

Ranjivost identiteta i pamćenja: Jasenovac, Ricoeur i smrt Boga

Julijana Mladenovska-Tešija, Luka Đukić
Visoko evanđeosko teološko učilište, Osijek
julijana.tesija@evtos.hr

UDK:130.2:2-67:2-444
Pregledni članak
Primljeno: 2, 2018.
Prihvaćeno: 3, 2018.

Sažetak

Ovaj je rad nastao kao rezultat diskusija koje su se vodile sa studentima Visokoga evanđeoskoga teološkog učilišta u Osijeku, u okviru kolegija Uvod u filozofiju. U radu su korišteni dijelovi eseja studenta Luke Đukića "Memorijalni centri: uloga pamćenja" koji su, u cilju dijaloga o ulozi pamćenja, umetnuti unutar teksta J. Mladenovske-Tešije. Cilj je rada ukazati na relevantnost Ricoeurova razmišljanja o pamćenju za evanđeoske kršćane, posebice imajući u vidu Kristovu smrti na Golgoti kao protunarativ.

Ključne riječi: Ricoeur, identitet, pamćenje, Isus Krist, trauma, uskrsnuće

Uvod

Luka: Ovo je moje iskustvo nastalo nakon što sam posjetio memorijalno mjesto Jasenovac. To je bio trenutak u kojemu sam doživio velike unutarne sukobe jer sam se susreo s nečim što do tada nisam primjećivao: ja, Luka, imam kolektivno pamćenje.

Ovaj rad bavi se prije svega pamćenjem. I premda se sjećanje i pamćenje u govornom izričaju često koriste kao sinonimi, u znanstvenom diskursu ova se dva pojma razlučuju, pa čak i stavljaju u određeni antitetički odnos. Tako, sjećanje, kao pojam, veže se uz reminiscenciju prošlih događanja i uključuje intimnost proživljenog i izravno poznatog, dok se pamćenje veže uz intencionalnost trajnijeg usvajanja, zadržavanje memoriranog i njegovo povezivanje s novim sadržajima.

Pitanja zašto se i na koji način sjećamo, zašto nešto pamtimo, a nešto za-

boravljamo te koja je njihova uloga i značenje postala su važna na valu kritike historizma i novijeg su datuma. Naime, njima su se ponajprije bavili Hugo von Hofmannsthal (1902.) te Maurice Halbwachs (1925.) koji su isticali da je pamćenje društven, a ne individualan fenomen (usp. *Historijski zbornik*, god. LXIII (2010), br. 1, 269–311 te *Kultura pamćenja i historija*, Zagreb 2006, 17 i dr.). U pamćenju pojedinačna sjećanja ostaju zapisana ako pronađu svoju svrhu / smisao unutar kolektivnoga. Društvena pamćenja (ali i zaborav!) u tom smislu mogu se razlikovati, kako prema tipu društva, odnosno društvene organizacije, tako i prema njihovoj funkciji. Većinom su vođena ponavljanja o gubitku koja traže zacjeljenje u djelovanju ili u prizivanju na zaborav onoga što se ne uklapa u definiranoj povijesti.

Na tragu Ricoeura, ovaj rad poziva na preispitivanje pamćenja uključivanjem ne samo dominantnih već i kontingentnih događanja te protunarativa koji izazivaju nesuglasje unutar cjeline koja teži sveobuhvatnom suglasju. Primjer takvog protunarativa Kristova je smrt na križu, čin koji opisuje smrt Boga u krajnjoj i posve ljudskoj agoniji. Pamćenje ovoga događaja uči nas da su disonantni glasovi povijesti važni (premda, u određeno vrijeme nisu se uklapali u dominantni narativ), a događaj na Golgoti doprinosi izgradnji našega identiteta kao reprezentacija traume i slika Boga koja je drukčija od očekivane: ranjenog, imanentnog Boga, punog ljubavi, koji nas poziva na prihvaćanje drugosti u vlastiti identitet kao nužan put prema ozdravljenju za vječnost.

Ranjivi identiteti

Luka: Moje je iskustvo u memorijalnome mjestu Jasenovac bilo... zastrašujuće. Bio sam preneražen i nespreman za tako nešto. U meni su se pokrenuli osećaji za koje nisam bio svjestan da ih imam. U trenu sam upao u val mržnje. Želio sam osvetu i u isto sam se vrijeme osjećao otuđenim od svih. Jesu li memorijalna mjesta ljekovita ili su mračni prenositelji poruke zla? Otvaraju li me za promišljanja o budućnosti ili me zatvaraju u perpetuirani krug nasilja i osvete? Zašto ja, Luka, osjećam sve te rane? Zašto se u meni ono 'moje' pomiješalo s kolektivnom boli jednog naroda?

Naše je sjećanje slično snu: ono je osobno, emotivno i asocijativno, vraća nas na ono što smo nekad doživjeli, tjera nas da u prošlim događanjima pronađemo dublji smisao koji će povezati našu prošlost i našu sadašnjost. Sjećanje je neraskidivo povezano s našim identitetom: nismo pojedinci koji su neovisni o kolektivnome, već smo od svog početka uronjeni u neposredno iskustvo kolektivnog pamćenja. Ricoeur, stoga, ističe da je pamćenje društveni proizvod koji se prenosi putem jezika te da je podložno različitim manipulacijama.

Paul Ricoeur je jedan od najzanimljivijih filozofa 20. stoljeća. I ovdje odmah

stavljamo namjernu dvotočku: zanimljiv za one „zaljubljenike mudrosti“ koje privlače onto-hermeneutička promišljanja i sinoptički diskurs. Možda je to jedan od razloga njegova djelomičnoga stavljanja po strani u usporedbi s Lacanom i poststrukturalistima, kako u Francuskoj tako i šire. Dubok, pronicljiv i uvijek u dijalogu s drugim filozofima koji se na određeni način, teorijski, isprepliću s njegovim refleksijama, koji razvijaju ili kritički se odnose spram njegovih ideja, Ricoeurova stalna preokupacija jest pitanje smisla života te hermeneutika sebstva. Ricoeur je poznat i kao kršćanski filozof premda njegova filozofska djela ne koriste / promiču teološke koncepte. On je, naime, dvadeset i pet godina (1967. – 1992.) vodio John Nuveen Katedru filozofijske teologije na Sveučilišnom odjelu bogoslovije u Čikagu. Njegova najpoznatija djela su *La Métaphore vive* (*The Rule of Metaphor*), *Du texte à l'action* (*From Text to Action*), *Soi-même comme un autre* (*Oneself As Another*), trotomna *Temps et récit* (*Time and Narrative*), zatim *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (*Memory, History, Forgetting*), *Le Conflit des interprétations, Essais d'herméneutique, De l'interprétation, Essai sur Sigmund Freud* i mnoga druga.

Naš je identitet, prema Ricoeuru, „ranjiv“ i „dijalektičan“ (Ricoeur 2011, 82). U svojoj knjizi „Vrijeme i narativ“ navodi tri izvora ranjivosti identiteta: vrijeme, drugi kao prijatelj i nasilje. Polazeći od pretpostavke da je naše postojanje određeno „dvama svjetovima“, onim prirodnim (kojem pripadamo kao fizička bića) te fenomenološkim svijetom slobode (što znači da do određenog stupnja možemo djelovati na uvjete u kojima živimo i možemo se mijenjati putem toga djelovanja), ono je u isto vrijeme ispunjeno i drugim „dualnostima“, poput harmonije i nesuglasja, življenog i ispričanog, stvaranja i raslojavanja, činjenica i fikcije, svjesnog i nesvjesnog, autora i čitatelja (Ricoeur 1978, 149-166).

U tome smislu ističe i prvi problem ranjivosti identiteta, onaj vezan uz vrijeme, koje je i samo, u svojoj naravi, dvojako. Tragamo za koherentnošću (u smislu logičke i osjećajne dosljednosti između dva istodobna procesa te uzajamne ovisnosti mišljenja i djelovanja), ali i za trajanjem / postojanošću tijekom vremena. Ricoeur razlikuje vrijeme fizičkog / prirodnog svijeta (kozмолоško ili objektivno vrijeme, sukladno Aristotelu) te vrijeme svijesti (fenomenološko vrijeme, sukladno Augustinu). Naše je kozmoloko vrijeme počelo našim rođenjem, nastavlja se našim životom i završava našom smrću, događanjima koja označavaju različite stadije u našem životu. Fenomenološko je pak vrijeme povezano s djelovanjem, a karakteriziraju ga kontinuitet i koherencija. Njima, Ricoeur dodaje treće, narativno vrijeme koje je povezano s ciljanim svjesnim djelovanjem i povezuje vrijeme prošlih generacija i kultura na tragu njihovih priča / narativa te pamćenja (Ricoeur 1990, 83-84). Naše ljudsko iskustvo vremena obuhvaća sve ove vremenske modalitete i, u odnosu na identitet, ukazuje na problem istosti i trajanja. Naime, u „Ja / Sebstvo kao Drugi“ Ricoeur uspostavlja složenu strukturu našega identiteta

koji čine istost (lat., *idem*) i ipsost ili sebstvenost (lat., *ipse*). Naš karakter dokazuje da je reska kartezijska podjela tijelo – duh neodrživa: *idem* kao istost / trajanje nije odlika samo našega tijela, kao što *ipse* / sebstvo nije jedino odlika našega duha (Ricoeur 2011, 81). Nasuprot tzv. modela sužene tjelesnosti, koji Ricoeur kritizira imajući prije svega u vidu Nietzschea i Freuda, gdje je tijelo samo ostatak ili nastavak psihičkog “Ja”, tijelo nije nenužni dio i negativni aspekt subjekta i osobnog identiteta, već suprotno: postati i razumjeti sebe jedino je moguće putem tijela, drugih i svijesti (Ricoeur 2011, 82).

Drugi jest drugi oblik ranjivosti našega identiteta jer je drugačiji. Za *idem* najvažnije je trajanje, istost, stalnost, nepromjenjivost. Kao istost, naš identitet isključuje dijalog s bilo čime izvan sebe. Drugost je ovdje shvaćena kao različitost, pa čak i suprotnost koja nije rezultat jednostavnog uspoređivanja s drugima, već je konstitutivna za istost. Stoga (unutar identiteta istosti), nama je teško shvatiti da je mreža ljudskoga društva satkana od mnoštva osoba koje ne dijele naša uvjerenja pa niti način na koji živimo. Naše *isto* odnosi se spram *drugog* s isključivošću i odbacujući sve ono što ne prepoznaje kao slično (Ricoeur 2011, 81). U ovome je korijen i treće ranjivosti našega identiteta, onaj koji je vezan uz nasilje. Naime, prema Ricoeuru, nema ljudske povijesne zajednice koja nije stvorena nasiljem ili ratom. Ono što najčešće slavimo jesu nasilna događanja koja su postala legitimna, i to ne samo time što su u jednome trenutku postala općeprihvaćeno mjesto u povijesti nekog naroda, već i samim time što su se dogodila davno. Stoga, ta su ista događanja slavna za jedne, a poniženje za druge. Na taj način stvarne i simboličke rane bivaju smještene u arhiv kolektivnog pamćenja (Ricoeur 2011, 81-82).

Iza ovog Ricoeurova razmišljanja jest potreba da izađe izvan okvira kartezijskog *cogita* koji postavlja čisti subjekt kao prvu točku u traganju za istinom. I premda je inspiriran Husserlom, preuzima njegovu fenomenološku metodu s kritičkom odmakom i odriče mislećem subjektu mogućnost da sebe postulira kao kompletno izoliranu jedinku (ili monadu, ako upotrijebimo Leibniza), samodostatnog nositelja fenomenoloških procesa. Budući da za Ricoeura metoda nije odvojena od istine, odnosno odluka o metodi jest odluka o pristupu istini, fenomenološka metoda, ako je se preuzima u Husserlovu obliku, prema Ricoeuru, vodi prema idealizmu koji ne omogućava spoznaju pojedinca u njegovoj uronjenosti u svijet (Ricoeur 1967, 7). Stoga, Ricoeur uvodi naraciju o kojoj kaže da je uvijek više od čistog događanja jer je povezana s onim što se događa unutar i izvan nas. U tome smislu, hermeneutička metoda, koju predlaže Ricoeur, zahtijeva da je fokus ne samo na nama već i na širem okruženju te uključuje pitanja koja ne razumijemo i na koja pokušavamo pronaći odgovore. U tome procesu razumijevanja i samorazumijevanja ključnu ulogu igra interpretacija i intencionalnost svijesti jer hermeneutička svijest jest takva da je uvijek fokusirana na nešto

(Ricoeur 1967, 205). Naša je samospoznaja uvjetovana i posredovana jezikom. Znači, naš je identitet u svojoj osnovi “narativan”, odnosno podložan aktivnoj sebe-interpretaciji: nije apsolutno promjenjiv, ali nije ni krut i nepromjenjiv, stoga Ricoeur inzistira na stalnom procesu samotumačenja. Pojmom *sepstvo-kao-drugi* Ricoeur će povezati prva dva, istaknuti vezu između identiteta kao *idem* i *ipse*, i naglasiti njegovu temporalnost. Kao osnovu, uzet će ipsost / sebstvo koje sadrži “drugost” u sebi kao odnos implikacije: *sepstvo*, ako *drugi*. Vidimo da se s jednim ovakvim određivanjem identiteta Ricoeur zapravo obračunava s naslijeđem filozofije subjekta, gdje se subjekt izražava korištenjem prvoga lica – „ja“. Uočavajući osnovni problem ovoga stava – da *cogito* teži za tim da bude apodiktička točka koja se uzima kao takva bez ispitivanja njezina temelja, odnosno onoga što taj temelj omogućava ili uspostavlja, Ricoeur ističe da stabilan i fiksiran identitet isključuje kontingenciju, vremenitost i svakidašnjost, ali i *drugo* na koje je sebstvo nužno upućeno. Za Ricoeura točno je upravo suprotno: naše se sebstvo gradi posredstvom jezika i priča; to nije pasivno-primateljski proces, već aktivno traganje za “vlastitom konfiguracijom i samotumačenjem” (Brnčić 2008, 734).

Mi jesmo i nismo ono što smo bili prije više godina: unutar promjenjivog sebstva, “pojavljuje se, uvjetno rečeno, unutarjni drugi: ja, koji živeći, čitajući, tumačeći te razumijevajući sebe u svijetu i vremenu, uvijek postajem netko drugi” (Brnčić 2008, 735). To znači da je svaka osoba prije svega “projekt” koji sam postavljam pred sobom, “iskreirana sinteza” (Ricoeur 1965, 69) u globalnom svijetu gdje svako pozivanje na odgovornost znači stavljanje unutar nekih granica koje, u isto vrijeme kada su stvorene, mogu biti prevaziđene. Subjekt koji ovdje nastaje nije apodiktičan (Descartes) ni subjekt transcendentalne apercepcije (Kant), već je prisutan, kontingentan i dinamičan, uvijek-u-nastanku i tjelesan, odnosno ima svojstvo utjelovljavanja u novim ulogama i pozicijama / kontekstima jednako kako se i tekst drugačije javlja u različitim čitanjima. On jest *isti* i *drugi*; drugost jest u osnovi našega identiteta koliko i istost.

Ranjivo pamćenje

Luka: Dakle, kada objekte prestanemo gledati kao čiste materijalne strukture, koje imaju samo jednu svrhu koja se ostvaruje u vlastitoj funkcionalnosti, kada svoj pogled usmjerimo na ostale dimenzije objekta, kao simbola, kao nosioca jednoga historijskog momenta koji je na neki način neobično živ, i dalje prisutan, te još više, kada se objekt promatra kao jezik koji nam nešto poručuje i kojim je moguće ući u komunikaciju i odnos, onda se otvara novo razumijevanje objekta. Onog – da je Jasenovac jezik, značenje i poruka. Ovaj je aspekt od ogromne važnosti za memorijalna mjesta. Događaje, koji su često toliko tragični i mračni, i u svojoj užasnosti gotovo nadrealni, memorijalna

mjesta pokušavaju očuvati, ne s ciljem da to bude otvorena rana koja će doprinijeti sukobima, ni da se od tog događaja napravi kuriozitet i spektakl. Glavna svrha memorijalnih mjesta je, prije svega, upozoriti, odati počast žrtvama i potaknuti pamćenje koje će prošla događanja uokviriti u kontekst prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Tako će, umjesto ljudskog zla i ništavila, naš pogled biti usmjeren prema onim Drugima, ka susretanju i praštanju.

Analizirajući procvat ideje memorijalnih centara, Susan Sontag je ustvrdila da su oni nastali kao proizvod „načina na koji se žaluje zbog likvidacije europskih Židova 30-ih i 40-ih godina i promišljanja o tome“, a postali su institucionalno oživotvoreni u muzejima Yad Vashem u Jeruzalemu, Memorijalnome muzeju holokausta u Washingtonu i Židovskom muzeju u Berlinu (Sontag 2005, 69). Svrha ovih javnih repozitorija jest, ne samo prikazivanje različitih materijalnih ostataka već i „osigurati da zločini koje oni prikazuju potraju u svijesti ljudi“ (Sontag 2005, 69).

U tome smislu „prostor ozbiljnosti“ (Sontag 2005, 91), ili objekt unutar kojeg se događa pamćenje, ima važnu ulogu u kolektivnom pamćenju. Spacijalnost može biti iskazana i tzv. krajolicima sjećanja (Assmann 2008, 111), gdje se postavljaju znakovi / spomenici u prirodnom prostoru. Ovisno o tomu gdje su spomenici sagrađeni i tko ih je gradio, oni održavaju pamćenje vezano uz nacionalne mitove, ideale i političke potrebe. Neki prizivaju žrtve ratova, drugi pozivaju na otpor, a treći govore o masovnim umorstvima, odražavajući kulturno pamćenje države. Winter zato smatra da su spomenici referentna točka sjećanja za sve one koji su proživjeli traumatični događaj, ali jednako tako i referentna točka pamćenja rođenih nakon njih. Time i pojam „pamćenje“ postaje metafora, odnosno prerasta u narativ o prošlosti, posebice nakon smrti izravnih svjedoka (Winter 2010, 62). Prostori memorijalnih centara, s druge strane, omogućavaju da se stradanje prikaže kao „jedinstveno“, ali i kao čin koji su učinili ljudi „dragovoljno, pa čak i oduševljeno, s osjećajem da je pravda na njihovoj strani“. Stoga, o pamćenju traumatskih događaja govori se kao o „etičkom činu“ koji nas poziva na odgovornost za učinjeno, ali i na djelovanje u smjeru nadilaženja uvjeta koji vode perpetuiranom nasilju, u isto vrijeme omogućavajući uspostavu izravnog „odnosa s mrtvima“ (Sontag 2005, 91).

Obilježje našeg vremena, kaže Ricoeur na početku svoje studije o „Pamćenju, povijesti i zaboravu“, jest istodobno postojanje previše pamćenja na jednoj strani i previše zaborava na drugoj. Previše pamćenja ima samo tamo gdje ima previše patnje jer patnja obuzme pamćenje i ne dopušta zaborav. Pamćenje opterećeno patnjom slijepo je za patnju drugih te je višak pamćenja praćen specifičnim sljepilom koje ne dopušta uvid u zbilju kakva ona jest (Ricoeur 2004, 444). Naš je identitet podložan ideologiji koja je ključna za „manipulaciju pamćenjem“ (Ricoeur 2004, 448). Od zajednica se ne zahtijeva samo to da budu otvorene za prošlost

i da je pamte nego i da je pamte na određen način, u skladu s etičkim i političkim mjerilima koja narušavaju “prirodni tok pamćenja” (Ricoeur 2004, 84). Ovaj izraz Ricoeur koristi kako bi ga suprotstavio vanjskim, promišljenim intervencijama u tijek pamćenja. Kao primjer tih intervencija, navodi političke intervencije, koje su po njemu uvijek na strani zaboravljanja.

Manipulacija je pamćenjem moguća jer je naše razumijevanje svijeta i drugih ljudi nužno povezano sa samorazumijevanjem, i obrnuto. Naš identitet nije nešto statično, jednom zauvijek dano, ontološki *cogito*. Istinsko sebeotkrivanje počinje u trenutku u kojem naš ego radikalno odbacuje tajnu želju svijesti da se uspostavi kao apsolutno, i dopušta spontanost koja prekida sterilni krug ega u njegovu stalnom vraćanju sebi (Ricoeur 1965, 14). Na taj način „ja“ sam pozvan da “aktivno sudjelujem u vlastitoj inkarnaciji” putem razumijevanja, uspoređivanja i odlučivanja. Ova otvorenost identiteta, koja je u isto vrijeme i upućenost na druge, praćena je stalnom borbom koja se manifestira kao odlučivanje i selekcija. Narativ je sam po sebi selektivan, ističe Ricoeur, i uspostavlja usku povezanost između deklarativne povijesti, naracije, svjedočanstava i reprezentacije povijesne prošlosti. Ideologizacija je pamćenja moguća zbog postojanja različitih (selektivnih) narativa (Ricoeur 2004, 448). Priča može biti ispričana na više načina, kaže Ricoeur u članku “Poštivanje drugog i kulturni identitet”, i to nas u isto vrijeme otvara za manipulaciju, ali i za kritičko propitivanje. Zaboravljanje, zaborav može imati oblik brisanja ili zadržavanja / držanja po strani. Zloporaba pamćenja u isto je vrijeme i zloporaba zaborava. Naime, prije zloporabe, postoji uporaba, koja je i sama nužno selektivna u odnosu na narativ. Ako se ne možemo svega sjetiti, onda ne možemo ni sve posložiti na pravi način. Ideja da postoji iscrpan, sveobuhvatan narativ zapravo je performativno nemoguća (Ricoeur 2004, 414).

Artefakti imaju veliku ulogu u borbi protiv zaboravljanja. Povjesničari, stoga, često posežu za suprotstavljenim svjedočanstvima, pri čemu nastaje suočavanje između fragmentarnih narativa, što omogućava da se čuju različiti „glasovi“ o jednom događaju pa će Ricoeur na povijest (kao znanost) gledati kao na korektiv pamćenju (Ricoeur 2011, 86). Slično govori Foucault, premda s pozicije kritičara oficijelne povijesti koja, prema njegovu mišljenju, proizvod je monopolizirajućih praksi proizvodnje spoznaja pa naglašava važnost protunarativa. Tako da oficijelna povijest stvara i održava jedinstvo i kontinuitet političkog tijela, namećući interpretaciju zajedničke prošlosti i marginalizirajući alternativne interpretacije povijesnih iskustava. U tome smislu, protupovijesni narativi remete uspostavljeno jedinstvo koje stvaraju oficijelne povijesti. Stoga, ono je pod pritiskom izazova i alternativa i „protupamćenja“ kao prostor unutar kojeg se iskazuje otpor prema službenim verzijama historijskoga kontinuiteta (Foucault 1977, 135). Ricoeur izvodi dva zaključka vezano uz promišljanje o ranjivoj naravi povijesnoga znanja: prvi se odnosi na tzv. mnemoničku reprezentaciju, a drugi na suprotstavljenost

između pamćenja i povijesti. Smatra da samo putem revizije i ponovnog ispisi- vanja povijesti u svjetlu novih narativa, povjesničari su u stanju sagledati cjelinu prošlih događaja i stvoriti sliku o onome što se zaista dogodilo. S druge strane, suprotstavljenost između pamćenja i povijesti jest suprotstavljenost između oda- nosti (ideologiji) i istine, i ne može se razriješiti na fenomenološkoj razini, već se treba prenijeti na drugu razinu, na onu čitatelja povijesti, odnosno obrazovanog građanina. Na koncu, krajnja će odluka biti u rukama čitatelja koji će za sebe odrediti koji balans između pamćenja i povijesti je potreban, odnosno koristan (Ricoeur 2010, 449-450).

Vraćajući se na tezu da je naše pamćenje rezultat stalnoga posredovanja izme- đū trenutaka distanciranja i prisvajanja, Ricoeur ističe da pojedinac, da bi mogao donijeti ispravnu odluku, treba zauzeti stav distance spram pamćenja prošlosti i kako se ono javlja u našoj svijesti te pritom prepoznati atribucije / prisvajanja prisjećanja koja su povezana s osjećajima, i negativnima, ali posebice s osjećajima sreće, mira, pomirenja, svega onoga što priželjkujemo sebi i bližnjima. Za većinu je, kaže Ricoeur, identitet osobe / zajednice sastavljen od onih vrijednosnih iden- tifikacija s normama, idealima, uzorima, herojima, u kojima se osoba / zajednica „prepoznaje“. To ne znači da se „prepoznamo“ samo unutar dominantnog dru- stvenog narativa već i putem disonantnih priča / pojedinaca i tako doprinosimo stvaranju protunarativa (Ricoeur 2010, 496).

Srž problema pamćenja prema Ricoeuru jest u tome što se ono mobilizira u svrhu potrage i kreiranja identiteta. I Rüssen ističe da pamćenje mobilizira isku- stvo prošlosti, daje okvir i sadržaj sadašnjosti, i budućnost čini mogućom. Svi povijesni narativi predstavljaju unutarnje jedinstvo ovih triju dimenzija vremena, dajući mu obilježje kontinuiteta. Oni, također, omogućavaju oblikovanje identi- teta jer pružaju osjećaj trajanja i stabilnosti u svijetu koji se neprestano mijenja (Rüsen 1987, 92). Kolektivitet nema moralnu svijest. Suočeni s krivnjom, optu- bama izvana, ljudi se povlače u reminiscenciju prošlih mržnji i starih poniženja (Ricoeur 2010, 477). Zbog toga se teško može precijeniti snaga pamćenja u stva- ranju sadašnjosti i budućnosti. Vrlo često se ta snaga pokazala destruktivnom.

Prizori mrtvih civila i uništenih kuća mogu poslužiti za pojačavanje mržnje prema dušmanima... nasuprot tomu, prizori koji proturječe omiljenim rodo- ljubivim stereotipima beziznimno se odbacuju kao lažni. Uobičajena reakcija na fotografski dokaz zlodjela, koje je počinila vlastita strana, jest proglasiti te fotografije krivotvorinama, poricati da se takvo zlodjelo dogodilo (Sontag 2005, 13).

Analizirajući fotografije zlodjela, Sontag ističe da one mogu izazvati sasvim su- protne reakcije, pozvati „na mir“ ili „na osvetu“, ili istaknuti „zbunjenu spozna- ju, neprestano produbljivanu fotografskim informacijama da se užasi događaju“ (Sontag 2005, 14-15). Kolektivno pamćenje za Sontag je „dogovor: ovo je važno,

“i evo kako se to dogodilo“ i popraćeno je slikama koje nam se utiskuju u pamćenje. „Ideologije to potvrđuju arhivama prizora, simboličnih prizora koji sažimaju opća važna mjesta i izazivaju predvidljive misli i osjećaje“ (Sontag 2005, 68). Težiti održavanju sjećanja – pamtiti, u tom smislu znači „da smo se prihvatili zadaće trajne obnove i stvaranja pamćenja... Danas mnogi narodi-žrtve žele vlastiti memorijalni muzej, hram koji će biti dom obuhvatne, kronološki organizirane, ilustrirane povijesti njihova stradanja“ (Sontag 2005, 69). No ne odlazimo na mjesta pamćenja samo zbog samilosti i suosjećanja te osjećaja da, dokle god suosjećamo, nismo suučesnici u onome što uzrokuje patnje. Na mjesta stradanja odlazimo i zbog toga što su ta mjesta puno više „od podsjetnika na smrt, neuspjeh, viktimizaciju: oni nas podsjećaju na čudo preživljavanja“ (Sontag 2005, 69).

Smrt Boga: važnost pamćenja protunarativa

Luka: Svaka skupina mora se uhvatiti u koštac s pamćenjem. Mora proći proces izlječenja i opraštanja, sjetiti se vlastitih pogreški. Uklopiti u kolektivno pamćenje protunarative otpora. Drugoga puta nema. Jedini izlazak iz zamke kruga, koji je sazdan u mržnji, neopraštanju i osveti jest suočiti se s prošlošću kakva jest. To je teško. Ali kada bi se mi, koji živimo na ovim ratom pogođenim prostorima, usudili na taj korak, počeo bi proces iscjeljenja, kako kolektivnog identiteta tako i pojedinaca koji dijele te identitete.

Golgota. Potresna slika Boga koji umire u agoniji i patnji. Ovaj je protunarativ pukotina u strukturi biblijskog teksta. On prestaje biti tekst, već prerasta u povijesni trenutak, gdje je prostor mjesto pamćenja, a vrijeme bez trajanja i zauvijek vezano uz bolno iskustvo. Tišina je narušena jecajem, uzvikom, osjećajem ostavljenosti, napuštenosti, boli tijela i uma bespomoćnog čovjeka-Boga.

Protunarativ u prikazu smrti na križu nije samo u tome što se dogodilo čudo (Bog je mrtav) već i u tome što je Krist nešto puno „više“ od svih ostalih religijskih figura (Buda, Muhamed, Mojsije): on *jest* ono „najviše“, ono Sveto u odnosu na stvorenje. U trenutku u kojem se pokazuje kao ljudsko biće, događa se jedinstveni trenutak u povijesti koja doživljava apsolutni klimaks u smrti: Božja savršena transcendencija se ljudima može manifestirati, pokazati, samo i jedino kao imanentna nesavršenost ljudskog obličja. Nedostatak pozitivnih elemenata u prikazivanju događanja smrti samo pojačava napetost: i dok grčki heroj jest pojedinac, koji može postati paradigma za sve zbog svoje „esencijalne univerzalnosti“, Krist je „egzemplarni pojedinac“ (Žižek i Milbank 2009, 67) koji uspostavlja obrazac nedostižan ljudima bez izravne Božje intervencije. Kristov je život u isto vrijeme i „kenotički“ (Žižek) i „slavan / svet“ (Milbank): on na križu doživljava potpuno sjedinjenje sa stvorenjem (postaje čovjekom u potpunom smislu te riječi u smrtnoj agoniji) i potpuno svet ((p)ostaje Bogom činom apsolutne poslušno-

sti te konzekventnim uskrsnuća). Doživljaj stradanja prikazuje Boga u sasvim drugačijem svjetlu nego što bismo to očekivali: Bog u trenutku smrti na križu nije Bog trijumfa, ni sretnog završetka. To je Bog koji na sebe preuzima agoniju ljudskosti, takav o kojem će, suočen s nacizmom i stradanjima, Dietrich Bonhoeffer napisati da nam samo Bog koji pati može pomoći (Bohnhoffer 1967, 361). Trauma na križu prekida narativ: događaj na Golgoti nije jednostavan susret života i smrti, već refiguracija i života i smrti same! Mrtvi „heroj“, u događajima koji slijede, pretvara se u živoga Boga; singularna osoba je ukinuta u uskrsnom identitetu zajednice; okajanje je grijeha praćeno ultimativnim oprostom koji je osiguran za cijelo čovječanstvo.

Govoreći o paradoksu religijskog pamćenja, Ricoeur ističe da se „abrahamovsko pamćenje“ prenosi putem parova pojmova koji se rijetko susreću u drugim narativima: riječ je prije svega o paru „opraštanje – kajanje“ (Ricoeur 2004, 490). Oproštenom čovječanstvu poruka je jasna: činom smrti Boga na križu, ono postaje sposobnim za nešto puno više od samog činjenja zla te nošenja vlastite krivnje. Ono se može obnoviti unutar djelovanja koje je ciljano i koje svoj fokus ima u Kristu. Na taj način ovaj veliki događaj postaje „traumatskim otiskom na srcu i tijelu“ ali i „znakom protesta“ koji se opire zaboravu i koji „zahtijeva da bude izgovoren, ponovno sagledan, shvaćen“; može biti osporen, ali ne i ukinut (Ricoeur 2004, 498). Možemo čak reći da je Novi zavjet kao „Kristova priča“ u cjelini protunarativ: Krist svjedoči riječju i djelom sve do svoje smrti, a sve to postaje povijest putem oralnog i pisanog prenošenja od strane svjedoka-promatrača (u ovom slučaju, njegovih učenika, ali i drugih sljedbenika). U isto vrijeme, narativ Novoga zavjeta je i „svjedočanstvo Apsolutnog“ jer i Bog sam je uključen u priču, i kao promatrajući, i kao narativni svjedok (Ricoeur 1995, 117).

Krist nije ideja, metafora; on je konkretna, ljudska i povijesna osoba te živi Bog, a kršćanska vjera obuhvaća povijest, odnosno djelo, osobu i na događaj Božjeg utjelovljenja, smrti i uskrsnuća. Cjelina nasljedovanja u ovom smislu obuhvaća i čovjeka, i Boga, i plan za čovječanstvo. Stoga, pamćenje protunarativa smrti na križu, kao reprezentacija traumatskog događaja i disonantan govor / glas, koji daje jednu drugačiju sliku Boga od one herojskog junaka, snažno utječe na izgradnju koherentne slike pojedinačnog i kolektivnog identiteta Kristovih sljedbenika. Kao smrt koja ultimativno vodi uskrsnuću, ona je preduvjet za razvoj kršćanskog identiteta, i to prije svega kao narativ ozdravljenja. Njezina spasenjska poruka omogućava integraciju traume u obzor nade i smrti kojom ne prestaje ljudsko postojanje, već kojom počinje novi život u vječnosti. Stoga, nasljedovanje za kršćane mora biti shvaćeno kao poziv na ostvarivanje zapovijedi ljubavi: prema Bogu, sebi, bližnjem, neprijatelju, ljubavi koja sudjeluje u izgradnji Kraljevstva koje je već počelo u onome trenutku u kojem je Bog prvo ljubio nas.

Literatura

- Assmann, Jan. 2008. Communicative and Cultural Memory. U: Astrid, Erll i Nünning Ansgar, ured. *Cultural Memory Studies: an International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin i New York. De Gruyter.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1967. *Letters and Papers from Prison*, London. SCM Press.
- Brnčić, Jadranka. 2008. Ricoeurova hermeneutika sebstva. *Filozofska istraživanja* 111, 28 / 3. 731-747.
- Foucault, Michel. 1977. What is an Author?. U: *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca. Cornell University Press.
- Ricoeur, Paul. 1965. *Fallible Man*. Chicago. Henry Regnery.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Time and narrative* (vol. I-III). Chicago. University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul. 1992. *Oneself as Another*. Chicago i London. The University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul. 1967. *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*. Evanston. Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul. 1978. Explanation and Understanding. U: C. Reagan and D. Steward, ured. *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Antology of his Works*. Boston. Beacon Press.
- Ricoeur, Paul. 1995. *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. Minneapolis. Fortress.
- Ricoeur, Paul. 2004. *Memory, history, forgetting*. Chicago. The University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul. 2011a. Fragile Identity: Respect for the Others and Cultural Identity. U: C. Yates & N. Eckstrand, ured. *Philosophy and the Return of Violence: Studies from this Widening Gyre*. New York. Continuum.
- Ricoeur, Paul. 2011b. Respect for the Other and Cultural Identity. U: C. S. Yates and N. Eckstrand, ured. *Philosophy and the Return of Violence*. Pittsburg. Duquesne University Press.
- Rüsen, Jörn. 1987. Historical Narration: Foundation, Types, Reason. *History and Theory* 26 (4). 87-97.
- Sontag, Susan. 2005. *Prizori tuđeg stradanja*. Zagreb. Algoritam.
- Žižek, Slavoj i John Milbank. 2009. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic*. Cambridge. MIT Press.
- Winter, Jay. 2010. „Sites of memory and the Shadow of war“, u: Erll Astrid, Nünning Ansgar (eds.). Berlin; Cambridge: Cambridge Press.

Julijana Mladenovska-Tešija, Luka Đukić

**Vulnerability of Identity and Memory:
Jasenovac, Ricoeur, and the Death of God**

Summary

This paper was created as a result of discussions with students from the Evangelical Theological Seminary in Osijek, as part of the Introduction into Philosophy course. In the paper we used parts of Luka Đukić's essay, "Memorial Centers: The Role of Memory," which have, as part of dialogue regarding the role of memory, been inserted into the text by J. Mladenovska-Tešija. The purpose of the paper is to emphasize the relevance of Ricoeur's reflections about memory for Evangelical Christians, especially considering Christ's death on Calvary as an anti-narrative.