

ТАНАТОПОЛИТИКА У СЛУЖБИ КУЛТУРЕ ПАМЋЕЊА – СЛУЧАЈ БИВШИХ ЈУГОСЛОВЕНСКИХ ДРЖАВА

„Не смрт, заборав решава све. Заборав, и то не само појмова, речи и лица, него свега што постоји и живи. Заборав тела и заборав времена. Заборав, да би се могло предахнути и живети даље у телу без сећања, са духом без имена. Заборав, смрт са правом на наду.“

Иво Андрић, Знакови крај пута

Сажетак: Герхард Фалкнер, један од најцјењенијих западно-европских пјесника данашњице примјећује да иако су живи ти који склапају очи покојницима, управо су мртви она сила која живима може отворити очи. Мртва тијела, то јест, лешеве могу бити инструментализовани као својерврсни идеолошки или пак вјерски ресурси. Према запажањима Тодора Куљића, аутора једине студије политичке инструментализације смрти на простору бивше Југославије, смрт јесте носилац потенцијално огромног симболичког капитала. Стога је сасвим разумљиво што се кроз политичку инструментализацију смрти могу градити читаве културе памћења које пркосе времену и забору. Сходно томе, намјера овог рада јесте да аналитички сецира механизам изградње постјугословенских култура сјећања уз танатополитички инструментариј, служећи се интерпретативном теоријом.

Кључне ријечи: танатополитика, смрт, култура сећања, постконфликтна друштва, Југославија

Увод

Феномени заборава и памћења се посљедњих декада обнављају као једна од највећих инспирација за бројна истраживања и разматрања на културном и друштвено-историјском пољу. Они престају бити посматрани искључиво кроз пуки мнемотички домен или кроз консеквентне когнитивне теорије, те данас можемо говорити о постојању шаролике мапе коју чине најразноврснија дјела аутора који се баве овим темама и који их разоткривају на један крајње изненађујуће абрашаст начин. Од класичних радова Анрија Бегсона, Мориса Алб-вакса, преко Јана Асмана – изузетно је тешко одредити која област друш-

твено-хуманисатичких истраживања има превагу када је ријеч о овим феноменима (Kogan, 1983; Judt, 1992; Hirsch, 1995).

Имајући то у виду, очекивано је да се сви ови различити погледи на питање заборав и памћења међусобно прожимају. Осим тога, морамо имати у виду да су памћење и заборав, лице и наличје једног те истог новчића. Сјећање – то је наш начин да превладамо простор и вријеме, то је побуна човјека против његових вјечних непријатеља, против пролазности и смрти. Са смрћу индивиде, нестају и њена сјећања, а нарочито она која су потиснута у несвјесно. Међутим, испричана и још боље, материјализована сјећања могу потрајати за још минимум двије-три генерације, односно још читав један вијек (Јејтс, 2012). Од оних појединаца који су задужили читав људски род, не би остало готово ништа уколико бисмо престали да мислимо на њих и/или на њихова ђела. Управо из тог разлога велики писац Виктор Иго упозорава да треба мртвити „ (...) живе док има живих који о њима мисле”, јер се покојници могу изнова родити, када прочитамо редове које су исписали, када ослушнемо музику коју су компоновали, када уживамо у призору који су тако вешто осликали (Фуентес, 2013: 127-128).

Међутим, покојници живе и кроз сјећања других. Герхард Фалкнер, савремени њемачки пјесник примјећује да иако живе склапају очи покојницима, управо су мртви она сила која живима може отворити очи. Стога је сасвим разумљиво што се кроз политичку инструментализацију смрти могу градити читаве културе памћења које пркосе времену и забораву. Сходно томе, намјера овог рада јесте да аналитички сецира механизам изградње културе сјећања служећи се интерпретативном теоријом. Чини се да другачије није ни могуће – иако код свих људи постоји бојазан од смрти и заборав, у различитим друштвима се ирационалност коју она носи са собом покушава премостити на различите начине. У крајњем, на индивидуалном нивоу, сви доживљавамо питања заборав и смрти другачије. У складу са тим, као посебан вид интерпретације који ће нам бити од користи јесте – херменеутички приступ. Стога ћемо се усудити да свијет посматрамо на начин који је то чинио чувени амерички антрополог Клифорд Герц. „Свет је једна врста књиге, а етнолог је неко ко је дошао да га чита преко рамена учесника, да би затим реконструисао сопствени текст. Према томе, чињенице не постоје изван значења које им дају друштвени актери.” (Делијеж, 2012: 146).

Култура и интерпретативни приступ

Прије него што се упустимо у детаљније разматрања Асманове „културе памћења” и танатополитике као посебног инструментаријума који може бити од огромне користи приликом грађења неког друштва, желио бих да укажем на појединости интерпретативног приступа који је развио Клифорд Герц. Наиме, он људска бића посматра као мреже значења које су сами исткали (Bevir & Rhodes, 2005: 131). Када је ријеч о појму културе, она би се могла означити као: „(...) историјски преношен образац значења отјелотвољених у симболима,

систем наслеђених појмова изражених симболичким формама помоћу којих људи преносе, чувају и развијају своје знање о животу и сопствене ставове према њему” (Герц, 1998: 122).

Као што је раније назначено, мишљења сам да приступ изучавању културе (памћења) треба бити интерпретативан. Наиме, насупрот приступима који теже својеврсном операционализму и објективности, интерпретативни приступ нам пружа највјернији приказ одређене културе, а управо због властите (само)свјесности да ће готово свака наша интерпретација неке културе бити интерпретација интерпретације, односно „интерпретација другог, или чак трећег реда” (Shakman et al., 1984).

Дакле, култура просто не егзистира у нечијој глави. Она се изражава кроз симболички живот групе. Иако је ријеч о сфери идејној, култура је „јавна, баш као и што су пародично намигивање или тобожња крађа оваца” (Герц, 1998: 18). Баш попут намигивања или овци, и творевине културе представљају ствари овога свијета. Оно из чега онце црпе своју вриједносну оријентацију, односно оно на основу чега се оне диференцирају, јесте њихово значење. Другим ријечима, култура заправо представља специфичан контекст унутар којег је могуће описати симболе. Она је попут текста који можемо читати, односно она је цјелина знакова чије значење откривају етнологи и други друштвени истраживачи. Притом морамо имати у виду да приликом разумијевања културе оних народа чији се културно-историјски контекст битно разликује од нашег (али и приликом разумијевања културе којој ми сами припадамо) и током формулације и тумачења система симбола на које тамо наилазимо – ми морамо узети у обзир перспективу учесника те културе.

Поред тога, Герц указује да готово сваки народ има свој специфичан поглед на свијет и свој етос. Поглед на свет одређеног народа представља представу тог народа „ (...) о томе како стоје ствари у чистој садашњости, његов појам о природи, о себи, о друштву” (Герц, 1998: 176). Осим тога оне се тиче и саме идеје о поретку тог народа, односно друштва. Са друге стране, етос одређеног народа представља карактер, квалитет и ниво живота тог друштва (Герц, 1998: 176). Поглед на свијет и етос није могуће раздвојити, јер се они међусобно употпуњују и уједно један другом позајмљују значење, а везивно ткиво којим су они повезани јесте култура (памћења). Без културе памћења и без колективних сјећања, један народ престаје да постоји.

Култура сјећања

Дуги временски период се историја темељила на сјећању. Међутим, услед процеса модернизације историја се успоставља као објективно знање, које се сурово супроставља сјећању као субјективном, пристрасном и невалидном феномену. Међутим, радови бројних историчара, филозофа, социолога, политиколога и осталих истраживача из поља друштвено-хуманистичких наука проблематизују ову новонасталу раздвојеност и посматрају везу историје и сјећања на један нов начин. Један од аутора који је дао допринос у теоретском

разматрању културе сјећања јесте Јан Асман, који културу памћења препознаје као упамћену, а не чињеничну историју. У складу са тим, он закључује да се историја не може искључиво посматрати као једнозначна интерпретација заокружених догађаја, већ да је прошлост својеврсна социјална и културна творевина (Assman, 2005).

Свакако се умијеће памћења, како сугерише Асман, тиче појединца и оставља му на располагање својеврсну технику којој може унапређивати властиту памћење. Дакле, памћење посматрано изоловано од колективитета, у тјесној је вези са изградњом индивидуалних капацитета Међутим, када говоримо о колективном памћењу, односно о тзв. култури сјећања, она представља испуњавање једне изузетно важне социјалне обавезе. Притом, кључно питање културе сјећања није: „шта не смемо заборавити? Свакој групи је својствено једно такво питање, било оно мање или више експлицитно” (Assmann, 2005: 35-36). Она се директно односи на питање (само)идентификације, а самим тим и на питање (само)разумијевања одређене групе. Без саморазумијевања, једна група не може ни постојати, те стога култура сјећања представља својеврсни градивни елемент на основу којег се једна друштвена групација поставља спрам других и на основу које ћелује.

Притом, оно што простор представља за умијеће памћења, то представља вријеме за културу сјећања. Баш као и што умијеће памћења представља својеврсан вид учења, тако и култура сјећања припада надању и планирању, односно изградњи друштвених хоризоната времена и смисла. У том контексту, култура сјећања највише почива, мада не искључиво, на томе како се одређена заједница односи према прошлости. Према Асману: „прошлост, (...), уопште и настаје тек тиме што се односимо спрам ње” (Assmann, 2005: 37). Да бисмо могли уопште да говоримо о одношењу према прошлости, мора доћи до прекида између данас и јуче, а она праисконска форма у којем се материализује тај прекид јесте – смрт. „Тек с њезиним крајем (...) живот поприма ону форму прошлости на којој се гради култура сјећања” (Assmann, 2005: 39).

Покојници тако настављају да живе кроз сјећања свог некадашњег окружења, као да је ријеч о крајње природном слиједу егзистенције која просто произилази из њихове властите снаге којом они превладавају смрт. Међутим, „у стварности ријеч је о чину оживљавања, који умрли има захвалити одлучној вољи групе да га не препусти нестајању него да га снагом сјећања, задржи као члана заједнице и поведе га у садашњицу која траје.” (Assmann, 2005: 40). У овом контексту се нарочито необичним чини египатски обичај да културу сјећања установи још за вријеме живота. Асман у својој студији приказује илустративан пример египатског чиновника који сам себи припрема гробницу и на њој пише властиту биографију и то у форми антиципираног некролога, а не мемоара (Assmann, 2005: 40). Међутим, ријеч је о пракси која је у извјесној мјери присутна у савременим друштвима, а између осталог, и на подручју постјугословенских држава о чему ће бити касније ријечи.

Када говоримо о колективном памћењу, морамо имати у виду да оно није искључиво просторно и временски утемељено. Оно је заправо у вези и са стајалиштем неке „збиљске и живуће групације”, то јест са оним што Герц

назива етосом и специфичним погледом на свет одређеног друштвеног колективитета.

Асман указује на значај интерактивног односа искуства и појма, који имају кључну улогу у конструисању културе сјећања. „Да би се устајила у сећању групе, истина се мора представити у конкретној форми догађања, особе или места. Вреди и обрнуто да се неки догађај мора оплеменити пунином смисла неке значајне истине, како би поживио у групном памћењу. Свака личност и историјски факт се у свом приспећу у памћење транспортирају у неки смисао, постају елементи идејног система друштва.” (Асман, 2005: 44). Они тиме нуди објашњење термина фигуре сјећања, чија се посебност одређује наспрам простора и времена, али и кроз односа активне, живе група са реконструктивности. Изузетно је важно указати на то да под просторном и временском одређеношћу фигуре сјећања, Асман не мисли нужно на историјски и географски хоризонт. Напротив, он под тиме подразумева вријеме у контексту протока (то јест, проживљено вријеме) као и мјесто у контексту окружења (људи, предмети, или знаци у простору).

Притом, везе између (колективног) памћења и простора су нераскидиве. Наиме још од мнемотехнике, античке науке која је непоуздано (природно) памћење покушава да допуни са поузданим, артифицијалним, поменуте везе су се показале нераскидивим. Језгро те умјетности памћења се састоји од фигура сјећања (*imagines*), односно садржаја памћења које је кодификовано у сажете илустративне формуле и од специфичних мјеста (*loci*) неког конструисаног простора са којима се ове слике повезују (Assmann, 1989; Assmann, 2005). Та повезаност је најизраженија на оним мјестима где је смрт највидљивија, односно у оним (постконфликтним) друштвима гдје је руку смрти још увијек могуће осјетити. Сходно томе, постјугословенска друштва представљају један од логичних избора за испитивање културе памћења.

Танатополитика у служби културе сјећања – случај бивших југословенских држава

Сваки припадник људског рода стрепи од смрти. Мисао о забораву и коначности живота није подстакла само немир и комплексна филозофска разматрања, већ је и у извјесној мјери подстицала и још увек подстиче својеврсну политичку употребу тог страха. Жозе Сарамаго, португалски нобеловац, у свом дјелу „Смрт и њени хирови” (пт. *As Intermitências da Mort*) износи запажање да од покојника не живе искључиво гробари и гробарска предузећа, већ и носиоци политичке власти (Сарамаго, 2011).

Мртва тијела, то јест, лешеве могу бити инструментализовани као својеврсни идеолошки или пак вјерски ресурси (Muntau, 2006). Према запажањима Тодора Куљића, аутора једине студије политичке инструментализације смрти на простору бивше Југославије, смрт јесте носилац потенцијално огромног симболичког капитала (Куљић, 2004). Наиме, колективи имају склоност да покојницима приписују жељени смисао, при чему покојници немају некога

ко ће заступати њихове интересе, односно мртви немају властити лоби. Услијед тога, њих (покојнике) користе остали и неријетко се дешава да само мјесто починка, односно гроб и сам ритуал, то јест чин сахране постају носиоци значајног симболичког капитала.

Та тенденција је посебно изражена на постконфликтном простору бивше Југославије, а посебно се јавља у комбинацији са тзв. политиком порицања. „Политика порицања је скуп ауторитативних одлука и пракси којима се негира да је било злочина или се тај злочин на различите начине релативизује и умањује” (Димитријевић, 2018: 14). На тај начин једна страна покушава мртве гурнути у заборав, а за погођену страну су присјећања на ратне страхоте и погибије најмилијих толико болне, да се дешава да неријетко и породице убијених прибјегавају одређеној пракси заборава. Још је Ниче писао о тзв. штетности од вишка историје, као и о могућој корисности заборављања. Наиме, искључиво оно што не престаје да нас боли остаје упамћено, док културна амнезија представља престанак боли коју изазива сјећање у друштвеном културном памћењу (Ниче, 1990: 26).

Оно што је карактеристично за периодично и прагматично суочавање с масовним злочинима на овим просторима јесте да нема ни изоштравања, нити прочишћавања поука из минулих сукоба. Чак напротив, кроз танатополитичко обликовање друштвеног сјећања и селективну операционализацију мртвих, подстичу се жеља и глад за осветом и мржњом између устињених, и религијски конструисаних борбених идентитета јужно-словенских народа. Ова напетост је додатно интензивирана чињеницом да су друштвени идентитети ових народа изграђени по принципу „религије као отпора” (видети Assman, 2005 : 237- 240) који води ка брисању граница између културе и религије. Стога се нације у овом региону могу посматрати као групе људи које, ма колико то парадоксално звучало, истовремено спајају, али и раздвајају, истовјетне заблуде о сопственим неупоредиво жртвеним и славним прошлостима. Повремено се национални идентитети плански изоштвратају кроз диференцирање од крвожедних сусједа и кроз подсећање да МИ нисмо и никада нећемо бити такви. Целат је онај други (наш сусјед), док су наши идентитети махом жртвени, при чему није ријеч о обичним, него о неосвећеним жртвама. За носиоце власти у овим друштвима, односно за политичаре, оваква констелација односа представља једно идеално стање јер се кроз такве назадне културе сјећања екстатична мржња готово увијек може вјешто каналисати, а што се екстаза жешће испољава, њен политички потенцијал је издашнији. У таквом устројству односа, и искривљеним представама о прошлости, патриотизам и припадност колективу се мјере солидарношћу у мржњи, а било какав покушај указивања на жртве друге стране представља покушај рушења јединства и потенцијалну издају нације. Тако Србе разјарује подсјећање на Сребрницу, Хрвате на Јасеновац, а Бошњаке на Братунац.

Дакле, уколико посматрамо простор бивше Југославије у претходних двадесетак година, примјетићемо да ја на њој присутна дозирана деградација култура сјећања. Суочавање са њом би представљало само први корак и вјесник разјашњавања парадоска – зашто прошлост и поред протока времена

постаје све убитачније оружје. Потребно је указати на то да је ријеч о извјесној форми самонадмудривања. Тако се незаборав жртава са једне стране испољава као својеврсни метак против незаборава жртава са друге стране, а у јавном дискурсу се никада неће рећи да целати једне стране нису дорасли целатима друге стране, већ да жртве једне стране нису дорасле жртвама друге стране.

Кроз логику тако ретроградне културе сјећања, сви ови народи доприносе властитом самосакаћивању и заробљавању у властитој мржњи. Постоји ли лијек, односно излаз из таквог стања? Ентолози, односно присталице интерпретативне теорије би вјероватно рекле да би ови народи, морали да се за почетак чувају наметнутог осјећања да су припадници групе која је жртва, али и да се потом поставе у улоге једне других.

Закључак

Питања колективног сјећања и заборава већ дуги низ година заокупљују пажњу мислилаца из различитих друштвено-хуманистичких научних поља и дисциплина. Кроз сјећање и његову материјализацију је могуће премостити смрт и заборав, а неријетко сама смрт представља инструментаријум за изградњу културе сјећања. Када је ријеч о постјугословенском друштвеном амбијенту, чини се да је смрт постала својеврсни стожер политичке културе и колективног сјећања на овим просторима.

Приликом инструментализације смрти, симболи и ритуали постају важан индикатор облика који ће преузети култура памћења једног народа. Наиме, људска бића зависе од симбола, и просто се ослањају на њих приликом креирања, одржавања, унапријеђивања и усмјеравања свог живота. Међутим, довољан је један тренутак да се човијек или народ изгубе, до чега долази ако се симболи покажу неспособнима да се успјешно изборе са одређеним аспектом искуства или пак уколико су артифицијални симболи и упутство за њихово тумачење просто наметнути од стране елита које настоје да се на тај начин одрже у позицији моћи.

Да бисмо истински разумјели једне друге, не само у погледу разумијевања других народа или друштвених групације, већ и у погледу саморазумијевања нас самих као групе, неопходно је да можемо себе замислити у позицији другог и гледати свет његовим очима. Управо због те поруке интерпретативни приступ представља идеални методолошки оквир у помоћу којег је могуће разумјети феномене културе памћења и заборава.

Литература:

1. Assman, A. (1989). This blessed plot, this earth, this realm, this England. Zur Entstehung des englischen Nationalbewußtseins in der Tudor-Zeit. in: Klaus GARBNER (Hg.), Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit, Tübingen, S. 429-452.
2. Assmann, J. (2005). Kulturno pamćenje: Pismo, sećanje, i politički identitet u ranim visokim kulturama. Zenica: Vrijeme.

3. Bevir, M. & Rhodes, R. A. W. (2005). Interpretativna teorija. U Teorije i Metode Političke Znanosti (uredili: David Marsh & Gerry Stoker). Zagreb: Fakultet političkih znanosti.
4. Delijež, R. (2012). Istorija antropologije. Škole, pisci, teorije. Beograd: Biblioteka XX vek.
5. Dimitrijević, N. (2018) Moralni osnovi izgradnje mira. U zborniku radova: Politike izgradnje mira u regionu: opterećenja prošlosti i vizije budućnosti (ured. Nerzuk Ćurak & Judith Brand). Sarajevo: Fakultet političkih nauka.
6. Fuentes, K. (2013) Volja i sudbina. Beograd : Arhipelag.
7. Gerc, K. (1998). Tumačenje kultura. Beograd: Čigoja štampa.
8. Jejs, F. A. (2012). Veština pamćenja. Novi Sad: Mediteran
9. Judt, T. (1992). The past is another country: myth and memory in postwar Europe. Dædalus, 121(4), 83-118.
10. Kogan, N. (1983). A political history of Italy: the postwar years (pp. 255-6). New York: Praeger.
11. Kuljić, T. (2014) Tanatopolitika – sociološkoistorijska analiza političke upotrebe smrti. Beograd: Čigoja štampa
12. Murray, S. J. (2006). Thanatopolitics: On the use of death for mobilizing political life. Polygraph: An International Journal of Politics and Culture, 18(2006), 191-215.
13. Niče, F. (1990). Genealogija morala, Beograd: Grafos.
14. Saramago, Ž. (2011). Smrt i njeni hirovi. Beograd: Laguna.
15. Shankman, P. A. et al. (1984). The thick and thin: On the interpretative theoretical program of CliffordxGeertz [andxcomments and reply]. Current Anthropology. 25 (3): 261-280.
16. Hirsch, H. (1995). Genocide and the politics of memory: studying death to preserve life. Univ of North Carolina Press.

THANATOPOLITICS IN THE SERVICE OF CULTURE OF REMEMBRANCE – CASE FROM FORMER YUGOSLAV COUNTRIES

Summary: Falkner, one of the most renowned poets in Western Europe literary circles, has observed that although the living ones are the ones who close eyes on the dead, it is precisely the dead that can open the eyes of the living ones. Dead bodies, or to be more specific, human corpses can be instrumentalised as a kind of ideological or religious resource. According to the observations of Todor Kuljić, author of the only study of the political instrumentalization of death in the former Yugoslavia, death is the bearer of a potentially huge symbolic capital. It is therefore quite understandable that through the political instrumentalization of death, the whole cultures based on the memory and remembrance can be built. Accordingly, the aim of this paper is to analytically dissect the mechanism of constructing post-Yugoslavian cultures of memory with the use of tanatopolitical instrumentation.

Key words: thanatopolitics, death, culture, memory, post-conflict societies, Yugoslavia