

СОЦИО-ИСТОРИЈСКИ УСЛОВИ НАСТАНКА И ФУНКЦИЈЕ ВОЈНИЧКИХ СПОМЕНИКА КРАЈПУТАША У СРПСКОЈ ТРАДИЦИОНАЛНОЈ КУЛТУРИ

Драшко Б. Живковић
Војска Србије, Команда Ратног ваздухопловства и ПВО

Крајпуташ као споменик посвећен погинулом војнику представља данас један од препознатљивих симбола Првог светског рата на простору Србије. Значење који им се, као особеној творевини наивне уметности смештеној у природни амбијент, данас приписује битно је другачије од значења који им је приписивало српско сеоско становништво у времену њиховог настанка. Циљ истраживања је да, превазилазећи до сада присутан дескриптивни ниво истраживања ове друштвене појаве чији је корен у оновременим веровањима српских сељака, које наука данас сврстава у народну религију Срба, функционално-аналитичким приступом укаже на друштвено-историјске услове њиховог настанка и да истицањем комуникацијског концепта религије укаже на манифестне и латентне функције које је крајпуташ као форма кенотафа карактеристична за неке крајеве Србије имао у „традиционалној“ сеоској култури. Следећи овај приступ могуће је доћи до закључка да је суштина крајпуташа, као форме празног гроба, у потреби сеоске заједнице да у оквиру стандардизованог ритуалног процеса, који се може сврстати у обреде прелаза, контролише кризну ситуацију изазвану смрћу.

Кључне речи: *народна религија Срба, обреди прелаза, посмртни ритуал, кенотаф, крајпуташ, манифестне и латентне функције, комуникацијски концепт религије*

Увод

Јубилеј Првог светског рата је поред осталог побудио пажњу јавности, нарочито стручне, за стање споменика крајпуташа, особене врсте споменика посвећених погинулим војницима карактеристичне за неке крајеве Србије.

Крајпуташи нису били тема великог броја стручних радова.¹ С обзиром на достигнути ниво развоја српске етнологије у време њиховог публиковања² остали су

¹ Након запажене изложбе народних надгробних споменика организоване у Етнографском музеју 1955. године, посвећено им је свега неколико радова.

² Више о томе у Ковачевић, И.: Из етнологије у антропологију, у *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, Етнографски институт САНУ, Београд, 2005, стр. 11-19.

на нивоу дескрипције и класификације ове друштвене појаве. Известан допринос, првенствено на плану прикупљања података, дали су појединци различитих занимања који су им посветили пажњу описујући знаменитости родног краја. Ипак, до сада је изостала дубља анализа узрока њиховог настанка и функције коју су имали у сеоској средини у деценијама након Првог светског рата.

Дескрипција и етноекспликација крајпуташа

Пре него се покуша анализа крајпуташа као творевине „традиционалне“ сеоске културе и њених друштвених функција потребно је дати детаљан опис појаве, укључујући и значење које су јој приписивали они који су је осмислили и чували.

Крајпуташима данас називамо сеоске споменике посвећене погинулим војницима. Иако има оних посвећених војницима погинулим током Ослободилачких ратова Србије од 1876. до 1878. године и оних који су подигнути непосредно по завршетку Другог светског рата, највише их је посвећено војницима страдалим у периоду од 1912. до 1918. године. Просторно се могу везати пре свега за рудничко-таковски крај, околину Чачка и Ужица, Краљева, Ариља и Ивањице. Породице погинулих војника подизале су их на прилазима селу или породичном имању, поред путева и знатно ређе унутар сеоских гробаља. Да би, приликом значајнијих инфраструктурних радова извођених у деценијама након Другог светског рата, били сачувани многи од њих премештени су у црквене порте, сеоска гробља и дворишта али је велики број неповратно уништен.

Зашто су српски сељаци подизали овакве споменике? Шта је то што је пресудно утицало да се овај особен облик народног стваралаштва појави и опстане у неким деловима Србије? Одговор треба тражити у друштвеноисторијским приликама карактеристичним за време и место њиховог настанка.

Будући да су посвећени мртвим војницима узроци њиховог настанка се могу тражити у оновременим религијским представама српских сељака везаним за проблем смрти. Један од најважнијих задатака сваког друштва је стварање смислене интерпретације смрти.³ Тумачење смрти у већини друштава, а у оним традиционалним без остатка, део је религијске интерпретације света и живота. Богата етнографска грађа каже да је традиционална култура српских сељака, иако хришћанска и православна, била значајно проткана обичајима, веровањима, ритуалима и забранама чији је корен у тада већ заборављеној религији старих Словена. Поштујући на особен начин хришћанске празнике српски сељак је истовремено чувао многа веровања и обичаје чија је основа претхришћанска. Тако је створен специфичан културни комплекс који је етнолог Душан Бандић, у намери да посебним називом означи специфично фактичко стање до кога је дошао истраживањем, назвао народном религијом Срба. Народна религија Срба може се дакле дефинисати као скуп традиционалних веровања, предања, ритуала и забрана распрострањен у народној и популарној култури који се формирао на размеђи паганске и хришћанске религијске традиције.⁴ У атмосфери слабе писмености и слабог утицаја малоброј-

³ Финк, Е.: *Основни феномени људског постојања*, Нолит, Београд, стр. 104.

⁴ Бандић, Д.: *Царство земаљско и царство небеско*, XX век, Београд, стр. 55-63.

ног свештенства на сеоско становништво, народна религија као самоникли систем лако је подносила могућност постојања међусобно искључивих веровања која су се у сеоској култури вековима таложила наслеђујући али не искључујући једна друге. Ова равнодушност према логичким недоследностима која је особеност нижих облика друштвене свести објашњење је за истовремено одржање неконзистентних ставова, веровања и забрана у истој друштвеној средини.⁵

Централна тачка ове „народне“ религије је веровање да је цела природа прожета паралелном духовном стварношћу која свему даје живот и смисао. У науци овај степен развоја веровања назива се анимизам.⁶ И човеков живот зависи, према оваквом веровању, од душе која у телу обитава и чије раздвајање од тела значи телесну и овоземаљску смрт. Део народне религије Срба који се односи на одређење оностраног упркос јасном присуству хришћанских елемената доминантно је одређен паганским садржајем.⁷ Да би се обезбедио несметан прелаз душе на замишљени други свет и њен нови живот на том свету било је, према веровању, потребно извршити низ традицијом наметнутих радњи. Прелаза није могло бити без ритуала који тај прелаз чине могућим. Док ритуални циклус не буде заокружен онај на кога се односи је „ни овде ни тамо“.⁸ На овај начин задовољаване су потребе мртвих али и обезбеђиван мир живих. У супротном, несмирене душе би, како нам доступна литература преноси народно веровање, могле ометати нормалан живот сеоске заједнице а посебно најближе родбине. Крај једногодишњег периода обележеног интензивном бригом за судбину мртве душе обележаван је подизањем споменика.⁹ Овај комплекс ритуала и веровања на којима су заснована означен је у науци као обреди прелаза.¹⁰ Иако је тачка гравитације ових ритуала умрли коме су ритуали посвећени, важни актери су и живи чланови заједнице не само као учесници већ и као они на које се односи низ забрана током дужег или краћег периода жалости.¹¹

Однос према умрлом, како закључује Малиновски, у основи је амбивалентан. Амбивалентна осећања изазвана смрћу састоје се од љубави према умрлом, привржености његовој личности са једне стране и страха од леша са друге стране. У елементима погребног ритуала и емоцијама које се током њега исказују негативни елементи никада нису сами нити доминантни.¹² Вођен међусобно супротстављеним осећањима љубави и страха према онима који су страдали ван завичаја и чије тело није било могуће на уобичајен начин сахранити, српски сељак се према њима односио на нарочит начин. Посвећиван им је празан гроб.¹³ Пошто су страдалници, због сигурности

⁵ Бандић Д.: *Табу у традиционалној култури Срба*, БИГЗ, Београд, стр. 111.

⁶ Диркем, Е.: *Елементарни облици религијског живота*, Просвета, Београд, 1982, стр. 45-64.

⁷ Бандић, Д.: *Народна религија у 100 појмова*, Нолит, Београд, 1991, стр. 24.

⁸ Turner, V.: *The ritual process – Structure and Anti-structure*, Cornell University Press, New York, 1991. стр. 95.

⁹ О томе више у Зечевић, С.: *Култ мртвих код Срба*, Службени гласник, Београд, 2007.

¹⁰ Ван Генеп, А.: *Обреди прелаза*, Српска књижевна задруга, Београд, 2005, стр. 5-18.

¹¹ Прошић Дворнић, М.: "Погребни ритуал у светлу обреда прелаза" у *Етнологишким преглед*, бр. 18. Београд, 1982. стр. 47-48.

¹² Малиновски, Б.: *Магија, наука и религија*, Просвета, Београд, 1971. стр. 56.

¹³ Обичај формирања празног гроба није ексклузивно словенски или српски. Немачки класичар Ервин Роде у студији "Рсуће – култ душе и веровање у бесмртност код Грка" наводи бројна веровања и ритуале који се значајно подударују са оним која срећемо код Срба и других словенских народа између оста-

живих, најчешће сахрањивани ван гробаља и празни гробови су подизани на ободима породичних имања или села. У неким крајевима Србије је у њима сахрањивано покојничко одело или неки од њему омиљених предмета. Празан гроб је требао да у потпуности замени прави. Српски сељаци су на њима организовали све помене иначе обухваћене једногодишњим ритуалним циклусом посвећеним мртвима али и касније помене посвећене прецима – задушнице.¹⁴ Богато декорисан камен над празним гробом само је једно од решења којим се заокруживао овако осмишљен однос према погинулим војницима. У крајевима у којима он није заступљен јављају се засађено дрво, дрвени крстови или мање упадљиви камени белези.¹⁵

Доступни извори преносе веровање српских сељака према коме је добар однос према мртвима значајно и позитиван однос више силе према сељаку, његовој стоци, летини и иметку уопште. Култ мртвих је у доброј мери почивао на овој симболичкој размени између два света.¹⁶

Какав је споменик крајпуташ?

Будући да је у питању споменик над празним гробом он се не разликује значајно од класичних надгробника свог времена. Основни облик у ком се у деветнаестом и почетком двадесетог века у Србији израђују споменици и кенотафи је висок и усправан правоугаони камен – стела. На једној страни је садржао лик онога коме је посвећен а на супротној текстуалну поруку – епитаф. Израђивани су махом од камена пешчара, лаког за обраду али склоног пропадању. Стеле су се најчешће завршавале крстом или нешто широм плочом која је имала превасходно заштитну функцију. Ликови и боја на таквим споменицима знатно су боље очувани. Они најкасније подигнути се завршавају пирамидалним врхом. Стеле су високе од 95 до 180 центиметара, ширине до 50 центиметара а дебљина камена је до 25 центиметара.¹⁷

Онако како су на гробљанским споменицима сеоске занатлије представљане са својим алатом, домаћице својим средствима за рад или прерано преминула деца са књигом тако је и погинули војник представљен у униформи, под пуном опремом, одликовањима и као младић у најбољим годинама. Пракса тадашњих сеоских ка-

лих и веровање у потребу симболичног сахрањивања. Тукидид описујући у "Историји Пелопонеског рата" поступак са телима погинулих пише: "Кад се врши сахрањивање, кола возе сандуке, за сваки котар по један. Унутра су кости, којега је ко котара био. А један се одар носи празан покривен за нестале, које не нађу, да би их сахранили." Отуд и назив који модерна наука користи за ову врсту сакралних објеката – кенотаф, од старогрчког *κενότάφιον* – празна гробница. У модерном добу, коме није било стране оживљавање античких традиција, кенотаф се јавио на тлу британске империје захваљујући архитекти Едвину Лујтенсу. Подигнут је у част војника страдалих у Првом светском рату. Убрзо након подизања првог модерног кенотафа у Лондону 1919. године његове реплике се појављују у свим крајевима империје – од Канаде до Новог Зеланда. Упркос снажној потреби европских друштава за споменицима који ће бити посвећени свим војницима палим у тек завршеном рату, кенотаф није заживео у континенталној Европи. Њему намењена улогу преузела је до тада непозната форма – гроб неидентификованог војника.

¹⁴ Барјактаровић, М.: Празан гроб, *Зборник Филозофског факултета*, Београд, 1960, стр. 357-361.

¹⁵ Исто, стр. 366.

¹⁶ Зечевић, С.: *Култ мртвих код Срба*, Службени гласник, Београд, 2007, стр. 73-80.

¹⁷ Драшкић, М.: *Крајпуташа околине Краљева*, Књижевне новине, Београд, 1967, стр. 41-47.

менорезаца била је представљање умрлих у најбољем издању. Ако је постојао детаљ који је некога издвајао изнад осталих они нису пропуштали прилику да га истакну. Знаци богатства, достојанства и отмености, неке нарочите склоности али и трагови грађанског духа који је тек продирао у сеоску средину присутни су на сеоским споменицима са краја деветнаестог и почетка двадесетог века. Осим исказивања поштовања према мртвом они су говорили и о друштвеном положају породице која споменик подиже. Униформа, одликовања и оружје су се потпуно уклапали у овакав приступ сеоских каменорезаца.

Осим представе војника под војничком опремом крајпуташа садрже различите религиозне, геометријске и вегетативне симболе. На њима се могу видети хришћански мотиви као што су бели голуб или крст али и вегетативни мотиви везани за народна веровања.¹⁸ Присуство различитих мотива, избор боја и садржај епитафа умногоме су зависили од умећа и стила мајстора каменоресца. Будући да је у једном крају био најчешће један каменорезац сви споменици из истог краја одликују се истим стилем.

На сеоским кенотафима је присутна широка палета боја. Најприсутније су разне нијансе плаве затим жутозелена, црвена, бела. Небеско плава употребљавана је најчешће за бојење униформи. Ради истицања појединих делова епитафа неке речи су наглашаване различитим бојама.

Проблем имена и значења

Традиционални назив за ову врсту обележја у српском језику био је „спомен“. Данас општеприхваћен назив крајпуташ новијег је датума. Први пут се у литератури среће у студији чачанског песника Бранка В. Радичевића. Описујући спомене посвећене погинулим војницима Радичевић пише: „Такав споменик није ни гробљански ни друмски. Не показује земне остатке. Не представља сеоског делију коме захвално село за особите заслуге подиже белег. То је крајпуташ. Тако сам га назвао. Јер – чини ми се – ликује именом.“¹⁹ Остаје дилема да ли је Радичевић сам осмислио назив или је преузео и у први план истакао један од оних са којима се сусрео на терену. Друга могућност се чини вероватнијом. Имајући у виду незнатну заступљеност ове теме у јавности, литератури и медијима мало је вероватно да се један тек осмишљен израз могао тако брзо одомаћити и до данас одржати у јавној употреби до те мере да је скоро потпуно потиснуо све друге изразе истог значења.

Сада када знамо порекло и суштину спомена односно крајпуташа много је лакше одредити шта све није крајпуташ. У крајпуташе се не могу убрајати обележја на местима страдања оних који су након смрти сахрањени на начин предвиђен обичајима, спомен обележја на местима саобраћајних несрећа, разне спомен-плоче које више описују догађај него конкретног појединца. За оваква и слична обележја некад су били уобичајени називи белег односно мрамор. У најкраћем, оно што није споменик над празним гробом то није крајпуташ.

¹⁸ Исто, 49-59.

¹⁹ Радичевић, Б.: *Плава линија живота – српски сеоски споменици и крајпуташа*, Савремена школа, Београд, 1961, стр. 9.

Социо-историјска условљеност појаве крајпуташа

Мирослав Драшкић тврди да није могуће наћи везу која би водила од средњовековне вештине израде споменика до овог особеног израза наивне сеоске уметности. Камени надгробник који је у Средњем веку био специфичност феудалне класе, израђиван је од квалитетног материјала и био је врло богат детаљима. Сељаци ће знатно касније доћи у позицију да израђују камене споменике тако да најстарији откривени, према Драшкићу, потичу из деветнаестог века.²⁰

Обележја какав је крајпуташ раније нису била честа. Доминантно пољопривредно становништво, будући везано за земљу, није имало ни прилику ни потребу да често напушта завичај па је и страдање ван завичаја било реткост. Прво веће покретање становништва праћено страдањем може се везати за Први српски устанак. Тада се оваква обележја јављају у већем броју него раније. Она су малих димензија, непрецизне израде и најчешће без епитафа. Дакле знатно скромнији од оних који ће се појавити пред крај века.

Прва масовнија појава крајпуташа везује се за Јаворски рат 1876. године. Ратови за ослобођење јужних српских крајева значили су прелазак дотадашњих граница Србије и већу могућност да тела погинулих остану на непријатељској територији, недоступна за сахрањивање. Ипак највише крајпуташа појављује се након Првог светског рата када је и страдања ван граница Србије било највише. Судбина многих војника дуго је била непозната њиховим породицама а споменик је подизан и фиктивно сахрањивање обављано тек када би чланови породице били сигурни да војник није жив. Чекање није било условљено само надом у повратак војника већ и материјалном ситуацијом породице. Разлике у димензијама, богатству детаља и прецизности израде једним делом потичу управо од платежне могућности наручиоца.

Како је дошло до прелазна са скромног каменог спомена са почетка деветнаестог века на знатно већи који карактеришу прецизнија израда и знатно веће богатство детаља? Одговор се може тражити унутар граница каменорезачког заната који у Србији деветнаестог века није био значајније заступљен. У попису заната у Србији из 1846. године међу више од четрдесет наслеђених из времена турске владавине каменорезачког заната нема, што говори да су мајстори каменоресци били ретки или их уопште није било.²¹ Ситуација у Београду није била другачија.²² То донекле потврђују и записи аустријског путописца Феликса Каница који међу бројном робом која је преко Београда била увожена из Аустроугарске у Србију поред осталих производа од мермера и порцулана наводи и надгробне крстове.²³

Према мишљењу више домаћих етнолога појава значајнијих каменорезачких радова у сеоској средини може се довести у везу са појавом досељеника из Херцеговине и Црне Горе, традиционално добро упознатих са радом у камену, који масовније настањују Западну Србију и Стари Влах. Зато се живописни надгробници и

²⁰ Драшкић, М. наведено дело, стр. 13-14.

²¹ Радичевић, Б. наведено дело, стр. 82.

²² Јовановић М. и др.: *Живети у Београду – Документа Управе града Београд II*, Историјски архив Београда, Београд, 2003., стр. 324.

²³ Каниц, Ф.: *Србија – земља и становништво I*, Српска књижевна задруга, Београд, 1985., стр. 85-86.

крајпуташи не могу наћи на југу Србије или у Посавини осим малобројних који су у те крајеве доспели трговином. У истом време независно од појаве вештих мајстора долази до пораста писмености у Србији што омогућава да се осим ликовних представа споменици и кенотафи обогате дугим и маштовитим споменичким посветама.

Манифестне и латентне функције кенотафа

Етноекспликацијом, тумачењем које потиче од самих сељака, не завршава се анализа крајпуташа као особене творевине такозване традиционалне културе. Одговор на то какав је стварни допринос кенотафа нуди функционална теорија културе. Појам функције у друштвене науке увео је британски антрополог Бронислав Малиновски. По његовом мишљењу сваки предмет, пракса, веровање или друштвена институција опстају зато што задовољавају неку од друштвених потреба. У том смислу проучавање друштвених чињеница своди се на проучавање њихових функција.²⁴ Иако је Малиновски своју функционалну теорију засновао проучавајући пре свега архаична друштва због чега је она у свом изворном облику остала неотпорна на критике када су у питању друштвени конфликт и друштвена промена примењива је за проучавање релативно затворених традиционалних заједница какво је српско село са краја деветнаестог и почетка двадесетог века, нарочито ако се у обзир узму промене које је у теорију унео њен реформатор Роберт Мертон. Отклањајући уочене недостатке функционалне теорије Мертон између осталих новина уводи и поделу функција на манифестне и латентне. Према тој подели манифестне функције су оне препознате и намераване од стране заједнице приликом неког деловања или одржавања неке институције док су латентне оне које постоје а да од стране припадника заједнице нису ни препознате ни намераване. Постојање латентних функција најбоље се очитује управо у опстајању ритуала који немају никакво рационално објашњење нити се на нивоу природних наука може утврдити њихова ефикасност.²⁵ У том смислу функција споменика крајпуташа која се може сазнати етноекспликацијом у суштини је само манифестна док би латентне функције чинио онај допринос фиктивног сахрањивања, празног гроба и споменика над њим који за највећи део учесника у ритуалима остаје испод прага свести. То је дакле допринос који је овај наизглед неразуман обичај одржавао у животу а кога српски сељаци у највећем делу нису били свесни. Веровање, макар и декларативно, као и конформистичко прихватање обичаја присутних у сеоској средини који се не могу рационално оправдати почивали су заправо на несвесним потребама које су задовољаване упражњавањем наизглед неразумних облика понашања које је наметала вековима формирана традиција.

Ако је кенотаф био замена за стваран гроб онда бар део објашњења овог феномена треба тражити у друштвеној функцији посмртног ритуала чији је део. Он је у српској традиционалној култури био део интерпретације смрти. Сусрећући се са смрћу као појавом традиционално друштво па тако и српско је морало створити његову целовиту интерпретацију која ће му омогућити да на друштвено прихватљив начин превазиђе сваки конкретан случај смрти.

²⁴ Лалман, М.: *Историја социолошких идеја II*, ЗУНС, Београд, 2004, стр. 80.

²⁵ Мертон, Р.: *О теоријској социологији*, Плато, Београд, 1998, стр. 160-169.

У чему је значај ових ритуализованих радњи? Како објашњава Малиновски у случају смрти појединац који је њом потресен није у стању да се са ситуацијом носи само сопственом снагом. Суочен са смрћу и страхом од смрти човек може испољити неконтролисане емоције и поступке који досежу чак до жеље за уништавањем леша који асоцира на смрт. Све ове тенденције прете јединству заједнице. Религија стандардизујући понашање у случају смрти зауставља могућност растакања заједнице под налетом емоција и пружа средства за реинтеграцију групе дестабилизоване смртним случајем.²⁶ Ове потребе у култури српских сељака задовољавао је културни комплекс везан за смрт који је веровањима, из њих проистеклим ритуалима и моделом сећања на мртве нудио одговоре на неизбежна питања и омогућавао заједници да се у кризи одржи.

Латентне функције посмртног ритуала чија је фиктивни погреб и кенотаф само једна варијација могу се открити путем комуникацијске теорије културе.²⁷ У питању је истраживање невербалне комуникације о друштвено значајним питањима која се остварује помоћу симболичког језика. Посмртни ритуал се може посматрати као систем симбола путем кога се унутар друштва емитују значајне поруке о начину на који друштво и појединац треба да се односе према питањима смрти. Учесници у ритуалу су они који путем, кроз векове створеног, симболичког језика сами себи саопштавају важне поруке.²⁸ Каква се комуникација врши путем погребног ритуала? Ко су учесници у тој комуникацији и да ли кенотаф има неке специфичности у односу на класичан споменик када је комуникацијски аспект у питању?

На манифестном нивоу ритуалног комплекса обавља се замишљена комуникација између живих и мртвих. Мртвом су посвећени обреди, обредни дарови и на крају споменик. Суштина овог поступања живих према телу и личности мртвог своди се међутим на комуникацију заједнице, пре свега породице, са самом собом. Обављањем ритуалних радњи које је по правилу јавно и укључује целу сеоску заједницу а не само породицу ритуални комплекс остваривао је интегративну функцију коју иначе има свака религија. Јавно вршење догме је потребно да би се у заједници одржао морал као кохезивни елемент. Јавност ритуала као контролни механизам утиче васпитно на појединца намећући му веровање и пожељан модел понашања које га чини стабилним делом заједнице. Овакав однос према мртвом припрема сваког појединца за смрт тако што ствара представу о сопственој бесмртности и будућем позитивном односу заједнице према њему након смрти. Ритуални комплекс и веровања на којима је заснован отклањају на овај начин неспокојство изазвано помишљу на о смрт као коначно уништење личности.²⁹ У конкретном случају формирањем кенотафа породица је себи али и целој сеоској заједници саопштавала да је за покојника учинила све што је могла. Однос према телу покојника³⁰ па макар и фиктиван кроз тобожње смештање у празан гроб део је односа према

²⁶ Малиновски, Б., наведено дело, стр. 59-60.

²⁷ Лич, Е.: *Култура и комуникација*, XX век, Београд, стр. 17-25.

²⁸ Исто, стр. 69.

²⁹ Малиновски, Б., наведено дело., стр. 66-70.

³⁰ О делу ритуалног комплекса који је усмерен на ослобађање заједнице од пропадљивог тела овде неће бити речи будући да у обредним радњама које се тичу споменика крајпуташа тела нема.

његовој личности. Морални аспект односа према мртвом који је као интегративни фактор заједнице саставни део друштвене интерпретације смрти самим тим је испуњен. Ритуалним радњама које се у току годишњег циклуса али и након њега на манифестном нивоу посвећују покојнику па тако и погинулом војнику на латентном нивоу се регулише динамика којом породица треба да се врати нормалном животу и функционисању и поново укључи у свакодневне активности заједнице. Оно што је на манифестном нивоу замишљени прелаз душе покојника са једног на други свет на латентном је заправо прелаз за његову породицу која треба да се прилагоди новој ситуацији постепено, навикавајући се кроз све ређе обреде, на чињенице смрти и недостатка једног од чланова породице.³¹ Да би се путем ритуалне праксе та динамика несвесно могла регулисати био је потребан празан гроб као гравитациона тачка догађања. На овакав закључак упућују и казивања сељака која је сакупио Барјактаровић у југоисточној Србији.³² Ономе чему је у редовним приликама на латентном нивоу служио посмртни ритуал са свим својим елементима томе је у недостатку правог гроба служио исти такав ритуал оријентисан на кенотаф. Породице су кроз контролисан процес жаљења и реинтеграције у заједницу морале проћи на исти начин без обзира на специфичност ситуације. Коначни завршетак претпостављеног прелаза покојника који се обележава подизањем споменика био је знак за породицу да је време да се из потпуне или делимичне изолације реинтегрише у нормалан живот заједнице. Колико је овај латентни регулативни механизам контролисаног процеса жаљења и памћења био потребан и успешан у замени правог гроба говори бројни случајеви каснијег сахрањивања родитеља у постојећи празан гроб посвећен погинулом сину.³³

Покојник по завршетку једногодишњег периода прелаза постаје тек један од предака којима се приређују заједнички помени – задушнице. Однос према њему од тог тренутка део је укупног односа према прецима. Веровање да од тог односа зависи успех претежно аграрно оријентисане заједнице део је латентно присутног механизма који одржава морално прихватљив однос према некада живим члановима а који сваком појединцу поручује да након неминовне смрти неће бити заборављен нити запостављен од стране живих сродника. Такав однос на појединца делује релаксирајуће. Учешће заједнице у обредима на разним нивоима као и једновремено указивање пажње прецима кроз задушне помене део је интеграционог механизма заједнице који свакој породици поручује да у најосетљивијим тренуцима неће бити препуштена сама себи.

Погребни ритуал као комплекс традицијом установљених и на нивоу друштвене заједнице општеприхваћених облика симболичког понашања дакле представља систем разрађених образаца деловања и одговора које пружа култура на разноврсне потребе и проблеме изазване смрћу. Он доприноси како целовитој интерпретацији смрти тако и неким потребама које се у заједници јављају са сваким појединачним смртним случајем. То је пре свега потреба да се заједница на примерен начин

³¹ Ђурчић, Н.: *Концепт смрти и посмртног живота и његова трансформација у савременом селу* (магистарски рад), Филозофски факултет, Београд, 1991. стр. 66.

³² Барјактаровић, М., наведено дело, стр. 363.

³³ Исто, стр. 359.

ослободи пропадљивог тела а затим и потреба породице, родбине и пријатеља да на друштвено примерен начин превазиђу емотивну кризу изазвану смрћу и потребу заједнице у целини да се прилагоди новонасталој ситуацији.³⁴ Исте потребе у специфичној ситуацији задовољавали су фиктивно сахрањивање, празан гроб и споменик подигнут над њим. Присутвом у животу чланова породице страдалог и сеоске заједнице у целини кенотаф је омогућавао да се путем стандардизованог, јавног и колективног жаљења превазиђу лична, породична и на нивоу сеоске заједнице присутна емотивна и структурна криза изазвана смрћу.³⁵

Комуникацијска функција споменика над празним гробом

Како је већ речено крајпуташ као особена форма празног гроба није био заступљен у свим крајевима Србије нити другим областима насељеним Србима. То значи да су у другим крајевима ритуалне потребе породица и сеоских заједница задовољаване на други начин што је у складу са Мертоновим оповргавањем постулата универзалности у функционалној теорији културе.³⁶ Његову функцију могло је обављати и нешто друго. То су могли бити празни гробови без украшене стеле, заједничке спомен плоче посвећене свим страдалим војницима из истог села или споменици који су се у српску сеоску средину тек пробијали као форма чувања сећања на погинуле. Крајпуташ је дакле имао и функцију која превазилази ритуалне потребе породице и сеоске заједнице. Као предмет значајних димензија и особеног ликовног израза позициониран на видном месту он је остваривао комуникацију која излази из оквира симболичке комуникације у ритуалној равни. Та врста комуникације остваривана је и након што су престали да се проводе обреди над празним гробом. Садржај добро позициониране и јасно видљиве стеле а нарочито епитаф били у функцији комуникације породице погинулог са свима који су имали прилику да споменик виде.

Епитафи на крајпуташима садрже најважније податке о погинулом војнику и околности његове смрти. Из њих се може сазнати и ратни пут јединице којој је погинули припадао.³⁷ Узимајући у обзир чињеницу да сеоске заједнице, без обзира на бројност, чине становници који су по разним основама међусобно упућени једни на друге етнолози су их дефинисали као "друштва међусобног познавања".³⁸ Сељаци

³⁴ Прошић Дворнић, М., наведено дело, стр. 42.

³⁵ О стварном постојању потребе да се путем ритуализованог жаљења превазиђу емотивна криза изазвана смрћу сведочи уочено присуство ритуалног понашања на розаријумима и колумбаријумима – местима одлагања урни са пепелом кремираних. Иако су појединци својом последњом вољом изразили жељу која их лишава традиционалног погребца тиме нису нестале потребе породице да на уређен начин чувају успомену на њих и да унутар друштвено прихватљивих граница симболичким понашањем помогну сами себи у превазилажењу емотивне кризе изазване смрћу. Ово је нарочито случај са друштвима у којима је проценат кремираних изразито висок а која су истовремено задржала развијену ритуалну праксу у домену класичног сахрањивања. Више о томе у Hanus, M.: "Enjeux etiques de la cremation", *Les rites autour du mourir*, Presses Universitaires, Strasbourg, 2008.

³⁶ Мертон, Р. наведено дело, стр. 115-129.

³⁷ Недовић, Р.: *Камени летопис Птара*, Међуопштински историјски архив, Чачак, 1995., стр. 32-35.

³⁸ Мандрас, А.: *Сељачка друштва*, Глобус, Загреб, 1986. стр. 109-112.

истог поднебља, мобилисани у исте јединице и заједно доведени у животну опасност, чинили су врло хомогене војничке саставе а код сваког од њих се стварао јак однос према јединицама којима су припадали заједно са људима које су познавали и пре рата. Таква емоција код преживелих ратника али и родбине погинулих морала се рефлектовати и на садржај епитафа. Отуд је и на крајпуташима у првом плану припадност јединици.

Погинули војник је најчешће представљен и као члан породице истицањем у епитафу имена сродника који спомен подижу.³⁹ Као и класичан гробљански споменик и кенотаф је доприносио породичном престижу. За касније генерације које нису директни сведоци ратне трауме он ће постати средство исказивања поноса на допринос којим је у виду жртава породица допринела слободи земље.

У вези са породичним поносом је и потенцирање националних вредности на споменицима. Како је са појавом и јачањем националне идеје верска припадност постала само једна од одредница нације тако су и раније присутне религијске формуле већим делом замењене изразима националне припадности и поноса. Већ након Балканских ратова и Првог светског рата изрази патриотизма у епитафима доминантни су у односу на оне са религијским садржајем. Неки каменоресци су специфичном граматиком уносили својеврсне вредносне судове у епитаф. Тако су на неким крајпуташима непријатељске војске и народи уписани малим словом а неке од националних вредности великим.

Камени споменик служио је дакле очувању сећања на погинулог и након престанка вршења традицијом наметнутих ритуалних радњи. Док је на манифестном нивоу однос према погинулом војнику био одређен радњама из комплекса обреда прелаза на латентном нивоу и сеоска средина је прихватала сећање као максимум којим се друштво може одужити заслужном појединцу. Латентна функција украшеног камена над празним гробом назире се из самог његовог назива - спомен.

Друштвена дисфункционалност кенотафа

Крајпуташу су, како је речено, у мањем броју подизани и након Другог светског рата. Зашто је дошло до опадања њиховог броја ако се зна да је и тај рат однео много жртава које нису могле бити сахрањене на уобичајен начин? Шта је допринело да они изгубе своју друштвену функцију? На ово питање се може одговорити позивањем на Мертонов појам дисфункције⁴⁰ односно дисфункционалности неке друштвене творевине. По Мертоновом тумачењу, оно што је функционално за један део друштва не мора бити функционално за други. Мертонов аргумент добија на снази што су друштва и друштвене прилике сложенији. У том смислу може се говорити о неприхvatљивости фиктивног сахрањивања и празног гроба за један део становништва.

Будући да је Други светски рат на простору Србије, па и оном који је неговао културу подизања крајпуташа, био и братоубилачки њихово подизање могло је да

³⁹ Савовић, С.: *Срце у камену – крајпуташу и усамљени надгробници рудничко-таковског краја*, Службени гласник, Београд, 2009., стр. 11.

⁴⁰ Мертон, Р., наведено дело, стр. 148.

значи и подизање споменика војнику у рату поражене стране што свака власт покушава да осујети.⁴¹ Чест садржај епитафа на иначе малобројним кенотафима из тог времена је "Погинуо у борби" или "Погинуо у рату"⁴² што говори о замршености ратних односа у Србији тог доба.⁴³ У таквој друштвеној клими крајпуташ је са становишта задовољења неких друштвених потреба за већину становништва могао бити дисфункционалан.

Будући да је основ за подизање празног гроба па тиме и споменика над њим садржан у елементима народне религије Срба одлучујући фактор је међутим било постепено замирање ових веровања условљено просвећивањем становништва, нарочито млађих генерација, након Другог светског рата што је било праћено утицајем тада доминантне идеологије на становништво али и мање или више суптилан притисак власти у правцу одустајања од обичаја који су доживљавани као анахронни.⁴⁴ То је довело до постепеног изналажења других начина помоћу којих је сеоска заједница каналисала емоције карактеристичне за кризну ситуацију изазвану смрћу. Крајпуташа су, у оном делу у коме су служили чувању сећања на погинуле, замењени другим споменичким облицима који су заједно са модерним мермерним споменицима већ продирали из градске у сеоску средину.

Закључак

Споменик подигнут погинулом војнику који данас називамо крајпуташ јавио се као особена форма празног гроба у периоду након Ослободилачких ратова Србије. Порекло празног гроба – кенотафа, је у анимистичким веровањима која су окосница особене културне творевине која се може означити као народна религија Срба. Камени споменик изнад празног гроба који је специфичност неких крајева Србије развио се као облик занатске уметности засноване на специфичним народним потребама захваљујући каменорезачком умећу мајстора међу досељеницима из Црне Горе и Херцеговине.

Анализом комуникацијског аспекта комплекса веровања и ритуала везаних за смрт у оквиру народне религије долази се до њихових функција које за учеснике у ритуалним радњама остају непрепознате а које постоје паралелно са оним функцијама које је становништво приписивало обичајима. Управо те латентне функције су показатељ смисла и разлог опстајања наизглед неразумних ритуала. У случају празног гроба па тиме и каменог споменика над њим, латентна функција, то јест друштвена потреба коју задовољава, је постојање места које ће омогућити да се кроз стандардизовану ритуалну праксу каналишу емоције, временски ограничи период жаљења и контролише криза у сеоској заједници изазвана смрћу. Одумирањем елемената народне религије и протоком времена услед којег је жаљење замењено

⁴¹ Куљић, Т.: *Танатополитика*, Чигоја штампа, Београд, 2014., стр. 187-189.

⁴² Радосављевић, Н.: "Споменици крајпуташа у Сечој Реци", *Ужички Зборник*, 1995., стр. 213.

⁴³ Да ова врста неписане забране на нашим просторима није везана само за Други светски рат говори пример гардисте који је страдао у мајском преврату 1903. године бранећи двор. Кенотаф му је подигао син тек 1942. године о чему у наведеном делу пише Мирослав Драшковић.

⁴⁴ Ђурчић, Н., наведено дело, стр. 81-91.

сећањем на погинуле војнике празан гроб је изгубио своје ритуалне функције а камени споменик над њим преузео комуникацијску функцију унутар заједнице исказујући, првенствено кроз епитаф, понос породице због учешћа претка у ослободилачком рату и жртве поднете за националну идеју.

Литература

- [1] Бандић, Д.: *Народна религија и 100 појмова*, Нолит, Београд, 1991.
- [2] Бандић, Д.: "Комуникацијски концепт религије" у *Царство земаљско и царство небеско*, XX век, Београд, 2008.
- [3] Бандић, Д.: *Табу у традиционалној култури Срба*, БИГЗ, Београд, 1980.
- [4] Барјактаровић, М.: *Празан гроб, Зборник Филозофског факултета*, Београд, 1960.
- [5] Ван Генеп, А.: *Обреди прелаза*, Српска књижевна задруга, Београд, 2005.
- [6] Диркем, Е.: *Елементарни облици религијског живота*, Просвета, Београд, 1982.
- [7] Драшкић, М.: *Крајпуташи околине Краљева*, Књижевне новине, Београд, 1967.
- [8] Зечевић, С.: *Култ мртвих код Срба*, Службени гласник, Београд, 2007.
- [9] Јовановић, М. и др. (приређивачи): *Живети у Београду - Документа Управе града Београда II*, Историјски архив Београда, Београд, 2004.
- [10] Каниц, Ф.: *Србија - земља и становништво I*, Српска књижевна задруга, Београд, 1985.
- [11] Ковачевић, И.: Из етнологије у антропологију, *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, Етнографски институт САНУ, Београд, 2005.
- [12] Куљић, Т.: *Танатополитика*, Чигоја штампа, Београд, 2014.
- [13] Лалман, М.: *Историја социолошких идеја II*, ЗУНС, Београд, 2004.
- [14] Лич, Е.: *Култура и комуникација*, XX век, Београд, 2002.
- [15] Малиновски, Б.: *Магија, наука и религија*, Просвета, Београд, 1971.
- [16] Мандрас, Х.: *Сељачка друштва*, Глобус, Загреб, 1986.
- [17] Мертон, Р.: *О теоријској социологији*, Плато, Београд, 1998.
- [18] Недовић, Р.: *Камени летопис Ртара*, Међуопштински историјски архив, Чачак, 1995.
- [19] Финк, Е.: *Основни феномени људског постојања*, Нолит, Београд, 1984.
- [20] Прошић Дворнић, М.: "Погребни ритуал у светлу обреда прелаза" у *Етнолошки преглед*, бр. 18. Београд, 1982.
- [21] Радивојевић, Д.: *Камена казивања ратника - моравички крајпуташи*, Литопапир, Чачак, 1995.
- [22] Радичевић, Б.: *Плава линија живота - српски сеоски споменици и крајпуташи*, Савремена школа, Београд, 1961.
- [23] Радосављевић, Н.: "Споменици крајпуташи у сечој Реци", *Ужички Зборник*, 1995.
- [24] Савовић, С.: *Срце у камену - крајпуташи и усамљени надгробници рудничко-таковског краја*, Службени гласник, Београд, 2009.
- [25] Turner, V.: *The ritual process - Structure and Anti-structure*, Cornell University Press, New York, 1991.
- [26] Hanus, M.: "Enjeux etiques de la cremation", *Les rites autour du mourir*, Presses Universitaires, Strasbourg, 2008.
- [27] Ђурчић, Н.: *Концепт смрти и посмртног живота и његова трансформација у савременом селу (магистарски рад)*, Филозофски факултет, Београд, 1991.