

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**Renata Juko**

**Primerjava krščanskih in budističnih  
pogrebni ritualov**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2012

**UNIVERZA V LJUBLJANI**  
**FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Renata Juko

Mentorica: doc. dr. Karmen Šterk

# Primerjava krščanskih in budističnih pogrebnih ritualov

Diplomsko delo

Ljubljana, 2012

## **Primerjava krščanskih in budističnih pogrebnih ritualov**

Besedilo obravnava pogrebne rituale kot simptome vsakokratne družbe. Gre namreč za to, da reflektirajo določeno družbo v določenem času in določenem prostoru in se kot taki skozi čas spreminjajo in na novo definirajo. Prav tako kot je smrt univerzalen človeški pojav, so univerzalni tudi pogrebni rituali, in sicer v načinu, kako se posameznik sooča z lastno smrtjo in kako se družba sooča z izgubo svojih pripadnikov. Pogrebne rituale v tibetanskem budizmu in slovenskem katolicizmu smo razdelali po Van Gennepovi klasifikaciji obredov prehoda, po kateri se delijo na 3 faze: fazo separacije, fazo tranzicije in fazo reinkorporacije. Skozi besedilo iščemo odgovore tudi v psihoanalitični teoriji, po kateri najprej definiramo sam fenomen smrti, nato pa še rituale kot neke poskuse simbolizacije Realnega. Pogrebni rituali so v temelju kolektivne narave, saj služijo živim, predvsem pa poskušajo ponovno vzpostaviti porušen simbolni red. Struktura pogrebnih ritualov je tako v osnovi pri vseh kulturah in družbah enaka, razlikuje pa se forma, v kateri se pojavljajo.

### **Ključne besede**

Smrt, pogrebni rituali, psihoanaliza, budizem, krščanstvo.

## **Comparison of Christian and Buddhist funeral rituals**

This thesis examines funeral rituals as manifestations of a society. Namely, they reflect a particular society's specific temporal and locational situation and as such are subjugated to change and redefinition throughout the course of time. Just as death is a universal part of humanity, so too are funeral rituals, indicated in how individuals face their own mortality and how society endures the loss of its members. We have divided funeral rituals of Tibetan Buddhism and Slovene Catholicism according to Van Gennep's three-phase classification: separation phase, transition phase and reincorporation phase. We are also searching for answers using psychoanalytical theory with which we first define the phenomenon of death itself, and then the rituals as an attempt of symbolizing the Real. Funeral rituals are fundamentally of a collective nature, for they are meant for the living, and especially strive to re-establish the ruined symbolical order. Every culture and society therefore has the same basic structure of funeral rituals, differing only in form of practice.

### **Key words**

Death, funeral rituals, psychoanalysis, Buddhism, Christianity.

# KAZALO

<b>1 UVOD .....</b>	<b>5</b>
<b>2 OPREDELITEV POJMOV .....</b>	<b>7</b>
<b>2.1 RITUALI .....</b>	<b>7</b>
<b>2.2 SMRT IN POGREB.....</b>	<b>9</b>
<b>3 SMRT IN POGREB V KRŠČANSTVU.....</b>	<b>12</b>
<b>4 SMRT IN POGREB V BUDIZMU .....</b>	<b>19</b>
<b>5 POGREBNI RITUALI KOT SIMPTOM .....</b>	<b>24</b>
<b>6 SKLEP .....</b>	<b>30</b>
<b>7 LITERATURA.....</b>	<b>31</b>

## 1 UVOD

Za smrt pravimo, da je sestavni del življenja. Pogosto se s to trditvijo tolažimo, kadar smo soočeni z njo, pa vendarle se zdi, da kljub takšnemu racionalnemu prepričevanju vanjo ne verjamemo. Naš odnos do smrti je zato zelo ambivalenten, tako kot trdi Claudel: »Vem, da bom umrl, a ne verjamem« (Claudel v Trstenjak 1993, 7). Za moderno zahodno družbo je značilno, da smrt vedno bolj zanika, jo taji in jo na različne načine skuša zamejiti. Smrt je vedno bolj medikalizirana, kar je povezano z idejo o nesmrtnosti – ostati živ na tak ali drugačen način. Skratka, smrt je izjemno kompleksen fenomen in na nek način predstavlja sam temelj vsakokratne družbe in kulture. Smrt je univerzalen pojav, vendar pa jo moramo obravnavati v skladu z njenim kontekstom. Enako velja za pogrebne rituale, ki so prav tako univerzalni kot smrt. Že samo iz tega dejstva lahko razberemo pomen, ki ga igra dejstvo o smrti v življenju vrste *homo sapiens sapiens*. Različne družbe in kulture pa imajo različne odnose do smrti, poznajo različne konceptualizacije smrti in opravljajo različne pogrebne rituale; in vseh teh vidikov ne moremo hierarhizirati in vrednotiti na neki univerzalni ravni, temveč jih moramo vselej obravnavati v njihovem kontekstu, saj so le znotraj njega funkcionalni in smiselni. Ne gre za boljše ali slabše približke nekemu »pravilnemu« odgovoru, temveč za različne odgovore, različne rešitve, od katerih so vse enako »pravilne«.

Diplomska naloga je osredotočena na ritualni vidik smrti, torej na pogrebne rituale v dveh velikih svetovnih religijah, krščanstvu in budizmu. Na začetku opredelimo rituale kot neke simbolne prakse in smrt kot univerzalen človeški pojav. S pomočjo psihoanalize lahko prodremo v globine posameznikovega odnosa do smrti, na katerem temeljijo sami pogrebni obredi, ki so sicer po svoji naravi kolektivni. V nadaljevanju nato najprej raziščemo krščanske pogrebne rituale, in sicer na primeru slovenskega katolicizma, nato pa še pogrebne rituale v tibetanskem budizmu. Sledi njihova primerjava in refleksija o tem, kaj je pravzaprav bistvo pogrebnih ritualov in kakšen je njihov mehanizem. Metodologija, ki sem jo uporabila, je interpretacija in komparativna analiza virov.

Bolj kot na individualen vidik smrti, tj. predvsem odnos do smrti, smo se osredotočili na njen kolektiven vidik, in sicer predvsem na tezo, ki jo bomo poskušali potrditi ali ovreči: da so *pogrebni rituali simptom družbe in univerzalni v tem, da predstavljajo način, kako se posameznik sooča z lastno smrtjo in kako se družba sooča z izgubo svojih pripadnikov*. Po eni strani torej trdimo, da so pogrebni rituali univerzalni na način, da reflektirajo posameznikov odnos do (lastne) smrti, po drugi strani pa se razlikujejo po svoji vsebini. Lahko bi rekli, da je najbolj temeljna struktura, ki pravzaprav izhaja iz nezavednega, enaka, medtem ko je forma različna.

## 2 OPREDELITEV POJMOV

### 2.1 Rituali in Van Gennepovi obredi prehoda

Ritualni ali obredi so sestavni del družbenega življenja. Prisotni so v vseh družbah in kulturah, vendar so si med sabo zelo različni. Pogosto se pripadnikom druge kulture zdijo iracionalni, pri tem pa gre za preprosto nerazumevanje. Članom določene kulture, ki so uspešno inkulturirani v to isto kulturo, se namreč njihovi rituali zdijo povsem racionalni, oz. še več, povsem samoumevni in nekako »naravni«. Cazeneuve pravi, da je mit govornica, obred pa dejanje z realnimi posledicami. Ritual definira kot »dejanje, ki je lahko individualno ali skupinsko, ki pa vselej, tudi kadar je toliko ohlapno, da dopušča improvizacijo, ostaja zvesto določenim pravilom, ki tvorijo prav tisto, kar je v njem obrednega« (Cazeneuve 1986, 13). Gre torej za to, da so rituali glede na posameznika ekscentrični, zunanji in v temelju kolektivne narave. Posameznik se jih nauči, jih ponotranji ter nato izvaja – in to tako avtomatično, da se tega niti ne zaveda. Ritualni so simbolne geste, so tipičen produkt kulture, simbolnega reda stvari. V tem smislu so nekako nasprotni tistemu, čemur pravimo »narava«, čeprav je le-ta vedno že posredovana skozi kulturo, skozi proces simbolizacije. Tako imenovana naravna dejstva, med katera spada tudi smrt, so tako vedno že predmet kulturne interpretacije in ritualni to nazorno ponazarjajo (Šterk 2010). Zdi se, da vsakokratne »luknje« v Simbolnem, kjer vstopa oz. se kaže travmatično Realno, predstavljajo glaven vzrok za ritualizacijo, za izumljanje obredov, ki naj to Realno naredijo bolj znosno, manj travmatično in tesnobno. Rituali zato sestavljajo točno določena pravila, katerih pomen posamezniku ni nujno znan ali razumljiv, pa jih kljub temu upošteva. Prav zaradi tega elementa se pogosto zdijo iracionalni in nesmiselni, vendar kljub temu nujni. Freud je religijo označil kot univerzalno prisilno nevrozo, religiozne obrede pa posledično povezal z nevrotičnimi motnjami. Značilnosti nevrotičnih obredov naj bi bile tako podobne značilnostim religioznega rituala, izražajo pa se v: »/.../ nemirni vesti pri njihovi opustitvi, v njihovi popolni izolaciji od vsega drugega početja in v vestnosti, s katero se izvajajo do potankosti« (Freud 2007a, 14). In to je tisto, kar velja tudi (ali pa predvsem) za pogrebne rituale, saj so sestavljeni iz mnogih manjših opravil, ki jih morajo posamezniki v tem posebnem obdobju opravljati, če si ne želijo močnih tesnobnih občutij. Cazeneuve je

vzroke za tesnobo našel v unikatni človeški lastnosti samozavedanja, avtorefleksije. Na eni strani se torej posameznik kaže kot svobodno, individualno bitje, po drugi pa je omejen z nekimi zunanjimi prisilami in omejitvami (Cazeneuve 1986, 25; glej tudi Južnič 1991; Rutar 1995). Posameznikov svet<sup>1</sup> je nepopoln, to pa je za človeka neznosno, zato ga skuša »stabilizirati« z nekimi pravili, ki pa so že od vsega začetka obsojena na neuspeh. Vsakokrat, ko se pokaže razpoka v tem svetu, se namreč le-ta zamaje in to vzbudi tesnobo. Obredi naj bi bili zato tista dejanja, ki »/.../ naj bi človeškemu bivanju postavili nove temelje, da bi lahko sodeloval v transcendenčni resničnosti« (Prav tam, 33). Lahko bi rekli, da je človekovo bivanje samo po sebi travmatično in to ravno zaradi njegove sposobnosti samozavedanja, ki nastane kot stranski produkt inkulturacije.

Rituale lahko klasificiramo na podlagi različnih kriterijev, npr. glede na njihov namen, vsebino, strukturo itd. Našemu raziskovanju ustreza kategorija obredov prehoda<sup>2</sup>, kot jih je definiral Van Gennep. Gre namreč za obrede, ki označujejo prehode posameznika skozi njegovo življenje, in sicer gre predvsem za spremembe v statusu. Tako npr. v tradicionalnih družbah deček z obredom iniciacije zamenja svoj status in postane moški, analogno temu pa človek tudi s pogrebnim ritualom zamenja svoj status – postane pokojnik, vstopi v svet mrtvih. Vsi ti prehodi so označeni s posebnimi dejanji. V tradicionalnih družbah gre pri tem za ceremonije, ki imajo sveti značaj. Ena od značilnosti teh družb je namreč tudi prepletanje svete in posvetne sfere, to pa nadalje pomeni, da vsaka sprememba v življenju vključuje akcijo ter reakcijo s strani svetega in profanega (Van Gennep 1984, 3). Struktura obredov prehoda je zgrajena iz treh delov: (1) predliminalni obredi ali obredi separacije, (2) liminalni obredi ali obredi tranzicije ter (3) postliminalni obredi ali obredi inkorporacije (Prav tam, 11). Pri obredih separacije gre za fizično ločitev od skupine, posameznika se izloči in s tem se celoten obred prehoda lahko začne. Obredi tranzicije označujejo dejansko vmesno, liminalno stanje, kjer se posameznik nahaja »nekje vmes« med preteklim in prihodnjim statusom. Končno pa obredi inkorporacije posameznika na novo, z novim statusom, vpeljejo nazaj v družbeno

---

<sup>1</sup> Posameznikov svet je vselej kulturno definiran svet, je svet, kot se ga subjekt nauči prek jezika. Ravno zaradi tega, ker se subjekt nauči kulture prek jezika, je po Lacanovi teoriji za vselej zaznamovan s fundamentalnim mankom, ki si ga vse življenje prizadeva zapolniti, dobiti nazaj tisto predlingvistično unijo, ki mu je bila s posredovanjem besede za vselej izgubljena.

<sup>2</sup> V originalu *les rites de passage* (fr.)



strukturo, nazaj v simbolni red. Bistvo teh obredov je torej v tem, da se travmatično Realno dejstvo nekako zakamuflira in prikrije, saj je namreč že po naravi nevarno in ogroža obstoječ družbeni in simbolni red.

## 2.2 Smrt in pogreb

Smrt predstavlja vdor Realnega, kar pomeni izziv za koherentnost simbolnega reda. Cazeneuve trdi, da smrt predstavlja grožnjo *par excellence* za pravila človeškega bivanja in je kot taka najbolj strašljiva, najbolj grozljiva (Cazeneuve 1986, 108; glej tudi Rutar 1995). Smrt je na nek način izvorna travma človeške vrste in temelj kulture. Dejstvo o smrti je »naravno«, spadalo naj bi v naravni red stvari, pa vendarle je tudi to dejstvo interpretirano retroaktivno oz. kot pravi Nietzsche: dejstva ne obstajajo, temveč obstajajo le (kulturno specifične) interpretacije. Smrt je namreč definirana oz. interpretirana s strani kulture, ki t. i. naravna dejstva najprej ustvari, nato pa jih označi kot od nekdanj veljavna in kot šele odkrita. Kot sta pokazala Freud in psihoanalitična teorija, je odnos posameznika do smrti paradoksalen. Posameznik sicer nekako racionalno ve, da bo umrl, pa vendar v to ne verjame. Smrt namreč v nezavednem ne obstaja, saj vsebuje negativne konotacije, česar pa nezavedno ne pozna. Svoje lastne smrti si ne moremo predstavljati oz. smo v tej predstavi vedno udeleženi le kot gledalci. Skratka, posameznik v lastno smrt ne verjame, saj je v nezavednem vsak prepričan v svojo nesmrtnost (Freud 2007c, 227). Nato se pojavi vprašanje, ali ta isti posameznik potemtakem verjame v smrt drugih? Mislim, da gre za kompleksno vprašanje, ki ga je treba nadalje razdelati. Posameznik verjame v smrt drugih prav toliko, kolikor verjame v svojo smrt, to pa pomeni, da vanjo pravzaprav ne verjame oz. si smrt predstavlja na drugačen način, kot je konceptualizirana v t. i. racionalni misli<sup>3</sup>. Smrt je v temelju sprememba. Z najbolj prvinsko »smrtjo« je posameznik soočen že v najbolj zgodnjem obdobju svojega življenja, ko se s posredovanjem jezika prekine unija z velikim Drugim. Ta travmatičen dogodek zaznamuje posameznikovo dožemanje smrti, ki jo vselej povezuje s to spremembo. V

---

<sup>3</sup> Racionalna misel je namreč že sama po sebi konstrukt in o dejanskem obstoju »racionalnosti« bi se dalo razpravljati na dolgo in široko. Ko torej govorimo o racionalni misli, si pod tem predstavljamo neko splošno, »zdravorazumsko«, priučeno in predvsem zavestno védenje.

osnovi je torej primarna »smrt« ločitev otroka od matere. Vendar, kot vemo, to ni konec, kot naj bi ga označevala smrt, ampak sprememba. Smrt kot konec v nezavednem torej ne obstaja. Je pa smrt kot konec Realno dejstvo, ki pa je za subjekta preveč travmatično in že po svoji naravi nesimbolizabilno, da bi našlo svoje neposredno mesto v Simbolnem.

Realna smrt je biološka smrt. In Realno življenje je golo biološko življenje, materialna eksistenca. Tega si v bistvu niti ne moremo predstavljati, saj nam je Realno vedno posredovano in tudi če bi hoteli npr. golo biološko življenje obravnavati na primeru živalskega sveta, je to nemogoče, saj smo ljudje zmožni misliti le prek besed, jezika, ki se ga naučimo in izven katerega za nas svet ne obstaja. Na živali projiciramo priučene miselne matrice, čemur ustreza izraz antropomorfizem. Vendar pa psihoanaliza poleg Realne pozna vsaj še Simbolno smrt. Ta se nanaša na izključitev iz simbolnega univerzuma, na uničenje subjektive simbolne identitete, odpoved fantazmatskemu okviru, ki določa našo realnost (Šterk 2010, 592; Rutar 1995). Simbolna smrt je produkt kulture in bolj kot konec pomeni spremembo, tj. spremembo statusa, medtem ko (Simbolno) umrli niti ni nujno tudi Realno mrtev. Velja pa tudi obratno, saj namreč ena oblika smrti ne pomeni nujno tudi druge. Tako imamo ljudi, ki so biološko živi, a so izgubili svojo pozicijo v simbolnem redu in zato simbolno ne obstajajo več. Namreč, človeku z golim rojstvom še ni priznana eksistenca, ta mu je podeljena šele s simbolno gesto – pri tem gre za podelitev imena. Človek kot posameznik obstaja šele, ko ga simbolni red prizna kot takega. In tudi umre šele takrat, ko se s simbolno gesto zaključi njegova eksistenca v določenem statusu. Ta simbolna gesta pa so pogrebni rituali, ki so, kot smo že omenili, medkulturna univerzalija. Kljub vsemu bogastvu pogrebnih obredov, ki jih premorejo človeške kulture, pa imajo vsi nekatere skupne poteze, ki označujejo univerzalne značilnosti same esence človeka kot takega. O tem bomo razpravljali ob koncu, ko bomo že поблиžje spoznali značilnosti pogrebnih obredov v krščanstvu ter budizmu. In če Simbolna smrt ne pomeni tudi Realne smrti, velja tudi, da Realna smrt ne pomeni tudi Simbolne smrti. To je očitno na primeru kulta prednikov ali pa na preprosti opazki, da pokojni obstajajo tako dolgo, dokler se jih kdo spominja. Lahko bi torej rekli, da Realna smrt pri vsem skupaj igra bolj obstransko vlogo, Realno je nekako podrejeno in Simbolno je tisto, ki prek simbolizacije Realnega nadzoruje življenje ljudi. Poleg

Simbolne in Realne smrti pa Šterkova razloči tudi Imaginarno smrt, ki je kulturno specifična, označuje pa neke podobe smrti in kulturne konstrukcije o njenih vzrokih, razlogih, scenarijih (Prav tam, 594). Vse tri smrti avtorica poveže z Van Gennepovo razdelitvijo obredov prehoda na tri faze, in sicer tako, da predliminalna faza ustreza Imaginarni smrti, liminalna faza ustreza Realni smrti, postliminalna faza pa ustreza Simbolni smrti (Prav tam, 594–595).

Za pogrebne rituale smo zapisali, da so simbolne geste, ki poskušajo pomiriti in nevtralizirati Realno dejstvo smrti. Firth pravi, da je pogrebni obred »družbeni obred *par excellence*. Njegov očitni objekt je mrtva oseba, koristi pa ne mrtvim, ampak živim.« (Firth v Scheff 1977, 483). Tu gre za zanimiv poudarek, ki v ospredje postavi ekscentričnost pogrebnih ritualov glede na posameznika. Travmatično dejstvo o Realni smrti subjekta je travmatično zgolj za tiste, ki ostanejo. Mrtvemu je tako ali tako vseeno, saj ne obstaja več – »smrt je vselej smrt nekoga drugega« (Južnič 1991, 14). Realno bistvo je izničeno in kot tak subjekt ne obstaja več. Poudarjanje individualne narave ritualnih obredov in osrednjega subjekta – umrlega zgolj prikriva pravo naravo, ki pa je primarno kolektivna. Pogrebni rituali so produkt kulture, ki skuša travmatično Realno transformirati v preprosto »dejstvo«, ga postaviti v razumljiv in smiseln okvir. Vsakokratna izguba posameznega pripadnika kulture je zanjo udarec, saj kultura obstaja le toliko, kolikor obstajajo njeni pripadniki. Zato mora pomiriti ostale pripadnike in umrlega na novo inkorporirati v simbolni red. Tabu mrtvih je ena od značilnosti soočanja kulture s smrtjo. Mrtvi predstavljajo posebno kategorijo, ki kulturi na nek način grozi, da jo bo uničila. Ta moč jim podeljuje poseben status in posebna pravila ter navodila v zvezi z njimi. Mrtvi so nezaželeni, saj pomenijo grožnjo, in zato jih je čim prej treba pomiriti, spraviti s simbolnim redom. Kljub dominantnosti kolektivne narave pogrebnih obredov pa ne smemo zanemariti individualnega vidika, ki se nanaša predvsem na žalujoče. Najprej gre za to, da je truplo nečisto, kar je spet samo označevalec Realnega. Zaradi te nečistosti postanejo tabu tako mrtvi kot tudi žalujoči. Za ti dve skupini veljajo posebna pravila v vseh treh fazah obreda prehoda. Vsebina teh pravil in navodil je v različnih kulturah različna, in prav v teh razlikah, menim, da se zrcali celotna družbena struktura in simbolni red.

### 3 SMRT IN POGREBNI RITUALI V KRŠČANSTVU: katolicizem na Slovenskem

Krščanstvo je, prav tako kot budizem, širok pojem, zato moramo našo izbiro bolj natančno definirati. Raziskovali bomo katoliško vejo krščanstva na primeru Slovencev. Gre namreč za to, da so katolikom, pa tudi kristjanom, skupne neke doktrinarne postavke glede smrti in pogrebnih ritualov, vendar pa gre na lokalni ravni pogosto za nekakšno difuzijo z elementi specifične kulture. Zato mislim, da je smotrno, da ne posplošujemo prehitro in najprej poskusimo razčleniti problem na ožji ravni.

Osrednji lik, okrog katerega se vrti Rimskokatoliška cerkev<sup>4</sup>, je Jezus, ki velja za kristusa, tj. mesijo, odrešenika. Smrt v tej religiji igra pomembno vlogo, kar dokazuje samo dejstvo, da je najpomembnejši krščanski praznik velika noč, slavljenje Jezusovega vstajenja od mrtvih, in ne božič, ko se praznuje Jezusovo rojstvo. Na prvi pogled gre morda za malce groteskno dejstvo, ki pa postane ob spoznanju temeljnih idej krščanstva v povezavi s smrtjo povsem smiselno. Vse se namreč začne z izvirnim grehom, kazni za katerega je smrt. S smrtjo naj bi krščanski bog torej kaznoval ljudi zaradi prvotnega greha, ki sta ga storila prva človeka. Vendar pa smrt ne pomeni brezpogojnega konca, saj kristjani verjamejo v onostranstvo, življenje po smrti, kjer pa jim je najprej izrečena sodba glede na to, kakšno življenje so živeli. Jezus naj bi s svojo smrtjo odrešil ljudi, s svojim vstajenjem na tretji dan po smrti pa naj bi pokazal nekakšen krščanski »ideal« smrti (Davies 2002). Skratka, krščanstvo smrti ne zanika, ji pa ne priznava pomena ultimativnega konca, temveč le prestop v novo obliko bivanja, ki je pravzaprav ves cilj življenja – konec trpljenja in ponovna združitve z bogom in cerkvenim občestvom. Ideal krščanstva je torej nekakšna nesmrtnost, večno bivanje, kar sicer ustreza infantilni želji nezavednega. Problem pa se skriva v tem, da to blaženo večno bivanje nikomur ni zagotovljeno. Če posameznik ni sledil pravilom in predpisanemu življenju, je to lahko zanj pogubno. Morda od tod izvira tesnoba kristjanov pred smrtjo, saj nikoli ne morejo biti povsem prepričani, da jih čakajo obljubljeni nebesa. Smrt je torej v krščanstvu ambivalentna: po eni strani predstavlja upanje, po drugi pa grožnjo.

---

<sup>4</sup> V nadaljevanju uporabljamo izraz Cerkev.

V zvezi z interpeliranjem pripadnikov v okviru krščanske doktrine lahko omenimo znamenito Pascalovo stavo, ki še danes sproža mnogo polemik. Kot že sama beseda stava pove, gre za neko preračunavanje možnosti, predvidevanje potencialnih stroškov oz. nagrad. Pri Pascalovi stavi gre za to, da naj bi posameznik z vero v boga manj izgubil, kot z ne-vero, skratka, da se teizem v tem primeru bolj splača kot ateizem. Namreč, dokazovanje obstoja boga je nerešljiva uganka in gotovega odgovora nanjo ni. Prav zato pa naj bi veljalo naslednje: če bog ne obstaja, posameznik ne izgubi ničesar, če veruje vanj. Če pa obstaja, potem posameznik izgubi vse in ga čaka zgolj poguba, če ne veruje vanj. Gre torej za pragmatično načelo: verjeti, ker se "splača", četudi ne moremo vedeti, ali bog zares obstaja. "Za vsak slučaj" je po računici posameznika po tej logiki boljše verjeti kot ne (Vyse 1997, 75). Takšna računica pa je mogoča ravno zaradi odsotnosti gotovosti pri vprašanju o obstoju boga. Absurdnost Pascalovega argumenta se skriva v tem, da naj bi vera v boga izhajala iz (navidez) racionalnega "računa". Prav odsotnost gotovosti pa je konec koncev na delu tudi pri logiki pogrebnih ritualov, še posebej danes, ko se zdi, kot da ljudi vodi prav ta dvom. Je pa takšna vera "za vsak slučaj" seveda veliko moralno vprašanje.

Ideja pogrebnih ritualov, ki spremljajo vernikovo smrt, je »dovršitev krsta in spremstvo brata oziroma sestre na mesto združitve z bogom« (Long 2009, 21). Pokojnik je namreč obravnavan kot svetnik, otrok boga in Jezusov brat oz. sestra, na pogrebu pa se nese telo tega svetnika na kraj slovesa (Lynch 2010). Celoten proces ima močan velikonočni značaj, saj je vseskozi prisotno upanje in molitev za vstajenje ter večno življenje. Bog je namreč tisti, ki ima moč, da izvoljene po smrti obudi in jim podeli večnost (Likar 2008a; 2008b). Če povzamemo, ideal krščanstva je Jezusovo življenje, pa tudi smrt. In temu naj bi kristjani predano sledili. Vstajenje, kot naj bi ga doživel Jezus, pa je tisti cilj, ki ga zasledujejo verniki. Pogrebni rituali so pri vsem tem iz verskega vidika nekako obstranski, saj so le sredstvo na poti k omenjenemu cilju. Vendar pa se nam takoj, ko religiozne ideje in predstave postavimo v ozadje, v pogrebnih ritualih pokaže njihova družbena in kulturna funkcija. Namreč, iz samih religioznih postavk v krščanstvu izhaja, da je središče pogrebnega obreda pokojni vernik, ki naj se mu pomaga oz. se ga pospremi v onostranstvo, k bogu. Potemtakem je pogreb namenjen pokojniku.

Ko pa religiozni okvir odštejemo, ugotovimo, da je pokojnik le nek »izgovor«, figura, ki prikriva dejanski mehanizem in namen pogrebnih ritualov. Zato moramo, ko raziskujemo pogrebne rituale, večji del pozornosti nameniti tistim, ki smrt »preživijo«, to so v prvi vrsti žalujoči, nato pa še celotna skupnost, ki ji je posameznik pripadal. To pomeni, da pogrebne rituale opazujemo na dveh ravneh; najbolj osnovna in očitna je raven posameznika – pokojnika, nato pa je še druga, manj očitna, vendar bolj pomembna raven, tj. kolektivna raven – žalujoči in skupnost.

Strukturo tradicionalnega slovenskega katoliškega pogrebnega obreda si bomo ogledali skozi Van Gennepovo konceptualizacijo obredov prehoda. Prva faza je torej faza separacije, ločitve od skupnosti. Gre za dejanski nastop smrti ter obrede in običaje, ki smrt spremljajo. Duhovnik naj bi posameznika mazilil in mu prinesel »sveto popotnico«. Na Dolenjskem je bila npr. navada, da so, med drugim, v trenutku smrti ustavili stensko uro in pokrili ogledala. V največjem prostoru v hiši, najpogosteje na parah<sup>5</sup>, so nato pripravili mrtvaški oder, mrliča pa umili, preoblekli in položili nanj (Gregorčič 1999; Ložar-Podlogar 1999). V fazi separacije gre torej za dejanje ločitve umrlega iz sveta živih, za Realno smrt, biološko dejstvo, ki se ga razlaga s kulturno specifičnimi interpretacijami, razlogi, podobami, zakaj je človek umrl, kar ustreza Imaginarni ravni. Namreč, biološka, Realna smrt, se mora vedno razložiti, pojasniti, iskanje vzrokov pa je kulturno pogojeno. V kakšni tradicionalni družbi gre lahko za čarovništvo, magijo, medtem ko gre krščanstvo tu z roko v roki z biomedicinsko paradigmo. Opravka imamo z mrličem, truplom, skratka na tem mestu se posameznikovo življenje kot materialna eksistenca konča. Travmatično Realno poseže v kulturno simbolizirano reprezentacijo sveta in zamaje simbolni red. Krščanstvo ta vdor Realnega interpretira kot klic boga, pravzaprav kot nek privilegij: napočil je čas, da bog pokliče vernika k sebi v večno življenje. Življenje na tem svetu naj bi bilo namreč tako ali tako le priprava na onostranstvo.

V fazi separacije gre torej za obojestransko izključitev: posameznik umre – loči se od živih, ti pa umrlega izločijo iz »normalnega« poteka življenja in ga izključijo kot

---

<sup>5</sup> Prostor, kjer je kmečka peč.

pripadnika živih. Druga faza predstavlja tranzicijo oz. liminalno stanje, ko se umrli dejansko nahaja vmes, tj. med svetom živih in svetom pokojnih. Temu stanju v slovenščini ustreza beseda »rajni«, ki označuje »novince smrti« oz. ljudi, ki so pravkar umrli, a še niso bili pokopani (Šterk 2010, 594). Ljudje so umrlega<sup>6</sup> hodili kropit in molit zanj, za svoje pa je bilo značilno tudi nočno »bedenje«, pri katerem so prav tako molili in peli psalme ali brali Sveto pismo. Mrlič je v domači hiši ležal 48 ur, to pa z namenom, da so se prepričali, da je umrli res mrtev (Gregorčič 1999, 164–166). »Bedenje« pri mrliču ponazarja bistvo liminalnosti, mrtvi ni ne tu ne tam, ampak nekje vmes. Kot smo že povedali, truplo velja za nečisto, in zato predstavlja tudi grožnjo. Od kod dejansko izvira strah pred umrlimi, je pojasnil Freud. Pri tem je namreč na delu (obrambni) mehanizem projekcije, ki sovražna čustva projicira na objekt. Namreč, posameznika najbolj prizadene izguba ljubljenih oseb, kar je posledica dejstva, da so te osebe deli našega lastnega Jaza. Kljub temu pa še vedno vsebujejo neko tujost in od tod izvira čustvena ambivalenca do oseb, ki jih najbolj ljubimo – za nežno ljubeznijo je prisotna tudi nezavedna sovražnost (Freud 2007b; 2007c). Ob smrti ta dva čustvena tokova ne moreta več vzporedno potekati, zato subjekt nezavedno sovražnost projicira na umrlega: »Preživeli zdaj taji, da je kdaj koli gojil sovražna nagnjenja do ljubljenega pokojnika; zdaj jih goji duša pokojnika, ki jih bo poskušala udejanjiti skozi celotno obdobje žalovanja« (Freud 2007b, 109). Ljubljena oseba tako »s trenutkom svoje smrti postane demon, od katerega lahko svojci pričakujejo le sovrašvo in pred čigar zlimi skominami se morajo z vsemi sredstvi varovati« (Prav tam, 107). Potemtakem so demoni zgolj projekcije sovražnih čustev, ki jih je preživeli nezavedno gojil do umrlega. Prav iz nasprotja med zavestno bolečino ter nezavednim zadovoljstvom nad smrtjo pa izvira tudi tabu umrlih (Prav tam, 109). Po tem mehanizmu lahko torej sklepamo, da bolj ko je prisoten strah pred mrličem, bolj kot je posameznik »obseden« z umrlim, močnejša ali pa bolj potlačena je bila nezavedna želja po njegovi smrti. V krščanstvu je prisotnost mrtvih teles razumljena kot nevarna zato, ker »naj bi njihovo nesubstancialno bistvo – duh, duša – lahko še vedno prišla nazaj in ponovno naselila telo, preganjala preživele ali celo za

---

<sup>6</sup> Samo dejstvo, da se uporabljajo besede umrli, pokojni, rajni itd., označuje simbolno eksistenco, ki se nadaljuje po Realni smrti posameznika. Namreč, z nekega, recimo temu bolj objektivnega stališča obstaja le še truplo. In sicer truplo kot neka izničena eksistenca, golo prenehanje materialnega bivanja, kot nesprejemljiv dokaz smrti, ki v nezavednem ne obstaja.

večno ostala ujeta med svetovoma živih in mrtvih« (Šterk 2010, 594). Tako naj bi npr. katoliški otroci, ki umrejo, preden so bili krščeni, za vedno ostali ujeti v tranzitni coni, imenovani *limbo* (Van Gennep 1984).

V zadnji fazi gre za inkorporacijo (v svet mrtvih) oz. boljše rečeno reinkorporacijo v družbeno strukturo in simbolni red. To se zgodi s simbolno gesto, s pogrebnim obredom. Vsaka družba mora namreč »zagotoviti načine asimiliranja smrti tako, da jo civilizira in/ali ritualizira. Pri tem umrli ostane prisoten in še naprej igra vlogo v obstoječem ekvilibriumu živeče skupnosti« (Šterk 2010, 595). V krščanstvu je preferirana oblika pogreba pokop trupla s krsto v zemljo. Pogrebni ritual je najpogosteje potekal tretji dan po smrti in se je začel s pogrebnim sprevodom, ki ga je vodil duhovnik, sledili so mu pogrebci s krsto, ki so jo tradicionalno peljali na vozovih, za krsto so hodili bližnji, nato pa še ostali. Med sprevodom so peli in molili, pot pa jih je najprej vodila v cerkev, kjer so »poslušali tolažbo upanja, darovali evharistično daritev in pozdravili rajnega s posebnim slovesom« (Gregorčič 1999, 167). Na pokopališču je duhovnik opravil verski obred: »kropljenje groba v znamenju sv. križa in s tem blagoslov, nato blagoslov telesa in na koncu je na krsto spustil zemljo« (Prav tam). S tem dejanjem se umrlega inkorporira v svet mrtvih, medtem ko za reinkorporacijo žalujočih po aktu pogreba sledijo še popogrebni obredi. Tradicionalno je po pogrebu potekala gostija, nato pa so se še sedem dni zbirali na domu pokojnega, tam pa peli, molili in obujali spomine nanj. Prav tako so se udeležili sedmine, tridesetega dne ter obletnice pogreba (Prav tam). Sedmina je bila pogostitev v čast pokojniku sedmi dan po pogrebu. Predstavljala je »zaključne molitve za umrlega« (Ložar-Podlogar 1999, 106) in tako pomenila konec obreda prehoda. V zadnji fazi imamo torej opravka s Simbolno smrtjo in hkrati s ponovnim rojstvom, saj umrli posameznik prekine s starimi statusi in dobi novega, s tem pa tudi novo mesto v simbolnem redu – postane pokojni, pripadajoč onostranstvu. S tem je simbolni red pomirjen in stabiliziran, sovražni mrtvi pa eliminiran. Posebno nevarnost potemtakem predstavljajo tisti mrtvi, za katere pogrebni obredi niso bili opravljeni in so zato obsojeni na večno liminalnost, na večno vmesno, nemirno stanje.



Umrli imajo tudi v krščanstvu ambivalenten status: po eni strani je prisoten strah pred njihovo vrnitvijo in maščevanjem, po drugi strani pa visoko spoštovanje, saj naj bi po smrti dobili moč in postali posredniki med živimi in bogom (Ložar-Podlogar 1999). Pogrebi pa so pomembni tudi na kolektivni ravni; tradicionalno je namreč pri celotnem procesu sodeloval velik del skupnosti, v kateri je posameznik živel. Tako je npr. veljalo, da je na pogreb odšel vsaj eden iz vsake hiše, kropit pa vsi, ki so umrlega poznali. Tradicionalno so bili pogrebci sosedje, prijatelji, vaščani in ta naloga je veljala za častno (Prav tam, 104–105). Tu se razkriva integrativna funkcija pogrebnih ritualov za celotno skupnost. Pomembno je torej bilo, da se žalujoči svojci niso sami spopadali z izgubo ljubljenih, temveč so imeli močno podporo iz skupnosti. Prav ta skupnost pa je bila seveda povezana tudi s Cerkvijo in pravili, ki jih je le-ta določala. In če je bil pogreb metafora za potovanje svetnika k bogu, so se drugi počutili dolžne sodelovati pri tem. Ne nazadnje so si ob svoji smrti tudi sami želeli tega. Ker so verjeli v posmrtno življenje, je smrt pomenila le nek prehod v drug svet, v večno življenje. Če je bila Jezusova smrt in njegovo vstajenje ideal, potem je to pomenilo nek optimizem in upanje. Vsi ti obredi in navade ob smrti posameznika so skupaj z religioznim ozadjem predstavljali koherenten okvir, znotraj katerega so žalujoči našli tolažbo. Ker je bila smrt posameznika kolektivna zadeva, ji je bil odvzet tudi dobršen del tesnobe. Pogrebni rituali so utrjevali družbene vezi in posledično samo družbo.

Simbolizem pogrebnih obredov reflektira samo filozofijo, ki stoji za njimi. Tako so za krščanski pogreb najbolj značilni simboli krsta, grob in pokopališče. Vse to seveda ni naključno, ampak, s stališča pravovernega kristjana, povsem logično. Popolnoma se namreč ujema z religioznim ozadjem. Torej, smrt pomeni odhod v onostranstvo oz. tudi prihod »domov« k bogu. »Prostori onostranstva so materializirani v konkretnih zemeljskih oblikah, povezanih s kraji pokopov /.../ Po ljudskem pojmovanju sveta je krsta simbol hiše, grob simbol bivališča, hiša, dvorišče ali vrt, pokopališče pa nasebine mrtvih« (Plotnikova 1999, 205–206). Tako krsta kot tudi grob in pokopališče so torej simboli doma v onostranstvu. To je jasno že po ljudskih izrazih, npr. za pokopališče – pogosto je namreč pojmovano kot »poslednji dom«, »zadnje počivališče« ipd. Izdelovanje krste je tako pomenilo gradnjo nove hiše in ponekod so imele krste celo

majhna okna. Vanjo so pogosto dodali predmete, ki so bili povezani s pokojnikovimi navadami in njegovim življenjem. V krsti pa je bila narejena tudi nekakšna postelja, kar je v skladu z »univerzalno slovansko koncepcijo smrti kot spanca« (Plotnikova 1999, 208). Tudi zunanost groba je bila oblikovana podobno kot prebivališče – z urejenim »vrtom«, nekateri grobi so konstruirani kot hiše ipd. In ne nazadnje še sama pokopališča, ki so se iz središč mest preselila povsem stran, predstavljajo pa »zemeljsko lokacijo onostranstva in so legitimiziran kraj srečevanja živih in mrtvih« (Prav tam, 211). Lahko bi rekli celo tako, da je ta dom pravzaprav edini »pravi« dom. Pomeni namreč končno združitev z bogom in cerkvenim občestvom ter večno življenje, kar je pravzaprav ultimativen cilj pravovernega kristjana. Vstajenje in odrešitev, nesmrtnost in nebesa.

#### 4 SMRT IN POGREBNI RITUALI V BUDIZMU: tibetanski budizem

Budizem velja bolj kot za religijo za nek etično-filozofski sistem, saj se v precejšnji meri razlikuje od »klasičnih« religij. Morda najbolj pomembna razlika je ta, da ne pozna boga ali česa podobnega. Se pa budizem v temelju deli na dve veji: *theravada* budizem, ki naj bi bil bližji izvornim Budinim naukom, bolj ortodoksen in zaprt; ter *mahajana* budizem, ki je do neke mere bolj ljudski, z veliko simbolizma in dostopnosti širšim množicam. Tibetanski budizem spada pod slednjega oz. natančneje v *vadžrajanski* budizem. Sicer pa je budizem kot tak nastal kot reforma hinduizma, saj je Buda izhajal iz hinduizma in njegovih konceptov, pa vendar se je nekaterim, npr. kastnemu sistemu in politeizmu, odpovedal, druge pa je v veliki meri predrugačil – pojmovanje reinkarnacije, nirvane, karme ipd. Tibetanski budizem temelji na enakosti vseh živih bitij, na vrednotah sočutja in ljubezni ter na veri v minljivost, relativnost in medsebojno odvisnost vseh pojavov. Vse to se izraža tudi skozi samo materializacijo tibetanskega budizma, med drugim na primeru pogrebni ritualov.

Smrt tudi v budizmu igra pomembno, morda celo ključno vlogo. Pojmovanje smrti je povezano z različnimi koncepti, še posebej z reinkarnacijo in nirvano. Za razumevanje tega pa je potrebno poznavanje štirih plemenitih resnic, ki predstavljajo sam temelj budizma. Najprej gre za to, (1) da je življenje trpljenje, (2) katerega vzroka sta predvsem navezanost in hrepenenje, želje. Vendar pa (3) hrepenenje in navezanost lahko premagamo in (4) dosežemo stanje nirvane, osvobojenosti vseh navezanosti in želj s pomočjo osmeročlene poti (Smrke 2000). Naslednja postavka budizma je vera v reinkarnacijo, v ponovno rojstvo po smrti, če posameznik ne doseže nirvane. Reinkarnacija je odvisna od zakona karme, ki se prelaga iz življenja v življenja in ki je izničena šele v stanju nirvane, ki je pravzaprav »razosebljena nesmrtnost«, odrešitev z ločitvijo od egoizma (Trstenjak 1993, 63). Na tem mestu je zanimivo tudi budistično pojmovanje duše, *anatmana*, kjer gre pravzaprav za ne-sebstvo. Buda naj bi namreč trdil, da so vsi tisti pojavi, ki naj bi predstavljali naše sebstvo, tj. telo, misli, podobe, čustva ipd., minljivi in spremenljivi, in zato zgolj neka kratkotrajna iluzija. Potemtakem sebstvo kot neka stabilna entiteta sploh ne obstaja. To seveda zamaje same temelje posameznikove identitete, saj naj bi bilo prav sebstvo esenca posameznega subjekta. Po

drugi strani pa radikalno relativizira celotno dojetje življenja in smrti, ki postaneta manj determinirana in tesnobna. Smrt ima sicer v tibetanskem budizmu dva obraza, ki sta povezana z njenim izidom: ponovno rojstvo je namreč nezaželeno, saj se ta krog smrti in ponovnih rojstev, t. i. *samsaro*, želi prekiniti; če pa pomeni končno izničenje karmične energije in stanje nirvane, pa je to ultimativni cilj. Vsekakor pa si ljudje po smrti želijo (vsaj) čim boljšo reinkarnacijo, da bi lahko iz življenja v življenje napredovali in nekoč končno dosegli nirvano.

V fazi separacije je najpomembnejša seveda posameznikova smrt. Njegovo truplo ostane v spalnici ali hišni kapeli do končnega ritualnega obreda. Z izjemo glave je telo pokrito, postavljeno v položaj spečega leva, v katerem naj bi umrl tudi Buda. V trenutku smrti je pomembno, da posameznik ni sam, temveč da so ob njem sorodniki in prijatelji pa tudi lame, ki jim pridejo pomagat. Ta Realna, biološka smrt posameznika se ne povezuje z biomedicinsko paradigmo, temveč z zakonom karme, oz. lahko rečemo, da je slednji nadrejen prvi. To v skrajnem primeru pomeni, če npr. otrok umre zaradi raka, to ni naključje, ampak rezultat prejšnjih življenj in karmične energije, ki se je do tega trenutka nabrala. Tako pojmovanje po eni strani predstavlja tolažbo, po drugi strani pa osmišlja nekatere dogodke, ki so posamezniku sicer pogosto težko razumljivi. Razlaga krščanstva bi bila v prejšnjem primeru verjetno takšna, da je šlo za odločitev boga, ki je otroka tako zgodaj poklical k sebi »v svoje kraljestvo«, kar seveda ne bi smelo biti posebej tragično, saj je življenje tako ali tako le priprava na vstajenje po smrti v večnost. Nemogoče in nesmiselno je seveda ocenjevati in vrednotiti, katera »teorija« je boljša ali bolj racionalna, saj sta iz nekega kvazi-Realnega<sup>7</sup> vidika obe povsem nesmiselni. Sta pa vsaka po svoje, znotraj svojega miselnega okvirja in konteksta, funkcionalni. Budisti so tako motivirani, da z ustreznim življenjem in sočutno pomočjo poskušajo čim bolj izboljšati pogoje za svojo reinkarnacijo. Skratka, smrt v tem oziru ni nekaj *a priori* katastrofalnega, temveč pravzaprav logična posledica, rezultat posameznikovih prejšnjih življenj, dejanj, misli itd. Lahko bi rekli, da gre za vzročno-posledični mehanizem, saj

---

<sup>7</sup> Kvazi-Realni vidik kot poskus objektivnosti, ki nam tako ali tako ni dostopna, saj smo otroci kulture, zunaj katere nismo sposobni misliti. Realno je namreč vedno posredovano skozi Simbolno ali Imaginarno, in potemtakem lahko obstaja le nek poskus opredelitve Realnega, »objektivnega«, ki smo ga poimenovali kvazi-Realno.

noben dogodek, z vidika budistične filozofije, ni naključje, ampak ima vse svoj smisel oz. vzrok ter njegovo posledico kot rezultat delovanja zakona karme. Kljub temu pa je od tega, kako je posameznik umrl, odvisen potek njegovega prihodnjega življenja (Rinpoče 2007). To pa velja tudi za samo liminalno obdobje ali stanje *bardo*, ki mora potekati po določenih navodilih, saj bo v nasprotnem primeru posameznikovo prihodnje življenje spet utrpelo posledice.

Faza tranzicije je za tibetanski budizem najbolj značilna, označuje jo izraz *bardo*, poseže pa tako v fazo separacije kot fazo inkorporacije. Celotno pogrebno obredje namreč traja (največ) 49 dni in v tem času se umrli ponovno rodi v maternici. *Bardo* je dejansko liminalno stanje, »tranzitna faza zavesti med smrtjo telesa in ponovnim rojstvom v novo telo« (Goss in Klass 1977, 382). Posameznikova zavest gre pravzaprav skozi tri faze: trenutek umiranja, *bardo* realnosti in iskanje ponovnega rojstva (Prav tam). Fazo tranzicije bi v primeru tibetanskega budizma lahko razdelili na dva dela: prvi del zajema obdobje do in vključno z dejanskim pogrebom, drugi del pa predstavlja obdobje do ponovnega rojstva, nove reinkarnacije. Sam *bardo* se začne že pred nastopom Realne smrti, skozi celotno obdobje pa so prisotni duhovni voditelji, lame, ki posameznika vodijo skozi liminalno obdobje. Umrli posameznik se mora namreč v tem obdobju osvoboditi vseh navezanosti – na svoje telo, na življenje, na ljudi, na svet itd., pri tem pa potrebuje navodila in nasvete. Vse od trenutka Realne smrti pa do tri dni in pol do štiri dni se nihče ne sme dotikati trupla, saj bi to lahko škodovalo procesu optimalne reinkarnacije. Po tem času pa naj bi se duša začela zavedati svojega stanja in prenehala zaznavati svojo senco in korake (Evans-Wentz 1994; Rinpoče 2007). Za bližnje žalovanje predstavljajo duhovne prakse in molitve za umrlega ter sočutna pomoč drugim, skratka sodelujejo v liminalnem svetu *bardo*-popotnika (Goss in Klass 1977). Žalujoči »svoje misli trenirajo, da spoznajo smrt kot osvoboditev in to se začne s praksami sočutja za pokojne in dekonstrukcijo egocentričnega hlepenja /.../ Bardo praksa je za Tibetance metoda transcendiranja smrti in žalovanja /.../ Žalovanje je investirano v sočutna dejanja v dobro pokojnika« (Goss in Klass 1977, 392-393). *Bardo* je zato pomemben tako za pokojnega kot za žalujoče in ostale, oz. če odštejemo budistične ideje, vidimo, da je to obdobje zgolj posebno obdobje, namenjeno žalovanju in soočanju z izgubo pripadnika

družbe. Če smo namreč ugotovili, da posameznik po smrti tako ali tako ne obstaja več in mu nič ne koristi, imajo vsi ti obredi smisel le za tiste, ki žalujejo in ki so člani skupnosti pokojnega. O tem bomo več povedali v naslednjem poglavju.

Faza tranzicije torej traja (do) 49 dni, najbolj spektakularen del pa predstavljajo dejanski pogrebni rituali. Tibetanski budisti poznajo štiri temeljne načine razpolaganja s trupli, skladno s štirimi elementarnimi prvinami, iz katerih je sestavljeno tudi človeško telo: zemlja, zrak, voda in ogenj. Pokop v zemljo (element zemlje) je najbolj redek in se je uporabljal bolj v primeru kakšnih nalezljivih bolezni ipd. Nezaželenost pokopa izhaja iz prepričanja, »da si duh umrlega, ko vidi truplo, pokopano v zemljo, ne želi vrniti vanj, to pa lahko privede do vampirizma« (Evans-Wentz 1994, 17). Najbolj zaželen, pa tudi najbolj eliten način razpolaganja s truplom naj bi bila kremacija (element ognja), ki pa so si ga v časih, ko je bil les izjemno drag, lahko privoščili le najvišji sloji. Namesto tega je bil najpogosteje uporabljan t. i. zračni pokop (element zraka), pri katerem lame truplo meditativno razkosajo in ga dajo jastrebom. Manj tipičen pa je vodni pokop (element vode), sicer bolj običajen pri hindujcih, kjer razkosano truplo vržejo v vodo (Goss in Klass 1977, 384). Glavna ideja vseh štirih oblik razpolaganja s truplom je nekakšna vrnitev človeka naravi, vrnitev materialnega človeškega telesa elementom, iz katerih je zgrajeno. Prav tako pa je pogreb, kakršen koli že, tudi ultimativni akt sočutja, ki je temeljna vrednota tibetanskega budizma. Pri zračnem pokopu je to pripeljano do skrajnosti na ta način, da celo kosti in lobanje, potem ko jih jastrebi »obglodajo«, zdrobijo v prah ter pomešajo z ječmenovo moko, nato pa spet ponudijo jastrebom (Prav tam, 385). V primeru, da je telo kremirano, pepel običajnih ljudi najpogosteje prepustijo naravnim elementom na kakšni gori, medtem ko pepel visokih učiteljev dostikrat pomešajo z glino in oblikujejo nekakšne pobožne podobe (Prav tam). Posebnost tibetanskega budizma so tudi t. i. stupe, vrste budističnih spomenikov, ki reflektirajo naravo kozmosa in življenje ter učenje Bude (Davies 2002). Stupe skoraj vedno vsebujejo del telesa Bude ali *bodhisattve*<sup>8</sup>, kar le še potencira njihovo moč in pomen.

---

<sup>8</sup> V tibetanskem budizmu so bodhisattve tisti, ki so že dosegli stopnjo nirvane, razsvetljenja, vendar so jo zaradi sočutja odložili in se ponovno rodili, da bi tudi drugim pomagali do tega cilja.

Po osrednjem pogrebem obredu faza tranzicije še ni zaključena, saj pokojni še ni na novo inkorporiran oz. reinkarniran, ampak še vedno »tava« v vmesnem stanju. Gre torej za to, da sam pogreb pravzaprav pomeni le neko odstranitev materialnega telesa pokojnega, medtem ko pokojni sam še ni izven liminalnosti. Po pogrebu tako do konca 49-dnevnega obdobja poteka tudi več gostij, ko pridejo ljudje z darovi in hrano, ki se ponudi tudi pokojniku. Navadno je ena takšnih pomembnejših gostij 7. dan, ki označuje »odhod duše<sup>9</sup> od doma« – tu naj bi se namreč zadrževala teh 7 dni. *Bardo* je za posameznika razburljivo stanje, ki je lahko grozljivo ali pa razsvetljuje, vsekakor pa pomembno za njegovo ponovno rojstvo. »Ko posameznik vstopi v bardo (postajanja), je deležen različnih doživetij, ki so najprej povezana s preteklostjo, potem pa z naslednjim življenjem« (Rinpoče 2007, 30).

Faza inkorporacije nastopi na koncu 49-dnevnega obdobja, v katerem se odloča usoda pokojnika, in po koncu katerega se le-ta ponovno »rodi«<sup>10</sup>. Pri vsem tem pomembno vlogo odigrajo svojci, žalujoči, ki s svojimi dejanji pripomorejo k čim boljši reinkarnaciji pokojnika. Po zadnji gostiji ob koncu obdobja se ves proces in žalovanje konča, saj se duše ne sme več zadrževati pri ponovnem rojstvu (Aggarwal 2001). Te gostije so pomembni družbeni dogodki, saj utrjujejo sorodstvene vezi in skupnost, skratka imajo pomembno integrativno funkcijo. Faza inkorporacije torej na eni strani pomeni za umrlega reinkarnacijo, ponovno rojstvo (ali pa v izjemnem primeru dokončno osvoboditev, nirvano), povsem novo življenje; po drugi strani pa za žalujoče pomeni konec obdobja žalovanja, dokončno slovo od pokojnega, za skupnost pa ponovno vzpostavitev uveljavljenega družbenega reda. Smrt v budizmu je torej ambivalentna: z vidika prepričanj o minljivosti, nestalnosti in spremenljivosti pojavov pravzaprav ni »nič posebnega« in je le eden od takšnih pojavov, kljub temu pa igra pomembno vlogo pri posameznikovi naslednji inkarnaciji. O pomenu smrti zgovorno priča dejstvo, da je smrt dražja celo od poroke (Aggarwal 2001, 554).

---

<sup>9</sup> Duša je seveda pogojno rečeno, saj smo že omenili, da duša v budizmu ne obstaja na tak način kot npr. v krščanstvu, ampak bolj kot neka zavest, ki pa je zaznamovana z minljivostjo, relativnostjo, spremenljivostjo.

<sup>10</sup> Rodi se namreč ne dobesedno, ampak mu je pravzaprav podeljen nov obstoj, skratka »nastane« – v eni od oblik bivanja.

## 5 POGREBNI RITUALI KOT SIMPTOM

Tibetanski budizem in slovenski katolicizem imata nekaj skupnih lastnosti, pa tudi mnogo razlik. Sta dela različnih kulturnih sistemov in družb, zato je »prevajanje« posameznih elementov ene ali druge religije lahko zelo težavno, če ne celo nemogoče. Pomembno je, da najprej spoznamo te elemente v njihovem kontekstu, znotraj njihovega lastnega sistema, v katerem so racionalni in smiselni. To velja tudi za pogrebne rituale, ki so povezani z vsakokratno koncepcijo smrti, ki pa je produkt specifičnega okolja. Vse to je močno medsebojno povezano, saj npr. konceptualizacija smrti, kljub temu da ima lahko močne religiozne konotacije, ni nek statičen fenomen, temveč skupek različnih družbenih silnic. To pa nadalje pomeni, da se skozi zgodovino, skozi čas in ne le skozi prostor, spreminja in preoblikuje v skladu s spreminjanjem družbenega reda, politične ureditve, ekonomskega modela, pomena religije itd. Vse to je medsebojno odvisno in v luči tega bi lahko npr. raziskovali spreminjanje krščanske konceptualizacije smrti in transformiranje pogrebni ritualov kot posledico modernizacije, korporativno-kapitalističnega ekonomskega sistema, neoliberalne politike, sekularizacije itd. Radikalen primer takšnih sprememb je npr. pokopališče sv. Anne v Trstu, kjer so prostorsko stisko rešili z uvedbo t. i. serijskih grobov – v en, večnadstropni grob pokopljejo 48 neznancev, ki jih povezuje le časovni termin smrti. Šokanten podatek pa predstavlja predvsem dejstvo, da civilni pokop na tem pokopališču traja povprečno 2 minuti, cerkveni pa 3,48 minute (Gregorčič 1999, 168–169). S tega vidika so krščanska pokopališča zelo nefunkcionalna, odvečna in potratna, v končni fazi pa tudi velik logističen problem, saj se z naraščanjem prebivalstva večja tudi število umrlih, medtem ko grobovi ne izginjajo, ali pa izginjajo veliko bolj počasi, kot bi bilo potrebno. Tudi sicer je moderen katoliški pogreb zelo drugačen od tradicionalnega – z institucionalizacijo in medikalizacijo se je smrt preselila v ustanove, tako da ljudje ne umirajo več doma, to pa predrugači celoten pogrebni ritual. Faza separacije tako ne poteka več na domu, ampak največkrat v instituciji (bolnišnici, domu za ostarele itd.), truplo pa takoj po smrti prevzamejo razna podjetja. Pogrebni ritual je namreč postal zelo dobičkonosna industrija, ki služi na račun žalujočih. Pogrebna industrija v rokah drži tabu smrti, mrliča in trupla, »nad katerim si akter moderne družbe z denarjem umije roke« (Gregorčič 1999, 173; glej tudi Telban



2001). Skratka, če je bila smrt tradicionalno način slovesa in spremstvo v večni pokoj, je danes bolj neko mehansko opravilo, brez pravega pomena in smisla. Smrt se zavrača in odriva iz vsakdanjega življenja, zato tudi pogrebni obredi predstavljajo zgolj neko nujno zlo. Smrt je postala tabu postmoderne družbe in morda je to povezano prav s splošno sekularizacijo zahodne družbe, v kateri smrt ni več smiselno pojasnjena in je zato zgolj travmatična – zanikana v svoji strašljivosti. Ne gre torej za to, da bi se s smrtjo razumsko prijaznili in jo sprejeli, temveč smo pravzaprav postali z njo obsedeni. Danes je na Zahodu videti, kot da bi subjekt vedno bolj postajal odkrit suženj nezavednega – tako je npr. prisotno stremljenje k nesmrtnosti, zanikanje smrti, ubijanje brez slabe vesti, perverzne spolne prakse itd. Posamezni subjekt je sicer vedno že bil nekakšen suženj nezavednega, saj le-to v veliki meri upravlja posameznikovo življenje, njegove izbire in impulze, pa vendarle je bilo prek kulture civilizirano in potlačeno, saj je ne nazadnje to sam pogoj obstoja kulture. Zastavi se torej lahko vprašanje, kaj pomeni spodleteli poskus potlačitve in »civiliziranja« nezavednega s strani kulture za kulturo samo? Morda celo njen konec?

Pogrebni rituali se torej kot del družbe spreminjajo in to ne velja le za krščanstvo in zahodno družbo, temveč bi isto razpravo lahko odprli tudi glede tibetanskega budizma in vseh ostalih religij in kulturnih sistemov. Vendar pa to na tem mestu ni predmet našega raziskovanja, saj bi o tem lahko napisali več resnih knjig. Za nas je bilo treba pokazati le na to značilnost, da rituali kot družbene prakse niso nekaj statičnega in večnega, temveč se pod vplivom različnih in nepredvidljivih družbenih dejavnikov spreminjajo in preoblikujejo včasih do povsem nerazpoznavnih razsežnosti. Preoblikujejo se seveda počasi in postopoma, saj je za to potrebna transformacija celotnega miselnega sistema, novo učenje kulture. Učinek pa je verižen, saj namreč »pogrebni rituali in navodila za pokojne in preživele v določeni kulturi ustvarjajo smernice za emocionalne izraze žalovanja« (Goss in Klass 1977, 386). Ugotovili smo namreč že, da imajo pogrebni rituali, ko jih vzamemo iz religioznega okvira, pomen le za žalujoče in pokojnikovo skupnost. Izguba namreč prizadene le ti dve skupini, medtem ko umrli enostavno preneha Realno obstajati. Simbolno pa obstaja toliko časa, dokler se ga kdo še spominja. Po tem je izničen. »Realnost duha mrtvih /.../ izvira iz odvisnosti; realnost mrtvih je funkcija

interakcije med živimi in mrtvimi /.../ mrtvi obstajajo za žive tako dolgo, dokler se jih nekdo še spomni« (Klass in Gross 1999, 550).

Morda je v pogrebnih ritualih tibetanskega budizma njihov kolektivni pomen bolj očiten in izražen kot v katolicizmu. Trupla se namreč relativno hitro znebijo, pokojni se v roku 49 dni ponovno rodi in žalovanje je zaključeno. Pri krščanstvu je drugače – pokopališča in grobovi so večni opomniki na pokojnika, ki je na nek način še vedno živ, saj je v večnem pokoju. Tu se morda skriva temeljna razlika med pogrebnimi rituali pri enih in drugih: medtem ko je cilj krščanstva smrt in ponovno rojstvo ter življenje v večnosti, skratka nesmrtnost, pa je v budizmu ravno obratno. Cilj budistov je tako prekiniti ta neskončni krog smrti in ponovnih rojstev ter doseči stanje nirvane, popolne osvoboditve, za katero budisti pravijo, da je ni mogoče pojasniti ali razumeti, pravzaprav pa gre za neko izničenje, konec. Skratka, medtem ko si kristjani prizadevajo za nesmrtnost, jo budisti želijo preseči in končati. Kar je enim ideal, je drugim kazen, breme. Ta ideja o nesmrtnosti se pri obeh religijah odraža tudi na pogrebnih ritualih: kristjani tako poznajo pokopališče kot poslednji in večni dom, prostor, kjer prebivajo mrtvi, kraj, ki vseskozi opominja na krščansko idejo onostranstva. Pri budistih tega opominjanja ni oz. večinoma vsaj ni tako materializirano (razen na primeru visokih učiteljev). Pokojnega se na nek način vrne naravi, saj je konec koncev del nje. Je pa obema sistemoma skupno, da smrti odvzameta pomen konca življenja, in sicer s prepričanjem, da ji sledi »nekaj«. Ta »nekaj« pa je različen. V krščanstvu gre za ponovno rojstvo v onostranstvo, v večnost, v budizmu pač za ponovno rojstvo v tostranstvo. Lahko bi rekli, da je krščanska filozofija v tem oziru linearna, poteka namreč po liniji rojstvo–smrt–ponovno rojstvo–nesmrtnost. Budistična filozofija pa je ciklična, saj gre za cikel rojstvo–smrt– (ponovno) rojstvo– (ponovna) smrt.

Rituali vzpostavljajo red. Lahko bi rekli tudi, da rituali na nek način materializirajo verovanja, prepričanja, ideje, ki so v temelju sicer duhovna ali ideološka (Fahlander in Oestigaard 2008). Scheff je postavil zanimivo teorijo o tem, da je glavna funkcija ritualov pravzaprav distanciranje od emocij, ritual pa naj bi bil tako »oblika spopadanja z univerzalno emocionalno stisko« (Scheff 1977, 484). Ritual razdeli na 3 faze, in sicer: (1)

pojav emocionalne stiske – zaradi ločitve, ki jo povzroči smrt; (2) distanciranje – prek skupka verovanj in praks, ki prepričujejo, da mrtvi ni za večno izgubljen; in (3) razrešitev stiske – žalovanje, jokanje (Prav tam). Posebnost ritualov je v tem, da ustrezajo tako individualnim (žalujoči) kot kolektivnim potrebam (skupnost, simbolni red). Za preživele je žalovanje tranzicijska faza, »v katero vstopijo skozi obrede separacije, iz nje pa izidejo skozi obrede reintegracije v družbo« (Van Gennep 1984, 147). S trenutkom posameznikove smrti se v skupnosti nemudoma oblikuje posebna skupina, ki je povezana z nečistim, tj. truplom. Gre seveda za žalujoče, ki so podvrženi specifičnim pravilom in ritualom, prav tako kakor velja za umrlega. Lahko bi rekli, da je tabu žalujočih hrbtna stran tabuja mrtvih. Nekaj časa se oboji nahajajo v liminalnosti, svetu, ki ni ne svet živih in ne svet mrtvih, po fazi inkorporacije pa spet dobijo svoje mesto v simbolnem redu – medtem ko umrli postane pokojni, del sveta mrtvih, pa se žalujoči reintegrirajo nazaj v skupnost. Sam mehanizem žalovanja je povezan z dejstvom, da so ljubljene osebe deli našega lastnega Jaza in pri žalovanju gre za preizkušnjo realnosti, za katero pa je potreben čas, da Jaz osvobodi svoj libido od izgubljenega objekta (Freud 1987, 212). Na tem mestu vstopijo pogrebni obredi, ki to preizkušnjo realnosti ritualizirajo in dejansko na nek način distancirajo od posameznika, tako da se lažje osvobodi in sprejme izgubo, ki prizadene tudi njegov lastni Jaz. Proces žalovanja ima potemtakem točno določeno nalogo, in sicer »ločiti mora spomine in pričakovanja preživelih od umrlih« (Freud 2007b, 113).

V prvi fazi obreda prehoda, fazi separacije, je ključna posameznikova smrt. Medtem ko zahodna medicinska paradigma, ki jo priznava tudi krščanstvo, pozna štiri stopnje umiranja, pa tibetanski učenjaki proces umiranja delijo na osem stopenj razkroja elementov, čutov in stanj zavesti. Ko razpadejo štirje osnovni elementi – zemlja, voda, ogenj in zrak –, medicinski aparati ne zaznavajo več življenja (Rinpoče 2007). Takrat je človek za zahodno medicino in tudi krščanstvo mrtev, torej doživi Realno smrt. V tibetanskem budizmu je zadeva malce drugačna, saj tudi po tej »klinični« smrti nadaljujejo z opazovanjem telesa in razbiranjem znakov, ali je duša že zapustila telo. Ideja o duši, kakršna koli naj bi že bila, je zanimiva iz različnih vidikov. Duša umrlega (pa tudi živega) je pravzaprav neka subjektova projekcija, partikularna in relativna. Kot

smo omenili že na začetku, pri umrlim, s strani žalujočih, na plano izbruhne vsa ambivalentnost čustvenih tokov, ki se projicira nanj. Posledica dejstva, da umrli predstavlja del našega lastnega Jaza, je, da »mrtev ni mrtev, ampak živ, čeprav ne kot kvalificirano človeško bitje, pa vendarle resnično in prisotno« (Fahlander in Oestigaard 2008, 12; tudi Južnič 1991). Kot smo ugotovili, to velja tako za katolicizem kot tibetanski budizem, pri obeh je namreč prisoten nek strah pred umrlim, pred njegovo dušo, pred njegovo vrnitvijo in maščevanjem. Zato se mu skuša z različnimi rituali in običaji pomagati in ga pomiriti, vendar pa gre v končni fazi le za nek ovinek skozi umrlega – če je njegova duša in naš strah pred njim namreč zgolj subjektova projekcija, to namreč pomeni tudi, da so vsi rituali in vse obredje, namenjeni tej projekciji, pravzaprav stabiliziranje našega nezavednega. Lahko bi se strinjali z Daviesom, ki pravi, da so pogrebni obredi »človeški adaptacijski odgovor na smrt« (Davies 2002, 1). Žalujoči je namreč tisti, ki ga je travmatični poseg Realnega nenadno in nekontrolirano prizadel in upoštevajoč to, postane zanimiva teorija, da posameznik ta šok omili tako, da dogodek na simbolni ravni ponovi – »s tem da sam posnema prehod, ga naredi znosnega« (Cazeneuve 103). V bistvu gre preizkus realnosti na način, da subjekt projicira izgubo koščka lastnega Jaza na neko simbolno raven in nato s simbolno gesto, ritualom, dogodek, ki je povzročil izgubo, ponovi, s tem pa ga naredi manj tesnobnega, manj travmatičnega, bolj sprejemljivega, pa vendarle resničnega. Na ta način, skozi simbolizacijo, rituali ponovno vzpostavljajo porušeno ravnovesje in ponovno vzpostavljajo simbolno skupnost, ki je bila v nevarnosti zaradi izgube člana (Južnič 1991; Rutar 1995).

Če smo torej ugotovili, da žalujoči posameznik prek pogrebnih ritualov nekako kompenzira oz. simbolizira izgubo dela lastnega Jaza, pa to po drugi strani pomeni, da prek tega doživlja in simbolizira tudi lastno smrt. Morda je prav to pravzaprav temelj pogrebnih ritualov, saj so Drugi še vseeno le drugi, v veliki meri tujci, pa čeprav koščki našega Jaza. Posameznik ima tako do smrti le na videz ambivalenten odnos, saj se na prvi pogled zdi, da drugim priznava smrt, v svojo lastno pa ne verjame. Vendar pa mislim, da pravzaprav ne gre za ambivalenco, ampak posameznik tudi v smrt drugih ne verjame – to pa prav zaradi mehanizma projekcije. Religiozne ideje o onostranstvu, o posmrtnem življenju itd. reflektirajo zanikanje in utajitev smrti pri posamezniku, ki pa je vendarle

tako travmatičen del Realnega, da jo je potrebno nekako osmisлити, jo postaviti v nek razumljiv in jasen okvir. Posameznik »svojo smrt kaj rad transcendentira. V tem smislu skuša smrt preseči, ustvarja si domneve o neuničljivosti življenja in tako zavrača ali sprevrača misel o lastnem koncu, ki nastopi s smrtjo« (Južnič 1991, 10). Verovanja v posmrtno življenje tako izhajajo iz potreb »preseganja samega sebe v kratkosti, ranljivosti in minljivosti življenja« (Prav tam, 17).

Vmesna, liminalna faza je najbolj nevarno stanje, saj šok ob izgubi izbruhne v vsej svoji mogočnosti in predvsem ambivalenci. Ta se kaže v strahu pred vrnitvijo umrlih, to pa velja tako za (slovenski) katolicizem kot tibetanski budizem. Tistih nekaj dni, kolikor je mrlič v hiši, je tako stanje »izrednih razmer« – duha umrlega je treba pomiriti in mu z različnimi rituali preprečiti, da bi se maščeval. V samem bistvu gre pri tem za pomiritev lastnega nezavednega na individualni, in simbolnega reda na kolektivni ravni. Slovenski katolicizem pozna »bedenje« pri mrliču, ki večinoma traja do tri dni, saj je tretji dan običajno že pogreb, s tem pa liminalna faza zaključena. V tibetanskem budizmu pa se liminalnost nadaljuje vse do konca stanja *bardo*, se pravi do 49 dni. Vmes se trupla tudi ritualno znebijo, vendar pa faza tranzicije s tem še ni zaključena. Duša umrlega naj bi namreč še zmeraj tavalala, dojemala svoje stanje in iskala naslednjo inkarnacijo.

Zadnja faza, faza (re)inkorporacije, tako v tibetanskem budizmu nastopi ob koncu tega obdobja, ko se posameznik ponovno rodi, začne obstajati, skratka nadaljuje krog ponovnih rojstev in smrti. Umrli je tako inkorporiran na način reinkarnacije v svet živih, za žalujoče pa to pomeni konec obdobja žalovanja. V slovenskem katolicizmu pa je središče zadnje faze sam pogreb, s katerim je umrli inkorporiran v svet mrtvih. Žalujoči pa po navadi vsaj še nekaj dni molijo in gostijo druge, da bi (zdaj že) pokojni vstal in odšel v božje kraljestvo. Skratka, potek pogrebnih ritualov je v eni in drugi religiji različen, pa vendarle služi istemu namenu, ki smo ga že dodobra pojasnili. Porušen simbolni red mora ponovno vzpostaviti ravnovesje, posamezniki, ki jih je prizadela izguba, pa prek ritualov »udomačijo« tako smrt bližnjih kot tudi svojo smrt, na ta način pa se tako družba kot tudi njeni pripadniki spoprimejo s travmatičnim vdorom Realnega in ga poskušajo asimilirati oz. nevtralizirati.

## 6 ZAKLJUČEK

*»Smrt je vir in središče kulture.« (Assmann v Fahlander in Oestigaard 2008, 1)*

V krščanstvu in budizmu se s smrtjo vse konča, a tudi na novo začne. Takšna religijska prepričanja ponujajo žalujočim tolažbo in upanje, da smrt vseeno ne pomeni konca, temveč le prehod v drugačno bivanje. V religijskih sistemih so pogrebni rituali namenjeni umrlim, osredotočeni okrog njih, da bi bil prehod lažji in se ne bi vrnil nazaj. Ko pa bolj temeljito raziščemo te rituale, spoznamo, da so vselej namenjeni žalujočim, prek njih pa družbi, ki se spopade z izgubo posameznika. Če namreč odštejemo vsa religiozna prepričanja, predvsem tista o posmrtnem življenju, nam ostane le truplo in vprašanje, kako se ga znebiti. Morda je celo to vprašanje odveč, saj vemo, da s truplom pravzaprav niti ni treba nič posebnega narediti, saj ga naravni procesi razgradijo. Vendar pa je takšno mišljenje za človeka povsem nesprejemljivo, to pa zato, ker se mu misel na lastno smrt in takšen klavrn konec zdi nepredstavljiva. Dejansko gre pri tem za Realno smrt, ki je preveč travmatična, tesnobna in grozljiva, da bi jo lahko simbolizirali in na nek način udomačili. Temu so namenjeni pogrebni obredi, ki prek mehanizma projekcije posameznike soočajo tudi z lastno smrtjo, čeprav se tega ne zavedajo. Prišli smo torej do ugotovitve, da sama struktura pogrebnih ritualov izhaja iz splošnega, univerzalnega odnosa posameznika do (lastne) smrti, ki pa je zanikanje in utajitev. V formi se ti obredi med sabo lahko drastično razlikujejo, glede na vsakokratne okoliščine, znotraj katerih so oblikovani – rituali so namreč po vsebini skupek mnogih dejavnikov. Vendar pa forma niti ni pomembna, saj je bolj važen strukturni učinek, funkcija. Ta pa je seveda v temelju ponovna vzpostavitev simbolnega reda ter simbolna ponovitev izgube, ki le-to na nek način udomači, nevtralizira. Poleg tega imajo pogrebni rituali tudi pomembno integrativno funkcijo, saj različni predpisi in razporeditve nalog v času žalovanja utrjujejo ali ponovno vzpostavljajo družbene vezi. Smrt v življenju posameznikov vsekakor igra eno izmed ključnih vlog in v tej luči bi bilo zanimivo nadaljnje raziskovanje, kam vodi moderna zahodna »nesmrtnostna« paradigma, ki smrt izrinja iz vsakega kotička življenja, jo zanika, utaji in ji ne nameni nobenih nadomestnih »kanalov«, da bi sprostila tesnobo, ki se veže nanjo.

## 7 LITERATURA

1. Aggarwal, Ravina. 2001. At the Margins of Death: Ritual Space and the Politics of Location in an Indo-Himalayan Border Village. *American Ethnologist* 28 (3): 549–573.
2. Cazeneuve, Jean. 1986. *Sociologija obreda*. Ljubljana: ŠKUC: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
3. Davies, Douglas James. 2002. *Death, ritual and belief: the rhetoric of funerary rites*. London, New York: Continuum.
4. Evans-Wentz, W. Y. 1994. *Tibetanska knjiga mrtvih*. Ljubljana: Mihelač.
5. Fahlander, Fredrik in Terje Oestigaard. 2008. *The Materiality of Death: Bodies, burials, beliefs*. Oxford: Archaeopress.
6. Freud, Sigmund. 1987. *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: ŠKUC: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
7. --- 2007a. Prisilna dejanja in opravljanje verskih obredov. V *Spisi o družbi in religiji*, ur. Simon Hajdini, 11–20. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
8. --- 2007b. Totem in tabu. V *Spisi o družbi in religiji*, ur. Simon Hajdini, 47–204. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
9. --- 2007c. Aktualna razmišljanja o vojni in smrti. V *Spisi o družbi in religiji*, ur. Simon Hajdini, 213–239. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
10. Goss, Robert E. in Dennis Klass. 1997. Tibetan Buddhism and the Resolution of Grief: the *Bardo-thodol* for the dying and the grieving. *Death Studies* (21): 377–395.
11. Gregorčič, Marta. 1999. Zmanjkalo je solz: konceptualizacija fenomena smrti skozi prostorsko-časovno dimenzijo in tradicionalno vs. Moderno dihotomijo na primeru pogrebnih obredov. *Etnolog* 9 (1): 163–194.
12. Južnič, Stane. 1991. *Antropologija smrti*. Ljubljana: FDV.
13. Likar, Ivan. 2008a. Krščanski pogreb (1). *Družina: slovenski katoliški tednik* 3 (100): 59–60.
14. --- 2008b. Krščanski pogreb (2). *Družina: slovenski katoliški tednik* 4 (100): 83–84.

15. Long, Thomas G. 2009. The good funeral, 20–25. *Christian Century* (6. oktober).
16. Ložar-Podlogar, Helena. 1999. Stari in novi rituali ter tradicionalne in sodobne šege ob smrti. *Etnolog* 9 (1): 99–115.
17. Lynch, Thomas. 2010. The holy fire, 22–29. *Christian Century* (6. april).
18. Plotnikova, Anna. 1999. The Earthly Loci of Death: the Coffin, the Grave, the Cemetery. *Etnolog* 9 (1): 205–215.
19. Rinpoče, Lama Shenphen. 2007. Pot vase: budistični odnos do življenja in umiranja. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 35 (227): 25–33.
20. Rutar, Dušan. 1995. *Telo in oblast: sociologija in filozofija telesa v XIX. In XX. stoletju*. Ljubljana: Dan.
21. Scheff, Thomas J. 1977. The Distancing of Emotion in Ritual. *Current Anthropology* 18 (3): 483–490.
22. Smrke, Marjan. 2000. *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
23. Šterk, Karmen. 2010. You Can Only Die Thrice: Death and Dying of a Human Body in Psychoanalytical Perspective. *Journal of religion and Health* 49 (4): 591–602.
24. Telban, Borut. 2001. *Andaypa: eseji o smrti v novogvinejski skupnosti*. Maribor: Obzorja.
25. Trstenjak, Anton. 1993. *Umrješ, da živiš*. Celje: Mohorjeva družba.
26. Vyse, Stuart A. 1997. *Believing in magic: the psychology of superstition*. New York; Oxford: Oxford University Press.