

Др Тодор Куљић, редовни професор
Одељење за социологију
Филозофски факултет, Београд

УДК 393:316.75
393:141.7

Танатополитика: употреба леша, бесмртности и несмртности

Апстракт: Танатополитика се бави политичком употребом смрти. Размотрен је колективни значај смрти јавне личности која је за живота важила као вредносни симбол. Приказани су неки историјски танатополитички обрасци: ритуализована пракса сећања на мртве у антици, разне средњовековне употребе бесмртности и несмртности, а више пажње посвећено је христоцентричној монархијској легитимности, која је почивала на конструкцији о бесмртности круне. И данас се бесмртним приказује дигнитас цркве, али је једнако неуништива и крв династије. Али није само у религији него је смрт корисна и у учвршћивању световне власти. Закључак је да употреба хронично недефинисаног и у основи непојмљивог стања након престанка живота, код политике, цркве и државе никада није била лишена рационалне рачунице.

Кључне речи: танатополитика, смрт, сећање на мртве, бесмртност круне, политика смрти

Ако биополитика организовано регулише однос живота и смрти, а биоетика се бави и манипулацијом животом, танатополитика се бави тиме како политички искористити смрт. Реч о врло сличним манипулативним настојањима. Управљање животом везано је са употребом смрти. Смрт стално гони на (1) промишљање бића, (2) поштовање ако не умрлог, а оно самог чина смрти и, на крају, на (3) размишљање о коришћењу мртвог за уже или шире интересе живих група. То су три повезане компоненте односа према лешу. Овде треба рећи нешто о овом трећем. Танатополитички конструктивизам није само старање о постморталном стању него је и политичка употреба ове бриге. Још тачније речено, то је политичка економија страха од оностраног.

Употреба леша

У танатополитичком смислу нарочито је занимљива и вишеслојна смрт јавне личности која је за живота важила као вредносни симбол. Још у старом Египту гробови су имали три функције: памћења, култа и функцију тајне.¹ Гроб је пре свега служио обнови мртвог у друштвеном памћењу заједнице. Култ, одржаван преко гроба, служио је да се приносе жртве, а тајна се крила у недодирљивом снабдевању мртвог у подземној гробници. Ни касније важност гроба није слабила. Када је умро римски цар Константин Велики, 337. г. у царству је била велика жалост. Према сведочењу античког историчара Еузебијуса, купатила, пијаци и позоришта били су затворени. У систему тетрархије била су четири од цара именована цезара, али је престо приграбио онај син који је организовао сахрану очеву. То је био Константин Други.²

Питање колико је мртви значајан за живе било је увек важније од голе судбине леша. Живи се преко сложеног ритуала око умрлог изнова формирају као група и надокнађују губитак који се жали. Поредак правде се гарантује онима који остану верни умрлом, односно његовим вредностима онако како их тумаче наследници. Управо ту лежи кључ за разумевање инструментализације леша. Завет умрлог се мање или више конструише или реконструише у зависности од потреба оних који претендују на легитимно тумачење воље умрлог. Групни интереси костимирају се опоруком умрлог. У историографији су забележене многе церемоније и друштвеноинтегративни ритуали преко покојника. Форма и садржај ових ритуала зависили су од религијских, културних и друштвенополитичких оквира. А сам говор над умрлим, у ком се обично истиче да је губитак владара јавна катастрофа читавог народа, посредно је исказивао борбу око претендената на власт: унутар аристократије, између сродника, династија или између партијских фракција. Тако је Марко Антоније над одром Јулија Цезара, 44. г. пре н.е., показивао Римљанима крвави леш императора да би сузбио Брутову републиканску струју, а Октавијан је у свом *laudatio funebris* уздизао убијеног Јулија до божанства, чиме је стекао политички капитал као наследник оца који га је усвојио и као *divi filius*.³ Мртви владар је у Риму постајао бог (*divus*), а поштовање његовог култа службено је прописивано. Обоготворење умрлог владара (*consecratio*) је већ код Августа формализовано, а наследник је као *divi*

¹ Rader, Olaf, *Grab und Herrschaft: politischer Totenkult von Alexander dem Grossen bis Lenin*, München 2003, стр. 48. (у даљем тексту: Rader, O., *Grab und Herrschaft...*)

² Rader, O., *Grab und Herrschaft...*, стр. 49.

³ Engels, Johannes, *Funerum sepulcrorumque magnificentia – Begräbnis und Grabluxusgesetz in der griechisch römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen auf funeral und sepulkaren Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit*, Wiesbaden 1998, стр. 2009. (у даљем тексту: Engels, J., *Funerum sepulcrorumque magnificentia...*)

filius такође посвећиван.⁴ У каснијем византијском погребном церемонијалу мешале су се античке, паганске и хришћанске традиције.⁵ Прихваћени су многи прописи римског *ius sepulcorum*, али и хришћанског црквеног права.

Што је религија била утицајнија, то је и сећање на мртве било тајновитије и загонетније. Наравно да је мистика увек отварала простор за манипулацију стручњацима за онострано. Потреба да се живи вежу са мртвима у разним врстама колективног јединства увек је била актуелна. И данас црква претендује на статус легитимне и монополске организације која посредује између заједнице мртвих и живих и тиме кроји јединство колективног смисла. По себи се разуме да је у средњем веку то било још важније него данас због идејне хегемоније клера. Ритуализована пракса сећања на мртве била је важан извор угледа и материјалних прихода свештенства. Увек је црква регулисала властитим прописима или тврдим обичајем не само сахрањивање него и посвећења, комеморације, те посете гробу и цркви. Разни помени су праћени обавезним или каритативним прилозима манастирима и црквама. Донатори су фунералним луксузом, који је регулисала црква, обезбеђивали сећање на себе након смрти. Углед гроба зависио је од близине гробу славног свеца, али и од редовног подсећања на смрт у црквеним литургијама. Црква, али и држава је од тога профитирала. Црква као институционализовано место јавне туге имала је монопол на окупљања ожалошћених (опела, парастоси, мисе задушнице и сл.), а фунерални луксуз се у црквеним литургијама, упркос критикама монаха, упорно одржао. Смрт се доживљавала у групном ритуалу или у осами, веберовски речено, увек између оргијастичко масовне екстазе и апатично екстатичне усамљености. Нарушаваће дигнитета жалбеног склопа и литургијске коректности ритуала дуго је било ризично.

Понајвише због материјалних, али и идеолошких разлога, хришћанским су црквама гробови и земни остаци као *corpora sanctorum* врло рано постали важни. Христово васкрсење је симболизовало смрт смрти⁶ и ова метафора је на разне начине инструментализована. Мртви владари су често постајали свеци, а комадање остатака моштију постао је обичај код ривалских редова и династија. У теолошком или магијском оквиру преузношени су остаци умрлог и као реликвије често проглашаване чудотворним. Тело је постало ресурс магичног излечења или правдања власти. Када је Карло Велики (*Karolus Magnus*) умро у Ахену 814. године остаци његовог тела били су важно средство у борби између претендената на наслеђе. Својатање франачког цара је и касније приписивањем смисла његовој владавини било у немачкој,

⁴ Kuljić, Todor, *Oblici lične vlasti*, Beograd 1994, стр. 97–101. (у даљем тексту: Kuljić, T., *Oblici lične vlasti...*)

⁵ Engels, J., *Funerum sepulcrorumque magnificentia...*, стр. 204.

⁶ Tadić, Ljubomir, *Zagonetka smrti – Smrt kao tema religije i filozofije*, Beograd 2003, стр. 33.

а и у француској историји, симболички капитал ауторитета, славе, харизме и традиције владајућих династија. Око Карлове посмртне харизме поступно се стварало колективно памћење, у коме је измишљана и традиција. Тако је цар Ото Трећи 1000. године из костура славног претходника извадио златни зуб и крст са врата да би у магијској церемонији Карлову харизму пренео на себе тобоже зато да би ставио царство под заштиту великог претходника.⁷ Због свевласти отонског цара, тај чин није доживљен као скрнављење гроба, већ је, напротив, растумачен као испуњење завета самог Карла Великог. На сличан начин је и Фридрих Барбароса 1165. године поново отворио гроб у Ахену и изнео мошти цара да би се у магијском ритуалу над њима представио као *praesentia Karolli* (живи Каролинг), а Ахен прогласио за крунидбени град царства.⁸ Биста Карла Великог постала је перформативни литургијски инвентар Ахенског крунисања. Ни француски владари нису Карлов ауторитет сматрали безначајним. Француски војсковођа Наполеон I Бонапарта, пошто се прогласио за цара, исте 1804. године посетио је Ахен, а ахенски надбискуп је поклонио царици Жозефини кошчицу из десне руке Карла Великог, која је остала трајни талисман у катедрали у Ремсу.⁹ Магијски ауторитет крви франачког цара ће се задржати све до високе схоластике, а значајнији је бивао онај владар који се позивао на припадност лози Карла Великог. Још више од тога, памћење *Carolo Magno* постало је основа конструкције неоимперијалног сећања, симболички капитал легитимисања националног царства, па су га у 19. и 20. веку својатали и Хоенцолерни.

Од 9. века уврежио се обичај да је и мали део тела довољан да би светац био присутан¹⁰ *Corpora sanctorum* постало је предмет борбе градова и верских редова. Остаци тела постајали су реликвије, а додиривање реликвија кључ спасења. Ширило се и фалсификовање реликвија (крађе зуба, чудотворних костију и светих уља). По средњовековном гледању, светац је увек присутан у реликвијама, па може чак и својим остацима реаговати (нпр. лечити). Остацима тела приписивала се економска и политичка моћ. *Corpora sanctorum* је чак располагало и медицинском снагом, а сваком свецу су приписиване различите надлежности код исцељивања разних болести. Уље св. Валбурге било је у

⁷ Tschacher, Werner, „Karl der Grosse: Aachens dienstbare Leiche“, у: *Die dienstbare Leiche*, Gross Dominik, hg., Cassel University Press 2009, стр. 30. (у даљем тексту: Tschacher, W., „Karl der Grosse...“)

⁸ Tschacher, W., „Karl der Grosse...“, стр. 31.

⁹ Tschacher, W., „Karl der Grosse...“, стр. 33.

¹⁰ Knust, Christine, „Gestohlene Zahne, Wunderknochen und heiliges öl – Heiligenreliquien als medizinische und ökonomische Ressource“, у: *Die dienstbare Leiche*, Gross Dominik, hg., Cassel University Press 2009, стр. 37. (у даљем тексту: Knust, C., „Gestohlene Zahne, Wunderknochen und heiliges öl...“)

Немачкој дуго средство за лечење очију. Продавање реликвија некада и данас доказ је економизирања *corpora sanctorum*.¹¹

Политизација смрти зависила је и од врсте страха од смрти. У раном хришћанству брига око спасења није мучила верника, док у позном средњем веку спас није никоме био загарантован.¹² Црква је подстицала страх од проклетства да би обезбедила откупљивање греха и попуњавала властите финансије. Страх од вечне казне гонио је богате на улагање у побожне и милосрдне фондације. Градња задужбина била је у средњем веку резултат страха ове врсте. Била је то типична средњовековна политизација смрти, која је почивала на дуалном поимању земаљског и небеског царства. Испољавање жалости такође се мењало. Када би Скитима умро краљ, они би се у знак жалости телесно сакатили, Египћанке су мазале лице блатом, Римљани су пуштали браду, њихове жене секле косу, а у Албанији и Црној Гори су све до 19. века ожалошћени гребали лице до крви.¹³ Ови и слични обичаји, као коротовање и лелекање, стизали су са Оријента и нормом обичајног права проглашавани за обавезне. Наравно да нису прихватани само због туговања и поштовања умрлог. Код племенских сточара нападно жаљење је упадљиво, јер снажи братство (велику породицу) као привредну заједницу, тј. групу сродника која је уместо бирократске државе, јамац личне сигурности и где сродничко војно обезбеђење осигурава ревира за испашу.¹⁴ У индивидуализованим породицама племе више није јамац сигурности, па су и смрт и жаљење другачије навештавани. Лелек се дуго одржао као ритуални део етике братства и образац племенског исказивања туге. Мењали су се само практичари екстазе и диригенти жалбеног ритуала, од спонтаног исказивања бола до емотивно равнодушних плаћених нарикача. У Западној Европи се тек у 16. веку осећање жалости почело, поред плача, исказивати одећом и црном бојом, а до краја 18. века то су у Шпанији и Француској чиниле професионалне нарикаче.¹⁵ Отприлике од тада страх од смрти као физичког нестанка почиње да потискује страх од проклетства који је контролисала црква. Држава и политичке партије преузимају монопол у јавној инструментализацији смрти. Уводи се погребно законодавство и све видљивија постаје лаицизација сахрањивања. Употреба леша остаје и даље актуелна, али се мења субјект манипулације који на нови начин режира декор смрти.

¹¹ Knust, C., „Gestohlene Zahne, Wunderknochen und heiliges öl...“, стр. 39.

¹² Arijes, Filip, *Eseji o istoriji smrti na Zapadu – od srednjeg veka do naših dana*, Beograd 1989, стр. 90. (у даљем тексту: Arijes, F., *Eseji o istoriji smrti na Zapadu...*)

¹³ Stojanović, Đ. Petar, „Обичаји народног žaljenja и njihovi društveni korijeni u Crnoj Gori и Sjevornoj Albaniji“, у: *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, knj. 48, Zagreb 1980. <http://forum.badnjak.com/viewtopic.php?f=5&t=710&start=10> (децембар 2011).

¹⁴ Вебер, Макс, *Сабрани списи о социологији религије*, том I, Нови Сад 1997, стр. 48. (у даљем тексту: Вебер, М., *Сабрани списи...*)

¹⁵ Arijes, F., *Eseji o istoriji smrti na Zapadu...*, стр. 101–102.

Употреба бесмртности и несмртности

Да би употреба смрти у политици била бар мало јаснија, треба на почетку раздвојити несмртност од бесмртности. Код првог замишљеног стања смрт се дефинише као прелаз и као нека врста продуженог живота. Дакле, само смртни могу бити награђени несмртношћу. Бесмртни, пак, нису никада ни били смртни. Не подлежу природној смрти. Бесмртна је душа, неуништива је круна и вечна је династија. У складу са реченим, смрт се у политици користи на два начина: (1) приказивањем саме власти као бесмртне и (2) и запређеном оностраним казном смртним појединцима у другом животу.

(1) Вероватно је најотворенија политизација смрти представљање власти као бесмртне. Премда је овај образац поимања и коришћења политичке смрти био највише раширен у средњем веку, ни касније није ишчезао. Тим је потребније задржати се на овој идеологизацији смрти чију је најразвијенију верзију уверљиво показао немачки историчар Ернст Канторовиц у врло документованој студији „Два тела краља“, која се појавила у САД 1957. године.¹⁶ О каквој је танатополитичкој конструкцији реч? У доба високе схоластике систематизована је Римокатоличка доктрина о бесмртном политичком телу, која је остала трајан образац потоњим средњовековним, али и нововековним идеологизацијама бесмртног у политици. Основна догма папског канонског права била је *dignitas nunquam perit* (достојанство не умире). Речена догма није само директно правдала установу Римокатоличке цркве него је преко канонског права обликовала и нововековну употребу смрти у политици. На који начин?

Пре свега разликовањем живе *facta persona* и вечите *facta dignitati*, коју је увела схоластичко-канонска јуриспруденција. Доследно њој, и претходник и наследник у цркви и у монархији јесу једна те иста личност зато што достојанство не умире – *dignitas non moritur*.¹⁷ Папе умиру, али Света столица не умире него је вечна. Може умрети само онај који располаже папством или дигнитетом, али не и *papatus dignitas* или *imperium*, који вечно трају. Пошто је црква бесмртна, то јесте и власт на коју је она пренела божју милост. Монополски положај Римокатоличке цркве на Западу и снага њене бирократије омогућили су конструисање и разраду учења о фиктивној бесмртној личности коју чине све смртне личности снабдевене достојанством које не умире.¹⁸ Бесмртни *dignitas* уједињује живе моћнике и то је кључни садржај папске власти и монархијске крвне харизме додатно оснажене посвећењем. Прецизније речено, није реч о употреби смрти него о употреби бесмртности. Истицање вечног и бесмртног

¹⁶ Kantorowicz, Ernst, H., *Die zwei Körper des Königs – Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters* (превод с енглеског), München 1990. (у даљем тексту: Kantorowicz, E., H., *Die zwei Körper des Königs...*)

¹⁷ Kantorowicz, E., H., *Die zwei Körper des Königs...*, стр. 383–384.

¹⁸ Kantorowicz, E., H., *Die zwei Körper des Königs...*, стр. 385.

dignitas маргинализује, побеђује и свладава пролазну смртност челника. На тај начин тек бесмртна службена харизма осигурава кохезију групе (јединство цркве, верника и монархије). Канторовиц је анализом средњовековног канонског права нашао да је кључни симбол и метафора бесмртности *Phoenix*, митолошка птица која се обнавља из пепела. Она је у Библију унета као симбол девичанства и васкрса Христовог.¹⁹ Појединац јесте смртан, али не и група, чији су симболи *Phoenix* и Христ. У овој систематски рашчлањеној доктрини и у одговарајућем литургијском церемонијалу нашли су црква и монархија лек од расула након смрти папе и монарха. Смрт је, заправо, симболички маргинализована фиктивном бесмртноћу. У језгро хришћанске политичке теологије, једном делу највеће мегазаблуде у историји, постављена је паганска орнитолошка метафора – птица која васкрсава из пепела. Христ је само антропоморфизована метафора Феникса. Да још није активна, ова и даље моћна конструкција цркве, која се правда бесмртноћу тако што смрт потискује и проглашава за неважну, била би танатополитички анахрона. Али није. Напротив, метафора није само актуелна него је и код црквене реторичке вештине уверавања врло важна, јер намеће ону вероватноћу без које иначе не би постојала теодицеја. Свака реторика, за разлику од логике, истиче значај аналогича, примера и слика.²⁰ Црквена реторика је особена по томе што је препуна метафора смрти које треба што уверљивије да застраше, обоже и учине лојалним подвлашћене.

Наравно да је измишљено васкрснуће умрлог богочовека требало у историји да свлада разноврсне кризе јединства групе (канонске, моралне, политичке). Није без снажних материјалних побуда устоличена догма да достојанство не умире, утемељена на фикцији да је смрт савладана и оличена у метафори Феникса и Христа. Власт цркве и монархије требало је овековечити, па је политичка конструкција центрирана око нераскидивог јединства смрти и рађања, оца и сина, краља и регента. Бесмртна група *corpus politicum* и смртни појединац *corpus naturale* су нераздвојиви. Канонско разликовање делегације *facta personae* и *facta dignitati* важило је за сваког свештеника и носиоца монархијског достојанства. У темељу бесмртности и легитимности цркве и монархије стоји правна и онтолошка фигура феникса смештена између фикције и метафоре, лажног и пренесеног симбола неуништиве обнове мистичног тела.

Будући да су правне спекулације биле тесно везане са теолошким мишљењем, то је препознавање ове споне важно за разумевање разних савремених употреба смрти у политици. Дакле, ако краљ има два тела, политичко и физичко, онда природна смрт не значи и смрт краља него само то да су се два тела одвојила и да је дигнитет прешао на друго тело. Од елизабетанских правника до данас политизација смрти у монархији почива на разлици између

¹⁹ Kantorowicz, E., H., *Die zwei Körper des Königs...*, стр. 386.

²⁰ Tadić, Ljubomir, *Retorika – Uvod u veštinu besedništva*, Beograd 1995, стр. 9.

вечности и временитости (*Zeitlichkeit*), тј. напетости између бесмртног политичког и смртног природног тела.²¹ Ово двојство јесте резултат деификације, у ком краљ није вечно божанство по себи, него његов *dignitas* постаје вечан тек процесом обожавања. За то је, наравно, још надлежна црква, која краљеве и династије снабдева бесмртношћу. Хришћанска црквена догма, по којој црква и друштво хришћана чине један *corpus mysticum* са Христом као главом, преноси се на државу чија је глава краљ.

Од тога да се у свакој монархији бесмртност политизује на криптотеолошки начин, важније је запазити да је бесмртност једнако политички употребљива као и смрт. Монархијско наследно право заправо се и не правда смрћу, него идејом о бесмртности монархијског *dignitas*, која се стиче различитим уделом крвне харизме и посвећења.²² Бесмртна је *dignitas* цркве, али је једнако неуништива и крв династије, која гарантује квалитет. Ова врста легитимације је хазардна, јер преко крвног наслеђа на власт долазе и они који јој нису дорасли. Важније од овог ризика је, међутим, било обезбедити неприкосновеност власти. Ни у цркви ни у монархији *dignitas* не ишчезава са смрћу његовог носиоца управо отуда што је *imperium* вечан. *Christus non moritur*, па самим тим није то ни црква, а ни власт коју ова снабдева божјом милошћу. *Imperium semper est* зато што је *dignitas* несмртан. У средишту ове теодицеје стоји савладана, а не непобедива нити коначна смрт. Христоцентрична монархијска легитимност почива на конструкцији о бесмртности круне.

Упркос дугом идејном јединству хришћанства у средњем веку, визија смрти није била хомогена, јер су постојале разне верзије спасења. Однос према смрти на хијерократском Западу разликовао се од онога код цезаропапистичке Византије, онолико колико се разликовао однос цркве и државе.²³ Византијски цареви су покушавали да политизују смрт настојећи да у 10. веку уведу посебан статус смрти палих ратника у борбама против Арабљана. То, међутим, није прихватала црква, јер је настојала да буде независна код проглашавања светитеља. На другој страни црква је у Византији била цезаропапистички подређена на царским сахранама²⁴, док је на Западу хијерократска папска власт била у равноправнијем положају са световним монархијама. Још неке околности су утицале на другачије поимање оностраног. Од средине 8. до средине 14. века Византијско царство било је поштеђено масовних смрти од куге, што је смрт свело у њен природни контекст и ритам и наметнуло прагматичнији однос пре-

²¹ Kantorowicz, E., H., *Die zwei Körper des Königs...*, стр. 44.

²² Kuljić, T., *Oblici lične vlasti...*, стр. 126–127.

²³ Kuljić, T., *Oblici lične vlasti...*, стр. 98–140.

²⁴ Станковић, Влада, „Смрт у Византији. Поглед на византијско схватање смрти и њено место у менталитету и идентитету Византинаца“, у: *Годишњак за друштвену историју*, XIV, 1–3, 2007, стр. 18–19. (у даљем тексту: Станковић, В., „Смрт у Византији...“)

ма животу.²⁵ У Западној Европи су од 12. до 14. века харале епидемије куге, а црна смрт је оставила трага у сабласним мотивима уметности тога доба. Поред тога, у византијском цезаропапизму су цареви сами на самрти доносили одлуке о наследнику, није било покајања ни опроштаја грехова као на Западу.²⁶ Овде су хришћанска есхатологија и теологија били подређени световној власти, за разлику од хијерократског Запада, где је теодицеја била далеко снажнија. И сахрањивање је било другачије. У рановизантијском периоду државна бирократија се старала о сахрањивању обичних грађана,²⁷ а у 11. веку овом делатношћу су се бавила чак и приватна удружења.²⁸ Тек од половине 14. века у Византији јача утицај цркве, па је и политизација смрти ратника у борбама против неверника у читавом окружењу постала актуелнија. Наравно да је, као и у осталим средњовековним државама, и у Византији смрт била важно политичко оружје: праведна мученичка смрт била је гарант победе, а нарочиту мобилизацијску улогу имао је поклич за светим жртвовањем за цара, те идеја о светим ратницима палим у борби против неверника.²⁹ По свему судећи, ова у свом добу хегемона хришћанска сотериологија прожела је и средњовековни Косовски мит код Срба и његово нераздвајање „крста часног и слободе златне“.

Да је приказана политизација бесмртног нестала са средњим веком била би свакако социолошки мање значајна. Међутим, није тако. Ако се озбиљније узме опаска К. Шмита (*Schmitt*) да су сви модерни појмови учења о држави у основи секуларизовани теолошки појмови, лакше је схватити утицај канонске употребе бесмртности за каснију политичку доктрину. Наиме, и световне идеологије (либерализам и социјализам) на неки су начин полазиле од неуништивости политичке *dignitas*. Наравно да је садржај неуништиве идеје био другачији код фетишизовања круне, партије, расе, класе или нације. Али нису сви садржај који су проглашавани за неуништиве наметали исти ступањ ирационализације бесмртности. По правилу је свуда смрт челника који су умрли или погинули уоквиравана неуништивошћу идеје (Тито је симбол класног ослобођења, а Ђинђић незадрживог кретања ка ЕУ). Нарочита *universitas quae nunquam mortur* провлачи се у *laudatio funebris*, али и на јавним скуповима групе (партијским конгресима, државним прославама, верским посланицама), са попова или без њих у првим редовима. При том су посредници и спроводници неуништиве идеје различити (световни, магијски или верски симболи) што, наравно, зависи од основне супстанце идеје. Божја милост, крв расе или нације, класно ослобођење или устоличење демократије јесу различити квалитети којима се приписује

²⁵ Станковић, В., „Смрт у Византији...“, стр. 19.

²⁶ Станковић, В., „Смрт у Византији...“, стр. 20–21.

²⁷ Исто, стр. 14.

²⁸ Исто, стр. 22.

²⁹ Исто, стр. 17.

другачија вечност. Упркос разликама, свуда је упадљиво то да идеја вечне и неуништиве правде потискује и негира смрт. Другим речима, свака идеологија на неки начин негира смрт, јер проглашава вечним властити *dignitas*. Ова мисија неуништивног која устаје против смрти јесте моћно емоционализовано и морализовано средство у прерушавању посебног у опште. Бог као *dignitas* представља вероватно кулминацију политичке употребе бесмртности. У канонском праву стајало је да је краљ подвргнут богу и праву, а не и људима.³⁰ Отуда и када краљ умре, не умире супстанца монархије, њен дигнитет.

А пошто је дигнитет бесмртан, то су и наследници *sub nomine dignitatis*. Проучавајући политичку употребу бесмртности у канонском праву, Канторовиц је у монархији уочио две личности, два тела краља: *persona personalis* (душу која обитава у телу човека) и *persona idealis* (дигнитет). Важна је опаска да *dignitas* постоји независно од личности,³¹ јер је наметање ове фикције ширило маневарски простор политици курије. Наиме, само онај који располаже монополном на доделу *dignitas* може устоличавати монарха по својој вољи, правдајући све то бесмртном божјом руком. Пошто је на другој страни и сам владар, када би умро, постајао део дигнитета династије, то је и ту постојао сличан маневарски простор за инструментализацију леша. Наиме, онај ко би се докопао власти својевољно би тумачио опоруку мртвог претходника. Све у свему, схоластички акценат канонског учења Римокатоличке цркве на бесмртности дуго је обликовао кодификацију монархијског права, али је утицао и на стварање месијанских образаца републиканске политичке културе. Церемонијална и видљива употреба смрти у политичком ритуалу била је одређена истицањем бесмртности дигнитета различите супстанце. У канонском праву рашчлањена напетост између смртног и бесмртног дела политичког и данас се одржава и на нарочити начин костимира.

(2) Други образац политичке употребе смртности јесте претња појединцима оностраном казном. Оно што је појединцу код смрти незамисливо јесте коначни опроштај. Ова незамисливост увек је гонила на изналажење оностраног, другог света, где ћемо се ипак поново срести. Визије оностраног су разноврсне и увек зависне од оностраног искуства. Систематизовали су их теолози, а свака теологија је интелектуална рационализација верске инспирације. Ни спасења нису у свим религијама иста. Вебер је писао да конфучијанизам није имао рационалну теодицеју, па након смрти није ни нудио спасење него само част. Овде се, насупрот калвинистима „супериорни човек“ са поносном равнодушношћу суочавао са судбином и није желео спасење после смрти.³² Вебер тврди да је слична равнодушност према смрти у хиндуизму била условљена перманентним

³⁰ Kantorowicz, E., H., *Die zwei Körper des Königs...*, стр. 396.

³¹ Kantorowicz, E., H., *Die zwei Körper des Königs...*, стр. 397.

³² Бус, Андреас, *Макс Вебер и Азија*, Ниш 1994, стр. 95.

ратовима у Индији у којима је и сам живот морао изгледати као нешто бесмислено и неподношљиво. Осећао се страх пред новим животом, човек се бојао „поновне смрти“, па се код свих хиндуистичких религија избављења јавља питање: како измаћи тачку поновног рођења и тиме пре свега новог умирања. Реч је о избављењу од вечно нове смрти и зато избављењу од живота.³³ Овде се неће улазити у питање како је страх од нове смрти код разних верзија спасења политизован. Казуистика употребе оностраног у разним религијама сложен је задатак. Важно је само у танатополитичком смислу уочити да је политика са смрћу свуда почела тек са службеном претњом оностраним. „Богу божје, а цару цареве“ био је класични услов спасења у хришћанству, који је дуго обликовао европску политичку културу. Другим речима, ако је спасење награда за исказану лојалност цркви и држави, онда у супротном, следе не само санкције на земљи него и на небу. Онострано се заслужује, улазница у рај није бесплатна. У Грчкој и у Египту мртви ће се срести на далеком острву, код Јевреја на врху брега или у тврђави окруженој зидинама. Онострано је замишљано као лепше или као ружније од оностраног и ова бинарна подела фиктивног на добро или лоше крајње коначиште била је у ствари претња. Запрећене казне за непослушност власти и цркви нису била само мучења инквизије и спаљивање живих, него и муке након смрти. Смештај у одређени пол оностраног зависио је од лојалности оностраном. Лојалност осигурава рај, нелојалност пакао, а када је у касном средњем веку уведено и чистилиште, куријална политика са смрћу постала је нешто гипкија.

Еластичност ове врсте није дуго трајала, нити је била уверљива, јер је политичку манипулацију оностраним већ крајем 18. века разбило просветитељство. Наредни корак који је деловао у истом правцу била је Дарвинова теорија еволуције. Човек је почео да гради властиту индивидуалност и на томе што се, упркос страху, почео осећати као појединац који може да умре. Чим је саму смрт престала да одређује божја воља, порасло је поверење у природне законе који се делом могу контролисати. Са слабљењем божје милости и са престанком вере у Страшни суд променио се и политички потенцијал смрти. Сваки појединац постао је индивидуа и отуда што је сада виђен као временски ограничено биће.³⁴ Свест о коначној, а не о привременој смрти, била је превратничка. Био је то револуционарни слом идеје о досуђеном загробном групном животу у анонимном рају или у паклу. Дакле, услов историјски одиста слободног појединца, није била његова бесмртност, него, напротив, смртност. Ослобађање од религије и од записане судбине тражило је храбро суочавање са временском дефинитивном коначношћу људског живота.

³³ Вебер, М., *Сабрани списи...*, стр. 123.

³⁴ Macho, Thomas, *Jedermanns Tod (Kunst als Trauerarbeit)*, 2007, http://www.festspielfreunde.at/deutsch/dialoge2007/dia01_macho.pdf (приступљено децембра 2011).

Томе је свакако допринела и медицина. Напредак медицине изменио је не само општи однос према смрти него и политичку употребу смрти. Од 16. века папе дозвољавају обдукцију леша, па је 1594. године у Падови отворен први „анатомски театар“, где се могло и посматрати сецирање.³⁵ Зашто је то било важно? Зато што су у болницама престале бесплодне метафизичке дискусије око леша. Анатоми су уверљивије од филозофа демаскирали мистику оностраног, а сецирањем разоткривена унутрашњост беживотног тела дефинитивно је објаснила зашто је смрт крај живота. Егзактно лекарско разјашњење престанка живота подстакло је и другачију инструментализацију смрти. Недвосмислено медицинско утврђивање разлога смрти ослабило је уверљивост апстрактне теологије која је живима претила оностраним судом. Није човек умро због прста судбине него због заразе која му је уништила органе. Медицина је крчила простор у ком је смрт престајала да буде записана божјом вољом и лагано постајала симболички капитал световне политике. Лишена статуса ексклузивног средства за застрашивање подвлашћених у рукама цркве, на нови начин растумачена смрт постала је корисна у учвршћивању нових световних националних идентитета.

Међутим, премда ослобођена, смрт није престала да буде анонимна. Масовно убијање, геноциди и усмрћени у концлагорима 20. века, лишени обележених гробова, изнова су обезличили смрт милиона људи. Друга врста анонимности задесила је нерелигијске хероје. Слави хероја, који није пао у служби невидљивог небеског бога и његовог крста него у одбрани реалне нације и државе, одузета је растегљива вишезначност осигуране онострани судбине што је својствено за литургијско црквено жаљење. Световна танатополитика јасније је раздвајала јавног пријатеља од непријатеља него што је то чинила мистична религијска реторика. Отворено признати дефинитивни престанак постојања и одрећи се онострани награде значило је другачије редуковати сложеност политике. Опојани леш кога је након смрти грлила црква и преносила у вечно блаженство постао је мање користан у тумачењу политичког ангажмана. Тек када је црква изгубила реалну хијерократску моћ да преко конструисања оностраног контролише живе, могли су владари да постану самостални у коришћењу смрти и у дефинисању смисла живљења. Наравно да идеологизација смрти није престала. Напротив, отворио се манипулативни простор за нове верзије световне есхатологије, за нова обећања оностраног избављења и за организовање нових политичких удруга које су пружале другачију накнаду жртвама за идеју. Фронтоска парола „Пролетери свих земаља уједините се“ из 1848. подстакла је, на другој страни, стварање нових не мање борбених либералних, конзервативних и фашистичких антикомунистичких политичких јединстава. Појединац ослобођен окова несмр-

³⁵ Macho, Thomas, *Jedermanns Tod (Kunst als Trauerarbeit)*, 2007, http://www.festspielfreunde.at/deutsch/dialoge2007/dia01_macho.pdf (приступљено децембра 2011).

тности постао је свестан не само своје неумитне смртности него и дефинитивне коначности лишене оностраног азила. Премда је у новој ситуацији остао лишен утехе цркве и суочен са ништавилом дефинитивног нестанка, ипак је могао слободније да користи властиту спремност за дефинитивно напуштање света и да од куражи ове врсте гради политички капитал. Смртни хероји постајали су ослободиоци, а осведочени доказ претензије на најчешће неограничену власт ослободиоца био је ратни учинак, тј. суочавање са властитом насилном, а не са природном смрћу. То се политички могло искористити, јер је на делу био другачији ризик не више бесмртних него сада смртних појединаца. Лако је увидети да су суочавањем са смрћу смртни могли изгубити све, док је несмртнима увек остајала онострана награда. Лишена божје милости, спремност на смрт у борби значила је дефинитивни одлазак у ништавило, а не у рај. Право речено, и јесте био крупнији ризик и већа храброст кренути у ништавило него у свету смрт где хероја чекају виле.

Заокрет није био само метафизички, него и политички зато што је ратној политици наметнуо нове образце пропаганде. Просто речено, смртне грађане требало је наговорити да ризикују живот за нацију, као што су до тада то несмртни верници чинили за веру. Суочавање са смрћу у рату увек ствара нарочит патос и осећање заједништва, изазива предавање и безусловну заједницу жртвовања бораца. Сама ратна ситуација улива ратнику јединствен смисао, јер је посвећен смрти. Заједница војске на бојном пољу осећа се увек као заједница до смрти. Само на бојном пољу појединац зна да умире „за нешто“. Овде се умирање разликује од неизбежног умирања у кревету. Смрт је у рату посвећено и смислено збивање.³⁶ У рату се не изоштрава само проблем смисла смрти онако као у религијама избављења, него употреба смрти на фронту, а не у кревету, постаје извор нарочитог достојанства политичких борацких организација. Починје нова институционализација политике са смрћу. Чим је срушен монопол цркве, односно одбачено уверење да само попови могу живом, рањеном или мртвом хероју осигурати правичну небеску одштету одмах или након смрти, отворио се световним актерима широки маневарски простор за политизацију смрти. Другачије речено, тек када су партија и држава преузеле право на доделу правичне одштете за осведочену готовост на погибију у борби против јавног непријатеља, накнада ове врсте постала је мерљива и сасвим конкретна. Уместо Валхале или раја, награда ономе ко би стао на црту смрти била је удео у власти или материјална добит коју је у разним облицима борачке ренте исплаћивала држава. Разне удруге бораца и драговољаца постале су установе за заштиту интереса смртних хероја, уместо цркве која се старала о оностраним надницама несмртника. Супститут небеске награде постале су борачке доживотне пензије, које нису заслуживане у дугом редовном, него у краћем ванредном стању.

³⁶ Вебер, М., *Сабрани списи...*, стр. 450–451.

Пошто најчистије ванредно ратно стање јесте ризично суочавање са могућношћу властите насилне смрти, а с обзиром на то да су ризику изложени смртни грађани, а не бесмртни верници, и пошто исту спремност признаје организована државна сила, то је овај учинак био *de facto* бесконкурентски. Дакле, слично индულгенцији, којом је црква трговала са посмртним стањем, ни држава није затворила ову могућност, него је само отворила нови простор за трговину смрћу, нудећи другачије овострани накнаде. Колико год било трговачко и буржоаско, одбацавање онострани накнаде било је и просветитељско.

Употреба хронично недефинисаног и у основи ирационалног стања након престанка живота, код политике цркве и државе никада није била лишена рационалне рачунице. Док је на једној страни држава осигуравала службене борачке пензије и привилегије као саморазумљиве овострани накнаде борцима, дотле је, с друге стране, подршка власти разних ветерана, тј. оних који су били готови да мру за идеју, постала важан део капитала оних на власти. О опскрби ветерана из оба светска рата, али једнако и оних из Вијетнама или из домовинског рата у Хрватској, морала је да води рачуна свака власт која није желела да изазове гнев оних који су осведочено демонстрирали спремност да напречац оду у ништавило. Зато што је мало било бораца који су презирали накнаду, удружења која су штитила њихове интересе била су неприкосновена. Асистент Драгољуб Мићуновић јавно је говорио студентима социологије у Београду крајем шездесетих година 20. века да је Савез бораца најреакционарнија организација у СФРЈ. Мислио је на партизанштину, тј. на позивање на борачки учинак, која је у титоизму, као неприкосновени аргумент, подједнако квалификовала за власт и звекана и генија. У титоистичкој борачкој политичкој култури, једнако као и данас у Хрватској, било је ризично оспоравати право на земаљску надницу онима који су се суочавали са смрћу у условима у којима је небеска надница већ била размађијана.

Па ипак, виђење смрти и њена употреба смрти били су у социјализму другачији него у капитализму. Вера у напредак увек је истицана код суочавања са смрћу комунистичке јавне личности. Смрт је уоквирана класним, а не националним прегнућем.³⁷ Универзалистичка навешћења и заклињања на гробу комуниста била су класне природе. Класна правда била је нарочита спона појединца и друштва не само у животу него и као постхумна веза. А револуција је била динамички оквир за уоквиравање личног нестајања чланова комунистичке партије. Није постхумна спона мртвог комунисте и социјалистичког друштва била Христова ни Мухамедова патња, нити ексклузивна крв народа. Овде није хилијализована национална ни верска, него класна правда. Другим речима, у социјализму је вера у могућност промене стварности свих живих била при-

³⁷ Kuljić, Todor, „Smrt kod leveice i desnice: prilog kritici antitotalitarne tanatologije“, у: *Filozofija i društvo*, 22, 4, 2011, стр. 111–126.

сутна и у нарочитом егалитарном световном пантеону мртвих класних хероја. Реч је о идеолошки надзираном световном оквиру у ком се у социјалистичким режимима смрт замишљала, инсценирала и ритуализовала кроз визију друштвеноекономски једнаких живота.

Свуда је, међутим, спремност на суочавање са насилном смрћу био крупан реални, а не само симболички политички капитал. Није само маршал Тито 1945. године, него су и победнички генерал Двајт Ајзенхауер (*Eisenhower*) 1952. године, и пуковник Моамер ел Гадафи 1969. године постали шефови држава захваљујући ратној, а не мирнодопској харизми. У много случајева је морални капитал активних ратника, који су били кадри да се добровољно суоче са властитом насилном смрћу на бојном пољу, био политички надмоћан над позадинским кабинетским појединцима који су били принуђени да гледају у лице властитој смрти само у кревету. Изложеност ратника нарочитом ризику формирала је особени тип ослободилачке политичке културе, са спремношћу на смрт као бесконкурентским политичким капиталом.

Summary

Todor Kuljić, Ph. D.

Thanatopolitics: the Use of Corpse, Immortality and Non-mortality

Thanatopolitics deals with the political use of death. The article discusses the significance of the death of persons, who had been an embodiment of the value for society. Certain historical thanatopolitical patterns have been shown: ritualized practice of memories of the dead in the Antiquity and various medieval uses of immortality and non-mortality. Special attention was paid to Christocentric monarchist legitimacy, based on the construction of immortality of the crown. At present, dignitas of the church has been considered immortal, but equally indestructible as the blood of the dynasty. The death has also been used to confirm the civil authorities. It has been concluded that the use of chronically undefined and basically incomprehensible condition after the cessation of life has never been deprived of rational calculation in politics, church and state alike.