



# SUKOB MRTVIH: DVIJE ANTIČKE KONSTRUKCIJE SMRTI

## Originalni naučni članak

**Nikola Bogičević**

**DOI:** <https://doi.org/10.5281/zenodo.16310197>

GDC Res Publica, Prnjavor  
[nikola\\_bogicevic@hotmail.com](mailto:nikola_bogicevic@hotmail.com)

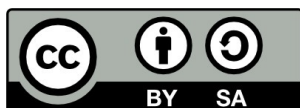
Primljen: 14.04.2025.  
Prihvaćen: 04.07.2025.

U radu će biti prikazano antičko porijeklo dvije simboličke konstrukcije smrti. U prvoj se sahranjuje i opredmećuje pokojnik kao dio jedne kulture i pasivni objekat transformacije, to jest prelaska iz svijeta živih u zajednicu mrtvih, dok druga, za filozofsku tradiciju mnogo značajnija, predstavlja rađanje čovjeka kontemplacije i teorije te rad na njegovom održanju. Ova strategija nije ništa drugo do pokušaj da se "umre za života", da bi se prividno umirući subjekt svojom voljom integrisao u još jači i potentniji poredak borbe protiv neminovnosti onog nestalnog i smrtnog. Takođe, dvije strategije pokazuju da savremeni čovjek iz antičkog nasleđa može učiti o dva puta besmrtnosti, onog u pamćenju zajednice kao društveno potvrđenog bića, i onog idejnog, koji se mjeri prema doprinosu pojedinca u sferi kontinuiranog napora da se svijet ispravno protumači i shvati.

**Ključne riječi:** zajednica mrtvih, konstrukcija smrti, teorijski život, besmrtnost

## 1. Dva načina da se umre ili umjesto uvoda

Mnogi autori su ustanovili da bi bilo uzaludno dokazivati prvenstveno duše ili tijela kod starih Grka iz razloga što po savremenom smislu horizonta tumačenja humanističko-egzistencijalističke individualnosti, te stvari vjerovatno nisu ni postojale. Takođe, veliki su napor bili potrebni da se uopšte prikaže evolucija entiteta koje zovemo pojedinačne „duše“ i pojedinačna „tijela“ u toj i dalje fundamentalno zagonetnoj kulturi. Slično je i sa vezom između duše i besmrtnosti. Ako dušu shvatimo kao nešto što preostaje nakon faktičke dezintegracije materijalnosti subjekta, briga o njoj kao o nosiocu neke vrste „čovječnosti“ ili humaniteta prisutna je u gotovo svim kulturama, i dovoljno je zaći na teren antropologije i etnologije da nam se otvori jedan nepregledni niz arhajskih psihologija. Međutim, ovdje planiramo govoriti o specifičnim načinima umiranja. Tačnije, o dva. To su: 1) herojsko ili društveno umiranje, umiranje u zajednici i za nju te 2) filozofsko umiranje, umiranje u mislima za života, namjerna suspenzija konvencionalnog načina istog. Kada analiziramo i pregledamo porijeklo i nastanak ove dvije „konstrukcije“, moći ćemo da opipamo puls prirodne tenzije između njih i da se možda približimo odgovoru



na pitanje da li je moguće utemeljiti mišljenje u nečemu trajno-društvenom, institucionalnom i kontekstualnom, odnosno da li društvo uopšte može biti „društvo znanja“. Za prvo, herojsko umiranje, koristimo studije Roberta Garlanda, Ervina Rodea, te nekoliko izvora koji nam pokazuju prvo, kako su preživjeli stvarali uslove da se mrtvi rehabilituju u „svijet mrtvih“, zatim konstantan rad na simboličkom i materijalnom znakovnom sistemu koji će održavati takvu linearnu topologiju, i na kraju, predstave koje živi imaju o zagrobnom životu, odnosno o svom kasnijem prelasku. Za drugo, samostalno i voljno umiranje, ono koje je zaslužno za rađanje teorijskog čovjeka, koristimo uvid Petera Sloterdijka da je živjeti za teoriju kod Grka prvenstveno značilo biti mrtav za konvencionalne načine života. Na kraju ćemo se osvrnuti na potencijalne sličnosti i razlike dvaju izuma, te na evoluciju jedne vrste dijalektičke tenzije koja među njima postoji.

## 2. De mortuis nihil nisi bonum

Prva, opredmećeno znakovna konstrukcija uvijek pretpostavlja pasivnost subjekta i veliko umnožavanje objekata simbolizacije: integracija i rehabilitacija živog čovjeka u „društvo mrtvih“ uvijek se vrši kroz kulturu spomenika i predstava zagrobnog života. Umirući u tom procesu nema aktivnu ulogu. S vremena na vrijeme bi se možda i desio neki izuzetak koji potvrđuje pravilo: u izrazito rijetkim stvarnim situacijama pokojnik je naslutivši čas smrti mogao da organizuje vlastito umiranje, da pozove bližnje da se „skupe oko kreveta“. <sup>1</sup> Takođe, rijetko je bilo moguće odrediti trenutak u kome se određivala pokojnikova volja kroz testament ili drugu vrstu legitimacije volje. <sup>2</sup> Svijest o izvjesnosti skorog prelaska kod Grka krasila je samo „junake kulture“, književnosti i filozofije: Ajanta, Edipa, Alkestu, Sokrata itd. <sup>3</sup>

U većini slučajeva dakle, stvarnog građanina polisa drugi integrišu u svijet mrtvih kao pasivnog objekta. Smrt se referiše na poredak koji dolazi poslije života, pojedinca

se mora integrisati tamo negdje drugdje, najčešće sa pijetatom i strahopoštovanjem. Simbolički, topologija ove strategije je linearna i kultura određuje pravila po kojima se obred rehabilitacije pokojnika vrši. Imamo čitave studije o opsesiji antičke kulture da piktografski savlada topologiju onostranosti. <sup>4</sup> Samim tim možemo čitati i o evoluciji predstava zagrobnog života ili “života sa one strane”. Međutim, za nas je ovdje bitniji fenomenološki prikaz same strategije u kojoj se nešto preobražava u nešto drugo, u ovom slučaju pokojnik u stanovnika drugog svijeta, dakle zanima nas transformacija jedne “monotopije” u drugu. Ta transformacija nam pruža mogućnost zaobilaska dvije neugodne konceptualne stranputice, a to su redukcija umiranja na fizičko-somatske, biološke komponente, i moralno-normativnu analizu predstave o zagrobnom životu. Trebalo bi početi sa dokazima o samoj praksi sahranjivanja iz koje ćemo potom analizirati kulturno-simboličku radnju konstrukcije.

Način sahranjivanja prošao je malu evoluciju od aristokratsko-plemenskih megalomanskih konotacija sve do državno-demokratskih uredbi o sahranjivanju unutar polisa. <sup>5</sup> U tom procesu težilo se da umjesto grandioznih procesija bogatih dvorana građanin prisustvuje pijetističkom ugođaju jednakom za sve. Izuzetak su u demokratskoj Atini bile sahrane ljudi od izuzetnog značaja za grad. Iako je jasno da se u pred-Solonovoj Atini “na sahranama moglo vidjeti nešto što nije viđeno poslije”, potreba za natprosječnom sahranom je vjerovatno postojala kod svakoga. Iracionalni karakter topološke transformacije građaninu polisa bio je i ostao bitniji od političko-pravnih zahtjeva države ili grada. Što se tiče same strukture sahranjivanja, koja je zajednička i aristokratskoj i demokratizovanoj verziji sahrane, ona se sastojala iz tri etape, a dokaze za to nalazimo širom materijalne kulture geometrijskog perioda (1050-650 p.n.e). Vidimo ih prilikom označavanja – reprezentacija procesa na vazama (amfore, lekitosi, oenohoe, hidrije, kiliksi) stelama (nadgrobnici spomenici

1 Robert Garland, *The Greek way of death* (Ithaka, New York: Cornell University Press, 1985.), 17.

2 Ibid., 16.

3 Ibid., 14-16. Za ova četiri slučaja slavne smrti autor navodi nekoliko zajedničkih motiva: ritualno pranje tijela, povjerenje potomaka odgovornim licima, briga o poslovima pokojnika, molitva Hestiji, molitva za siguran prelazak u Had i opraštanje od porodice i prijatelja.

4 Ovdje ćemo se služiti Rodeovom knjigom: Ervin Rode, *Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka* (Sremski Karlovci-Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 1991.)

5 Garland, *The Greek way of death*, 22.

pojedinačnog, grupnog i porodičnog karaktera), bistama (svečanog i javnog karaktera) i natpisima pokojnih i onih koji ga oplakuju.<sup>6</sup>

Sahrana (kedeia) počinje protezom (prothesis), pripremom tijela i njegovim potonjim izlaganjem porodici, rodbini i prijateljima. Imalo se u vidu da su pokojnikove oči i njegova usta zatvoreni (ponekad bi se stavljala pomagala poput jastuka i raznih traka za vilicu i usne), da je tijelo okupano, svečano obučeno i izloženo na krevet po propisima.<sup>7</sup> Ti nepisani propisi su istorijski varirali ali na vazama iz geometrijskog perioda obično vidimo nosilo u vidu sofe sa nogama, koja stoji čak u visini ramena.<sup>8</sup> Samrtna odora na prikazima najčešće je ogrtač dužine do gležnjeva, nekada pokrov ili koprena. Znamo i da su pojedini zakoni nalagali da pokojnikova odora bude posebne boje, čisto bijele, crno-bijele i u drugim aranžmanima. Nevjenčane ili "svježe" vjenčane pokojnike oblačili su u svadbenu odjeću, dok su pale vojnike često sahranjivali u hoplitskoj uniformi.<sup>9</sup> Kruna na glavama pokojnika nije bila rijedak fenomen, ali je njen simbolički značaj nedokučiv. Isti je slučaj sa grančicama i drugim "nuđenim" stvarima prikazivanim ispod nosila, poput malih ptica, posuda sa uljem i sličnim materijalima. Proteza je u klasičnom periodu pod Solonovim zakonom mogla da traje najduže dvadeset i četiri sata, odnosno jedan dan, dok za mitske prikaze, u slučaju Patrokla, Hektora ili Ahila, nemamo istorijske dokaze. Što se propisanog mjesta održavanja proteze tiče, Solonovi zakoni jasno su nalagali da se process obavlja "unutra". Međutim, depikcije izlaganja tijela na otvorenom na geometrijskim vazama govore da ti propisi nisu bili toliko rigorozni.<sup>10</sup> Iz predstava na vazama i drugim figurama možemo rekonstruisati i načine oplakivanja. Jasno možemo vidjeti dva: na jednom žene drže obe ruke na glavi i čupaju kosu, a na drugom muškarci

koji se jednom rukom udaraju po glavi. U poznijim predstavama količina i intenzitet detalja, te brojnost subjekata se smanjuju što možda govori o simboličkom jenjavanju aristokratskog "pretjerivačkog" elementa usljed stvarnog uticaja demokratskih reformi. Centralni performans proteze bio je lament, odnosno pjesma kojom se tugovalo za pokojnikom, dok je funkcija ove etape bila nekada simboličko prikazivanje legitimnih pravnih nasljednika koji su i preuzimali odgovornost same organizacije, a nekada i prosta religiozna predaja.

Druga etapa bila je ekfora (ekphora) koja je za razliku od proteze sačuvana u vidu svega nekoliko materijalnih predstava.<sup>11</sup> Na njima vidimo uži dio učesnika proteze ovoga puta u pokretu. Ceremonijal se sastoji od pjevanja, kukanja, sviranja u frulu, nošenja sarkofaga, posebne odjeće, životinja koje se žrtvuju. Pokojnik se prenosi od mjesta proteze (porodične kuće ili dvorišta) do mjesta sahranjivanja. U početku su nosači bili članovi porodice, da bi kasnije ta uloga dopala posebno biranom kolektivu mladih dječaka. Nošenje su upotpunjavali unajmljeni muzičari koji su svirali nešto na što se izvori referišu kao na "Karijsku" muziku.<sup>12</sup>

### 3. Tamo preko rijeke...

Dolazimo do samog sahranjivanja, odnosno odlaganja pokojnika, koji sve više postaje pseudo-objekt transformacije, stanar druge kuće ili stanovnik drugog svijeta. Kod Homera, kao i kod tragičara najčešći oblik sahrane je kremiranje. Pokojnici se spaljuju na lomačama da bi se njihove kosti ili prah na ritualni način odložili ili položili gdje javna ili druga pravila odlaganja propisuju. Opisi spaljivanja Patrokla i Hektora u Ilijadi, pored mnoštva spoljašnjih pojedinosti kao što su prinošenje žrtava, sječa drveća, bogata gozba, gašenje vatre rumenim venom, sku-

6 Posebno materijalno kulturno nasleđe predstavljaju vaze sa geometrijskim motivima, gdje možemo vidjeti čitavu selekciju različitih vrsta vaza i različitih motiva koji im pripadaju. Tako imamo vaze koje čuvaju ostatke pokojnika, one koje se nude kao daće prilikom proteze, i one sa imenima i likovnom predstavom koje čuvaju sjećanje na umrlog.

7 Garland, *The Greek way of death*, 24.

8 Najbolji primjer je geometrijski krčag iz Hirschfeld radionice (750-735 p.n.e.), na kom se jasno vidi širok plan proteze sa mnogim opisanim elementima. Ispod, u donjem planu prikazana je i ekfora, procesija u čast najvjerojatnije heroja, ratnika ili aristokrate.

9 Garland, *The Greek way of death*, 25. Jedan spartanski zakon pripisivan Likurgu nalagao je da svi pokojnici prilikom izlaganja budu obučeni u vojničke plaštove.

10 Ibid., 28.

11 Ibid., 31.

12 Ibid., 34.

pljanje i raspored kostiju, spuštanje u krčage i raku, ne otkrivaju jasnu simboličku ravan procesa.<sup>13</sup> Metafizički značaj i karakter putovanja pokojnika i njegove rehabilitacije saznajemo preko rekonstrukcije književnih i mitoloških motiva. Šta se događa sa pokojnikom-objektom na planu simboličkog prelaska, odnosno njegove transformacije u neku vrstu religijske besmrtnosti? Što se opšteg antropološkog okvira tiče, poznato je da su mnoge kulture, pa i grčka, poznavale međuprostor koji duša zauzima između dva svijeta. Taj međuprostor boravka je vjerovatno razlog postojanja mnogih detalja vezanih za održavanje opisane proteze i ekfore. Takođe, gozba koja dolazi poslije sahrane pravljena je iz uvjerenja da je pokojnik još uvijek tu i da čak objeduje sa kolektivom. Gdje duša ide poslije?

Grčka eshatologija za istraživače predstavlja jedan veoma težak zadatak. Prvo, zbog raznorodnosti izvora koji nam dozvoljavaju, u najboljem slučaju, grube redukcionizme. Produkti helenskog duha koji se tiču predstava o besmrtnosti i zagrobnog života dolaze ili iz pera pojedinih autora kao plod imaginacije, ili kao narativi o načinu života plemstva i aristokratije. Kako je običan antički čovjek tumačio prelazak iz svijeta živih u svijet mrtvih teško da možemo da tematizujemo. Ostaju nam dakle, nagađanja i pojedinačni nagovještaji. Oni se najčešće grupišu oko vjerovatno najjasnije zagrobne predstave Grka, a to je podzemni svijet ili Had. Prikazi iz književnosti i mitologije kao što su Odisejev i Heraklov silazak, Leostenov susret sa tiranubicama Harmodijem i Aristogetonom iz Hiperidovog posmrtnog govora te svjedočanstvo epa "Minijas" neka su od opštih mjesta predstave motiva.<sup>14</sup> Had je veliki prostrani prostor, na njegovom ulazu je troglavi pas, Kerber. Svijet živih od Ereba odvojen je vodom preko koje pokojnika prevozi vozar Haron.<sup>15</sup> Ono na šta privilegovani junaci spjevova nailaze u Hadu jesu nejasne reprezentacije prijašnjih života, koje govore o nezadovoljstvu svog novog načina egzistiranja (susret Odiseja i Ahileja u *Odiseji*).

Za sveukupnu simbolizaciju besmrtnosti i zagrobnog života važne su mističke sekte i događaji, liturgije i pro-

cesije poput one u Eleusini. Eleusinska podjela na posvećene i neposvećene služila je kao formalno ograničavanje fantazija koje je običan stanovnik polisa mogao da ima.<sup>16</sup> Biće da je poznavanje određenih mističkih prikazivanja besmrtnosti i zagrobnog života i služilo (svjesno ili nesvjesno) obuzdavanju "previše slobodnog" shvatanja. O moralnom karakteru tih dalekih obala prema kojima se „duša“ pokojnika uputila nemamo jasne ocjene. Za to mogu postojati dva razloga: ili smo toliko uskraćeni izvorima da bi formirali koherentan narativ, ili, ono vjerovatnije, da eshatološku ozbiljnost kakvu su kasniji izdanci civilizacije učili, Grci nisu ni poznavali.<sup>17</sup>

Kasniji pjesnički i filozofski geniji izvršili su malu nadgradnju narativa interpolirajući motive vječnih kazni i sudija, da bi čitavoj priči dali ozbiljniji karakter. Himna Demetri jasno razlikuje scenarije onih posvećenih i neposvećenih. Platon govori o Hadovim sudijama Minoju, Radamantu i Eaku, dok ep "Minijas" slika vječne kazne neprijateljima bogova poput Tamirija i Amfiona. Međutim tu ne bismo smjeli tražiti više od ličnih tendencija autora, jer nema dokaza da su se te predstave za vrijeme klasičnog perioda ukorijenile u narodu. Kako kaže Rode na osnovu dokaza *ex silentio*, "nema sudija, nema ni suđenja".<sup>18</sup>

Nakon pregleda prve konstrukcije smrti možemo zaključiti nekoliko stvari. Grčki čovjek je transponovanjem pokojnika u novo okruženje, simbolički pokušavao da učvrsti vlastiti položaj u društvu i kulturi. Tako se između dva svijeta pravila topološka ravnoteža: ispunjavanjem jednog i napuštanjem drugog mjesta mrtvi dobijaju nešto, nešto dobijaju i živi. Za određen način umiranja dobijao se prikladan oblik besmrtnosti. Kao što smo mogli vidjeti, simbolička razmjena morala je imati strogo utvrđen scenario. Svaka moguća asimetrija i eventualno odstupanje od ovog modela regulisani su u javnom pamćenju i kolektivnom imaginarijumu kao nešto nepoželjno. Tako su ovozemaljski moralni odnosi mogli biti regulativno prenošeni na moguće eshatološke mehanizme dugovanja i kažnjavanja, milosti i nemilosti. Grčki duh je u svakod-

13 Homer, *Ilijada* (Beograd:Prosveta,1968), 408-411, 446-447.

14 Rode, *Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka* (Sremski Karlovci-Novi Sad: IK Zorana Stojanovića, 1991.), 186-187.

15 Ibid., 187.

16 Ibid., 185. Po nekim nagovještajima Plutarha i Lukijana.

17 Mislimo naravno na hrišćanski eshatološki model i njegovu jasnu moralnu rigoroznost.

18 Rode, *Kult duše*, 191.

nevnom, uređivačkom domenu stvorio jasan topološki koordinatni sistem, dok je ozbiljnost u onom metafizičkom izostala. Nju je nadoknadila jedna kasnija, i mnogo ozbiljnija konstrukcija: stvaranje teorijskog čovjeka, onog koji za sve osim za nužne odnose u mišljenju, postaje živi mrtvac.

#### 4. Rođenje posmatrača iz smrti čovjeka klasične kulture

Kada zauzimamo geneaološki stav prema mišljenju koje pretpostavlja „stavljanje u zgrade“ ili *epohe* (pojam kojeg je Huserl preuzeo od antičkih skeptika), mi se samim tim nalazimo u poziciji propitivanja izvrsnosti porijekla koje je mišljenje često atribuiralo samo sebi. Zaista, kada ne bismo sumnjali u porijeklo teorijskog života ne bi bilo ni potrebe istraživati njegovu genealogiju. Ono bi prosto bilo neupitni i besprijekorni dar od bogova koji nam je poslat da se spasimo od ovozemaljskih uslova egzistencije. Međutim, istorija nam nedvosmisleno ukazuje na to da i *bios theoretikos* ima nekoliko „roditelja“, to jeste specifičnih preduslovljenosti. U ovom slučaju to su konstrukcija prividne smrtnosti i bezinteresnog stava prema „ovome ovdje“ zarad istinitog i objektivnog, arhitektura u vidu akademija, samostana, dvorova, kelija, biblioteka i instituta koja toj odsutnosti omogućuje da se neometano obavlja, razvija i raste, te simbolička nelinearna komunikacija pozicije ove prividne smrti u odnosu na svijet tradicije, običaja, društva, porodice i svega onoga u što je čovjek kao biće zajednice uronjen. Geneaološki pokazatelji ovih preduslova ne znače da moramo dijeliti Ničeov stav te na tradiciju mišljenja gledati kao na resantimanski zaokret moći, odnosno želju primarno nemoćnih da se moći dokopaju, ili nekakav drugi tip zavjere. Nipošto. Radi se o tome da se nastanku preduslova za mišljenje da legitimno mjesto unutar istorije ideja, i da se sam teorijski život demistifikuje zarad boljeg razumijevanja te aktivnosti i nekih njenih drugih ambivalentnih svojstava. Dakle, cilj istraživanja u ovom poglavlju će biti zauzimanje srednjeg stava između platonističkog eskremizma koji nalaže da je nemoguće da ideja ili misao imaju roditelje, i radikalnog antiplatonizma gdje se svaka ideja redukuje na neki društveni ili materijal-

ni entitet zarad njene deautonomizacije. Nakon analize ove konstrukcije branićemo stav da filozofsko mišljenje jeste nezavisno, ali da je za takvo samopostavljanje moralo da plati cijenu i odrekne se druge pozicije. U tom odricanju otkriće se posebna tanatološka tendencija da se klasičnoj formi smrti pridoda nova, aktivna, savršenija, kako smo rekli, ona koja se trenira za života. Kakva je priroda ove naizgled uvrnute topologije?

Kontekst razvoja Platonovog nauka u mitološko-istorijskom smislu počinje i završava sa Sokratom. Sokrat je revolucionarni duh koji na glavu izokreće tradicionalno poimanje života i smrti u kulturi klasičnog polisa. U rečenicama poput „nije li te sram što brineš o novcu i kako da da nabaviš što više možeš, kao i za čast i slavu, a ne brineš ili ne haješ o mudrosti i istini, o svojoj *psyche* i kako je učiniti što je bolje mogućom?“ (Odbrana) i „Asklepiju dugujemo pijetla“ (Fedon) razotkriva se strašan smisao nove istine: više se ne može umirati za grad, kolektiv ili slavu polisa, sada se umire za istinu. Duša, koja kod Platona i Sokrata postaje istinsko „ja“ nije onaj entitet koji napušta beživotno tijelo, niti puki odsjaj nekadašnje veličine u Hadu. Ona je vječni i istiniti telekomunikacijski prijemnik koji se upravlja prema višim instancama istine, ljubavi prema mudrosti, odnosno filozofiji.<sup>19</sup> Uspjeh u životu postaje ta „briga o duši“, vođenje filozofskog života. Život, shvaćen onako kao u prvoj opisanoj konstrukciji smrti, kao kolektivno postojanje i smisleni poredak, postaje bolest, ukoliko nije upravljen prema vječnim idejama. Slijedi dobro poznati scenario: od nemoguće Sokratove topologije, stanja odsutnosti, lutanja po gradovima, razgovora sa „onima koji žive i umiru kao i prije“, Platon gradi instituciju, ili kako reče Fuko, jednu heterotopiju unutar tradicionalnog poretka: nešto što ima mogućnost da suspenduje, neutrališe ili preokreće skup odnosa koji se u njoj očituju, nešto što je u isto vrijeme povezano i protivrječno sa svim ostalim prostorima.<sup>20</sup> Za to su bili potrebni specifični uslovi a da bismo ih popisali potrebno je konsultovati Sloterdijkove intuicije.<sup>21</sup> Iako se može uočiti da Sloterdijk koristi Ničeov vokabular „pobjednika i poraženih“, jer teorijski život konstantno komparira sa političkom nemoći, ako zaobiđemo normativna pitanja

19 W.K.C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije, Sofisti-Sokrat*, 449-456.

20 Peter Sloterdijk, *Prividna smrt u mišljenju*, 41.

21 Ibid, poglavlje 2: Pojavio se promatač 43-69.

krivice i dozvoljenog ili nedozvoljenog, dobijamo stvarno koherentnu sliku o odnosu dva načina života koja od tog momenta žive u nekoj vrsti tenzije.<sup>22</sup>

Osnivanje Akademije paralelno je procesu dezintegracije klasične demokratske, odnosno Periklove Atine. Secesija prema unutra, umiranje za života, po Sloterdajku, reakcija je na smrt političkog to jest na smrt polisa. Nije prošlo mnogo od poraza Atine u ratu sa Spartom i uspostavljanja neke vrste spartanske okupacije u vidu „vlade tridesetorice“ (404/403. p.n.e.) i Sokratove smrti (399. p.n.e.) do kupovine zemlje pored Hekademovog gaja i dizajniranja ove arhitektonske revolucije. Tako se iz krhotina *bios politikosa* postavlja prostorni temelj za *bios theoretikos*. Filozofija postaje inicijacijski obred za sve one ambiciozne, duhovno uzvišene a politički nemoćne. Ulazak u Akademiju značio je za posvećenike stupanje u svijet post-političkih istina, kao i početak fundamentalnog izlječenja od „bolesti života“.<sup>23</sup> Ako koristimo Fukoovu klasifikaciju heterotropijskih prostora, Akademija odgovara petom i šestom načelu, ona je prostor u koji ne može svako da uđe („neka ne ulazi ko ne zna geometriju“), čiji je smisao očišćenje posvećenika, te predstavlja prostor kompenzacije, za nesklad koji se dešava u prostoru iz koga se teži pobjeći, ona nudi savršenstvo reda i poretka.<sup>24</sup> Platon je tako izumio i alternativnu kulturu sjećanja, koja sve ono što je političko počinje da stavlja u zgrade. Osvrnimo se nakratko na glavne kontekstualne elemente uslovljenosti smrti do juče građanskih, a danas slobodno plutajućih misaonih egzistencija.

Postpolitička i skeptička inteligencija koja se sprema za ovu drugu vrstu smrti sigurno poznaje ono što danas volimo da zovemo „krizom demokratije“. Klasična demokratska Atina mitološka je predstava koja se razbila o hridi

stvarnosti u godinama nakon Sokratove smrti. Platonu je bilo jasno da je nekadašnju sliku sučeljavanja zastupnika različitih istina na agori zamijenilo prazno nagovaranje i mahinacije kojima ne rukovodi želja za istinom već učvršćivanje vlastite partikularne pozicije zarad moći, društvenog ugleda ili slave. Nastanak prostora za teoriju dakle, intrinzično je povezan sa slabljenjem stvarnog pluralizma u kome se komuniciraju vrijednosti od značaja za grad. Kada politički diskurs postane isprazan i banalan, otvara se prostor za čovjeka teorije. Mimo stvarne zajednice koja se dezintegriše, nastaje ona „zamišljena“, ne manje realna, kao misaona konstrukcija filozofskih sistema.<sup>25</sup> Ona je Fukoovo ogledalo, prostor drugosti koji može da se realno ispuni, iako sam ne odgovara tački koja se u njemu ogleda i „otuđuje“.<sup>26</sup> Kao što je naznačio i Aristotel, čovjek koji živi *bios theoretikos* u isto vrijeme je i slobodan čovjek i stranac.<sup>27</sup>

Da bi se održavalo stanje živog mrtvacu za istine konvencija i društvene propagande, sama psihologijska struktura ličnosti koje ulaze u Akademiju transformišu se iz implicitnih, naivnih i prozaičnih sfera u one ozbiljne, koje se sastoje od konstantnog rada i treninga. Dolazi do gašenja emocija potrebnih za investiranje i uranjanje u društveni život individue, do onoga što su stoici kasnije nazvali apatija (*apatheia*).<sup>28</sup> Škola, proizvodeći tu transformaciju proizvodi i poseban oblik generativne dokolice, sklonosti ka boemizaciji. Ona je i neka vrsta erotskog tranzistora za gene: sklonosti ka homoseksualnoj sociološkoj integraciji u školama ideja sugerišu i jaku erotsku transformaciju posvećenika.<sup>29</sup> Zbog prijeko potrebnog smirivanja i obuzdavanja seksualnih želja, te izokretanja prioriteta, sama generativna afilijacija potomstva u novoj kulturi dobija drugi karakter. Važnija postaju ona djeca koja su naučena

22 U kontroverznom tekstu „Pravila za ljudski vrt“ Sloterdijk bazičnom kulturnom treningu pretpostavlja humanističku rigoroznost višeg nivoa.

23 *Prividna smrt u mišljenju*, 48.

24 Foucault, *Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias*, Architecture, Mouvement, Continuïte, 1984, 1-9.

25 Sloterdijk, *Prividna smrt u mišljenju*, 55. Slično je i sa drugim kolektivima koji nastaju kao simbolička težnja reinetgracije u boljem društvu, u odnosu na onaj poredak koji se raspada. Pogledati poznatu studiju Benedikta Andersona o zamišljenim zajednicama.

26 *Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias*, 1-9. Izgleda da je prije kapitala, samo mišljenje bilo sredstvo utimativnog otuđenja.

27 *Prividna smrt u mišljenju*, 55.

28 *Ibid.*, 62.

29 Od antičkih škola i likeja, preko srednjovjekovnih manastira i sjemeništa, do savremenih elitnih škola za dječake.

i posvećena, nego vlastita biološka.<sup>30</sup> Potencija ideje veća je od one spermatozoidne. Sociološke potentnosti secesije kumulativno su se uvećavale, da bi se došlo do obrazovanja kao elementarnog alata za svaku potonju društvenu (r)evoluciju. Upotrebom neke vrste darvinističke metodске selekcije “sekta znanja” proizvodi sedacije prirodne motorike mladih i tako ih integriše u magijski i ritualni prostor nove kulture.<sup>31</sup> Znamo da će kasnije, svakoj novouspostavljenoj zajednici, biti potrebno novo znanje i nove ideje, odnosno nova ideologija. Kako znamo da je ova prvobitna secesija istorijski postala neka vrsta paralelnog društva: onog u kom se sve stavlja na oltar pojma, možemo napraviti osvrt ka ključnoj transformaciji kada je u pitanju prividna smrt za teoriju: stvaranju novog mentalnog habitusa kroz ovladavanje svijeta pomoću pisane riječi.<sup>32</sup> Svijet i knjiga su za obrazovane Evropljane oduvijek bili u analognom odnosu.<sup>33</sup> Skoro dvije hiljade godina razvoja ovog specifičnog posvećenja, ove heterotopije, govori u prilog tome. Sama građa svijeta formirala se pomoću slova, pasusa, odlomka ili poglavlja, gdje se on konstruiše u umovima posvećenih. Ovu privilegiju posmatrač nije dobio tek tako, ne dajući ništa zauzvrat. Kao kontrapunkt ovoj ne tako maloj teorijskoj pobjedi postavlja se jedan isto tako važan poraz, a on se ogleda u tenziji da se posmatračka tanatologija ukalupi po pravilima konvencionalno shvaćene društvenosti. Da li pripadnik ovog drugog svijeta mrtvih može da se reintegriše nazad u onaj prvobitni tanatološki okvir bez posljedica? Šta iz tanatološke perspektive znači „društvo znanja“

## 5. Društvo znanja ili umjesto zaključka

Izokretanje tradicionalne tanatološke topologije koje se dogodilo u rađanju “čovjeka teorije” sugerije da naša kultura skoro od samog početka nosi upisanu dvoznačnost kada je riječ o načinu na koji se može umrijeti. Prva konstrukcija smrti funkcionise linearno, monotopijski: posvećenik se kao puki objekt, tijelo ili leš, naknadno simbolički uzdiže u tanatološku zajednicu. Simbolizaciju vrše licencirani pripadnici društva, minulog lokaliteta upokojenog subjekta. Ona druga, teorijska, nagovještava drugu vrstu tenzije, pokušaj da se umre za života mimo standardnog načina. *Bios theo-*

*retikos* umire dobrovoljno, kao intencionalno posmatračko čudovište, njega simbolički ne uzdižu drugi, on to prvenstveno pokušava da uradi sam. Međutim, kada posmatramo istorijski, dvije konstrukcije teže izmirenju. Tu tendenciju vidimo u samom postojanju sintagmi „kultura znanja“ ili „društvo znanja“. Pošto volontarno samotreniranje u smrti postaje teško, iz te činjenice kroz istoriju svjedočimo monumentalnom uzdizanju paralelnih institucija i heterotopija. Tradicionalnoj tanatološkoj zajednici u eri raznih humanizama i emancipacijskih projekata, postepeno se pridodaje i druga tendencija, posvećivanje i onih koji su već za života umrli za njihove istine. Univerzalna tanatologija tako ne dopušta ekscese: ona mora da integriše i otpadnike. Zato mora biti „kultura“ znanja, a ne znanje kao takvo. Ako znanje kao takvo posjeduje apriornu razliku u odnosu na svijet kulture, ono ne može biti upisano u stari tanatološki okvir. Možda su savremeni pokušaji istorizovanja nauke i filozofije samo jedan od elemenata pomiriteljske tanatološke strategije. Na kraju, vrijedi samo postaviti pitanja: da li čovjek znanja može umrijeti isto onako kako umire i čovjek društva, i šta ako je svaki pokušaj postuliranja društva znanja uzaludan upravo zbog njihove primordijalne mrtvačke razlike?

## LITERATURA

- Foucault, Michel, *Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias*, Paris: Architecture, Mouvement, Continuite (1984).
- Garland, Robert, *The Greek way of death*, Ithaka, New York: Cornell University Press (1985).
- Guthrie, W.K.C., *Povijest grčke filozofije. Sofisti-Sokrat*, Zagreb: Naklada Jurčić (2006).
- Homer, *Ilijada*, Beograd: Prosveta (1968).
- Rode, Ervin, *Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*, Sremski Karlovci-Novı Sad: IK Zorana Stojanovića (1991).
- Sloterdijk, Peter, *Prividna smrt u mišljenju. O filozofiji i znanosti kao vježbi*, Zagreb:(nusprodukt)-Mizantrop (2019).
- Sloterdijk, Peter, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Berlin: Suhrkamp Verlag (1999).
- Sloterdijk, Peter, *Strašna djeca novoga vijeka: o antigeneaološkom eksperimentu moderne*, Zagreb: Sandorf+Mizantrop (2017).

30 Argument sistemski obuhvaćen u: Peter Sloterdijk, *Strašna djeca novog vijeka* (Zagreb: Sandorf+Mizantrop, 2017).

31 *Prividna smrt u mišljenju*, 62.

32 *Ibid.*, 63.

33 *Ibid.*, 63.

## CLASH OF THE DEAD: TWO ANCIENT CONSTRUCTIONS OF DEATH

### Nikola Bogićević

GDC Res Publica, Prnjavor, Bosnia and Herzegovina

*nikola\_bogicevic@hotmail.com*

The ancient origin of two symbolic constructions of death will be presented in the paper. In the first, the deceased is buried and materialized as part of a culture and as a passive object of transformation, i.e. the transition from the world of the living to the community of the dead, while the second, much more significant for the philosophical tradition, represents the birth of a man of contemplation and theory and work on its maintenance. This strategy is nothing more than an attempt to “die while alive”, so that the seemingly dying subject can integrate himself into an even stronger and more potent order of struggle against the inevitability of the impermanent and mortal. Also, two strategies show that modern man can learn from the ancient heritage about two paths of immortality, the one in the memory of the community as a socially confirmed being, and the ideational one, which is measured according to the individual's contribution in the sphere of continuous effort to correctly interpret and understand the world.

**Keywords:** community of the dead, construction of death, theoretical life, immortality