархафт да у заплетима трагедија значајно место имају смрт, убиство, освета, кривица, жртва и тужбалица (Holst-Warhaft 1995: 127), као и аргументација Олге Фрејденберг о развоју књижевних жанрова из ритуалног понашања који условљава испреплетаност ритуала, жанрова и књижевних садржаја (Frejdenberg 1987: 20) додатни су аргументи у прилогу оваквом становишту (Stevanović 2009: 143–143). Поред тога, за изучавање тужбалице био је драгоцен и дијахронијски материјал који сеже све до теренских истраживања у руралној Грчкој 80-их година XX века (видети више у: Seremetakis 1991. и Alexiou 2002: 102–128). Маргарет Алексију истиче да се, осим заједничких мотива, кроз историју тужбалице од антике до XX века може пратити иста, антифона структура (Alexiou 2002: 150).

11 Ово веровање у складу је с обичајем који је постојао и у грчкој антици и у српском културном контексту – да се организује погребни ритуал и за покојнике који су умрли или погинули далеко од куће, чак и без тела покојника (Humpreys 1996: 154; Јовановић 1993: 211; Павићевић 2010: 147).

12 О структури погребног ритуала, појединим фазама и променама до којих је временом долазило видети детаљније у: Alexiou 2002: 4–10; Stevanović 2009: 94–125.

периода)¹³ и посмртна надметања (επιτάφιοι ἄυονοι), која су се најпре преселила у култ хероја, да би потом, у класичном периоду, потпуно ишчезла.¹⁴ Неке фазе погребног ритуала, попут бдења, процесије и погребња, пратило је нарицање и оплакивање покојника, док је одсуство нарицања у другим ритуалним етапама попут приношења жртава, гозбе и посмртних надметања, подразумевало и смену расположења.¹⁵ Због тога, као и због смисла и функције гозбе и посмртних надметања, подударних с ритуалним смехом, ове је делове погребног ритуала неопходно повезати с Чајкановићевом тезом да је веза смеха и смрти ритуална и да јој је значење, као и значење наведених ритуалних пракси – оснаживање живота и тријумф над смрћу.

Вратимо се ипак на сам почетак и на ритуалну праксу која је у погребном ритуалу заузимала централно место. Реч је о нарицању. Грчка традиција приписује тужбалицу женама. Упркос томе што је нарицање као женска пракса посведочено од позног бронзаног доба до XX века,¹⁶ чувено је Ахилово оплакивање Патрокла описано у *Илијади* (XVIII, 22–27). Без сличних паралела у грчкој традицији, ова епизода из епа послужиће као парадигма неприкладног ритуалног понашања не само за мушкарце већ и за жене (Platon, *Država* 3.387 d–e, 388 a–b). Тужбалицу су, у различитим етапама ритуала (бдење, процесија, погреб), изводиле најближе сроднице, али и професионалне нарикаче.

13 Бројне вазе из позног геометријског периода приказују мушка или женска кола која су се везивала за погребну праксу. Видети детаљније: Kurtz&Boardman 1971: 60; Stevanović 2009: 131.

14 Најстарија сведочанства посмртних надметања су ларнак из Танагре (XIII в. п.н.е.) који приказује борбу мачевима и посуда из Тиринса, на којој је с једне стране представљена колска трка, а с друге богиња подземног света (Golden 1998: 92; Stevanović 2009: 127). Значајан извор о посмртним надметањима је Патроклова сахрана у *Илијади* (XXIII, 257–287). О посмртним надметањима видети детаљније у: Stevanović 2009: 127–131.

15 Не треба изгубити из вида да је, према подели о којој говоримо, јасно да су етапе ритуала у којима се интензивно тугује и оне у којима наступа смех раздвојене. Ипак, уколико усвојимо тезе Олге Фрејденберг, можемо претпоставити да су у почетку смех и сузе били напоредни и измешани у оквиру самог ритуала. Од свог тате сам слушала како су се, за време бдења и чувања покојника – његовог деде који је умро у Пећи крајем тридесетих година XX века – целу ноћ збијале шале, чему су присуствовала и деца. Тај смех је, у складу с налазима Веселина Чајкановића, имао заштитничку функцију (чувања, како га животиња не би прескочила) и спречавао да се покојник повампири (Чајкановић 1994: 219). У сваком случају, смех је моћно средство против смрти и свих опасности које она доноси.

16 Сведочанство ове веома старе ритуалне праксе налазимо у осликаним саркофазима из Танагре (Беотија) из позног бронзаног доба који се датирају у период између 1250–1150 (Kurtz&Boardman 1971: 27). Слични призори нарикаче у погребној поворци, поред мртвачког одра или крај гроба, као и жена с подигнутим рукама, пронађени су и на геометријским и архајским вазама, као и на белим лецитима из класичног периода. Поред тога, међу микенским вотивним жртвама пронађене су глинене женске фигурине с рукама подигнутим до главе (Kurtz&Boardman 1971: 27).

Премда је извођење тужбалица одувек представљало импровизицију, реч је о форми која није потпуно слободна већ чини структурисан одговор на смрт. Врло често ју је одликовало директно обраћање покојнику коме се шаљу поздрави – и не само њему већ и онима које ће у оностраном срести. Тужбалица је била намењена и окупљенима, како би их суочила с болом због коначног и неповратног губитка, смрти и растанка, доносећи напослетку и емотивно олакшање. Тужбалица, дакле, има комуникациону, али и психолошку функцију – набијена емоцијама, сматрала се опасном и неконтролисаним (прати је гребање лица и чупање косе), а заправо је суочавала заједницу с губитком и емоцијама које су га пратиле (Stevanović 2009: 150). Комуникациона функција тужбалице односила се не само на обраћање покојнику већ и на одлуке о крвној освети и међусобним односима који су се, у време пре конституисања полиса између VIII и VI в. п.н.е, регулисали у складу с постојећим, племенским системом, у коме је и култ мртвих имао значајну улогу (Vernant 1990: 28–29, Glotz 1904: 2). Моћ над мртвима обезбеђивала је и моћ над живима, и управо је то био разлог што су још у току VI в. п.н.е, кад је у Атини донет Солонов законик (Плутарх, *Солон* 21; Dem 43.62),¹⁷ постојали покушаји да се успостави контрола над погребним ритуалом и женама које су у овом ритуалу имале главну улогу.¹⁸ Ипак, неке етапе ритуала – попут тужбалице – показале су се као веома отпорне на репресивне законе упркос чињеници да су бројни законици (Солонов законик из VI в. п.н.е. у Атини, законик Јулија с Кеоса из друге половине V в. п.н.е. или законик из Гамбреиона из III в. п.н.е.) настојали да их ограниче (Alexiou 2002:18–23).¹⁹ Свима њима заједнички су напори да се утиша женски глас, да се смањи број жена које су нарицале (забрана професионалних нарикача) и да буду мање видљиве у јавном простору.²⁰ Поред тога, цитирајући Плутархове наводе о Солоновом законнику, Демостен

17 „Хвали се и онај Солонов законик који забрањује да се о покојнику ружно говори. Та и побожност захтева да се покојници сматрају као свети, а и праведност изискује да се не вређају они којих више нема, а исто тако и опште добро наређује да непријатељства не трају вечито [...] А поставио је и такав закон који укида сваку неуредност и неумереност приликом изласка жена, оплакивања мртвих и празновања празника [...] Гребање лица и ударања у прси, отпевање целих тужбалица и лелекање при сахранама страних лица, све је то Солон укинуо“ (Солон, *Плутарх* 21. 1–2, 5).

18 О контроли и утишавању женског, пре свега мајчинског гласа у погребним ритуалима класичне Атине, али и о простору који је тужбалица добила у трагедији, писала је Никол Лоро у књизи *Мајке у жалосци* (*Les mère sen deull*, 1990).

19 О законима усмереним на утишавање тужбалице и на маргинализовање сахране, тј. о пропису да се процесија одвија у доба кад је град празан (у рану зору), о умеренијем понашању најближих сродница и мерама против професионалних нарикача, видети детаљније: Alexiou 2002: 14–23, Holst-Warhaft 1995: 101–103, Loraux 1998: 21–22.

20 „Постоји барем један јавни простор у коме су жене доминирале, а то је гробље. И ако се њихов глас не чује у другим приликама, пред лицем смрти, чује га читав заједница.“ (Holst-Warhaft 1995: 53)

истиче да је од времена Солона бдење било уклоњено из јавног простора и да су се сахране морале одвијати пре свитања (Dem. 43.62). Ове рестриктивне мере неопходно је промишљати заједно с другим реформама које су се спроводиле са развијањем полиса, а то је пре свега оснивање култа хероја епонима (ἥρωας ἐπώνυμος), тј. оснивача града, у који ће из култа мртвих бити пребачено организовање посмртних агона. Све ове реформе требало је да смање утицај и моћ који су имали аристократски кланови и да оснажи нови, демократски поредак (Alexiou 2002: 18). Наиме, неке праксе су потиснуте у други план, или су чак потпуно нестале. Најнестабилнијим су се показали они делови ритуала у којима није оплакиван покојник, који су се одржавали након погребца и које је пратило измењено расположење након завршетка оплакивања и нарицања (период туговања се није завршавао сахраном). Говорећи о сахранама у Атини пре Солонског законика који се датира у VI в. п.н.е, Емили Вермјул каже: „[д]обра сахрана је увек била пуна забаве, и том приликом је поновно окупљена фамилија размењивала емоције и новости о породици, племену и граду“ (Vermeule 1979: 3).

На који начин се етапе ритуала након погребца могу повезати с Чајкановићевим концептом магијског смеха? Кренућу најпре од праксе која је у овој фази остала најстабилнија, а реч је о даћи. У античкој Грчкој јело се не само непосредно након сахране већ се даћа (*περίδειπνον*, *καθέδρα*) одржавала и трећег, деветог и четрдесетог дана, као и годину дана након што је особа преминула.²¹ Поред тога, постојале су и годишње задушнице, тј. колективни празници мртвих (*νεκύσια*), на којима се такође јело и пило. На трпези је неизоставно било вина, а атмосфера се након сахране потпуно мењала: сузе, нарицање и тугу заменио би смех, нарицање је уступало место препричавању анегдота и духовитих сећања на покојника, о чему сведочи и античка пословица „Говорити шаљиво као о мртвима“ (Anaxandrides *fr.* 1, Edmonds 1961, 2.444). Сматра се да су се у геометријском периоду (који се углавном датира између 900. и 700. г. п.н.е.) даће организовале на самом гробу (*Илијада* XXIV, 665–882), али је оснивање полиса и увођење закона који су контролисали сахране и смањивали њихову јавну видљивост довело до пресељења овог обичаја у кућу (Photius s.v. *καθέδρα* cf. RE 720 s.v. *περίδειπνον*) и то тако што се, након изливања жртава леваница (*χόαι*) на гробу (најчешће вина, уља и парфема) и других жртава за мртве (*ἐναγίσματα*)²², процесција враћала у кућу покојника, с тим што је пред кућом био постављен ћуп с водом намењеном ритуалном чишћењу нечистоће

²¹ Ипак, и даље није могуће утврдити од кога дана је почињало бројање (Alexiou 2002: 7).

²² Жртве за мртве подразумевале су и приношење млека, меда, вина, воде и целера, као и жртвеног колача од брашна, меда и уља (*πέλανος*), али и кољива (*κόλλυβα*), које се правило од жита и сушеног воћа (Alexiou 2002: 6–7).

(μίσση) као последице контакта с покојником (или доменом смрти), а пре јела (Parker 1983: 36; Garland 1990: 44, 147–148).²³ Може се претпоставити да је и овај ритуални чин олакшавао смену расположења и разграничавање домена живота и смрти, у који се морало ступити да би се покојник ожалио и испратио у онострано. Смех је омогућавао оснаживање животних сила – што је било добро како за покојника у оностраном (јер је само адекватно спроведен ритуал могао обезбедити умрлима да тамо стигну), тако и за живе.

Однос смрти, смеха и гозбе може се добро схватити и посредством теорије Михаила Бахтина, која каже да током јела долази до брисања граница између наших тела и света који нас окружује. Тело тако тријумфује над светом и слави победу. То је разлог што не постоји гозба која је тужна, што значи да тријумф гозбе може бити само тријумф живота над смрћу. Тело побеђује док конзумира храну, а тиме конзумира и свет око себе, обнављајући се у новом животу (Bahtin 1979: 299–300).

Сведочанство о смеу који означава завршетак прве фазе туговања проналазимо и у *Хомерској химни Деметри*, у миту о Деметри и Персефони према коме је Хад, бог подземног света, уграбио Деметрину ћерку, након чега је мајка дуго туговала и одбијала да једе и пије. Цела природа је замрла и све је тако и остало до тренутка кад је богињу Земље и плодности ласцивним шалама насмејала старица Јамба (*The Homeric Hymn to Demeter*, 202–204). Богиња је напоскон почела да једе, а природа је поново оживела и почела да даје плодове. Управо овај мит Чајкановић наводи као један од фолклорних трагова који потврђују постојање магијског смеха, наводећи и друге примере, као што је нпр. народна приповетка „Зашто жабе никада не могу да се усмрде“, или већ поменута народна песма „Смрт цара Уроша“ (Чајкановић 1994: 292–293).²⁴

У архајском периоду даћа није била последња етапа погребна већ су следили плес и посмртна такмичења (агони), који су обележени истом врстом расположења. Посмртни агон појављивао се као део ритуалне праксе све до класичног периода, али већ од VII в. п.н.е. је све ређе био део сахрана, и све се чешће организовао у контексту херојског култа, да би на крају постао његов ексклузивни део јер се тежиште с култа предака померило на култ хероја који је био оснивач полиса. Што се тиче посмртних надметања, историчари религије су их интерпретирали на различите начине. И док је Ервин Роде сматрао да је то био начин да се ода почаст умрломе, чија је душа могла

23 Позив на обавезно прање руку након доласка с гробља очувао се и данас.

24 Интересантно је да у *Хомерској химни Деметри* ова богиња среће Метанеиру и, у жељи да јој сина учини бесмртним, узима дечака како би га провукла кроз ватру. Међутим, уплашена мајка је спречава у томе, страхујући за живот свог детета (239–261). Ова епизода пример је напоредног постојања различитих когнитивних образаца очуваних у миту.

то и да посматра (Rode 1991: 98), Карл Мојли је у посмртним такмичењима видео могућност осуде, тј. победе над фиктивним кривцем за смрт (Nagy 1986: 76), а Грегори Нађ ритуалну компензацију усмерену на ублажавање гнева покојника и ослобађање преживелих од кривице (Nagy 1986: 76). Међутим, постоје и интерпретације које овај ритуални феномен могу довести у директну везу с Чајкановићевим магијским смехом. Наиме, Валтер Буркерт је посмртна надметања посматрао у складу са својом теоријом о *homo pesans*²⁵, препознајући у њима врсту жртвеног ритуала који представља афирмацију живота и успостављање контроле над смрћу до које се долази кроз борбу (Burkert 1983: 54–55). Из нешто другачије перспективе, Олга Фрејденберг се, као и Буркерт, осврће на ловачку фазу кад су људи почели користити руке како би се супротставили животињи и уловили је. Тако је ова научница метафору лова довела у везу с метафором једења у значењу борбе, при чему и једно и друго воде спасу од смрти, тј. афирмацији живота (Frejdenberg 1987: 64–65).

Плес је такође етапа ритуала коју је пратило добро расположење. Наиме, бројне осликане вазе из позног геометријског периода које се везују за контекст смрти и сахране често приказују коло у коме плешу мушкарци или жене. Према интерпретацији коју су понудили Курц и Бордман, реч је о погребном плесу у колу (Kurtz&Boardman 1971: 60). У вези с овим вазама јесу и оне које приказују по две фигуре које седе за столом (квадратна структура) држећи у рукама неку врсту музичких инструмената (звечку или чегртаљку) или нар (Kurtz&Boardman 1971: 61). Нар се и у *Хомерској химни Деметри* појављује као воће које је Персефона била приморана да проба. Наиме, Хад јој је понудио ово воће заузврат јој обећаваши да ће постати краљица подземног света. Тако је Персефона заувек остала везана за свет мртвих, с тим да ово воће, осим хтонске конотације, али и у вези с њом, носи и сексуално значење (Foley 1999: 127). У тај контекст уклапа се већ поменута Бахтинова теорија карневала, према којој је тело које ужива повезано са силама подземног света, што води препороду и обнови живота (Bahtin 1979: 333–335).

25 У књизи *Ното песанс* (1983) Валтер Буркерт се позабавио интерпретацијом животињске жртве, њеним значајем у концептуализацији смрти и функцијом у погребном ритуалу. Овај стручњак за грчку религију је у погребним и ритуалима лова и жртвовања препознао међусобну испреплетеност још од времена кад су се први пут појавили (у раном палеолиту), истичући да у то доба није било значајне разлике између односа према мртвим људима и према мртвим, жртвованим животињама, због чега се и концептуализација смрти остваривала подједнако кроз погребни и жртвени ритуал (Burkert 1983: 48–49). „*Homo sapiens* је истовремено и *homo pesans* и *homo sepeliens*.“ (Burkert 1983: 49) Другим речима, Буркерт изједначава *homo sapiens*а с човеком који убија, тј. лови, и с оним који сахрањује, организујући погребни ритуал. Буркерт истиче да у тренутку кад ожалашћени приноси жртву на гроб покојника, он кроз сам чин убиства жртвене животиње заправо преузима иницијативу и успоставља контролу над смрћу (Burkert 1983: 53). То је посебно значајан аспект оног дела погребног ритуала који након туговања омогућава поновно обнављање поретка, консолидовање заједнице и окретање животу.

Коло у свету мртвих се појављује и у Аристофановим *Жадама* (448) и у Вергилијевој *Енеиди* (VI, 656). Семантичка веза између плеса и смрти посведочена је и у чувеном сановнику хеленистичког аутора Артемидора Далидануса, у коме је записано да сан у коме неко плеше у јавности наговештава смрт. До византијског периода плес се више не спомиње. Ритуални плес у овој форми није потпуно нестао ни из неких руралних делова Балкана, и могуће га је још увек понегде пронаћи у Србији и Босни (коло наопако, жалостиво коло), а посведочен је и у народној поезији – „Женидба Милића барјактара“, „Сестра Иван капетана“ (Ђорђевић 1907: 31). Ово коло игра се у супротном смеру од осталих кола, здесна налево (Зечевић 1963: 491). Према интерпретацији Курта Закса, функција плесања у колу увек означава успостављање моћи над неким или нечим (Sachs 1938: 83). Ако се том аргуменуу дода и чињеница да се ово коло игра из симболичке стране живота у правцу смрти, може се протумачити да се овим плесом успоставља контрола домена смрти и оних који онострано настављају, што би значило придобијање милости и заштите предака, увек пожељних у свакодневном животу. Ова функција наликује оној коју Чајкановић препознаје у магијском смеху, нарочито кад спомиње веровање да покојницима смех обезбеђује бесмртност и тиме их чини моћним заштитницима. Постојање музике је посведочено на белим лецитима (вазама типичним за атички култ мртвих које су пронађене у бројним гробовима) који приказују свираче на фрули или харфи. Роде ове призоре схвата као покушај да се одобровоље и обрадују душе мртвих (Rode 1991: 150). Ова интерпретација уклапа се у Чајкановићеве идеје о смеху као средству да се подржи добро расположење покојника јер како наводи: „Ако уђе насмејан, он ће, и на другом свету, *задржати моћност да се смеје*“ (Чајкановић 1994: 303).

Ширење хришћанства у византијско доба донело је и нова настојања да се погребни ритуал контролише, а испраћање покојника у онострано учини тихим и достојанственим чином. Ипак, у прва два века царства, црква је била веома толерантна према паганским ритуалним праксама, неретко преговарајући са старим ритуалима и вером, понекад се прилагођавајући паганским праксама и уписујући у њих нова значења, а каткад настојећи да их потисне. Све то је несумњиво био дуг и веома сложен процес (Alexiou 2002: 24). Из неколико коментара ране византијске патристике, од којих наводим Јована Хризостома (347–407 г.н.е.), очигледно је да из традиционалног ритуала нису нестале шале, забава и игра, које византијски коментатори осуђују: „Тугујмо достојанствено, без чупања косе, гребања лица голим рукама и без црне одеће. Проливајмо горке сузе тихо у својим душама. Прикладно је горко патити, без помпе и без забаве. Не збијајте шале о ономе што се догодило.“ (Migne

62.204)²⁶ Без жеље да залазим у тему византијских погребних ритуала, овај пример сам навела пре свега као сведочанство о античким праксама које су опстале.

Магијски смех и ритуали плодности

Већ је било речи о миту о Деметри и Персефони који уводи још једну важну тему, а то су ритуали плодности. Најпре је важно нагласити да, иако веза између ритуала и митова није нужно присутна, каткад она постоји. Управо је мит о Деметри и Персефони пример експланаторног мита повезаног с ритуалом Тесмофорија (Burkert 1983: 31).²⁷ Попут Елеусинских мистерија, Адонија и Антестерија, Тесмофорије су представљале празнике (фестивале) плодности. Чешће су то били искључиво женски празници (попут Тесмофорија), а каткада су у њима бар делимично учествовали и мушкарци (фестивал Халоа у Елеусини). Ови ритуали плодности обједињавали су две главне етапе – пост и оплакивање умрлог божанства, након чега је следила гозба и разуздано опсцено понашање, кад су се размењивале увреде и ласцивне шале.²⁸ Порекло ових фестивала и смеха на њима у директној је вези с плодношћу, а Владимир Проп у оваквом ритуалном смеху препознаје јачање и буђење животне снаге (Prop 1984: 147). Дакле, смех у ритуалима плодности несумњиво је имао функцију да оснажи животне силе, сексуалност и плодност кроз обнову живота, а опсценост и ласцивност могли би се схватити и симпатетички – кроз именовање сексуалних органа или њихово присуство у облику ритуалних објеката (постојали су и глинени фалуси, као нпр. у празнику Халоа) пружала се подршка плодности и животним силама. Проп у вези са смехом у ритуалима плодности истиче да су се религијски мотиви овог смеха постепено заборављали (додуше, он се бави аграрним ритуалима у Русији), али да су опстали захваљујући задовољству које су пружали учесницима, нарочито на гозбама (Prop 1984: 150).

За ритуале плодности особени су преокретање поретка наглавачке, разузданост и ласцивност, које Бахтин у својој теорији карневала објашњава уводећи појам отвореног тела које прекомерно

26 О огромној сахрани Василија из Цезареје и напоредном постојању различитих традиција – умерености и разузданости, певању псалама и нарицању – писао је у једној од својих хомилија Григорије Назијански (329–389; Migne 36.601).

27 У историји религије сматра се да је ритуал по настанку старији од мита, тј. да је бихејвиорални образац који припада материјалном домену морао постојати пре наративног и апстрактног.

28 Чињеница да је прославу ових празника одликовала радикална смена расположења и понашања (оплакивање умрлог божанства и радост и слављење новог живота) и доминантна улога коју су жене у њима имале навели су неке ауторе да закључе да је значај који су жене добиле у овим празницима након Солоновог законика компензација за ограничавање женске улоге на сахранама (Alexiou 2002: 21; Holst-Warhaft 1995: 117).

ужива, што му даје моћ да се суочи с есхатолошком тамом и да пркосећи смрти донесе препород (Bahtin 1979: 333–335). Да ли је могуће и сексуалност и смртност људи повезати с овим празницима, тј. с плодношћу природе и богињом Деметром? За човека који је живео у аграрном периоду, то је свакако било тако, сматра Олга Фрејденберг (Фрејденберг 1998: 93). Тада је постепено долазило до разграничења у перцепцији живота и смрти који нису више представљали једну недељиву, испреплетану целину већ су постали каузално повезани: живот се схватао као предуслов смрти, и обрнуто – смрт као предуслов препорода, тј. живота. А смех у том контексту био је кључан за преокрет и за савладавање таме и нестанка.

Иако се у раду „Магијски смеј“ Чајкановић није позабавио и наведеним ритуалима плодности, он је, поред мита о Деметри и Персефони, споменуо празник Антестерија, а детаљно се позабавио и легендом и ритуалом везаним за Херу (Паусанија 9.3.3), у којима се она појављује као богиња плодности. Кад је Хера побегла након једне од бројних свађа са Зевсом, он је, како би је направио љубоморном, инсценирао свадбу с невестом која је заправо била обичан балван у прикладној одећи. Љубоморна Хера се брже-боље вратила Зевсу, а кад је подигла вео с младе насмејала се угледавши балван. Ипак, одлучила је да сагори Зевсову невесту. У овој легенди, као и за време празника Даидала (кад је чин паљења дрвене невесте изводила Херина свештеница), Хера се појављује као богиња плодности, а дрво које гори као демон вегетације. Чајкановић наглашава да је Херин смех имао за циљ да оживи овог демона (Чајкановић 1994: 308). У том смислу реч је о животворном смеху, као и у поменутиим ритуалима плодности.

Позориште

За разумевање односа смеха и смрти, као и раздвајања пародијског и озбиљног светоназора, значајан је још један ритуални и друштвени контекст. Реч је о позоришту и култу Диониса из ког је настало позориште, тј. развиле су се трагедија и комедија, а и сатирска игра, отеловљавајући различите светоназоре у институционализованим оквирима (Stevanović 2009: 278). Олга Фрејденберг наглашава да когнитивни процес раздвајања пародијског/комичног аспекта од озбиљног није још био завршен до почетка класичног периода (Frejdenberg 1987: 56; Stevanović 2009: 10), али раздвајање жанрова комедије и трагедије сведочи да се он увелико одигравао. Долорес О’Хигинс повлачи паралеле између Солонових реформи које су ограничавале женску тужбалицу и мера против женског хумора, истичући да атичка комедија, премда о томе не постоје непосредна сведочанства у писаним изворима, сведочи о томе да се женски смех преселио у тај жанр (O’Higgins 2001: 153, 156).

На тезу Олге Фрејденберг о настанку и вези књижевних жанрова и ритуала (Frejdenberg 1987: 20–21) надовезују се истраживања класичара и лингвисте Милана Будимира (1891–1975), који се у раду „Порекло европске сцене“ позабавио управо настанком античког позоришта кроз проучавања култа Диониса, скренувши пажњу на све специфичности и хипостазе овог божанства, што му је омогућило изузетно познавање старобалканских језика. И овај његов рад интересантан је за осветљавање веза између смеха и смрти.

Доказавши да су сатири повезани с празницима мртвих, утврдио је да они имају карактеристике коња (реп, копита и фалус), а не јарчева, као што се најчешће сматра. Управо ове коњске карактеристике указују на везу сатира с покојницима због веровања, како истиче Будимир, да су коњи инкарниране душе мртвих.²⁹ Сличног је становишта и Франсоа Лисараг који је, анализирајући представе сатира на вазама, закључио да се сатири увек крећу у групама, што је одлика душа мртвих, нарочито о празницима мртвих кад они посећују живе (Lissarague 2000: 99). Сатири су, дакле, повезани с мртвима и с божанством које умире и поново се рађа, али су истовремено опсцена бића која изазивају смех што ствара нови живот. На вазама су представљени као Дионисови пратиоци у друштву менада, како плешу или свирају, пију док се не напију, славе у свакој врсти сласти и пожуде. Живот у коме они живе окренут је наглавачке, нерегулисан, имагинаран и утопијски, и представља супротност свих грађанских идеала. Претерана опсценост сатира која изазива смех повезана је с њиховим карневалским начином представљања. Али какво место сатири имају у ритуалу? Они изазивају смех, а према Будимиру и Чајкановићу, смех представља противотров за смрт. Будимир такође наглашава апотропејску функцију смеха, наглашавајући да му је функција заштита од демона (Будимир 1969: 97). У крајњем случају, ова два становишта нису супротна јер, како је раније речено, смех је најснажнија манифестација живота и у ритуалном контексту (какав је овај) увек је религијски мотивисан и оправдан, и означава победу животних сила.

Аспект који је посебно занимљив, а који је осветљен у поменутом раду Милана Будимира, јесте начин на који позориште израста из ритуала плодности и веза с култом мртвих. Кад Будимир то повезује с Аристотеловом дефиницијом, према којој комедија представља „веселу трагедију“, он такође скреће пажњу на Теофраста, према коме се трагедија бави херојем и његовим патњама које нису увек приказане у озбиљном већ каткад и у пародијском ракурсу (нпр. Еурипидови *Алкесџида* и *Херакле*) и закључује да трагедија потиче из сатирске игре, а позориште из култа који уједињује смех и тугу, у коме је смех стајао напоредо са смрћу. Олга Фрејденберг у

29 Карактеристике коња су у сатирима препознали и Вернан (Vernant 1996: 25) и Буркерт (Burkert 2001: 3). Види детаљније о овоме у: Stevanović 2009: 264–279.

Алкесиду и лику Херакла препознаје двоструки, озбиљно-неозбиљни светоназор (Frejdenberg 1987: 332). Будимир такође подсећа на Сократову изјаву у Платоновој *Гозди* да добар драмски писац мора да буде професионалац и једнако изврстан писац комедија и трагедија (*Gozba* 223d). Будимир несумњиво доказује ритуално порекло античког позоришта, као и то да саме драме – комедија, трагедија и сатирска игра – имају за циљ да суоче гледаоце са силама живота и смрти, водећи их кроз катарзу (за коју он истиче да се заправо односи на ритуално прочишћење, како је приметио још Аристотел) до слављења и афирмације живота, што је и одлика магијског смеха.³⁰

Умирати од смеха

Постоји још један домен у коме смрт и смех постоје напоредо, а то је језик. Наиме, идиом *умреџи од смеха*, осим у латинском (*risu mortuus*), постоји и у бројним савременим језицима (Stevanović 2009: 302–304). Полазећи од становишта когнитивне лингвистике која фразеологији прилази с идејом да се различите групе идиома формирају око појединих концепата, посветићу се групи идиома у савременом грчком и српском језику, формираној око појма смрти, тј. умирања, односно глагола *умреџи*. Реч је о фразама *умреџи/умираџи од смеха* и гр. *πεθαίνω στα γελά* у којима је значење глагола *умреџи*, тј. *умираџи* елативно, с функцијом појачавања интензитета другог дела идиома, у значењу *јачко се смејаџи*. Ова група идиома у нашем језику обухвата и фразе *умираџи од сџида*, *умираџи од досаде* (Matešić 1982; Оташевић 2012), *умираџи од љади (жеђи)* и *умираџи од сџраха* (Matešić 1982). За разлику од поменутих фраза, *умираџи за неким* у значењу *чезнуџи* не појављује се ни у једном од два речника.³¹ Новогрчка фразеолошка ситуација је слична: *πεθαίνω τής πείνας / τής δίψας* (умирати од глади/жеђи), *πεθαίνω από πλῆξι / άνια* (умрети од досаде), *πεθαίνω από τον φόβο* (умрети од страха), *πεθαίνω από επιθύμια / πόθο / έρωτα* (умирати од чежње; Μπαμπανιώτης 2002).

Оно што ме занима у вези с групом ових идиома, али пре свега у вези с фразом *умреџи од смеха*, јесте могућност успостављања везе с магијским смехом, тј. с односом (ритуалног) смеха и смрти који сам покушала да расветлим у контексту ритуала плодности и погребних ритуала посредством теорија Олге Фрејденберг и Михаила Бахтина. У вези с тим, занимљиво је да само једна фраза (*умираџи од досаде*) не може да се доведе у везу с овим концептом и с Бахтиновом теоријом карневала (с којом сам повезала магијски смех), у

30 Детаљно видети у: Будимир 1969: 94–142.

31 Док Матешић спомине све наведене примере, у *Фразеолошком речнику српској језика* изостављен је идиом *умреџи од љади (жеђи)*, а у оба речника недостaje идиом *умираџи (од чежње) за неким/нечим*.

којој претеривање и снижавање воде у смрт (sic!), али и у препород и обнову живота. Готови сви идиоми имају паралеле у Бахтиновој теорији, било да је реч о директној вези с понашањем на карневалу или да је реч о превазилажењу или задовољавању описане потребе: смех, стид (и његово превазилажење), пожуда, глад и жеђ у вези су с преједањем и опијањем, а страх с превазилажењем овог осећаја у доба свечаности кад све стеге нестају, кад се свет преокреће наглавачке, кад је све дозвољено и претерано. У том смислу, могуће је да и ове фразе представљају тек један траг заборављеног односа према смрти у коме су смех, страст и животне силе имали своје место.

Закључак

У овом раду настојала сам да Чајкановићев концепт магијског смеха повежем с ритуалним смехом у античкој Грчкој – у погребним и ритуалима плодности, па и позоришту. За крај бих, као дијахронну, балканску паралелу, додала интересантан податак о смеху који је такође ритуалан (могли бисмо га назвати и *корективним*), а који је имао функцију да обезбеди успешан ритуал. Забележио га је Новица Шаулић (Шаулић 1929: XVIII; Stevanović 2009: 291), који је почетком XX века проучавао тужбалице на Дурмитору и у динарским пределима. Као и у античкој Грчкој, нарицало се у групама, било да је реч о најближим сродницама или о професионалним нарикачама. Будући да тужбалице нису имале сталну форму, тј. да се увек импровизовало, догађало се и да дође до грешке. У том тренутку, све нарикаче би праснуле у смех и ритуал је могао да се настави (Шаулић 1929: X). Касније би се овај догађај препричавао као анегдота (Шаулић 1929: XVIII; Stevanović 2009: 291). И овај смех у крајњој линији се може довести у везу с магијским смехом јер моћ смеха да исправи сваку грешку, чак и пред лицем смрти, упућује на његово магијско, благотворно и животворно дејство.

Оно што је важно још рећи о смеху, који се у погребном ритуалу појављивао искључиво с ритуалним смислом, јесу неке одлике овог феномена. Наиме, смех је флексибилан и прилагодљив, а управо такве особине га чине прикладним противотровом за нешто тако коначно, окрутно и болно као што је смрт. Смех успева да се, бар на тренутак, супротстави неумитној и непроменљивој стварности с којом се ожалошћени суочавају. Смех носи огроман субверзивни потенцијал да пркоси било чему и то не само исмевањем већ пре свега као средство које увећава моћ и самопоуздање оних који се заједно смеју. Флексибилност смеха чини га погодним да у ритуалу означи крај оплакивања и да помогне ожалошћенима да се не утопе у бескрајној жалости.³² Смех носи победоносну снагу да опозове и

³² О смеху као моћном средству против било ког проблема у реторици, в. Aristotel, *Retorika* III, 18, 7.

дистанцира од смрти оне који су у претходним етапама ритуала били директно са смрћу суочени, оснажујући силе живота. То је тријумф живота над смрћу.

Смех у контексту смрти никако не значи да су Грци сматрали смрт смешном. Овде је било речи пре свега о ритуалном смеху који се појављивао у последњој фази ритуала, пратећи осећај олакшања – како емотивног, након интензивног оплакивања и нарицања, тако и због тога што су се све претходне етапе завршиле добро. У складу с аргументацијом Олге Фрејденберг, смех у погребном ритуалу античке Грчке представља остатак заборављеног погледа на свет у ком су живот и смрт (као и смех и сузе) постојали нераздвојиво, без дихотомије коју данас препознајемо размишљајући о животу и смрти. Временом је ипак дошло до раздвајања³³, а функција тј. значење смеха које се очувало јесте оснаживање живота, превазилажење бола и губитка, опорављање од шока које изазива суочавање са смрћу, као и начин да се људи носе с губитком који смрт доноси. Сама смена расположења на сахрани у класичном периоду почела је да означава ону фазу обреда која је представљала почетак враћања у реалност и симболично заокруживање интензивне фазе нарицања и туговања. Првобитно значење које је смех имао се изгубило (наизменично смењивање озбиљног и пародијског), али су се очувале регенеративне функције смеха као „највеће манифестације живота“ (Чајкановић 1994: 303).

ИЗВОРИ

Паусанија. *Ойис Хеласе*. Књиге VI–X. Превод са старогрчког и коментар Зора Ђорђевић. Нови Сад, Београд: Матица српска, 1994.

Плутарх. *Аџински државници*. Превео Милош Ђурић. Београд: Просвета, 1950.

Хомер. *Илијада*. Превео Милош Ђурић. Београд: Просвета, 1975.

Aristofan. *Žabe*. Prevela Radmila Šalabalić. Novi Sad: Matica srpska, 1987.

Aristotel. *Retorika*. Prevod sa starogrčkog Marko Višić. Beograd, Novi Sad: „Štampar Makarije“, Artprint, 2017.

Demosthenes. *Demosthenis orationes*. Ed. W. Rennie. Oxonii. Typographeo Clarendoniano.

www.perseus.tufts.edu

³³ Олга Фрејденберг наглашава да је когнитивно раздвајање концепата живота и смрти (смеха и суза) представљало процес, те да се не може са сигурношћу датирати, али да је почело у аграрном периоду и да није завршено до почетка класичног периода (Frejdenberg 1987: 56; Stevanović 2009: 10).

- Edmonds, J. M., ed. *Fragments of Attic Comedy*. Leiden 1961.
- Foley, Helene. *The Homeric Hymn to Demeter. Translation, Commentary and Interpretative Essays*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Migne, J. P., ed. *Patrologiae Graecae*. Paris 1857–1866.
- Platon. *Gozba*. Preveo Miloš Đurić. Beograd, Novi Sad: Mono i Mañana, 2002.
- Platon. *Država*. Preveli Albin Vilhar i Branko Pavlović. Beograd: BIGZ, 2002.
- Platon. *Zakoni*. Preveo sa starogrčkog Albin Vilhar. Beograd: BIGZ, 1971.
- Vergilije, Maron Publije. *Eneida*. Prevela Marijanca Pakiž. Beograd: Fedon, 2014.

ЛИТЕРАТУРА

- Будимир, Милан. „Порекло европске сцене“. *Са балканских изворника*. Београд: СКЗ, 1969. 94–142.
- Μπαμπανιώτης, Γεώργιος. *Λεξικό της νέας Ελληνικής γλώσσας*. Αθήνα: Κέντρο λεξικολογίας, 2002.
- Зечевић, Слободан. „‘Привег’ и друге ватре из култа мртвих у источној Србији“. *Развитак* 6 (1963): 46–50.
- Ђорђевић, Тихомир. *Српске народне ипсе*. СЕЗБ, 9. Београд: СКА, 1907.
- Јовановић, Бојан. *Маија српских обреда*. Нови Сад: Светови, 1993.
- Милосављевић, Сава М. *Српски обичаји из среза хомолској. Грађа за српске народне обичаје из времена прве владе кнеза Милоша*. СЕЗБ, 11. Београд: СКА, 1913.
- Оташевић, Ђорђе. *Фразеолошки речник српској језика*. Нови Сад: Прометеј, 2012.
- Павићевић, Александра. *Време без смрти. Представе о смрти у Србији 19–21. века*. Београд: ЕИ САНУ, 2010.
- Стевановић, Лада. „Антропологија и антика: епистемолошка разилажења и сусрети“. *Гласник Етнографској институцијата САНУ*, LXVI (2018): 287–302.
- Тројановић, Сима. *Главни српски жртвени обичаји*. СЕЗБ, 17. Београд: СКА, 1911.
- Фрејденберг, Ольга М. *Миф и литература древности*. Москва: РАН, 1998.
- Чајкановић, Веселин. „Магијски смеј“. *Студије из српске религије и фолклора 1910–1924*. Прир. Војислав Ђурић. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон, 1994. 292–314.
- Шаулић, Новица. *Српске народне шуждалице*. Београд: Графички институт „Народна мисао“, 1929.

- Ariès, Philippe. *Eseji o istoriji smrti na Zapadu*. Preveli Zorica Banjac i Jovica Aćin. Beograd: Rad, 1989.
- Alexiou, Margaret. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Oxford, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
- Bahtin, Mihail. *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*. Preveli Ivana Šop i Tihomir Vučković. Beograd: Nolit, 1979.
- Braginskaya, Nina. "Olga Freidenberg. A Creative Mind Incarcerated." Translated from Russian Zara M. Tarlone. *Women Classical Scholars*. Ed. By Rosie Wyles & Edith Hall. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Burkert, Walter. *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Translated from German by Peter Bing. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983.
- „---“. *Savage energies, Lessons on Myth and Ritual in Ancient Greece*. Translated from German by Peter Bing. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2001.
- Frejdenberg, M. Olga. *Mit i antička književnost*. Prevela Radmila Mečanin. Beograd: Prosveta, 1987.
- Garland, Robert. *The Greek Way of Life*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.
- Glotz, Gustave. *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris: Librairie des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1904.
- Golden, Mark. *Sports and Society in Ancient Greece*. Cambridge University Press, 1998.
- Holst-Warhaft, Gail. *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*. London & New York: Routledge, 1995.
- Humphreys, Sally C. *Anthropology and the Greeks*. London: Routledge, 1978.
- „---“. *The Family, Women and Death: Comparative Studies*. Michigan: University of Michigan, 1996.
- Kurtz, Donna & John Boardman. *Greek Burial Customs*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1971.
- Loraux, Nicole. *Mothers in Mourning*. Transl. by Corinne Pache. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.
- Lissarague, Françoise. „O divjaštvu satirov“. *Podoba, pogled, pomen*. Uredile Svetlana Slapšak in Darija Štrebenc. Prevedla iz francožine Mojca Medvedšek. Ljubljana: ISH – ŠOU, 2000.
- Matešić, Josip. *Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Zagreb: Školska knjiga, 1982.
- Nagy, Gregory. "Pindar's Olympian I and the Aetiology of the Olympic Games. *Transactions of the American Philological Association* 116 (1986): 71–88.
- „---“. „Forward“ to *Mothers in Mourning* by Nicole Loraux. Trans. Corinne Pache. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.
- Parker, Robert. *Miasma*. Oxford: Calderon Press, 1983.

- O'Higgins, Dolores. "Women's Cultic Joking and Mockery in Making Silence Speak: Some Perspectives." *Women's Voices in Greek Literature and Society*. Eds. Andre Lardinois and Laura McClure. Princeton: Princeton University Press 2001. 131–160.
- Prop, Vladimir. *Problemi komike i smeha*. Preveo Bogdan Kosanović. Novi Sad: Dnevnik, 1984.
- Rode, Ervin. *Psyche. Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*. Prevod Drinka Gojković i Olga Kostrešević. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1991.
- Sachs, Curt. *Histoire de la danse*. Traduite de l'allemand par L. Kerr. Paris: Librairie Gallimard, 1938.
- Seremetakis, Nadia. *The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mani*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Stevanović, Lada. *Laughing at the Funeral: Gender and Anthropology in Greek Funerary Rite*. Beograd: EI SANU, 2009.
- Vermeule, Emily. *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- Vernant, Jean-Pierre. *Myth and Society in Ancient Greece*. Translated from French by Janet Lloyd. New York: Zone Books, 1990.
- „---“. "A 'Beautiful Death' and the Disfigured Corpse in Homeric Epic." *Mortals and Immortals*. Translated from English by Froma Zeitlin. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992. 50–74.
- „---“. "Death with Two Faces." *Reading the Odyssey. Selected Interpretative Essays*. Edited by Seth L. Schein. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996. 55–62.

Примљено: 1. 10. 2021.

Прихваћено: 4. 4. 2022.