Кристијан Олах

# СВЕТЛОСТ ИЗ ПЕПЕЛА
## Холокауст и књижевност

ИНСТИТУТ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И УМЕТНОСТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА
Књига 57

*Уредник*
Бојан Јовић

*Рецензенти*
др Кринка Видаковић Петров
проф. др Дарко Ђого
др Владан Бајчета

Кристијан Олах

# СВЕТЛОСТ ИЗ ПЕПЕЛА

## Холокауст и књижевност

ИНСТИТУТ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И УМЕТНОСТ

Београд
2025

**САДРЖАЈ**


УВОДНА БЕЛЕШКА ..... 9

ПРЕД КАПИЈОМ (ИСТОРИЈСКО-ТЕОРИЈСКИ КОНТЕКСТ)..... 11

1. О мрачним звездама..... 13
2. О изразима за непојмљиво..... 23
3. О јединствености Холокауста..... 31
4. О питањима без одговора..... 43
5. О смеху и бласфемији..... 49

МЕЂУ БАРАКАМА (АНТРОПОЛОШКИ КОНТЕКСТ I) ..... 57

1. На споредном колосеку ..... 59
2. Ка загрљају *nihila*..... 73
3. О адаптацији на логор..... 81
4. О невидљивима на свету ..... 89
5. О нацистима..... 91
6. О музелманима..... 101
7. О свецима ..... 109
8. О капоима..... 123
9. О Зондеркоманду..... 127
10. „Увек исто“ ..... 151

ЛОГОС НАД *NIHILOM* (ЛИТЕРАРНИ КОНТЕКСТ I)..... 155

1. Нова врста књижевности ..... 157
2. Увод у литерарни контекст *Небескоī одреда*..... 171
3. Српски прозни и мемоарски контекст ..... 173
4. Драмски контекст I..... 177
5. Песнички контекст I..... 179
6. Прозни, мемоарски и есејистички контекст I..... 187

НА ТАВАНУ КРЕМАТОРИЈУМА (О *НЕБЕСКОМ ОДРЕДУ* ЂОРЂА ЛЕБОВИЋА И АЛЕКСАНДРА ОБРЕНОВИЋА)..... 211

1. Године Великог суноврата ..... 213
2. Повратак у реч..... 227

3. *Небески одред* као догађај ..... 229
4. О *Небеском одреду* ..... 235
5. *Небески одред* у контексту критике ..... 243

ЛОГОС НАД *NIHILOM* (ЛИТЕРАРНИ КОНТЕКСТ II) ..... 249

1. Драмски контекст II ..... 251
2. Песнички контекст II ..... 257
3. Прозни, мемоарски и есејистички контекст II ..... 259
4. О другим Лебовићевим драмама ..... 285
5. Филмски и културни контекст ..... 297

МЕЂУ БАРАКАМА (АНТРОПОЛОШКИ КОНТЕКСТ II) ..... 305

1. О повратницима ..... 307
2. О мудрости из Холокауста ..... 319

ПОГЛЕД У НЕБО (ФИЛОЗОФСКО-ЕСТЕТИЧКИ КОНТЕКСТ) ..... 321

1. О уметности на згаришту ..... 323
2. О епифанији лепоте ..... 331

ИЗВАН КАПИЈЕ (ФИЛОЗОФСКО-СОЦИЈАЛНИ КОНТЕКСТ) ..... 335

1. О контрахуманизму ..... 337
2. О немачкој кривици и оспоравању Холокауста ..... 349
3. О антисемитизму ..... 359

ИЗНАД КРЕМАТОРИЈУМА (ФИЛОЗОФСКО-ТЕОЛОШКИ КОНТЕКСТ) ..... 379

1. Учинци црног пламена ..... 381
2. О смислу историје и Холокауста ..... 395
3. О Јову ..... 401
4. О патњи ..... 411
5. „Какав си ти Бог?“ ..... 423
6. О теодикеји ..... 441
7. О антитеодикеји ..... 453
8. О антроподикеји ..... 457
9. О слободи ..... 463
10. О кенози ..... 469
11. *Unde malum?* ..... 475

ЕПИЛОГ ..... 487

БИБЛИОГРАФСКА БЕЛЕШКА / РЕЧ ЗАХВАЛНОСТИ ..... 497

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА ..... 499

РЕГИСТАР ИМЕНА ..... 523

# УВОДНА БЕЛЕШКА

Догађај коме је ова књига посвећена окончан је толико давно да, сходно чувеној Хегеловој опасци, делује као да више није истинит. Међутим, сенка тог догађаја и даље се надвија над преживелим остатком човечанства.

Холокауст је модерној култури Запада утиснуо печат *nihila*, доводећи у питање све вредности које је до тада баштинила. Као да се из тих рушевина, из тог пепела, никад у целости није повратила. Па ипак, из тог пепела изнова је рођена реч, рођена је књижевност која сведочи о Холокаусту и која се логосом уздигла над *nihilom*.

Књижевност усмерена ка једној тајни. Тајни онога што се, по силаску из вагона, на споредном колосеку историје, припремало новопристиглим логорашима – од моралног суноврата и антрополошких промена до физичког ишчезнућа.

У симболичком средишту ове књижевности – као књижевности *сйоредноī* колосека – почасно место заузима драма *Небески одред* (1956) Ђорђа Лебовића и Александра Обреновића. Изабрана је с разлогом као особена вододелница, не само зато што је имала прекретнички значај у историји српске драме и што је била прва домаћа драма која је прешла границе земље и постала у правом смислу „европска“, већ и зато што се тематизовањем моралне „сиве зоне“ у великој мери приближила тајни зла.

Отуд и спирална структура ове књиге, налик безизлазним круговима Дантеовог пакла, која понире ка *Небеском одреду* и другим Лебовићевим делима, не заобилазећи да из херменеутичке и феноменолошке перспективе укаже не само на црне пламенове Холокауста, већ и на књижевна сведочанства о њима. У исто време, књига се бави и широким спектром теоријских питања – историјских, антрополошких, социолошких, филозофских, теолошких и других – која је овај

догађај отворио посредством књижевности о којој је реч. Иако књига сагледава Холокауст кроз различите контексте, сви они гравитирају књижевности, водећи дијалог с њом или из ње произилазећи.

Уосталом, ако је све почело *nihilom*, тежњом да се у *nihil* све преведе, завршетак не може бити други до његовим поништавањем кроз смисао, кроз реч. Хаотичну буку ништавила напослетку умирује само тишина, озарена логосом, из које све поново настаје.

# ПРЕД КАПИЈОМ

## (ИСТОРИЈСКО-ТЕОРИЈСКИ КОНТЕКСТ)

# 1. О МРАЧНИМ ЗВЕЗДАМА

**1. 1.** Холокауст је кулминација силе *nihila* у творевини. Силе упе-рене против живота, *речи*, смисла. Као да се сваки претходни и по-тоњи смисао, па и онај који ће тек бити досегнут, вртложи и увире на-зад у понор који је тад, у малом исечку прошлости – „прошлости која не може да прође“[1] – заувек остао отворен.

У времену кад су се загрљаји на силу раздвојили и небо „поста-ло црно“, кад се сунце „угасило у диму крематоријума“,[2] кад се крик у пепео претворио,[3] кад је у пепелу сваки смисао згаснуо, и кад су га ветрови у *ништа* развејали.

Мраком, из прошлости Европе, сијају угашене звезде. И мра-ком, попут црних рупа, сав смисао ка себи привлаче, у себе заробља-вају. Звезде-градови, „са својим уличицама и трговима, болницама, са својим пијацама – старетарницама, крематоријумима и стадио-нима“:[4] Аушвиц-Биркенау, Треблинка, Собибор, Мајданек, Белзец и Хелмно; Берген-Белзен, Бухенвалд, Дахау, Заксенхаузен, Маутхау-зен, Нојенгаме, Равенсбрик, Флосенбирг, и још око четрдесет и *не-што* хиљада других, у констелације попут сазвежђа повезани.[5] Као што

---

1 Ридигер Зафрански. *Зло или драма слободе*. Превео са немачког Саша Радој-чић. Службени лист СЦГ: Београд 2005, 185.

2 Василиј Гросман. *Живот и судбина*. Том I. Превела са руског Милица Глу-мац-Радновић. Просвета: Београд 1986, 494.

3 Видети: Василиј Гросман. *Живот и судбина*. Том II. Превела са руског Ивана Секицки. Просвета: Београд 1986, 143.

4 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 11.

5 Било је укупно шест логора смрти: Хелмно, као први, отворен у децембру 1941; Мајданек, отворен у октобру 1941. за совјетске ратне заробљенике, па 1942. пренамењен у логор за масовно истребљење; Аушвиц-Биркенау, отворен у октобру 1941, али започео са истребљењем у марту 1942; Белзец, отворен у мају 1942; Собибор, отворен такође у мају 1942; и Треблинка, отворен у јуну 1942. Кад је о другим

су звезде загледане у наше време из дубина космичке прошлости, не успевши да га својом светлошћу досегну и ускладе се с њим, тако су и логори, расути по прошлости Европе, попут црних слова на нагорелој хартији, утиснули у нашу повест своје нечитљиве речи.

Шта те речи у себи садрже? Осим бола милиона жртава. Осим бола који је, свеобухватан „као бог“, наопаким стваралаштвом „испунио празнину новим звездама“.[6] Има ли у тим тамним речима, које из самог ништавила допиру, икаквог смисла? Могу ли се оденути, преобразити, у рухо светлости?

Може ли тишина понад расутог пепела да се изнова у себе сабере и логосом огласи?

**1. 2.** „Слике нацистичких логора смрти“, као и небројених концентрационих логора, које су, уз „печуркасте облаке и људске прилике спржене на плочницима“, „масакре и геноциде на десетину места“, постале „делови нашег културног наслеђа“, осиромашиле су биће човека, лишиле га потребе за фантазијом: „Ми знамо како изгледа крај света. Знамо јер смо га видели, а видели смо га јер се одиграо.“[7] Одиграо се метафорички, како је и посведочио један преживели рабин из Аушвица: „Било је то порицање Бога. Било је то порицање Човека. Било је то, у минијатури, уништење света.“[8]

Призори Холокауста, као несумњиво „најужаснијег догађаја двадесетог века“,[9] а можда и, према Черчилу, „највећег и најужаснијег злочина икада почињеног у читавој историји света“,[10] као и призори

концентрационим логорима реч, било их је на европском тлу током Другог светског рата толико да је „мало [...] који Немац живео на преко два-три километра удаљености од неког логора“, то јест од „ужаса“ који су се у „свима“ њима „одвијали“. Џон Максвел Куци. *Елизабет Костело: осам лекција*. Превела са енглеског Аријана Божовић. Paideia: Београд 2004, 53.

6 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 174.

7 Џејмз Бергер. „Апокалипса двадесетог века: предвиђања и последице“. Превела са енглеског Драгана Р. Машовић. У: *Апокалипса: теорија, пракса и естетика пропасти света*. Приредио Горан Станковић. Службени гласник: Београд 2013, 29.

8 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*. Превео са данског Александар Б. Недељковић. Alexandria Press: Београд 2004, 198.

9 Данијел Јона Голдхаген. *Хитлерови добровољни џелати: обични Немци и холокауст*. Превела са енглеског Гордана Вучићевић. Радио Б92: Београд 1998, 10.

10 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 193.



опустошења након атомских бомби, иконе су човекове будућности.[11] На њима је за сва времена оприсутњен обрис човековог сусрета са својим космоцидним могућностима.

Гледано из те иконичке или метафоричке перспективе, људском роду преостаје само сећање на крај: „апокалипса је наша историја“, „ствар ретроспекције“.[12] Протоком времена не удаљавамо се, већ исходујемо ка оном што је Холокауст назначио. И увир времена у есхатолошко ушће биће обележен сећањем на Холокауст.

Било каква нада да се сценарио промени, да се старе иконе сруше и замене новим, мора проћи истим голготским путем којим су прошли и милиони невино убијених заточеника у Другом светском рату.

**1. 3.** Ништа нас више не може изненадити. Навикнуто на историјско и културолошко искуство зла, те највећма равнодушно на сазнања о различитим видовима институционализоване тортуре[13] и државних злочина, човечанство је данас стекло „мудрост“ старозаветног Проповедника, према којој је све што постоји *већ виђено*. Није, међутим, постало нимало зрелије да се, уз успостављање активних механизама, онемогући провала зла у размерама које би укинуле саму могућност његовог наслеђивања неким другим искуством.

Јер зло се и даље усавршава, „оно које знамо није ни последње ни најгоре“; „можда ће се десити нешто *још горе* и од Аушвица и Мајданека“,[14] можда ћемо доиста „на Хитлера и Стаљина гледати као на невинашца“.[15] Али, у сваком случају, свесни да „живимо у епоси надирућег зла“,[16] образац нас не би могао изненадити: „Може бити још уништења али би оно било само још више истог. Ништа више се не

11 О истини као икони будућности, видети: Јован Зизјулас. *Од маске до личности*. Превео са грчког митрополит Амфилохије (Радовић). Октоих: Подгорица 1999, 54–55.

12 Џејмз Бергер. „Апокалипса двадесетог века: предвиђања и последице“, 29–30.

13 Више о томе видети у: Џорџ Рајли Скот. *Историја мучења кроз векове*. Превео са енглеског Драган Бабић. Градац К: Чачак 2020.

14 Драган Стојановић. *Енергија сакралног у уметности*. Службени гласник / Институт за теолошка истраживања: Београд 2010, 104.

15 Емил М. Сиоран. *Зли демијург*. Превела са француског Мира Вуковић. Матица српска: Нови Сад 1991, 127.

16 Иван Александрович Ильин. *Наши задаци: хришћанско-политички огледи о историји, друштву и култури*. Превео са руског Владимир Јагличић. Задужбина Светог манастира Хиландара: Београд 2018, 83.

може открити. Сва последична, постапокалиптичка деструкција била би апсолутно без значења, просто понављање.“[17]

Нема ничег новог под сунцем; *све је исто*. Какве везе има што су места и актери, као и рукописи у старим и новим летописима, различити? Сва се историја своди на „динамизам жртава“,[18] које као да су увек исте: безимене, обезличене, немоћне да речима досегну до себе, да изразе истину свог искуства.

**1. 4.** *Увек исто*. Два су питања, изазвана „загонетним речима“[19] *semper idem* у натпису изнад портала евангелистичке цркве у Сомбору, мучила Ђорђа Лебовића у детињству: „Прво: зашто се кроз историју људска глупост непрестано понавља? Друго: зашто је зло увек исто?“[20] Имати одговор на ова питања, значи разумети Холокауст који се, у Лебовићевом случају, тада тек наслућивао на историјском обзорју. Стога је, ма колико можда био тачан, недовољан одговор који му је бака Лаура понудила: „Зато што људи више не верују ни у Бога ни у божју правду. Више не верују да се добро узвраћа добрим, а зло – тешком казном.“[21] Можда је одговор у прекиду метафизичких спона са извором бића, можда је посреди неки други одговор, а можда одговора и нема.

Лебовићу, кад је одрастао, није преостало ништа друго до да питање на стваралачки начин продуби: својим књижевним делом, драмама, причама и једним незавршеним романом, оставио је у српској и европској књижевности „незаобилазно сведочанство о крвавом наслеђу XX века“, као неуморну опомену „на различите појавне облике и вечно враћање зла“.[22]

**1. 5.** Исти обрасци „цивилизованог варварства“[23] – као чиниоци историјског контекста Холокауста, односно дугог трајања људског *пада* – понављају се вековима:

17 Џејмз Бергер. „Апокалипса двадесетог века: предвиђања и последице“, 30.

18 Емил Сиоран. *Силоīизми īорчине*. Превео са француског Јовица Аћин. Рад: Београд 1998, 104.

19 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*. Лагуна: Београд 2016, 212.

20 *Исто*, 467.

21 *Исто,* 212.

22 Дејан Михаиловић. „Приче и опомене Ђорђа Лебовића“. Поговор. У: Ђорђе Лебовић. *Анђели неће сићи са небеса*. Лагуна: Београд 2021, 210.

23 Николај Берђајев. *Крај ренесансе*. Превео са руског Душан Ј. Васић. Логос: Београд 2023, 27.



> Дакле, потврђујем да сам ја сам својим очима видео Шпанце како секу руке, носеве и уши Индијанцима и Индијанкама, без повода, само зато што им се хоће да то раде, на толиким местима и крајевима да би их било много набрајати. И видео сам како Шпанци пуштају псе на Индијанке да их растргну и тако сам видео да су бацили псима многе. Такође сам видео да су спалили толико кућа и села, да им се ни број не зна, јер их је заиста било много. Такође је истина да су за руке отимали бебе од сиса и бацали их што су даље могли, као и друга насиља и окрутности без разлога, која су ме запрепастила, као и многе безбројне које видех, толико да би дуго трајало испричати их све.[24]

Трагови пустошења кроз историју – осим што сведоче да је свет одувек био варварски и да никад није могао „да коегзистира са својом децом“[25] – као да су антиципирали оргију *nihila* у „центру Европе“[26] – Аушвицу.

Супротно васкрсењу Богочовека, тог, према хришћанском веровању, средишњег догађаја историје, Холокауст, као тријумф ништавила и бесмисла, њено је контрасредиште, антипод победе над смрћу. Са својим непрегледним контекстом, између осталог и колонијалним, Холокауст је мрачно огледало историје.

Јер шта нам говори податак – који је у вези са предсмртном жељом Фернанда Кортеса, освајача Мексика, да „положи рачуне Богу“ – да је „за тридесет година освајања поклано […] деветнаест милиона. Није свакоме дато да уништи једну културу“.[27] Тај податак је само један у низу на који наилазимо у *Историји бестијалности*, романескној трилогији коју чине *Тренутак слободе* (1966), *Барутана* (1969) и *Тишина* (1973) норвешког писца Јенса Бјернебуа, уз Курција Малапартеа вероватно највећег циника у читавој историји књижевности.

Или податак да су Белгијанци „спроводили […] марљив мисионарски посао“: „Након неколико година становништво Конга

24 Бартоломе де лас Касас. *Кратак извештај о уништавању Индија који је саставио бискуп брат Бартоломе де лас Касас или Касаус из реда доминиканскоī īодине 1552*. Превео са шпанског Ненад Перишић. „Филип Вишњић“: Београд 2002, 122.

25 Франсоа Митеран [казивао], Ели Визел [интервју водио]. *Мемоари у два īласа*. Превео са француског Вукоје Булатовић. Paideia / *НИН*: Београд 1996, 21.

26 Шарлот Делбо. *Аушвиц и īосле њеīа*. Превела са француског Оља Петронић. Културни центар Новог Сада: Нови Сад 2023, 9.

27 Јенс Бјернебуе. *Историја бестијалности III. Тишина: антироман и апсолутно īоследњи īротокол*. Превео са норвешког Радош Косовић. Дерета: Београд 2019, 89.

редуковано је с више од тридесет милиона на свега осам. Тих осам је покрштено, заузврат“.[28] (Има ли притом значаја што писац претерује: новија историјска истраживања помињу да је побијених и страдалих у Конгу било између *само* десет и петнаест милиона.)

Отуд не изненађује ни податак да је у Вијетнамском рату, на вијетнамској страни, „погинуло најмање три милиона и шест стотина хиљада људи“: „Исто колико Француза и Немаца током Првог светског рата.“[29]

Или став – који, очито инспирисан Емеом Сезером, изриче код Бјернебуа један лик ваневропљанин – да је хитлеризам, заслужан за погибију шест милиона Јевреја, „само кишни облак. Ништа посебно“, то јест „само интернализована верзија уобичајеног европског понашања“:

> Хитлер је само покушао да унутар Европе уради оно што белци до дана данашњег чине изван Европе. За нас ту нема ничег новог. Покоја техничка страна можда јесте нова – поменимо гасне коморе, темпо и прецизност геноцида – али та варијанта је заправо хуманија од онога чему су белци прибегавали у деловима света обојених. Ми смо се на то навикли и не потреса нас.[30]

Европљани су, другим речима, први пут могли на својој кожи да осете оно што су они сами вековима примењивали на *другима* ван Европе: на Арапима из Алжира, кулијима из Индије, црнцима из Африке.[31]

**1. 6.** Повест концентрационих логора везана је за колонијални свет и модерно доба. Иако се њихови „праоблици“[32] могу затећи у дубинама европске прошлости – тако нас грчки историчар Тукидид у

28 Јенс Бјернебуе. *Историја бестијалности I. Тренутак слободе*: *хајлигенбершки рукопис*. Превела са норвешког Ратка Крсмановић Исаиловић. Дерета: Београд 2017, 22.

29 Ерик Вијар. *Частан излаз*. Превела са француског Мелита Лого-Милутиновић. Академска књига: Београд 2023, 157.

30 Јенс Бјернебуе. *Историја бестијалности III*, 49.

31 Видети: Енцо Траверсо. *Историја као бојно поље: интерпретирање насиља 20. века*. Превела са француског Оља Петронић. Факултет за медије и комуникације: Београд 2020, 156.

32 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу: о изгнанствима и логорима трагом писања*. Службени гласник: Београд 2021, 133.



*Пелопонеском рату* обавештава о једном радном прото-логору – можда су први логори у модерном смислу били „*campos de concentraciones* које су Шпанци изградили на Куби 1896. године како би осујетили покушаје побуне у колонијама“.[33] Или су, можда, били „*concentration camps* у које су Енглези почетком [двадесетог] века затварали Буре“[34] у Јужној Африци.

Двадесети век није, међутим, симболички отпочео првим концентрационим логорима, већ првим логорима смрти, отвореним у југозападној Африци, данашњој Намибији, у које су немачке колонијалне јединице под командом генерала Лотара фон Троте затварале народ Хереро. Процењује се да је у том масакру, који се одвијао између 1904. и 1908, страдало око сто хиљада припадника народа Хереро, десет хиљада припадника народа Нама, као и већи број припадника народа Дамара и Сан:

> Генерал је „плен“ сатерао у пустињу, потровао воде, и издао *Vernichtungsbefehl*, наредбу о уништењу: народ је поклан бајонетима, без изузетка, ниједна жена, ниједно дете… Седамдесет хиљада. Преосталих десетак хиљада заточено је у логоре где су умирали од данонoћног рада, неухрањености и тифуса.[35]

У Немачкој прве логоре нису основали нацисти. Настали су захваљујући социјалдемократској влади, која је, још 1923, у њих „затворила хиљаде комунистичких активиста“.[36] Осим логора за политичке затворенике, иста влада основала је и Котбус-Зилов, први логор за Јевреје у двадесетом веку, додуше већином намењен, као *Konzentrationslager für Ausländer* а не логор смрти, „јеврејским избеглицама са Истока“.[37]

**1. 7.** Ма колико се безобзирном чинила опаска из Бјернебуовог романа да је, рецимо, Аушвиц на било какав начин био „хумано“ место, она није без основа у контексту историјског „развоја“ који је од погрома водио ка безличној и бирократизованој индустрији смрти,

33 Ђорђо Агамбен. *Homo sacer: суверена моћ и голи живот*. Превела са италијанског Милана Бабић. Карпос: Лозница 2013, 244.

34 *Исто*.

35 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 133.

36 Ђорђо Агамбен. *Homo sacer*, 245.

37 *Исто*.

од „топлог“ ка „хладном“ насиљу, под условом, наравно, да за „хуманост“ уопште има места у том градирању.

Тако у аутобиографском роману Едија де Винда *Последња станица Аушвиц* (1946), једином књижевном сведочанству у целости написаном у самом логору, логораш са дугим „стажом“, који је у њему провео више година, предочава новопристиглом протагонисти како је сад, упркос размерама истребљења, много боље него раније:

> Видео сам како узимају малу децу за ноге и разбијају им главе о дрвеће или довратке. То је тад било модерно. Изгледа да у СС-у сваке године дође нова мода. Четрдесете је мода била да се деца дословно растргну. Четрдесет прве су им гурали главе у корита с водом. Давили су јадничке у десет центиметара воде. Касније су се мало смирили. Сад Јевреје убијају гасом. Логори су данас санаторијуми у односу на то какви су били пре неколико година, јер сад много систематичније убијају људе.[38]

**1. 8.** Ако је за саме Европљане, како се код Бјернебуа сугерише, хитлеризам постао „израз нас самих, […] отелотворени пример наше унутрашњости, такорећи први истински сусрет Европе са самом собом“, ако је Хитлер појмљен као „душа Европе“, колонизовани на то има само да поручи да је „сваки-свакцијати француски или енглески или холандски десетар којег је Господ Бог створио живео […] у истом идејном свету као и фашисти“:

> Уопште не могу да схватим због чега се узбуђујете! Па за вас само може бити поучно да на својој кожи осетите оно што сте вековима чинили другима. Требало би да сте захвални Хитлеру – јер од њега сте макар нешто научили – или сте макар *могли* нешто да научите од њега.[39]

Чему нас је, заиста, Хитлер могао научити? И то ако се узме у обзир да је и он сам сумњао да „немачки народ“ није био „вредан“ његових „великих идеала“[40] – посебно у вези са „стварањем новог човека“.[41]

38 Еди де Винд. *Последња станица Аушвиц: моја исповест о животу и преживљавању у логору*. Превела са холандског Маја Бајић. Лагуна: Београд 2020, 94.

39 Јенс Бјернебуе. *Историја бестијалности III*, 49–50.

40 Цит. према: Хју Редвалд Тревор-Ропер. *Последњи Хитлерови дани*. Превео са енглеског Ненад Букарица. Утопија: Београд 2006, 80.

41 Ридигер Зафрански. *Колико истине треба човеку? О замисливом и животном*. Превела са немачког Оливера Дурбаба. Андрићев институт: Андрићград / Вишеград 2022, 135.



На страну што је такво питање наивно, јер „наша врста није у стању да ишта научи из онога што учини“,[42] одговор би, такође наиван али не сасвим нетачан, могао бити – лекцијама прошлости намењеним равнодушној будућности. Отуд је Холокауст, према историчару Дејвиду Сезаранију, вечно савремен.[43]

Могао нас је Хитлер, између осталог, научити шта се дешава кад у политици наступи „потпуни банкрот ’истине’“,[44] односно кад завлада њен идеолошки симулакрум. Хитлерова политика, како је истакао Ридигер Зафрански, није била „утемељена ни на каквој истини“, већ на покушају „да се лудило учини истинитим тако што ће се остварити“.[45] Хитлер је, најпре, „себи начинио слику света“, затим је „према тој слици“ обликовао стварност и на тај начин „верификовао свој поглед на свет“.[46]

Хитлерова политика је, парадоксално, била „метафизички заснована“ на симулакруму истине, на метафизичкој лажи или вери коју је Хитлер „подруштвио“, захваљујући чему је сама стварност напослетку била „разорена“.[47]

Хитлер нас је стога могао научити да ће и будућност, ако нешто радикално *ново* не стане на пут перпетуирајућој и бесмисленој *истости*, имати његов лик. Јер, осим што је „дао тон овом веку“, Хитлер је, како је тврдио Емил Сиоран, „крупна фигура […] због онога што наговештава, он је наговештај наше будућности, весник доласка мрачног месије“.[48] Док се последњи анђео не огласи, како би се скратило време које ће можда бити заражено још већом силом *nihila* него оном која је кулминирала у Холокаусту, ништа не би требало да нас изненади. Једном и занавек смо упозорени.

42 Винфред Георг Зебалд. „Чемер срца: о сећању и окрутности у делу Петера Вајса“. *Campo santo*. Превела са немачког Сања Карановић. Културни центар Новог Сада / Агора: Нови Сад / Зрењанин 2019, 136.

43 Видети: Роберт Иглстон. *Постмодернизам и порицање холокауста*. Превео са енглеског Огњен Чалдаровић. Наклада Јесенски и Турк: Загреб 2001, 61.

44 Ридигер Зафрански. *Зло или драма слободе*, 193.

45 *Исто*.

46 *Исто*.

47 *Исто*, 134; 193; 195.

48 Емил М. Сиоран. *Историја и утопија*. Превео са француског Бранко Јелић. Бранко Кукић / Градац: Београд / Чачак 1987, 42.

## 2. О ИЗРАЗИМА ЗА НЕПОЈМЉИВО

**2. 1**. У почетку беше Холокауст речи. Све је почело увече 10. маја 1933, спаљивањем књига на тргу Унтер ден Линден, преко пута Берлинског универзитета. Пламенови над делима Хајнриха Мана, Штефана Цвајга, Фројда, Золе, Пруста, Жида, Велса и других аутора обасјавали су, како је Јозеф Гебелс изјавио, почетак нове ере.[49] Следило је, затим, спаљивање „хиљада јеврејских библиотека широм Европе, приватних збирки и јавних ризница“.[50] Кад су нацисти на лублинској пијаци направили ломачу од књига из Академије за проучавање талмуда, „ватра је горела двадесет сати“;[51] њихови радосни повици и звуци војног оркестра успели су да надјачају јецаје Јевреја који су је окруживали. Тако је логос био уклоњен из видног поља, отварајући пут за дехуманизацију и бесмисао надолазећег ужаса.

Ужас који је уследио, налик каквом „метафизичком ентитету“, „неизрецив“ је и „необјашњив“.[52] Његова тајна, међутим, упркос неизрецивости и необјашњивости, позива на одгонетање, на логосно испуњавање празнине – уз пратећу свест да се испуњење тог позива никад у потпуности не може остварити. Због *nihila* као конститутивног елемента, никад се у целости неће расветлити „мрачно језгро интерпретације“[53] ужаса који је посреди. У прилог томе говори чињеница да је и са́мо његово именовање терминима као што су *Холокауст*,

---

49 Видети: Алберто Мангел. *Библиотека ноћу*. Превеле са енглеског Наташа Каранфиловић, Нина Ивановић и Данијела Михић. Геопоетика: Београд 2008, 193.

50 *Исто*.

51 *Исто*, 194.

52 Енцо Траверсо. *Историја као бојно поље*, 59.

53 *Исто*, 123.

*Шоа* или *Аушвиц* неадекватно, будући да собом нису успели да обухвате жељени семантички распон.

Проблем са именовањем, како се Хана Арент изразила, „темељног искуства наше епохе“,[54] најпре је везан за питање свеобухватности, односно питање на кога се односи догађај о коме је реч. Ако, на пример, термин *Шоа* означава, према Детлефу Клаусену, читав процес „масовног истребљења европских Јевреја“,[55] шта је са жртвама других националности? Са Пољацима, Ромима, Синтима, Русима, Србима? У Аушвицу су живели „људи припадници педесет шест националности“.[56] Јесу ли сви они жртве Шое/Холокауста, или су нејевреји узгредне жртве геноцида који се с највећом усредсређеношћу ипак одвијао над Јеврејима?

Жртава је било укупно око једанаест милиона, а од тога је Јевреја било око шест милиона (према проценама Визенталовог центра, нешто више од 5.860.000, од чега је скоро милион и по имало мање од четрнаест година[57]). Само у Аушвицу страдао је 1,1 милион или 91 проценат Јевреја.[58]

Међутим, Норман Финкелстин је с правом приметио да се само Јеврејима одаје почаст, као да преосталих пет милиона нису жртве.[59] Међу тим преосталим жртвама није занемарљива ни„најмање половина светских Рома“.[60] Нису, уосталом, Роми за своје страдање случајно

54 Цит. према: *Исто*, 205.

55 Детлеф Клаусен. *Границе просветитељства: друштвена генеза модерног антисемитизма*. Превела са немачког Дринка Гојковић. Библиотека XX век / Круг: Београд 2003, 15.

56 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 9.

57 Видети: Сол Фридлендер. *Године истребљења: нацистичка Немачка и Јевреји 1939–1945*. Превела са енглеског Миљана Протић. Завод за уџбенике: Београд 2013, 897.

58 Пре но што је 1990. завршена ревалоризација броја жртава у Аушвицу, званично се сматрало да је у том логору убијено четири милиона људи. Видети: Ворд Радерфорд. *Геноцид Жидова: сведочанства злочина*. Превео са енглеског Власта Шварцмајер. Алфа: Загреб 1977, 91. Такође видети: Јован Ћулибрк. *Историографија холокауста у Југославији*. Институт за теолошка истраживања / Православни богословски факултет Универзитета / Факултет безбедности Универзитета: Београд 2011, 98.

59 Видети: Норман Финкелстин. „Преваранти, продавци и повест [одломци]“. У: Хилен Фланзбаум, Питер Новик, Норман Финкелстин. *Индустрија Холокауста: (америчка) дебата о инструментализацији Шое*. Приредили и превели са енглеског Вера Меворах, Предраг Крстић, Марија Велинов. Академска књига / Институт за филозофију и друштвену теорију: Нови Сад / Београд 2024, 147.

60 *Исто*, 133.



сковали чак два термина – *Порајмос* („прождирање“) и *Самударипен* („масовно убиство“). Вреде ли, такође, памћења „два и по милиона пољских католика“, као и „милиони совјетских грађана и разних других националности“?[61]

**2. 2.** Термин који можда најбоље, или бар најправичније, предочава сав ужас оног што су милиони логораша доживели у Другом светском рату, јесте *Аушвиц*. У питању је име које је, како је Ђорђе Лебовић истакао, „постало симбол надзлочина и бестијалности“.[62] Име које упућује на „један изопачени свет патњи и насиља, затечен у историјском тренутку сумрака човечности и агоније људске цивилизације“.[63] *Аушвиц* је, према Детлефу Клаусену, „катастрофа европске историје“, односно име за „масовно уништење Јевреја“, али свакако не искључиво њих већ и жртава других националности; име које у себи подразумева „нешто сингуларно“,[64] непоновљиво и јединствено. Име за трансисторијску пројаву зла.

Свођење геноцида на ово име наступило је у јавној свести релативно касно, „негде од суђења Ајхману 1961, а у академској сфери тек од Адорнове *Негативне дијалектике* 1966. године“,[65] односно од његове чувене тврдње да је варварски писати песму после Аушвица. Од савремених проучавалаца који термином *Аушвиц* означавају геноцид у Другом светском рату ваља, између осталих, издвојити Ђорђа Агамбена и Детлефа Клаусена.

Проблем с овим термином јесте у томе што је посреди топоним који је, ради избегавања конфузије, упутно избећи приликом описивања страдања која су се одвијала у другим логорима смрти и концентрационим логорима, као што су Треблинка или Мајданек.

**2. 3.** Термин који Јевреји користе за јудеоцид јесте *Шоа* (הואש; Sho'ah). Посреди је хебрејска реч у значењу „катастрофа“, али и „амбис“, „пропаст“, „ништавност“ и „лаж“.

61 *Исто*.

62 Ђорђе Лебовић. „Предговор“. У: Тонка Старчевић. *Сећања из Аушвица*. Вук Караџић: Београд 1974, 5.

63 *Исто*.

64 Детлеф Клаусен. *Границе просветитељства*, 126; 89.

65 Предраг М. Крстић. „Три филозофема Холокауста“. *Наслеђе: часопис за књижевност, језик, уметност и културу*. Год. XXI бр. 58. 2024, 219.

Њиме се означава катастрофа јеврејског народа на европском континенту током Другог светског рата, али „која се можда не може објаснити“,[66] која је захватила и саму себе, своју истину.

Шошана Фелман и Дори Лауб, у намери да прецизирају значење овог термина, одредили су га, на трагу Прима Левија, као „догађај без сведока“,[67] јер су једини прави сведоци злочина били уједно и жртве у гасним коморама. Глас истинитог сведочења морао би да проговори из пепела.

Проблем с тим термином, којим би требало да се именује физичко истребљење Јевреја и ништа више од тога, јесте у томе што је у питању еуфемизам. У Библији, наиме, изрази „катастрофа“ или „опустошење“ често обухватају „појам Божје казне“,[68] што значи да термин *Шоа* није интерпретативно неутралан и да не одговара секуларном погледу на реферисани догађај. Стога се употребом овог термина за означавање геноцида над Јеврејима уједно прећуткује или редукује распон његовог значења, који у себи подразумева и особено тумачење разлога који су до тог геноцида довели.

Иако је у стручној литератури мање заступљен од термина *Холокауст*, његова актуелност је ревитализована захваљујући чувеном деветочасовном документарцу Клода Ланцмана *Шоа* (*Shoah*) (1985).

**2. 4.** Термин *Хурбан* (חורבן) означава на јидишу „уништење“. Присутан је у наслову једне од најзначајнијих историјских студија о Холокаусту, *Уништење европских Јевреја* (1961) Раула Хилберга.[69]

Тим термином, који историјски упућује на уништење Првог и Другог јеврејског храма у Јерусалиму 586. године пре нове ере и 70. године нове ере, ставља се нагласак „на духовну, теолошку

66 Драгана Стојановић, Даница Игрутиновић. „Постхолокаустовска читања у јеврејској и хришћанској мисли: компаративни аспекти“. *Холокауст и теологија*. Приредили Вера Меворах, Жељко Шарић, Предраг Крстић. Институт за филозофију и друштвену теорију / Филозофски факултет: Београд / Бања Лука 2023, 29.

67 Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица: архив и сведок (Homo sacer III)*. Превео са италијанског Марио Копић. Антибарбарус: Загреб 2008, 25. Више о томе видети у: Shoshana Felman, Dori Laub. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. Routledge: New York 1992.

68 Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 22.

69 Видети: Raul Hilberg. *The Destruction of the European Jews*. Quadrangle Books: Chicago 1961.



димензију страдања“.[70] Јер, несумњиво је да је, „мимо уништења Храма, уништење Јевреја“ у нацистичким логорима „највеће икада остварено у дугој историји њиховог прогона“.[71] И у овом случају, као што је било речи поводом термина *Шоа*, требало би одбацити теолошку димензију значења на коју *Хурбан* упућује.

**2. 5.** Термин *Холокауст*, који се пише и великим и малим почетним словом, потиче од латинске речи *holocaustum*, која је превод грчког придева *holokaustos*, у значењу „читав спаљен“, односно именице *holokauston*, у значењу „спаљена жртва“, то јест „жртва паљеница принесена богу“. Тако се, најфреквентнијим од свих термина, геноцид над Јеврејима етимолошки представља као „смислена жртва“.[72]

Међутим, људи у логорима смрти нису убијани као мученици, нити су, осим ретких изузетака, у „ружну, понижавајућу смрт“,[73] која није била ритуална већ фабричка, одлазили са свешћу мученика или с намером да мученички пострадају. Уосталом, „страхота“ модерног времена, његовог духовног „срозавања“, можда се и „најбоље [...] види по томе што из логора [...] нису изашли мученици-светитељи“,[74] што човештво није тамо тријумфовало а камоли себе превладало.

Колико је термин за ознаку јеврејског страдања проблематичан или погрешан, јасно је кад се узме у обзир његово хришћанско порекло и значење. Па ипак, упркос нејеврејском читању јеврејског страдања које термин подразумева, Меморијални центар „Јад Вашем“ у Израелу одлучио је 1953. да уместо термина *Шоа* користи *Холокауст*, како би

70 Вера Меворах, Предраг Крстић, Марија Велинов. „Индустрија Холокауста или свест о Холокаусту“. Предговор. У: Хилен Фланзбаум, Питер Новик, Норман Финкелстин. *Индустрија Холокауста: (америчка) дебата о инструментализацији Шое*. Приредили и превели са енглеског Вера Меворах, Предраг Крстић, Марија Велинов. Академска књига / Институт за филозофију и друштвену теорију: Нови Сад / Београд 2024, 11.

71 *Исто*.

72 Драгана Стојановић, Даница Игрутиновић. „Постхолокаустовска читања у јеврејској и хришћанској мисли: компаративни аспекти“, 29.

73 Ђорђе Лебовић. *Војник и лутка*. У: *Тетралогија*. БИГЗ школство: Београд 2007, 288.

74 Сава Бабић. „Дијалошки лук Ђорђа Лебовића“. *Летопис Матице српске*. Год. CLXXXV бр. 4. 2009, 527.

се универзални значај тог догађаја приближио нејеврејима, при чему је можда пресудно било то „што се сама реч лакше изговарала“.[75]

Према *Трећој* и *Четвртој књизи Мојсијевој*, сва се жртвовања своде на четири основна типа, при чему два од њих указују на циљ жртвовања, а два описују начин жртвовања: *šelamim* (заједничка мирноснa жртва или жртва причесница, пружана приликом склапања завета или савеза), *hattat* (жртва покајница, пружана због покоре за почињени грех), *minha* (жртва приносница, припремљена као биљна жртва) и *olah* (жртва паљеница, која се кроз ватру приноси Богу).[76] Управо су потоњу – *olah* – хришћански теолози преводили са хебрејског на грчки, а потом са грчког на латински као *holocaustum*.

Иако термин изворно означава јеврејски начин жртвовања, Црквени Оци су га метафорички проширили на хришћанске мученике „како би њихово трпљење изједначили са жртвовањем“, да би напослетку и Христово жртвовање на крсту „именовали холокаустом“.[77] Тако је овај термин почео да означава „највишу жртву из потпуне преданости светим и вишим разлозима“.[78] Жртву која сагорева у ватри вере.

**2. 6.** Два су основна разлога због којих је термин *Холокауст* погрешан у контексту догађаја на који упућује. Први је у томе што је поређење између крематоријумских пећи и олтара неприхватљиво, у мери да је Ђорђо Агамбен изјавио да му то звучи као „спрдња“.[79] Ако је термин изабран „због начина ликвидације жртава у крематоријумима“,[80] изабран је погрешно. Жртве нису биле (као на олтару) жртноване, већ уништаване. Сасвим је свеједно с каквим мислима су одлазиле у смрт, да ли су је проклињале или су, попут Фрање Асишког, с блаженом скрушеношћу упућивале молитвену похвалу Богу – похвалу „због наше сестре смрти“.[81] Жртве су одлазиле у смрт не зато што

75 Вера Меворах, Предраг Крстић, Марија Велинов. „Индустрија Холокауста или свест о Холокаусту“, 10.

76 Видети: Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 20–21.

77 *Исто,* 21.

78 *Исто.*

79 *Исто,* 22.

80 Вера Меворах, Предраг Крстић, Марија Велинов. „Индустрија Холокауста или свест о Холокаусту“, 11.

81 Кристијан Бобен. *Свенижњи*. Превела са француског Ана Моралић. Paideia: Београд 2009, 102.



су у нешто веровале, или зато што су биле заточнице неких духовних „вредности“ или „истина“, или зато што би се тиме можда искупиле за почињене грехе, или зато што би се њиховом смрћу испунила некаква виша „правда“, већ зато што су биле то што јесу: физичке егзистенције осуђене због своје расе, свог биолошког „идентитета“. Жртве принете на олтар бесмисла, у име *nihila*.

Употребом термина *Холокауст*, како је нагласио Агамбен, враћа се смисао „ономе што се чини да смисла не може имати“.[82] Ужас Холокауста је у томе што је сам по себи бесмислен, док сваки покушај његовог осмишљавања тај ужас ублажава, било да је реч о наративу о жртви или божанској одмазди за почињене грехе. Будући да семантички не погађа мету, и овај термин, попут термина *Шоа*, такође представља еуфемизам.

**2. 7.** Други разлог због ког је *Холокауст*, као технички термин (*terminus technicus*) у недостатку бољег, погрешно изабран – а тога је накнадно био свестан и Ели Визел који га је „сковао“ па се због тога „покајао“ и хтео га „опозвати“[83] – лежи у његовој опсценој етимолошкој дијалектици, односно у његовом не само хришћанском, већ и антисемитском семантичком наслеђу.

Први пут је овај *хришћански* термин доведен у везу с Јеврејима у једној средњовековној хроници из дванаестог века, кад је њиме представљен покољ Јевреја, при чему је, како истиче Агамбен, био „изразито антисемитски обојен“.[84]

Кад су Турци 1822. побили четири петине грчких устаника на острву Хиос и целог га спалили, Грци су „на тај догађај логично реферисали као на *холокауστос – свеспаљеница*“.[85] Тако је дошло до „прве етничке употребе“[86] термина. Временом је термин почео да се употребљава и као обележје других етничких масакара и геноцида, попут оног извршеног над Јерменима, али и догађаја као што

82 Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 20.

83 *Исто.*

84 *Исто,* 22.

85 Олег Солдат. „*Ordo pigdendi, ordo occidendi*: иконоломство, Хитлер и ревизија Холокауста“. У: *Холокауст и теологија*. Приредили Вера Меворах, Жељко Шарић, Предраг Крстић. Институт за филозофију и друштвену теорију / Филозофски факултет: Београд / Бања Лука 2023, 47.

86 *Исто.*

су бомбардовање Дрездена или бацање атомских бомби на Хирошиму и Нагасаки.

Напослетку је, међутим, читава ова етимолошка палета значења редукована и термин је почео да се саморазумева искључиво као „(јеврејски) холокауст“.[87] У питању је, дакле, интерпретативна ознака за геноцид над европским Јеврејима, настала на апропријацији туђег, нејеврејског термина.[88]

Сам термин је у овом новом значењу, иако се мање-више користио током педесетих година, ушао у „међународни оптицај“[89] након суђења Адолфу Ајхману у Јерусалиму 1961, док је у Западној Европи и Сједињеним Америчким Државама освојио „историјски и јавни дискурс“ тек седамдесетих година, при чему је за његову глобалну популаризацију „пресудну улогу“[90] имао један мас-медијски догађај: телевизијска мини-серија *Холокауст* (*Holocaust*) (1978).

87 *Исто*.

88 Видети: *Исто*.

89 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање: сведочанство из југословенске и постјугословенске књижевности*. Превели са енглеског Адриана Захаријевић и Александар Павловић. Институт за филозофију и друштвену теорију / Академска књига: Београд / Нови Сад 2020, 57.

90 *Исто*.

## 3. О ЈЕДИНСТВЕНОСТИ ХОЛОКАУСТА

**3. 1.** Осим неразрешених терминолошких недоумица везаних за исправно именовање ужаса који су нацисти спроводили над својим заробљеним непријатељима, остало је отворено и питање „природе“ тог ужаса. Историчари и теоретичари који су се бавили или се баве Холокаустом нису сагласни да ли је Холокауст „јединствен“, то јест да ли је, попут некаквог метафизичког реза, „сингуларан“. Односно, да ли је, према Давиду Роскису, „сопствени архетип“.[91]

Питање јединствености или сингуларности Холокауста заправо је питање мере. „Шта то, дакле, *превршава меру*“ – ако превршава – „у смрти од руке нацисте а *није* превршавало меру у Риму, кад је све чему је Рим стремио било да из смрти исцеди највећу могућу свирепост, најљући бол?“[92]

Можда меру превршава управо недостатак свирепости, као њен парадоксални, ентропични врхунац?

**3. 2.** Једна група ставова у вези с тим проблемом – посебно изражена код постколонијалних теоретичара или уметника који деле њихов поглед на свет, попут, на пример, Бјернебуа – гласи да Холокауст представља само једну у низу историјских епизода провале зла: дакле, под сунцем ништа ново.

И за Исака Башевиса Сингера, који је 1935. емигрирао из Пољске у Америку, „целокупна људска историја“ није ништа друго

91 Захари Брајтерман. „Превазиђена модерна: јеврејска религиозна мисао после Аушвица“. Превела са енглеског Јелена Шалипуровић. *Трећи програм*. Бр. 127–128. 2005, 314. Више о томе видети у: David G. Roskies. *Against the Apocalypse: Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*. Harvard University Press: Cambridge, MA 1984.

92 Џон Максвел Куци. *Елизабет Костело*, 144.

до непрекинути континуум зла, „један велики холокауст“.[93] Он је тај термин употребио као метафору универзалног страдања, а не специфично јеврејског. Било да су, према њему, посреди невино страдали „Руси, Немци, Јевреји, Арапи или други“, све то чини оно што је људски род урадио са својим животом.

И Рут Клигер је, као бивша логорашица, потврдила да се „одломци онога што се десило у концентрационим логорима понављају [...] на многим местима, данас и јуче“, а да су логори, сходно некаквој цикличној дијалектици зла, „и сами били подражавање (дакако, непоновљиво подражавање) прекјучерашњег“.[94]

И Роберт С. Вистрич је сматрао да се Холокауст не разликује од других геноцида, већ да представља само „екстремни случај“ који је „покренут једном миленаристичком, апокалиптичном идеологијом уништења“.[95]

Приговор који би се могао упутити овој групи ставова гласио би да су сви ранији, па и колонијални масакри и геноциди, увек имали инструментални карактер. Јер, за разлику од Холокауста, „истребљење домородачког становништва готово никада није било циљ, него углавном средство да се остваре неки други циљеви, као што је присвајање земље и ресурса или гушење њиховог отпора освајању.“[96]

**3. 3.** Друга група ставова посвећених овом проблему представља Аушвиц као јединствен и, у сваком смислу речи, неупоредив. „За Аушвиц“, сматрао је преживели логораш и сведок на Ајхмановом суђењу Ка-Цетник 135633, „не постоји друго име осим Аушвица“.[97] Аушвиц је, према њему, „друга планета, а ми, човечанство, немамо

93 Исак Башевис Сингер. „Историја је велики холокауст“. Превео са енглеског Александар Бјелогрлић. *Натрон: часопис за књижевност и уметност*. Год. I (пролеће). 2002, 7.

94 Рут Клигер. „Логори“. Превела са немачког Вирђинија Паску. *Мостови: часопис за преводну књижевност*. Год. XXXII бр. 125–126, 2001, 60.

95 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 224.

96 Енцо Траверсо. *Историја као бојно поље*, 153.

97 Цит. према: Марк Лошонц. „Холокауст и теолошке димензије психеделичког искуства“. *Холокауст и теологија*. Приредили Вера Меворах, Жељко Шарић, Предраг Крстић. Институт за филозофију и друштвену теорију / Филозофски факултет: Београд / Бања Лука 2023, 191. Више о томе видети у: Ka-Tzetnik 135633. *Shivitti*. Harper & Row: San Francisco 1998.



кључ да бисмо дешифровали кодно име Аушвица“.[98] Било да је у питању „друга планета“, или, према Александеру Донату, „Краљевство Холокауста“,[99] нема тог гностика који би био кадар да продре у његову тајну.

Ако се Аушвиц замисли као лик или биће, била би то „негативна копија човека који је створен по лику божијем“.[100] Аушвиц као антитеургијска визија, као предобраз антихристов?

Његове „застрашујуће димензије“ опиру се смештању у „контекст прогона Јевреја током векова“.[101] Холокауст је, једноставно речено, сингуларитет – контекст за себе. Јер, за разлику од претходних прогона и погрома, попут уништења Јерусалимског храма 70. године, истеривања Јевреја из Енглеске 1290, из Француске 1306. и 1332, из немачких кнежевина а затим и Шпаније и Португалије крајем петнаестог века,[102] нацисти Јевреје нису само протерали из њихових кућа, градова, „па са својих очију“, већ такође и из њихових „бића“, да би их напослетку „истерали из материје и претворили [...] у пепео“, у „прашину без броја“.[103] Њихов „изгон“ био је „тотални“.[104]

За Прима Левија, Холокауст је несумњиво представљао „*unicum* историје“.[105] Па и више од тога: по сили *nihila* којом је озрачио свет, његов је карактер Ка-Цетник одредио као „космички“.[106]

98 Цит. према: Марк Лошонц. „Холокауст и теолошке димензије психеделичког искуства“, 191.

99 Захари Брајтерман. „Превазиђена модерна: јеврејска религиозна мисао после Аушвица“, 306. Више о томе видети у: Alexander Donat. *The Holocaust Kingdom: A Memoir*. Holt, Rinehart and Winston: New York 1965.

100 Цит. према: Марк Лошонц. „Холокауст и теолошке димензије психеделичког искуства“, 191.

101 Јехуда Бауер. „Да ли је холокауст објашњив?“. Превео са енглеског Зоран Јањетовић. У: *Израелско-српска научна размена у проучавању холокауста*: *зборник радова с научног скупа, Јерусалим – Јад Вашем, 15–20. јун 2006*. Музеј жртава геноцида: Београд 2008, 137.

102 Видети: Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 20. О истеривању Јевреја из Шпаније видети у: Симон Визентал. *Једро наде: Кристофор Колумбо у потрази за обећаном земљом*. Превео са немачког Теодор Ковач. Просвета: Београд 2003.

103 Бранка Богавац. „Ели Визел: Памћење против диктатуре“. *Разговори у Паризу*. Пешић и синови: Београд 2002, 368.

104 *Исто*.

105 Енцо Траверсо. *Историја као бојно поље*, 155.

106 Цит. према: Марк Лошонц. „Холокауст и теолошке димензије психеделичког искуства“, 191.

Уникатност Холокауста препозната је у намери да се избрише не само читав један народ – који је Нели Закс означила као „народ, нагорео умирањем“[107] – већ заједно с њим „и сва његова култура, тако да никаквог трага [...] не остане од њега“.[108] Свести силом *nihila* читав народ у непостојање, као да га није ни било.

Холокауст ни са чим не може да се упореди, јер, према Елију Визелу, „ништа слично није никад постојало“.[109] Холокауст је за Визела апсолутна *другост*, различита од свих претходних злочина чак и „у етичком смислу“.[110]

И за Стивена Каца, убијање јеврејских мајки и деце, које је вршено „намерно, систематски, неумољиво, и без иједног изузетка“, представља „апсолутни *novum* холокауста“,[111] појаву која га чини различитим од било ког другог злочина у историји. Кац је, стога, био мишљења да само Холокауст заслужује да се назове геноцидом.

За Јехуду Бауера, међутим, Холокауст се „разликује“ од других, „обичних“ геноцида „по свом *тоталном* карактеру“.[112] Јединственост Холокауста Бауер је одредио као „беспреседантност“.[113] Холокауст је, према њему, био без преседана не „у нивоу бруталности“ који је „несумњиво представљао врхунац“, већ зато што су Јевреји убијани из „апстрактно идеолошких разлога“, а не „прагматичних“, зато што је та идеологија „требало да се спроведе [...] на целини земљине кугле“ и зато што се уништење није односило само на физичко затирање Јевреја, већ и на „све трагове постојања ’јеврејске расе’“.[114]

Имајући у виду нацистичку намеру да се сви Јевреји на свету, без изузетка, спроведу „у Аушвиц“, може се рећи – како у Лебовићевој драми *Војник и лутка* (1996) признаје бивши ратни злочинац – да су

107 Нели Закс. „Земљо Израиља“. *Трагач*. Превео са немачког Звонимир Костић Паланси. Darma books: Београд 2022, 76.

108 Јован Ћулибрк. *Историографија холокауста у Југославији*, 176.

109 Бранка Богавац. „Ели Визел: памћење против диктатуре“, 360.

110 *Исто*.

111 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 221. Више о томе видети у: Steven T. Katz. *The Holocaust in Historical Context, Volume 1: The Holocaust and Mass Death before the Modern Age*. Oxford University Press: New York 1994.

112 Енцо Траверсо. *Историја као бојно поље*, 150.

113 Јехуда Бауер. „Да ли је холокауст објашњив?“, 145. Више о томе видети у: Yehuda Bauer. *Rethinking the Holocaust*. Yale University Press: New Haven, CT 2001.

114 Јован Ћулибрк. *Историографија холокауста у Југославији*, 175.



„сви Јевреји који су дочекали крај рата “, заправо *преживели* Аушвиц – „били тамо или не били“.[115]

И за Детлефа Клаусена, „уништење европских Јевреја“ несумњиво је представљало „нешто сингуларно“,[116] дотад невиђено, непоновљиво и непојмљиво. Међутим, Клаусен је, отворивши пут компромису између супротстављених ставова везаних за јединственост Холокауста, указао на то да су, упркос сингуларности догађаја, могуће и паралеле с другим „ексцесима уништења“, будући да су га „омогућили видљиво посебни друштвени услови“, који, притом, „настављају да постоје и после Аушвица“.[117]

**3. 4.** Заговорници јединствености Холокауста истицали су „хладно насиље“ као његово дистинктивно обележје, какво, захваљујући „чуду организације“ које је прерасло у „феномен“,[118] није виђено у дотадашњој историји. Холокауст је функционисао као организована индустрија смрти, односно, како је Ридигер Зафрански нагласио, он и *јесте* био „индустија, ланчано повезана са осталим индустријским комплексом“.[119]

И Хана Арент је указала на то да „крајњи ужас“ у људима изазива управо „огромна административна машинерија масовног убијања“ коју је опслуживало или у којој је „било запослено не само на хиљаде људи, не само на десетине хиљада изабраних убица, већ читав народ“.[120] Ако се изузму малобројне убице-извршитељи, највише је у тој злочиначкој машинерији било такозваних „аутомата“,[121] чије деловање није било „лично“ већ „објективизовано“.[122] Чињеницом да у себи нису имали потребу за испољавањем свирепости, да их није

115 Ђорђе Лебовић. *Војник и лутка*, 282.

116 Детлеф Клаусен. *Границе просветитељства*, 44.

117 *Исто*.

118 Томас Кенили. *Шиндлеров ковчег*. Превела са енглеског Маја Данон. Југославијапублик: Београд 1989, 320.

119 Ридигер Зафрански. *Зло или драма слободе*, 185–186.

120 Хана Арент. „Организована кривица и универзална одговорност“. Превео са енглеског Ранко Мастиловић. *Реч: часопис за књижевност и културу, и друштвена питања*. Год. VII бр. 57/3. 2000, 31.

121 *Исто*, 32.

122 Славој Жижек. *Мање љубави – више мржње!: или, зашто је вредно борити се за хришћанско наслеђе*. Превео са енглеског Ранко Мастиловић. Београдски круг: Београд 2001, 96.

гонила патолошка мржња, нису увиђали или нису хтели да увиде и да се суоче са сопственом одговорношћу. Као и с тим да је безлични и хладнокрвно индиферентни идеолошки систем „мрз[ео] у њихово име“ и тако „легитимиз[овао] њихову активност“.[123] Да су, у име „бирократске ефикасности“,[124] учествовали у убиству милиона невиних људи. Индустријски апарат смрти био је – налик савременим капиталистичким корпорацијама – савршено аморалан и безосећајан, безличан и антилогосан.

**3. 5.** Имајући у виду деструктивне потенцијале „бирократских и техничких способности модерне западне цивилизације“, погрешно је посматрати Холокауст као „регресију у варварство“.[125] Слично томе, недовољно је рећи да је историја Другог светског рата, са фокусом на Немачку, „историја једног дивљег племена и примитивног празноверја“.[126] Сасвим супротно – Холокауст је карактеристични изданак саме „модерности“.[127]

Реч је о томе да у самом „модерном животу и његовој организационој култури“ постоји „инхерентни потенцијал за зло“,[128] дивљаштво и примитивизам. Управо чињеница да је Холокауста било, без обзира на то да ли је претходно уопште могао бити замишљен, указује на „скривене могућности модерног друштва“.[129]

Модерност, притом, није монолитна већ унутар себе диференцирана. С обзиром на псеудорелигиозну привлачност нацистичке партије и њеног харизматичног вође, модернизам који је произвео Холокауст може се означити као „реакционарни“, односно „сакрализовани модернизам“.[130]

**3. 6.** Није модерно индустријско друштво искључиви кривац за Холокауст. Холокауст се делимично може разумети тек кад се у обзир узме и дуго трајање предмодерних, посебно антисемитских, „предрасуда,

123 *Исто*.

124 *Исто*.

125 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 198–199.

126 Хју Редвалд Тревор-Ропер. *Последњи Хитлерови дани*, 248. Више о томе видети у: Zygmunt Bauman. *Modernity and the Holocaust*. Polity Press: Cambridge 1989.

127 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 198–199.

128 *Исто*, 199.

129 Енцо Траверсо. *Историја као бојно поље*, 169.

130 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 892.



емоција и мржњи“,[131] као и архаичних техника убијања. Нису, уосталом, ни сви Јевреји страдали на „фабрички“ начин у логорима смрти, већ је једнак број њих „убијен у језивим јамама за стрељање на Источном фронту“.[132] Само у близини Кијева, у јарузи Бабин Јар, нацисти су 29. и 30. септембра 1941. стрељали преко 33.700 Јевреја. Ретки сведоци посматрали су како војници воде голе људе ка јарузи и чули пуцњаву из митраљеза.[133]

Догађај неразумљив, непојмљив и необјашњив, морао је макар речима да буде искупљен. И Чарлс Резников је у поеми *Холокауст* (1975) „опевао“ можда баш тај догађај: есесовац наређује новој групи од двадесетак голих Јевреја да сиђу у јаму, и да по мртвим главама газе до места на које им је показао:

> Док су ходали према јами, / витка млада жена црне косе, / док је пролазила поред њемачког цивила који је проматрао, / показала је на себе и рекла, / „Мени су двадесет и три.“ / Старица сиједе косе / држала је дијете старо око годину дана / у наручју, / пјевала му и голицала га, / а дијете је гугутало од задовољства; / један је отац држао руку маленога сина – / дијете само што није бризнуло у плач – / говорио је дјетету њежно, / миловао га по глави / и показивао према небу.[134]

Након Резникова, тај догађај књижевно су обрадили, између осталих, Јевгениј Јевтушенко у песми „Бабин Јар“ (1961), Анатолиј Кузњецов у роману *Бабин Јар* (1966), Доналд Мајкл Томас у роману *Бели хотел* (1981) и Џонатан Лител у роману *Еумениде* (2006).

**3. 7.** Питање јединствености Холокауста изазивало је полемике и у вези са одређеним теолошким изазовима.

Ричард Рубенштајн и Емил Факенхајм заговарали су тезу да је „холокауст представљао јединствено и радикално зло у људској историји, које је распршило традиционалне теолошке категорије као што је теодикеја“.[135] Посебно је Рубенштајнова теологија ишла у правцу промишљања смрти Бога.

131 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 199.

132 *Исто*.

133 Видети: Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 294.

134 Чарлс Резников. *Холокауст*. Превео са енглеског Иван Сршен. Сандорф: Загреб 2020, 37.

135 Захари Брајтерман. „Превазиђена модерна: јеврејска религиозна мисао

Супротно њима, други мислиоци, попут Елиезера Берковица, сматрали су да је Холокауст ипак само једна у низу небројених катастрофа у јеврејској историји, која нити „представља ма какав јединствени теолошки изазов традиционалном веровању и јеврејским списима“, „нити је произвела неки јединствен теолошки одговор“.[136] И Ирвинг Розенбаум је Холокауст сагледавао у контексту историјског антисемитизма, истичући да, без обзира на новитет „злоупотребљене технологије која је довела до масовног броја жртава“, посреди „није догађај без преседана“, већ „тек наставак“[137] одавно присутних антисемитских друштвених стремљења у Европи.

Насупрот овим супротстављеним становиштима, Захари Брајтерман је помирљиво тврдио да се мисао Холокауста јавља „унутар ширих историјских и теолошких контекста“, али да се не може ни разумети „изван ширег контекста модерне масовне смрти“, при чему Холокауст несумњиво представља „теолошку тачку без повратка“.[138]

**3. 8.** Теза о јединствености Холокауста важна је и у контексту његове сакрализације или, боље рећи, политизације.

У вези с тим, постојале су међу Јеврејима две главне струје: једна, коју је, као струју „званичног јудаизма“, заступала „већина јеврејских религијских вођа“, а која у Холокаусту „није видела ништа откривењско“, и друга, струја америчког „народног јудаизма“, на коју су највише утицали Ели Визел и рабин Ирвинг Гринберг, а која се одликује „*de facto* сакрализацијом Холокауста“.[139]

У почетку, након Другог светског рата, Холокауст није представљан ни „као искључиво јеврејски“, ни као „историјски јединствен догађај.“[140] Налазио се на маргини јеврејског саморазумевања. Његова порука била је тад универзалистичка. Чак је, као таква, испрва била добро примљена и међу америчким Јеврејима. Њен најистакнутији или, могло би се рећи, примарни тумач био је Бруно Бетелхајм, преживели (политички) затвореник из Дахауа и Бухенвалда.

Међутим, након Шестодневног или Јунског арапско-израелског рата 1967, постављен је идеолошки оквир који је Холокауст „померио са маргина у центар саморазумевања америчких Јевреја и њиховог представљања другима“.[141] Тај је оквир почивао на две догме: да је, прво, Холокауст „јединствен историјски догађај“, и, друго, да „представља врхунац ирационалне, вечне мржње не-Јевреја према Јеврејима“.[142] Упркос усамљеним гласовима мислилаца попут Нормана Финкелстина, који су догму о јединствености Холокауста одбацивали као „потпуно бесмислену“ – а та догма је, штавише, имплицирала и јединственост самих Јевреја, што је, према Исмару Шоршу, ништа друго до „неукусна секуларна верзија изабраности“ – међу америчким Јеврејима превладао је (политички) став о оправданости или нужности приказивања јеврејске патње као јединствене, односно Јевреја као „јединствених“ и „увек невиних“, а нејевреја као „увек кривих“.[143]

У питању је била политичка злоупотреба Холокауста, заснована на идеји да „јединствена патња доноси јединствена права“.[144] Тако су Јевреји, према Едварду Александеру, обезбедили себи „морални капитал“, захваљујући чему су, речима Џејкоба Њузнера, од других могли „нешто [да] траже“.[145] Држава Израел добила је на тај начин „главни алиби“ да у име своје „безусловне одбране“, представљене под маском „безусловне одбране јеврејских интереса“[146] као таквих, некажњено чини шта хоће. Реч је о особеном процесу „американизације“ који, према израелском писцу Боасу Еврону, није ништа

после Аушвица“, 303.

136 *Исто,* 307; 304.

137 Драгана Стојановић, Даница Игрутиновић. „Постхолокаустовска читања у јеврејској и хришћанској мисли: компаративни аспекти“, 26.

138 Захари Брајтерман. „Превазиђена модерна: јеврејска религиозна мисао после Аушвица“, 304.

139 Питер Новик. „Да ли би сакрили моју децу? [одломци]“. У: Хилен Фланзбаум, Питер Новик, Норман Финкелстин. *Индустрија Холокауста: (америчка) дебата о инструментализацији Шое*. Приредили и превели са енглеског Вера Меворах, Предраг Крстић, Марија Велинов. Академска књига / Институт за филозофију и друштвену теорију: Нови Сад / Београд 2024, 113–114.

140 Норман Финкелстин. „Преваранти, продавци и повест [одломци]“, 120.

141 Питер Новик. „Да ли би сакрили моју децу? [одломци]“, 115.

142 Норман Финкелстин. „Преваранти, продавци и повест [одломци]“, 120.

143 *Исто,* 121; 123–124; 130.

144 *Исто,* 122. Холокауст је, речима Марка Живковића, Јеврејина из Србије, не само често (зло)употребљаван као метафора „у глобалном медијском простору којим доминирају САД и Западна Европа“, већ такође и у случају свих оних народа који су желели „да се позиционирају као жртве“. Тако су ову метафору, након распада СФРЈ, злоупотребљавали и Срби и Словенци, и Албанци и Бошњаци, док због своје улоге у НДХ, Хрвати за њом нису посезали. Цит. према: Јован Ћулибрк. *Историографија холокауста у Југославији*, 28.

145 Норман Финкелстин. „Преваранти, продавци и повест [одломци]“, 122.

146 *Исто,* 123; 130.

друго до „пропагандна индоктринација [...] чији истински циљ није разумевање прошлости, већ манипулација садашњошћу“.[147] Само захваљујући заклањању историјског догађаја идеолошком представом, могао је Холокауст да постане јеврејско, односно израелско власништво.

**3. 9.** Тако је Холокауст од универзалног догађаја задобио одлике псеудорелигије. У томе је посебну улогу одиграо Ели Визел, „најутицајнији амерички тумач Холокауста“, који је сматрао да је „религијски значај Холокауста 'једнак откривењу на Синају'“,[148] то јест Декалогу. Он је од Холокауста настојао да направи нешто попут „мистериозне религије“, при чему би они који су га преживели били позвани да са „неком врстом привилегованог гласа моралности и правде“, односно са „повлашћеним (свештеничким) ауторитетом“,[149] ту мистерију тумаче. Визел је, као апологета Израела и, према Норману Финкелстину, „врховни свештеник Холокауста“,[150] отишао толико далеко да је унапред делегитимизовао сваку критику својих ставова, тврдећи да су демистификација или десанктификација Холокауста „суптилни [...] вид антисемитизма“.[151] Другим речима, представа Холокауста у јавној свести изграђена је на основу Визеловог тумачења, у мери да се може рећи да је сам Ели Визел – „Холокауст“.[152] Стога је и Бруно Бетелхајм из идеолошких разлога био скрајнут у Визелову корист.

Тако је некадашњу преданост Богу, како је приметио Мајкл Голдберг, заменило „дубоко поштовање Холокауста“.[153] Посреди је

147 *Исто*, 119.

148 Питер Новик. „Да ли би сакрили моју децу? [одломци]“, 114.

149 *Исто*, 115.

150 Вера Меворах, Предраг Крстић, Марија Велинов. „Индустрија Холокауста или свест о Холокаусту“, 30.

151 Питер Новик. „Да ли би сакрили моју децу? [одломци]“, 114.

152 Норман Финкелстин. „Преваранти, продавци и повест [одломци]“, 130.

153 Цит. према: Хилен Фланзбаум. „Американизација Холокауста: увод“. У: Хилен Фланзбаум, Питер Новик, Норман Финкелстин. *Индустрија Холокауста: (америчка) дебата о инструментализацији Шое*. Приредили и превели са енглеског Вера Меворах, Предраг Крстић, Марија Велинов. Академска књига / Институт за филозофију и друштвену теорију: Нови Сад / Београд 2024, 71. Више о томе видети у: Michael Goldberg. *Why Should Jews Survive? Looking Past the Holocaust Toward a Jewish Future*. Oxford University Press: New York 1995.



поштовање које превазилази уобичајени спомен на жртве. Међутим, ако Холокауст, речима Мајкла Вишогрода, заиста „постане светиња над светињама и доминантни глас који чује Израел“, ако Израел више не буде слушао Оног који се из вихора обраћао Јову, или из несагориве купине Мојсију, Холокауст „не би могао да се чује другачије до као демонски глас“.[154]

Тиме би, заправо, *nihil* Холокауста остварио још једну симболичку победу. Да ли и коначну? Јер, како је имплицирао Голдберг, ако се јудаизам не „окрене назад Богу“,[155] неће преживети. Односно, како је Вишогрод устврдио, „из Холокауста се не може извести спасење, њиме се не може оживети посрнули јудаизам, нити се у њему могу пронаћи нови разлози за обнову јеврејског народа.“[156] Прави крај Холокауста и није у поразу нациста, већ у духовном поразу Јевреја. У поклоњењу царству ништавила.

**3.10.** Проблем са такозваном „американизацијом“ Холокауста, односно са Визеловим политизовањем историјског догађаја у коме је и сам, као логораш, учествовао, није толико у пропагандно-идеолошкој тенденцији представљања тог догађаја, колико у последицама које из ње могу произаћи. Те се последице, притом, не тичу толико судбине Израела колико судбине Холокауста у историјској перспективи, односно његовог могућег понављања у неком будућем тренутку, наравно на други начин и у другим размерама.

Реч је о томе, како је Јехуда Бауер приметио, да је Ели Визел представио Холокауст „умотан у ирационалност и мистификацију и препуштен непровидној магли“.[157] Према Бауеру, међутим, могућност понављања Холокауста зависи управо од тога да ли ће „победити мистификација“,[158] то јест фама о његовој непојмљивости, неразумљивости и неодгонетљивости, или ће на неки начин ипак бити објашњен. Највиши етички налог управо је у томе да се Холокауст

154 Цит. према: Питер Новик. „Да ли би сакрили моју децу? [одломци]“, 113. Више о томе видети у: Michael Wyschogrod. „Faith and the Holocaust“. *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life & Thought*. Vol. 20. New York 1971, 286–294.

155 Цит. према: Хилен Фланзбаум. „Американизација Холокауста: увод“, 71.

156 Цит. према: Питер Новик. „Да ли би сакрили моју децу? [одломци]“, 113.

157 Јехуда Бауер. „Да ли је холокауст објашњив?“, 126.

158 *Исто*.

анализира и објасни, да се појми „патња жртава“ и „бруталност починилаца“.[159]

У супротном, ако Холокауст остане необјашњен, то би значило, према Бауеру, да су „злочинци постали трагичне жртве сила изван људске контроле“.[160] То би „у крајњој линији“ значило „оправдати га“.[161] Уместо осудити га и за сва времена онемогућити дејство чинилаца помоћу којих би могао да се реактивира. Но како спречити деловање нечег што не подлеже осуди?

Ако би мистификација превладала, Холокауст би постао „релевантан за тужбалице и литургију“,[162] а не и за академска проучавања која би се трудила да ту мистификацију развеју. Или за уметничка понирања у тајну његовог *nihila*. Утеху и наду пружа чињеница да је и сам Ели Визел, парадоксално, упркос сопственим покушајима сенчења представе Холокауста у јавној свести, ипак тај догађај својим великим књижевним делом, у коме је говорио о проживљеним искуствима у Аушвицу, макар тако, на уметнички начин, објашњавао и од сваке мистификације огољавао. Тако се уметност још једном показала као врело кроз које, упркос идеолошким наумима, пробијају затомљена човечност и истинољубивост.

Уметност, као стваралачка противтежа злу, није, наравно, свемоћна; није гарант да се Холокауст неће поново догодити људском роду. Али, ако се већ не може спречити оно што је неизбежно, можда га уметност може одложити.

Можда само уметност може да продужи време.

159 *Исто*, 125.
160 *Исто*, 127.
161 *Исто*.
162 *Исто*.

## 4. О ПИТАЊИМА БЕЗ ОДГОВОРА

**4. 1.** Да би се зашло у подручје наоко непојмљивог, понекад је добро отпочети управо са бесмисленим питањима.

Да ли би се Холокауст догодио да на свету није било Јевреја? Да су, рецимо, Јевреји нестали са историјске позорнице након рушења Другог храма.

Да ли би, уместо њих, неки други народ „заслужио“ Холокауст? Да ли би доживео оно што су доживели они: пут од преобраћења, преко протеривања, до поништавања? Ком другом народу би, сходно чувеној примедби Раула Хилберга, хришћани рекли да немају право да живе међу њима ако остану то што јесу; ком другом народу би секуларни властодршци обзнанили да немају право да живе међу њима; и, најзад, ком другом народу би немачки нацисти наложили да немају право да живе?[163]

Може ли се уопште замислити да су на муке стављани, одвођени у гасне коморе и спаљивани – уместо Јевреја – америчке или енглеске жене, деца и старци?[164] Да ли би злочин био исти да су у камионе-душегупке, уместо јеврејске деце, угуривана било која друга деца, па и немачка? И да савезничке властодржачке елите, које су током рата биле упознате с тим шта се дешавало Јеврејима, нису покушале раније да ослободе логоре истребљења? Речима „Да ли бисте поступили исто?“[165] обратио им се 10. јула 1944. у Јерусалиму Давид Бен Гурион, потоњи први премијер Израела.

**4. 2.** Да ли би Холокауст био то што јесте да у њему није страдало *толико* Јевреја? Али који је то прекомерни број жртава?

163 Видети: Енцо Траверсо. *Историја као бојно поље*, 162.
164 Видети: Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 174.
165 *Исто*.

И да ли би, да је уместо Јевреја у *толикој* мери страдао неки други народ, али без универзалне заоставштине попут њихове, књижевна и културна рефлексија Холокауста остала иста?

Феликс Ландау, гестаповски официр и „координатор јеврејских послова“ у Дрохобичу у Пољској, имао је обичај „да са прозора нишани на јеврејске раднике“,[166] ретко их притом промашујући. Исти тај и такав Ландау имао је свог „личног Јевреја“, чијим се уметничким радовима, сликама и графикама, дивио. Стога му је, довевши га у своју вилу, наложио да ослика „бајковитим муралима“ зидове дечије собе, као и „фрескама“[167] зидове локалне канцеларије Гестапоа. Заузврат, скромни и стидљиви уметник исплаћиван је у храни коју би, по завршетку радног дана, могао да понесе у гето.

Ландау је једном приликом убио зубара Лева, који је, испоставило се, био „лични Јевреј“ гестаповског официра Карла Гинтера. Тако је Гинтер, да би се осветио, упуцао на улици Бруна Шулца који се са векном хлеба враћао кући са посла.

Да ли је бесмислена смрт овог гимназијског професора, уметника и писца *Продавница цимет*ових боја (1934) и *Санаторијума под клепсидром* (1937), који је током боравка у гету радио на рукопису заувек ишчезлог романа *Месија*, имала исту тежину као и смрт тог другог човека, зубара Лева?

На ком се тасу може измерити вредност човека? Зар управо убиство Бруна Шулца, уметника у којем је био „стваралачки дух“, не сведочи да је зло „у дословном смислу безмерно“, да је „злочин неизмерив“?[168] А да ли је упоредив?

**4. 3.** Холандски писац Хари Мулиш, поводом суђења Адолфу Ајхману у Јерусалиму, запитао се:

> Да ли би смрт Јевреја представљала мање зло да су били народ без културе, као што су то Цигани, који су такође били истребљивани? Да ли се Ајхману суди зато што је уништавао људска бића, или зато што је затирао културу? Да ли је убица људских бића више крив кад се истовремено уништава и култура?[169]

166 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 362.

167 *Исто*.

168 Драган Стојановић. *Енергија сакралног у уметности*, 105.

169 Цит. према: Хана Арент. *Ајхман у Јерусалиму: извештај о баналности зла*. Превео са енглеског Ранко Мастиловић. К.В.С.: Београд 2000, 91.



Није реч о томе да таква и слична питања представљају лични испит човештва, већ да она, самим тим што се неко усудио да их, макар и у тако циничном облику, постави, проблематизују саму човечност унутар људског рода.

Јер, да ли би заиста подједнака штета била да су уместо Јевреја, њихових духовних и народних вођа, уметника, песника и писаца, филозофа и научника, њихове деце која би у алтернативном свету ко зна чиме задужила човечанство, страдали само Роми и Синти, народи који скоро да и немају свој глас, који „уживају тако савршено и блиставо непознавање самих себе“?[170] Уосталом, да су иоле важни, ваљда би ти народи оставили неки писани траг о себи: зашто немају свог Прима Левија или Елија Визела, своју Шарлот Делбо или Ђорђа Лебовића? Ко је крив што њихова трагедија није допрла до свести човечанства? Зашто оскудна литература о Ромима и Синтима потиче већином од преживелих јеврејских логораша и историчара?[171] Пребивају ли они уопште у логосу?

Можда право питање гласи сасвим другачије: колико је још требало да их умре, колико би било довољно да човечанство, укључујући и саме Јевреје, отклони своје предрасуде и одбојност коју је одувек гајило према њима? Да су страдали још *мало више*, да ли би човечанство на исти начин, као са јеврејским Холокаустом, сакрализовало спомен на те „асоцијалне“ „кокошаре“?[172] Или је у праву Јан Бурума кад тврди да поистовећење са жртвама ипак „има своје границе“?[173]

Да ли је зло мање ако се побију људи који се пред другима немају чиме похвалити? Ако никоме не представљају узор, најмање по стилу живота и моралном систему вредности, својој „култури“ и својој *другости*?[174]

170 Кристијан Бобен. *Светлост света*. Превела са француског Јулија Видовић. Интерклима-графика / Севастијан прес: Врњачка Бања / Алхамбра 2015, 55.

171 Видети: Симон Визентал. *Правда, не осве*та: сјећања. Превео са немачког Ранко Сладојевић. Свјетлост: Сарајево 1989, 250.

172 *Исто*, 251.

173 Јан Бурума. *Плата за кривицу: успомене на рат у Немачкој и Јапану*. Превела са енглеског Гордана Вучићевић. Самиздат Б92: Београд 2002, 92.

174 И да ли је баш тако кад је о Ромима реч? Да се и код њих могу јавити пропламсаји универзалне мудрости која је у стању да озрачи човечанство, сведочи запажање француског писца Кристијана Бобена: „’Леп живот је онај у којем смо много патили’: мисао је једног Циганина. Савршена је. Заслужује да буде објављена у кожном позлаћеном повезу. Наиме, чим је једна таква реченица дошла до ваздуха, нико

Кад је Хари Мулиш поставио своје питање главном тужиоцу Гидеону Хауснеру, заслужном што је храбрим унакрсним испитивањем успео да докаже Ајхманову кривицу, овај му је одговорио да мисли да *јесте*. Да је убица заиста „више крив кад се истовремено уништава и култура“. Да је, другим речима, мање крив ако се уништавају *други*. Хари Мулиш је сматрао да није.

**4. 4.** Да ли су, напослетку, колективна свест и саосећање према жртвама зависни од моћи која стоји иза политике сећања, односно несећања?

Да је, рецимо, током Другог светског рата једини логор за истребљење на европском континенту био Јасеновац? И да у њему није страдао ниједан Јеврејин, већ само Срби и Роми? Да ли би због спомена на њих постојала данас свест о Холокаусту, то јест о Покољу? Да ли би Холокауст, или Покољ, постојао због њих?

Упркос томе што су небројена сведочења потврдила да су ужаси Јасеновца у много чему превазилазили ужасе немачких нацистичких логора, у јавној свести човечанства Јасеновац не стоји нити ће икад стајати равноправно уз Аушвиц. То је тако зато што је сила *nihila* у случају Јасеновца била обухватнија. Јединственост Аушвица је у покушају „да се обесмисли жртва“, али то није најстрашније: јединственост Јасеновца је у покушају да се жртва „заборави“.[175] Уместо културе сећања на којој Аушвиц почива, Јасеновац је замаглила култура заборава.[176] У њему је, а не у Аушвицу, *nihil* тријумфовао. Он је споменик заборава, анти-аушвиц.

Будући да је по завршетку рата сећање на жртве Јасеновца из политичких разлога било потиснуто, питање које би се, по аналогији са Аушвицом, могло поставити – „Где је Бог био у Јасеновцу?“ – не задире у његову суштину. Сила *nihila* наставила је да траје и након његовог ослобођења, протежући деловање ужаса и у време које је уследило.

Јер, ако заборав жртве подразумева не само „њено поновно убиство“ и „обесмишљавање“, већ и „обесвећење“ и негирање њеног права „да буде жртва“, чиме јој се онемогућује „да својим чистим жртвовањем, како то она једино може, порази насиље“,[177] онда је на делу коначна победа насиља и зла. Та је победа, након прогона „Жртве а с њом и Светости“, у „забораву Бога Који се за нас жртвује“.[178]

Право питање требало би стога да гласи: „Како, након Јасеновца, промишљати о заборављеном Богу?“ Сенка Јасеновца у том смислу немерљиво је тежа од сенке Аушвица.

више није запостављен. Чак и они који су били покошени животом, у њој проналазе достојанство властеле.“ Кристијан Бобен. *Светлост света*, 58.

175 Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције: хеленство, хришћанство, философија историје*. Службени гласник / Православни богословски факултет Универзитета: Београд 2013, 27.

176 Видети: Јован Ћулибрк. *Историографија холокауста у Југославији*, 85.

177 Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 28.

178 *Исто*, 27–28.

## 5. О СМЕХУ И БЛАСФЕМИЈИ

**5. 1.** Горко уверење да је свет „соба за мучење, мрачно место где ће нам се догађати мрачне ствари, кабинет страха пун крвавог насиља“, и ведро уверење да „цела уметност живљења јесте држати се смеха“[179] – који иначе чине светоназорну амплитуду аутора *Историје бестијалности*, а коју би и многи преживели логораши могли да прихвате као своју (између осталих, Тадеуш Боровски и Ђорђе Лебовић) – парадоксално су у међусобној сагласности. Смех збиља може, „чак и у тренуцима великог безнађа“,[180] да обнови вољу, да суделује у телесно-душевном ревитализовању и духовном исцељивању. Нимало случајно, и Емил Сиоран, по цинизму и нихилизму Бјернебуов духовни сабрат, изнео је сличну тврдњу: „Све док можете да се насмејете, чак и ако имате хиљаду разлога да будете очајни, треба наставити. Осмех је једино оправдање живота, велико оправдање живота!“[181] Осмех чак и у логору: над безданом ништавила.

**5. 2.** Ако је осмех „оправдање живота“, чак и таквог који је испуњен очајем или резигнацијом, ако је у њему „уметност живљења“, онда је редак осмех логораша могао бити само субверзиван. Осмехнути се у логору смрти, оправдати тиме живот, значило је супротставити се моћи на којој је логорски поредак почивао и која је живот као такав негирала.

Посреди је субверзивност самог живота. „У логору, у недостатку хлеба“, присећао се Ђорђе Лебовић дана проведених у Аушвицу,

---

179 Јенс Бјернебуе. *Историја бестијалности I*, 122.

180 Емил Сиоран. *Разговори*. Превео са француског Станко Џефердановић. Дерета: Београд 2010, 110.

181 *Исто*.

„хумор је био једина могућа опција да се завара глад и да се преживи.“[182] Хумор је био бенигно средство унутрашњег прилагођавања нељудској ситуацији у логору – спасоносна маска илузије за избегавање сусрета с правим лицем логорске истине.

Иако је реч о егзистенцијалној субверзивности, она је имала и идеолошку димензију, што се може видети већ у наслову приче Тадеуша Боровског „Даме и господо изволите у гасну комору“, односно у филмовима *Велики диктатор* (*The Great Dictator*) (1940) Чарлија Чаплина и *Бити или не бити* (*To Be or Not to Be*) (1942) Ернста Лубича. Хумор таквих дела симболички је победио нацистички режим тако што је осветлио његову карикатуралну природу.

Није то био безазлен хумор, као што ни ситуација у којој се јављао није била нормална. Био је најчешће горак и опор, заједљив, у мери да се понекад могло поставити питање да ли је то уопште хумор или само опорост.[183]

Зачувши „тихи смех“ у полумрачном вагону воза који је „путнике“ превозио ка њиховом коначном одредишту, јунакиња романа *Живот и судбина* (1959) Василија Гросмана питала је: „Смеју ли се овде лудаци?“, на шта јој је мушки глас одговорио: „Не [...]. Овде причају вицеве.“[184]

И млади протагонисти Лебовићевих прича склони су вицевима, „црнохуморним шалама“, међусобном „ословљавању надимцима“.[185] Уздигавши њихов језик „на ниво хумора“, Лебовић је пружио колико застрашујућ толико и „аутентичан опис логорске голготе“.[186] Тако су се у његовој приповедној уметности, која је претходила драмској, укрстили естетичко и етичко, узвишено и субверзивно.

**5. 3.** Једна од виталних стратегија преживљавања али и очувања здравог разума – присутна нарочито код деце која нису била приморана на исцрпљујући рад – била је да се све што се у логору догађа, посматра кроз хумористичку призму измаштаног наратива, као у филму *Живот је леп* (*La vita è bella*) (1997) Роберта Бенињија.

182 Злата Лебовић. *Дијалог о злу и добру: разговори писца и глумице*. Позоришни музеј Војводине / Завод за културу Војводине: Нови Сад 2011, 87.

183 Видети: Предраг Финци. *Умјетност уништеног: естетика, рат и Холокауст*. Антибарбарус: Загреб 2005, 202.

184 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 226.

185 Дејан Михаиловић. „Приче и опомене Ђорђа Лебовића“, 206.

186 *Исто*.



Тако је Илди Ивањи, сестра Ивана Ивањија, боравећи у Берген-Белзену у исто време кад и Ана Франк, захваљујући својој интровертној природи и детињастој ведрини, уместо да *учествује*, све око себе *посматрала*.[187] Док су јој дани у логору „пролазили у летаргичној досади“, трудила се да живи „свој лепи, замишљени живот“ тако што је у машти, препустивши се детињем ескапизму, „’снимала’ своје филмове и ’монтирала’ их, састављала и растављала“.[188] Као особени логорски *homo ludens*, наилазила је и на отпор: старије жене су јој замерале да је „зло, безосећајно и себично дете које увек налази себи неку забаву, без обзира на људске патње“.[189]

Са још две девојчице осмислила је игру по којој је њен кратки роман *Капија опкладе* (1995) и насловљен. Пре но што би пао мрак, њих три би одлазиле до велике капије где су „имале специјалну забаву“: посматрале су логораше на повратку са принудног рада. Могле су их видети како на путу ка крематоријуму гурају на дрвеним колицима лешеве других логораша, преминулих тог дана од исцрпљености. И ти логораши, који су у мањим групама гурали колица, и сами су, „безлични, безбојни и апсолутно исти“,[190] чак и исте висине, изгледали као лешеви. Девојчице су посматрале како гурају „уредно послагане [...] фришке мртваце“ на колицима, како су у то гурање „улагали крајњи напор и од тог напора понекад пали и остали непомични“.[191] Тад би „цео караван стао, паднути је неко време дрмусан, па ако се констатовало да му нема наде или да није вредан труда, скинули би га, одећу би неки од још живих лешева пребацио преко рамена и караван би наставио“.[192] Њихова игра састојала се у клађењу „ко ће од гурајућих лешева стићи до краја пута. Крај пута је била зграда са пећима.“[193]

**5. 4.** Колико је хумор логораша био горак или суров, а субверзиван према нацистичком поретку, толико је, међутим, „несвесно“ био присутан и у самом том поретку. Хумор поретка био је циничан

187 Видети: Илди Ивањи. *Капија опкладе*. Књижевна општина Вршац: Вршац 1995, 13.

188 *Исто*.

189 *Исто*.

190 *Исто*, 18.

191 *Исто*.

192 *Исто*.

193 *Исто*.

или опсцен, о чему сведоче, између осталог, натпис на капији главног логора Аушвица „Рад ослобађа!“, чије је право значење било да уништење присилним радом ослобађа, или оркестар који је музиком испраћао логораше на рад или у гасне коморе.[194]

Стога је хумор логораша био уперен и против злог хумора поретка. Њихов сурови хумор није био само нешто што изазива „катартичан смех“, већ га и „преображава“.[195] Логорашки сурови хумор показао се тако не као циљ по себи, већ и као „оруђе спознаје“.[196] Колико год се чинио ескапистичким, хумор логораша проширивао је њихове епистемолошке видике. Они који су били кадри да се осмехну, били су, условно речено, мудрији од осталих.

Не треба, међутим, прецењивати улогу хумора или смеха код оних који су живот посматрали као „собу за мучење“. Понекад се, једноставно, успостављена сагласност између наоко супротстављених уверења поремети. О томе сведочи чињеница да су Бјернебуе и Боровски, између осталих, својевољно прекратили време властитог живота. Дође тренутак не само кад ведри хумор избледи, него кад чак ни гротескни хумор више није довољан да се „уметност живљења“ одржи.

**5. 5.** Да ли је могућ смех над понором ништавила, који би, зарад животног принципа, тај понор обесмислио?

Смех је могућ у односу на било шта животно, па и животодавно, уколико је обележено културолошким ореолом: рецимо, у односу на културолошку фигуру Богочовека. Али нема бласфемичног пандана у култури, попут *Житија Брајановоī* (*Life of Brian*) (1979) Терија Џонса, којим би се исмејао Холокауст. Нема ни новог Шекспира или Сервантеса, ни Хашека или Жарија, чије би „лакрдијашење и шарлатанство“[197] у контексту Холокауста било прихваћено у култури.

Зашто је тако? Ако је лако подсмевати се Великом петку или распетом Христу, зашто је немогуће подсмевати се обешеном дечаку у Аушвицу који се сатима, због своје незнатне тежине, мучио да умре?

194 Видети: Славој Жижек. *Мање љубави – више мржње!,* 111.

195 Хосе Овехеро. *Етика суровости: есеји*. Превела са шпанског Ана Марковић. Агора: Зрењанин / Нови Сад 2022, 63.

196 *Исто*.

197 Драган Стојановић. *О идили и срећи: хелиотропно лутање кроз сликарство Клода Лорена*. Федон: Београд 2013, 74.



Зар, уосталом, није Ели Визел, на питање једног логораша који је том догађају присуствовао – питање где је сада Бог – одговорио да је Бог управо ту, да је сам Бог пред њима обешен?

Па ипак, демонски би био смех оног који би се том призору насмејао, свеједно да ли дечаку или Богочовеку који је у дечаковој патњи саучествовао. „Постоје неке ствари на које не можеш да се смејеш“,[198] вели се у једној драми Едварда Бонда, посвећеној питању човекове борбе за хуманост.

Реч је о томе да је бласфемични смех у овом случају могућ тек кад се између оног који се смеје и објекта смеха испречи прозирни но непробојни вео културе. Тад се смех надвија над представом објекта који је уобличила култура, који је културом дистанциран, а не над самим објектом. Међутим, кад објекат ишчезне са епистемичког хоризонта, оставивши за собом само своју културолошку представу, смех губи смисао.

У складу с тим је и запажање једног другог норвешког писца, на кога је у младости Бјернебуе оставио снажан формативни утицај. Тај је писац приметио да у „роману човек може да каже било шта о Богу, и то ће се можда назвати богохулним, али не сасвим озбиљно, морална озлојеђеност коју богохулна повреда подразумева више не постоји“.[199]

То значи да је бласфемија „уметничко достигнуће“,[200] еманципација уметности у односу на истине вере. Она је, притом, могућа као таква све док сама вера, макар у траговима, у виду културолошких представа, и даље живи. Кад вера потпуно избледи, бласфемија губи смисао, ишчезава заједно с вером. У том смислу, како је Честертон луцидно приметио, немогуће је данас изрећи „богохулне мисли о Тору“.[201]

И не само према њему. Као да је дух времена укинуо сваку бласфемију, сваки табу, осим једног, последњег: „[…] у случају Холокауста човек апсолутно не може да каже било шта, да, то је једини феномен

198 Едвард Бонд. *На унутрашњем мору*. Превела са енглеског Јадранка Гојковић. У: *Злочин 21. века*. Архипелаг: Београд 2011, 39.

199 Карл Уве Кнаусгор. *Моја борба: роман*. Том VI. Превео са норвешког Радош Косовић. Booka: Београд 2019, 760.

200 Гилберт Кит Честертон. *Јеретици*. Превео са енглеског Бојан Теодосијевић. Бернар: Стари Бановци / Београд 2017, 10.

201 *Исто*.

у нашем друштву на који се не сме хулити, у смислу да је озлојеђеност коју евентуална повреда буди јединствена и силовита.“[202]

Страхопоштовање према Богу заменило је страхопоштовање према *nihilu*. Холокауст једини не сме бити окаљан (под)смехом, не сме бити сведен на виц, он је „вредност коју не смемо повредити“.[203] Јер, у питању није „само“ злочин према шест милиона Јевреја и пет милиона нејевреја, односно злочин „према међународном поретку и човечанству у целини“,[204] већ злочин према животу као таквом.

Кад бранимо Холокауст са свом „моралном тежином“ и „обавезношћу“, приступајући му на искључиво „неамбивалентан начин“, уз пређутни захтев да и сами будемо „беспрекорни“, онда се ваља питати „о каквој вредности је реч“.[205]

Одговор који нуди Кнаусгор уверљив је и културолошки промишљен. Према њему, „Холокауст је попримио одлике свих табуа“ да би се друштво заштитило од „непожељних сила“ које су до њега довеле, да би их учинило „видљивим“ и тиме претворило „у нешто изван свакодневног“, баш зато што се те силе „налазе унутар нормалног, као стална могућност“.[206] Сав ужас Холокауста, уосталом, и „почива у томе“ што се налазио „близу нормалног. Да, толико близу нормалног да се могло одиграти практично непримећено.“[207] Да би се човечанство заштитило, неопходно је да Холокауст, као табу, остане изван нормалног, а то значи и изван сваког смеха.

Догађај Холокауста још увек није у потпуности затомљен културом. Још увек у њему нешто живи и пулсира. Остаје, стога, нада да ће Холокауст као вредност преживети „времена и културе које се смењују од епохе до епохе“.[208] И да ће бити „трајно заштиће[н] цензуром рецептивног поља“.[209]

Са дугим протоком времена, у некој другој, различитој епоси, у новом смисаоном контексту, можда би и Холокауст, кад његова вредност буде „преста[ла] да важи“, кад не би више постојала „као нешто

202 Карл Уве Кнаусгор. *Моја борба VI*, 760.

203 *Исто*.

204 Хана Арент. *Ајхман у Јерусалиму*, 248.

205 Карл Уве Кнаусгор. *Моја борба VI*, 760.

206 *Исто*.

207 *Исто,* 761.

208 Драган Стојановић. „Пародија“. *Иронија и значење*. Друго, допуњено издање. Завод за уџбенике и наставна средства: Београд 2003, 203.

209 *Исто,* 204.



што се подразумева“,[210] на крају постао само културолошка представа над којом би и смех био безазлен.

**5. 6.** „Вредност“ Холокауста као културне представе није, међутим, само у томе да сакрализованим сећањем на себе спречи могућност сопственог реактивирања. Његова „вредност“ је и у томе што већину других вредности, које дођу у додир с његовим *nihilom*, преиспитује и преобликује: неке умањује, неке поништава, неке претвара у сопствену супротност; ретко шта се у додиру с њим преобрази на боље.

За разлику од логораша који су смехом, изнутра, могли да потврде емпирију понора и тако га, макар на симболички начин, доведу у питање, није исти случај са смехом који би се над Холокаустом надвијао од „споља“, као над пуким „објектом“. Јер, смех у додиру са *nihilom*, као и са сваким трагичким принципом, детронизује оног који се смеје.

За разлику од логораша чији је сурови хумор понекад био неопходан да би се изазвало „трагично осећање“,[211] непримерено је хумором надвијати се над тим осећањем, у мери да трагичност Холокауста избледи, с надом да ће тако настати комедија.

Холокауст не би никад смео да изгуби своју трагичку димензију. Трагедију ништа не сме да надиђе, јер у супротном то више не би била трагедија. Хумор, са своје стране, као супериорни и тотализујући принцип, тежи све да обезвреди. Жртве њиме могу бити увређене, а њихова патња, као њихово последње прибежиште и „једина потпуна истина“,[212] може бити банализована и вулгаризована. Од патње направити карикатуру.

Уместо жртава, на сцену би тад ступио колектив оних који се жртвама смеју, а такав колектив је, према Адорну и Хоркхајмеру, ништа друго до пародија човечанства.[213] Уместо карикатуре злог режима, у фокусу би био зли колектив као „карикатура солидарности“.[214]

210 *Исто,* 196.

211 Славој Жижек. *Мање љубави – више мржње!,* 111.

212 Предраг Финци. *Умјетност уништеног*, 202.

213 Видети: Макс Хоркхајмер, Теодор Адорно. *Дијалектика просветитељства: филозофијски фрагменти*. Превела са немачког Надежда Чачиновић-Пуховски. Веселин Маслеша: Сарајево 1974, 153.

214 *Исто*.

Није, дакле, реч о томе да се Холокаусту не сме, већ да се *не може* смејати. Јер смејати се нечему увек значи исмевати. Смех је могућ тек кад се одбаци свака савесност.[215]

Према Визелу, „између мртвих и нас осталих постоји амбис који ничим не може да се премости“, осим „сећањем“; искуства небројених жртава опиру се „опажању и имагинацији“,[216] а самим тим и смеху преживелих. Пред Холокаустом – као пројавом „апсолутног бола егзистенције“ – могућ је само „пијетет“.[217]

Пародични, неумесни смех над Холокаустом био би могућ само као нихилистички – уосталом, према Сиорану, смех и јесте „нихилистичка манифестација“[218] – који би за циљ имао коначно поништавање и суспендовање аутентичности једне културе, односно „вредности“ чије је са́мо биће обележено *nihilom*. Смех би био само *coup de grâce* једног већ разореног света. Последњи блесфемични чин западне културе: похвала и афирмација ништавила. Самоискључење логоса.

Стога, кад су извесне границе посреди, оне где смех ипак није могућ, и то не због друштвених забрана већ због људских обзира, „уметност живљења“ мора се на други начин досегнути. До воље, исцељења и, ако је могуће, ведрине духа потребно је кренути другим путем. И у близини црне рупе – као симболичке представе Холокауста – у којој се сва историја сурвала и у којој је свет доживео предукус краја, ваља веровати да „уметност живљења“ лежи у очувању достојанства које никакав смех не може заклонити.

215 *Исто*, 152–153.

216 Цит. према: Цералд Флеминг. „Предговор“. У: Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза: сведочења Јевреја из Аушвица, припадника Радних одреда*. Превела са енглеског Звездана Шелмић. Књига комерц: Београд 2020, 7.

217 Драган Стојановић. „Пародија“, 207.

218 Емил Сиоран. *Разговори*, 110.

# МЕЂУ БАРАКАМА

## (АНТРОПОЛОШКИ КОНТЕКСТ I)

# 1. НА СПОРЕДНОМ КОЛОСЕКУ

**1. 1.** Одакле започети кад је реч о путу који је водио ка ватри крематоријума? Ка претварању логоса у пепео, да би из пепела логос изнова засијао?

Можда започети пре но што је све почело. Са пророчким сном који је, на пример, уснио млади Ђорђе Лебовић, о чему приповеда у свом незавршеном аутобиографском роману *Semper idem* (2005). Сањао је, вели нам приповедач у том роману, свог деду „у тамном оделу“ – кога иначе никад није упознао – „са округлом крзненом капом на глави какву носе Хасиди.“[219] Корачају у сну „заједно држећи се за руке“, а свуда око њих „бесни ватрена стихија“.[220] И протагониста наставља да описује свој сан:

> Не осећам врелину огња, ни задах паљевине, а дим ми не штипа очи. Није ме страх, знам да сањам.
>
> Лево и десно од нас пролазе људи са уздигнутим бакљама. Ходамо између распламсалих буктиња, које теку поред нас попут пламених река, спајајући се у даљини у огромно ужарено језеро.
>
> Ломаче букте на све стране. Горе књиге и свици Торе, а пламен гута трпезаријски сто из мајчиног пансиона, гута тетка Паулинине слике, мајчин клавир, видим како у пламену нестаје и очева виолина.
>
> Пред нама је огромна, дубока јама препуна нагих људских тела. Ужарена лопта ваља се преко њих. Бљешти светлост пламена што избија из високих здепастих димњака. Густи гарави дим диже се према небу, чак до потамнелих звезда.
>
> Корачам поред деде Јосефа чврсто стежући његову руку. Кораци су нам нечујни. Газимо по врелом пепелу.[221]

---

219 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 234.
220 *Исто*.
221 *Исто*.

Све што ће се догодити већ се, у Лебовићевом сну, догодило. Требало је само одиграти своје улоге.

Или започети, можда, у Берлину, у једној од шест институција за душевне болеснике, у којима је „око седамдесет хиљада душевно оболелих пацијената“, укључујући и „новорођенчад са озбиљним урођеним манама“,[222] убијено у оквиру тајног програма еутаназије под кодним називом Т4 (што је био акроним од Тиргартенштрасе 4, берлинске адресе на којој се налазило седиште операције)?

Или на било ком месту где су на Јевреје урлали жандари, истерујући их из кућа и спроводећи у гето? Загледати се, из јеврејских погледа пуних страха и мржње, у њихове „прве мучитеље“: „Они су били прво лице пакла и смрти.“[223]

Или застати у неком пољском гету, варшавском или краковском, на пример, као „прелазном облику“ између изгнанства и логора, као „логору изгнанства“,[224] где су деца, која нису знала ништа о биљкама и животињама, па „чак ни како изгледа крава“,[225] проводила време читајући и размењујући *Малоī лорда Фонтлероја* Френсис Хоџсон Бернет и *Срце* Едмонда де Амичиса, узалуд се препуштајући чежњи за поистовећењем с њиховим јунацима, док су одрасли највише читали *Четрдесет дана Муса Даīа* Франца Верфела, роман о геноциду над Јерменима у Великом рату.

Или у дворишту болнице, где се једног дана увезао велики камион с две отворене приколице, пуне болесних мушкараца и жена који су у њима лежали. „Нијемци су бацили дјецу у камионе / с другог ката и с балкона – / дјецу од једне до десет година; / бацали су их на болесне у камионима. / Нека су се дјеца покушала примити за зидове, / заривала су нокте у зидове; / али Нијемци су викали / тукли су и гурали дјецу према прозорима.“[226]

Или у дворишту друге болнице, где је једног другог дана ушао „овећи затворен камион“.[227] Гледати како су три есесовца ишла „од собе до собе и вадила мале Јевреје из њихових кревета“.[228] Гледати их

222 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 50.

223 Ели Визел. *Ноћ*. Превела са француског Александра Грубор. Рад: Београд 1988, 22.

224 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 16.

225 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 235.

226 Чарлс Резников. *Холокауст*, 65.

227 Симон Визентал. *Правда, не освета*, 322.

228 *Исто*.



како ногама гурају педесеторо деце да би сва, „набацан[а] једно преко другога“,[229] стала у камион са гасном комором.

Да ли *пре* занемети због садистичке грубости тих есесоваца или због бездушне благости Геца и Мајера, двојице возача који су приликом укрцавања у гасну комору на точковима деци давали бомбоне?[230]

Или застати на берлинској железничкој станици у Курфирстенштрасе 116, одакле је кретао транспорт за Аушвиц. Још пре но што би воз кренуо, у Аушвиц је стизао телеграм са обавештењем о тачном броју људи које треба очекивати и с упутством како поступати с њима „у складу с директивама о посебном поступку“.[231]

Замислити се над трачницама свих тих „споредних“ колосека којима је Европа била премрежена. Којима су точкови возова клопарали данонoћно, из различитих крајева Европе, ка увек истом одредишту. Тамо, где је ваздух сваки час пресецала бука локомотива, где у мрачним, пренатрпаним, херметички затвореним сточним вагонима није могло ни да се опружи ни да се седне, осим на смену, где је жеђ већ после два дана путовања почела да мучи људе, где је „врућина постала несносна“.[232] Тамо, где није могло ни да се дише, и где су се и саме птице, надлећући возове, „гуш[иле] у страху / јер се непознато примиче“.[233]

Хорхе Семпрун је из вагона воза који га је водио ка Бухенвалду посматрао пролазнике уз пругу, како иду према неком „сеоцету над којим се уздижу мирни праменови дима“: „Можда упућују који поглед према нашем влаку, несабран поглед: то је обичан теретни влак какви често пролазе. Иду према својим кућама, немају никакве везе с тим влаком, они имају свој живот, своје бриге, своје властите неприлике.“[234] Семпруновог наратора обузела је тада „дубока физичка

229 *Исто*.

230 Видети: Александар Петров. *Као злато у ватри*. Завод за уџбенике: Београд 2009, 320. Гецов и Мајеров специјални камион-душегупка Саурер је, након што је из Берлина био послат у Београд, услед оштећења задњег трапа током обављања специјалног задатка у марту 1942, кад је у њему страдало око осам хиљада јеврејских жена и деце, исте године у јуну превезен назад возом. Видети: Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 519.

231 Ворд Радерфорд. *Геноцид Жидова*, 94.

232 Ели Визел. *Ноћ*, 26.

233 Нели Закс. „Трагач“. *Траīач*, 13.

234 Хорхе Семпрун. *Велико īутовање*. Превела са француског Алка Шкиљан. Свјетлост: Сарајево 1964, 17.

туга“, изазвана свешћу да је он „унутра“, а они „напољу“, да „за њих постоје цесте, живице дуж путељака, плодови на воћкама, гроздови у виноградима“.[235]

Осећај сличан Семпруновом дочаран је и у антологијској сцени филма *Строго контролисани возови* (*Ostre sledované vlaky*) (1966) Јиржија Менцла, адаптацији истоименог романа Бохумила Храбала (1965). Реч је о призору кад нацисти са собом поведу или, боље рећи, „отму“ младог отправника возова, не би ли га, заправо, само мало заплашили, терајући га да помисли да га воде у логор. Док камера бележи страх који је експресивно присутан на лицу привремено заробљеног младића, окруженог наоружаним нацистима у возу који се све више удаљава од железничке станице, из *off*-а се неочекивано чује непримерено весела, бурлескна музика, а камера почиње да хвата живот који се, нормалан и уобичајен, одвија напољу, на путевима и пољима крај којих воз у великој брзини пролази: виде се радници у пољу, жена на бициклу; свако је загледан у себе, нико не претпоставља, а камоли да примети какве се страхоте у њиховој непосредној близини свакодневно одвијају.

Знајући или слутећи куда иду тим возовима, какав одговор су могли да пруже „незамисливој ноћној мори“[236] која их је чекала? Ели Визел тврди да су, будући да су „све дотадашње забране престале да важе, млади [...] отворено следили своје жеље и под окриљем ноћи водили љубав, ту“,[237] међу њима. Правили су се „као да су били сами на свету“, не марећи „за оно што ће се тек збити“: „Остали су се правили да ништа не виде.“[238]

Понекад би се пак десило да су неки од њих ноћу, како је упризорено у једном фикционалном делу, „избацивали децу кроз прозоре у нади да ће им тако спасити живот“.[239]

Кад би се воз привремено зауставио, затвореници су једном приликом кроз прозоре вагона угледали дечака од десетак година како слуша родитеље, затим гледа према вагону, клима главом и одлази трчећи: „И онда се враћа с великим каменом у руци. И тада

235 *Исто*.

236 Ели Визел. *Ноћ*, 32.

237 *Исто*, 26.

238 *Исто*.

239 Јежи Косински. *Обојена птица*. Превео са енглеског Вук Перишић. Плато: Београд 2014, 119.



нам прилази и, замахнувши из све снаге, баца камен према отвору за којим се ми налазимо. Ми се нагло трзамо према натраг [...].“[240]

Застати, напослетку, на крајњој станици, на станици на коју се „не долази“,[241] у „предворју“ Биркенауа или Аушвица II, тамо где се „споредни“ колосек завршава, где поглед пада на крематоријуме у даљини. Тамо где се, као у стиху Нели Закс, отвара „крајолик од крикова“.

Заробљени у вечности тог доласка, будући логораши „очекују најгоре – али не очекују непојмљиво“.[242]

**1. 2.** Огроман комплекс Аушвица или, боље рећи, „мегалополиса званог Аушвиц“,[243] састојао се од три главна и тридесет три споредна логора.

Главни или матични логор, Аушвиц I, или, како су га Немци звали, Штамлагер, био је, по наређењу Хајнриха Химлера, отворен у јуну 1940. „као концентрациони логор за пољске политичке затвореника“.[244] Налазио се у близини малог пољског града Освјенћима, удаљеног три километра, по коме је и добио име.

Освјенћим на пољском или Аушвиц на немачком, на хебрејском се звао Оспицин. Назив би, према Јовици Аћину, могао да потиче „од латинског *Hospes*, што значи место гостољубља, место на којем предахњују, током својих непрестаних лутања, три краља-чаробника који ће први поздравити Христово рођење“.[245] Дискрепанција између значења топонима и оног што се на том месту догађало, која прелази пуку историјску иронију, као да још више потцртава, кад је о прова-ли *nihila* реч, не само антитеургијску већ и отворено антихристовску природу овог наопаког мегалополиса.

Пре рата, половину становништва Освјенћима од укупно четрнаест хиљада чинили су Јевреји; према Фанији Фенелон, током рата у њему је било око пет-шест хиљада становника,[246] који су се жалили властима „на смрад који је допирао из препуних крематоријума“.[247]

240 Хорхе Семпрун. *Велико путовање*, 30.

241 Шарлот Делбо. *Аушвиц и после њега*, 8.

242 *Исто*.

243 Томас Кенили. *Шиндлеров ковчег*, 322.

244 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 345.

245 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 226.

246 Видети: Фанија Фенелон. *Женски оркестар*. Превела са француског Вишња Макиедо. Глобус: Загреб 1985, 103.

247 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 705.

Сам логор састојао се од двадесет осам старих аустроугарских касарни, зиданих црвеном опеком, које су имале приземље, спрат и поткровље, и преуређених коњушница. Како је Ђорђе Лебовић известио, „на први поглед све је било беспрекорно – травњаци уређени, дрвореди, леје са цвећем, жбуње подшишано, болничке зграде са савремено уређеним операционим салама, велико купатило, јавна кућа, биоскоп“,[248] као и „музеј са ископинама из тог краја“.[249]

Затвореници из логора „радили су као занатлије, на пољопривредним добрима у околини, у гаражама за немачка возила, у коњушницама, у пекари, у месари. Сви ти погони припадали су логору, наиме логор се сам издржавао.“[250] Логорска цивилизација.

Све је то, међутим, представљало симулакрум беспрекорности: у болничким зградама радио је Јозеф Менгеле, а у биоскопу је логорашима приказиван *Јевреј ин Зис* или *Сладак Јевреј ин* (*Jud Süß)* (1940), један од три највећа антисемитска филма снимљена током нацистичке ере (друга два су *Ротшилдови* [*Die Rothschilds*] [1940] и *Вечити Јевреј ин* [*Der ewige Jude*] [1940]): „Нацистима је, изгледа, било важно да Јевреји, гледајући тај филм, схвате колико је неопходно да се сви Јевреји потамане.“[251]

Лебовић је додао да „када би човек са стране све то видео“, кад би видео тај симулакрум, „био би задивљен. Такав је утисак добила и делегација Црвеног крста која је, септембра 1944, посетила логор Аушвиц. Сваки логораш је имао свој кревет са два ћебета. Постојале су и уредне просторије за хигијенске потребе.“[252]

У питању је „била изванредна“, „добро осмишљена и беспрекорно спроведена“ „камуфлажа за оно што се одвијало у позадини. Наиме, само три километра одатле“, алудирао је Лебовић на логор Аушвиц II или Биркенау, „био је у току најмонструознији злочин у историји човечанства.“[253]

Логор Биркенау, један од шест логора за истребљење, назван је по немачком називу за пољско село Бжезинка, односно по Биркенвалду, како су Немци звали брезову шуму у околини.[254] Село је срушено да би на његовом месту био подигнут логор од неколико стотина барака, окружен електричном бодљикавом жицом. Био је подељен на женски и мушки, при чему су се у мушком делу налазили посебно издвојени карантин-логор, чешки породични логор (за Јевреје из Терезијенштата), ромски породични логор, мађарски логор и болница (ревир).[255] Постојао је и издвојени логор за децу. Ту су била и четири крематоријума са гасним коморама.

У оквиру овог комплекса деловао је и Моновиц-Буна, или Аушвиц III, још један одвојен радни логор који је припадао овом комплексу, кроз који су, између осталих, прошли Примо Леви, Ели Визел и Жан Амери.

**1. 3.** По доласку воза, стражари би из сигурносних разлога откачили локомотиву и наредили железничком особљу да напусти подручје. С њима би били удаљени и стражари који су допратили транспорт, да би на њихово место дошли логорски чувари.[256]

Уместо да осете олакшање што коначно могу да удахну свеж ваздух, новопристигли затвореници у трену би осетили да ваздух овде – „испу[њен] вапаји[ма] и јауци[ма] побијених“[257] – није добар. Рут Клигер се у књизи *Живети даље: сећање на девојаштво у Холокаусту* (1992),[258] овако присетила свог трауматичног доласка:

> Били смо окружени грозним, грубим гласовима мушкараца који су нас извукли из воза изговарајући само једносложно 'raus, raus' (напоље, напоље) и који, за све време док су нас гонили путем, нису престали да се деру и реже као бесни пси. Било ми је драго што корачам безбедно скривена у средини те гомиле људских бића.
>
> Од те какофоније људског лавежа, неки логораши су се касније сетили повика „Raus!“ док су други запамтили реч „Schneller!“: ефекат је исти.[259]

248 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“. У: Јаша Алмули. *Живи и мртви: разговори са Јевреји ма*. С. Машић: Београд 2002, 302.

249 Злата Лебовић. *Дијалог о злу и добру*, 42.

250 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 302.

251 Злата Лебовић. *Дијалог о злу и добру*, 42.

252 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 302.

253 *Исто*.

254 Видети: *Исто*, 299.

255 Видети: *Исто*.

256 Видети: Ворд Радерфорд. *Геноцид Жидова*, 94.

257 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 494.

258 Рут Клигер је, као аустријска Јеврејка, између своје десете и тринаесте године боравила у логорима Терезијенштат, Аушвиц-Биркенау и Кристијанштат, који је био подлогор Грос-Розена. Стицајем срећних околности избегла је одлазак у гасну комору. Више о томе видети у: Ruth Klüger. *Still Alive: A Holocaust Girlhood Remembered*. Feminist Press: New York 2001.

259 Цит. према: Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 698.

Непосредно по искрцавању из затворених сточних вагона заробљеници су распоређивани на „рампи“ у две колоне, при чему је само једна водила у живот, на махом краткотрајни принудни рад. У гасне коморе камионима су одвожени сви они који су имали мање од шеснаест година – уколико не би слагали за своје године – као и мајке са децом, болесни и за рад слаби људи.[260] Способни за рад били су упућивани пешке ка логору, у колони и под оружаном пратњом.

Који је „правац“ био „бољи“[261] – онај који је водио у „стварно“ купатило или онај који је водио у лажно, па потом у крематоријум? Имајући у виду „арбитрарност преживљавања“[262] у логору, дилема је беспредметна. Ништа логорашима није гарантовало да ће с изласком сунца дочекати и његов залазак.

Било је то предворје, како га је Лебовић описао, „најниже[г] од свих светова у бескрајном космичком ланцу, [...] Аушвиц[а], свет[а] таме и магле, у коме све трпи и пати. Не само људи, већ и птице, трава и дрвеће – све пати од бола, туге и стида...“[263] Било је то место које, речима Рут Клигер, „није [...] за плакање“.[264] Место у коме су „испијена тела“ логораша, усредсређена на преживљавање, „заборавила горки укус суза“.[265]

**1. 4.** По доласку воза, на пример усред ноћи, новопристиглим логорашима указивало се, „у црној, приземној тами“, блистање „у низу“ светала логора: „Изнад њих се узносио неспокојни рић пламен. Тама се сјатила око њега. Чинило се да пламти на планини која досеже небо.“[266] Могли су само да прошапућу његово име.

Како издржати погледа упртог у пламенове који „извиру из високог димњака, на црној позадини неба“?[267] Како остати прибран пред

260 Видети: *Исто*, 699.

261 Ели Визел. *Ноћ*, 33.

262 Владимир Гвозден. „*Аустерлиц*, *Gegen-Denkmal* и границе чега?“. У: *Холокауст и филозофија*. Приредили Марк Лошонц и Предраг Крстић. Институт за филозофију и друштвену теорију: Београд 2018, 80.

263 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 494.

264 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 698.

265 Ели Визел. *Ноћ*, 61.

266 Тадеуш Боровски. „Код нас у Аушвицу“. *Опроштај с Маријом*. Превео са пољског Угљеша Радновић. Рад: Београд 2002, 131.

267 Ели Визел. *Ноћ*, 30.



„тамноцрвено-црним руменилом изнад пећи крематоријума, које доводи до лудила“?[268]

Пламенови из димњака били су високи и до пет метара; „могли су се видети у кругу од двадесет километара“.[269]

Пламенови у којима су покојници били спојени „са својим страховима“.[270]

> А горе, изнад жамора логорског живота, изнад напетих жица што непрекидно звече својом тихом опоменом на смрт, букти сноповима црвеног пламена ватра из димњака крематорија и стоји као дрхтава мрља у мраку као жртвени огањ који спаљује људска тјелеса.[271]

Можда не гледати? Међутим, обрис онога што им долази у сусрет неумољив је и обзнањује се и кроз друга чула: „Приближавање логора осећа се по мирису. Мирису стрвине, мирису пролива што га обавија гушћи и загушљивији мирис крематоријума.“[272] Или: „Пред нама, ти пламенови. У ваздуху – тај мирис изгорелог меса. Мора да је била поноћ. Стигли смо. У Биркенау.“[273]

Уз мирис, неподношљив је и звук: урлање есесоваца. Лавеж паса. Музички оркестар на фону крикова, узалудно их пригушујући. Или нечији повик: „Јевреји, погледајте! Гледајте ватру! Пламенови, гледајте!“[274]

Како се суочити са светом у коме је све изопачено? Очи се кадтад морају отворити: „У првом реду [колоне], држећи мајку за руку, девојчица. Држала је лутку стежући је уза се.“[275]

И тако оно што је непојмљиво, незамисливо, почиње да се догађа. Оно што ће обележити колективну имагинацију преживелог човечанства, што ће годинама и деценијама након те ружне прошлости,

268 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 11.

269 Детлеф Клаусен. *Границе просветитељства*, 280.

270 Борис Пахор. *Некропола*. Превели са словеначког Ивана Величковић, Слободан Новокмет, Јелена Будимировић, Јана Кобал. Klett: Београд 2009, 37.

271 Северина Змаглевска. *Дим над логором Биркенау*. Превео са пољског Јулије Бенешић. Култура: Загреб 1947, 40.

272 Шарлот Делбо. *Аушвиц и после њега*, 91.

273 Ели Визел. *Ноћ*, 30.

274 *Исто*.

275 Шарлот Делбо. *Аушвиц и после њега*, 177.

која никад неће проћи, измицати тле под ногама, окамењивати тела и убијати реч.

Призор из антологијске приповетке пољског писца и бившег логораша Тадеуша Боровског „Даме и господо изволите у гасну комору“, засноване на стварном, неизмаштаном искуству:

> Ето нека жена брзо иде, жури се једва приметно али грозничаво. Мало дете од неколико година руменог, буцмастог лица као у херувима трчи за њом, не може да је стигне, пружа ручице плачући: – Мама! Мама!
>
> – Жено, узми то дете на руке!
>
> – Господине, господине, то није моје дете, није моје! – виче хистерично жена и бежи скривајући рукама лице. Хоће да се сакрије, хоће да стигне међу оне које неће поћи камионом, које ће поћи пешице, које ће живети. Млада је, здрава, лепа, хоће да живи.
>
> Али дете трчи за њом, жалећи се на сав глас:
>
> – Мама, мама, не бежи!
>
> – То није моје, није моје, не![276]

На тај призор као да се мозаички надовезује запис из дневника Рудолфа Хеса, команданта логора Аушвиц (који се може пронаћи међу одломцима из Лебовићеве бележнице): „Дао сам знак дежурном подофициру и он је пажљиво узео у наручје преплашено дете и уз помоћ мајке, која је очајнички ридала, унео га је у гасну комору.“[277]

Но, ако бисмо потражили призор који би у себи сумирао сав ужас који Аушвиц представља, можда би то могао бити онај из романа америчког писца Вилијама Стајрона *Софијин избор* (1979), када Софији, пољској католикињи, након изласка из воза, пијани и неотесани есесовски лекар, вршећи одабир, заповеди да, од два детета – од којих је једно, Еву, „обгрлила [...] око рамена“, а друго, Јана, „око струка“[278] – путем који не води у крематоријум са собом може да поведе само једно.

276 Тадеуш Боровски. „Даме и господо изволите у гасну комору“. *Опроштај с Маријом*, 98.

277 Цит. према: Ђорђе Лебовић. „Уместо предговора (Из пишчеве бележнице)“. У: *Тетралогија*. БИГЗ школство: Београд 2007, 10.

278 Вилијам Стајрон. *Софијин избор*. Превео са енглеског Марко Младеновић. Лагуна: Београд 2020, 624.



> „Можеш да задржиш једно дете.“
>
> „Bitte?“, рече Софија.
>
> „Можеш да задржиш једно дете“, поновио је он. „Друго ће морати да иде. Које ћеш задржати?“[279]

Начин на који је Стајронов нациста уобличио своје питање нагнао је једног другог писца, Јана Мартела, да свој роман *Беатриче и Вергилије* (2010) заврши низом од тринаест „игара“ са моралном „тематиком“. На пример, „Игра број један“: „Прилази ти твој десетогодишњи син. Каже ти да зна како да дође до неколико кромпира којима бисте могли да нахраните вашу породицу која умире од глади. Ако га ухвате, убиће га. Да ли га пушташ да покуша?“[280] Или, „Игра број шест“: „Убрзо ћеш умрети. Поред тебе је неки странац. Окреће се ка теби. Говори ти нешто на језику који не разумеш. Шта ћеш урадити?“[281] Или, „Игра број девет“: „Касније, пошто се све завршило, одлазиш код Бога. Шта ћеш рећи Богу?“[282] Као да се тако, и у Софијином случају, одигравала нека језива игра: „Које ћеш задржати?“

> „Не терајте ме да бирам“, чула је себе како шапатом преклиње. „Не могу да бирам.“
>
> „Онда их обоје пошаљи тамо“, рече доктор помоћнику, „nach links [лево].“
>
> „Мама!“ Зачула је Евин танак али продоран крик у тренутку када је одгурнула дете од себе и устала с бетона неспретно посрнувши. „Узмите малу!“, узвикнула је. „Узмите моју ћеркицу!“
>
> У том тренутку, помоћник – с пажљивом нежношћу коју ће Софија безуспешно покушавати да заборави – повуче Еву за руку и одведе је у легију проклетих која је чекала. Заувек ће јој остати неодређен утисак да је дете упорно гледало назад, преклињући. Али како је већ била скоро сасвим слепа од сланих, густих, обилних суза, била је поштеђена израза на Евином лицу, ма какав он био, и заувек је била захвална за то. Јер у најогољенијој искрености своје душе знала је да то никада не би могла да поднесе, пошто ју је већ малтене

279 *Исто*, 625.

280 Јан Мартел. *Беатриче и Вергилије*. Превео са енглеског Михајло Матић. Геопоетика издаваштво: Београд 2010, 151.

281 *Исто*, 156.

282 *Исто*, 159.

потпуно излудео последњи летимични поглед на то ситно обличје што нестаје.[283]

Стихови Нели Закс као да се обраћају вечности тог тренутка: „Сећаш се дрхтавих усана детета / Кад су морала да науче растанак од своје мајке.“[284]

Тако се, на самом улазу у логор, у његовој припрати, „догодило [...] нешто неопозиво“: са себе се свлачила кошуља људскости „и слика човека се од тада изменила“.[285]

Призори су се ређали један за другим, до тад незамисливи; стварност је, према Хансу Јонасу, постала преобилна.[286] Призори нестварни, попут оних које је забележио Ели Визел:

> Недалеко од нас су се из једне јаме уздизали пламенови, огромни пламенови. Унутра су нешто спаљивали.
>
> Камион је дошао до јаме и у њу изручио свој терет – дечицу. Бебе! Да, ја сам их видео, својим очима сам их видео... Деца у пламену. (Да ли је онда чудно то што ми од тог времена сан не долази на очи?)[287]

Ели Визел се у предговору књиге *Ноћ* (1958), написаном 2006, осврнуо на ту сцену, признавши да приликом писања није прецизирао „јесу ли [дојенчад] била жива, ипак сам тако вјеровао. Затим сам сâм себи говорио: не, била су мртва, иначе бих био изгубио разум. А ипак, видјели су их другови из логора, као и ја: била су жива док су их бацали у пламен. [...] А нисам полудио.“[288]

Сличним злочинима присуствовао је и у својим причама их описао Тадеуш Боровски: „Пошто је [...] [претходни] транспорт угушен гасом, стизали су закаснели аутомобили с болесницима и болничаркама. Није се исплаћивало да их гуше гасом. Скидали су их голе па је обершарфирер Мол пуцао из флобера, или их је живе гурао у распламтели ров.“[289]

Које речи, прикладне, напослетку изрећи? Нема их, осим можда песничких, попут оних из песме „Кајине!“ Нели Закс: „Зашто си

283 Вилијам Стајрон. *Софијин избор*, 626.

284 Нели Закс. „Сећаш се стопе“. *Трагач*, 28.

285 Ридигер Зафрански. *Зло или драма слободе*, 185.

286 Видети: Владимир Гвозден. „*Аустерлиц*, *Gegen-Denkmal* и границе чега?“, 72.

287 Ели Визел. *Ноћ*, 34.

288 Ели Визел. „Предговор новом издању“. *Ноћ*. Превео са француског Мате Марас. Знање: Загреб 2010.

289 Тадеуш Боровски. „Људи који су ишли“. *Опроштај с Маријом*, 159.



невиној деци / прерана крила приковао? / Снег крила, / на њима тамни отисци твојих прстију, / захваћени, / у стварност небеса лебде?“[290]

Која је граница подношења страхоте?

> Ето где ми идемо. Нешто даље се налазила друга, већа јама, за одрасле.
>
> Сам сам себе уштинуо за образ – зар још живим? Да ли сам будан? Како би могло бити могуће да спаљују људе, децу, и да свет на све то ћути? Не, то није могло бити истина. То је ноћна мора... Ускоро ћу се пренути из сна, осетити како ми срце дивље лупа, и наћи се у својој дечијој соби, међу књигама.[291]

Узалуд. Уместо књига којима се Ели Визел надао, чекаће га оне које ће тек написати. Речи које су чекале преживеле, да буду записане, да „обухвате тај вишак“[292] стварности. Будућа уметност, из пепела мртвих. Међу преживелима, чекале су и младог логораша из Србије, Елијевог петнаестогодишњег вршњака, који је у Аушвицу боравио у исто време кад и он, Ђорђа Лебовића.

290 Нели Закс. *Трагач*, 110.

291 Ели Визел. *Ноћ*, 34.

292 Владимир Гвозден. „*Аустерлиц*, *Gegen-Denkmal* и границе чега?“, 72.

## 2. КА ЗАГРЉАЈУ *NIHILA*

**2. 1.** Пред новопристиглим логорашима упућеним „надесно“, у Аушвиц-Биркенау, из магле би – сходно уметничкој замисли Василија Гросмана – изронила „логорска ограда – низ жица затегнутих између гвоздених бетонских стубова.“[293] Затекли би потом онеспокојавајући призор: „Бараке су се низале образујући широке, праве улице. Њихова монотонија је изражавала бездушност огромног логора.“[294]

Био је то, речима Ђорђа Лебовића из предговора једне мемоарске књиге, „парадоксалан, нестваран свет, отргнут од времена и простора, лишен разума и осећања“.[295] Свет у коме влада поредак *трајног изузетка* (од закона).[296] У том и таквом свету, наставља Лебовић, „путеви [су] обележени знацима забрана и смрти, а видици омеђени ватреним димњацима крематоријума“; у њему је „племенитост злочин, а љубав саучесник пропасти, то је свет у коме је живети највећи грех“.[297]

Затвореник би тамо, између осталог, упознао блато логора, „ту глинасту земљу која се никад не суши“, у коју би пропадао чак и током летњих дана: „Тамносива, мјестимично тамноцрвена, рекло би се да је текућа лава, непрестанце је у гибању, од кише, вјетра, снијега, склиже се сама на себи. Подмукло ме усисава“[298] – прогањало је Фанију Фенелон сећање на то блато.

Кад би зими, на раду ван логора приметили под снегом „мало пожутеле траве“, изненадили би се што трава још увек постоји.[299]

Одбијене димом, логор су птице издалека заобилазиле.

---

293 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 7.
294 *Исто*.
295 Ђорђе Лебовић. „Предговор“, 5.
296 Видети: Ђорђо Агамбен. *Homo sacer*, 249.
297 Ђорђе Лебовић. „Предговор“, 5.
298 Фанија Фенелон. *Женски оркестар*, 37.
299 *Исто,* 102.

**2. 2.** Доласком у Биркенау или било који други логор смрти, затвореник је ступао у простор патње, а то значи у простор потпуне метафизичке усамљености, упркос недостатку стварне, физичке самоће. Јер, у логору није било места, према Ка-Цетнику 135633, ни где да се „потрчи“ ни где да се „сакрије“.[300]

Боравити у логору, то јест у патњи која ствара разлику између сопства и оног што сопство окружује, подразумевало је „несагласност са светом“,[301] немогућност поистовећења с другима.

Тако се затвореник, гурнут на ивицу провалије, ослобађа свих „обавеза према људима, човечанству, будућности“.[302] Од свих напуштен, немајући ни једног пријатеља, он припада, како је веровала Нели Закс, „још само Богу“.[303]

Приморан да се усредсреди искључиво на себе, на сопствену „усамљену, ништавну и безвредну личност“,[304] логораш тиме суспендује суштину своје човечности: дијалошку усмереност према другом људском бићу, екстатичку потребу за самоостварењем у личносном односу с ближњим. Да је човек „супстанцијално дијалошко биће“,[305] потврђује хришћанско веровање да се човек и Бог уједињују у Логосу, у оваплоћеној Речи. Ако људи, према Нели Закс, разговарају „како би дошла светлост“,[306] онда се логораш обавија мраком. Немајући ближњег с којим би развио личносни однос, своје биће утапа у ништавило које лежи изван тог односа.[307] Попут јунака трагедије, логораш не може а да не буде „егоиста“.[308] Не може а да не буде неприродан.

300 Цит. према: Марк Лошонц. „Холокауст и теолошке димензије психеделичког искуства“, 192.

301 Емил Сиоран. *Пад у време*. Превела са француског Милица Козић. Издавачка књижарница Зорана Стојановића: Сремски Карловци / Нови Сад 2008, 90.

302 Лав Шестов. *Достојевски и Ниче: филозофија трагедије*. Превео са руског Мирко Ђорђевић. Слово љубве: Београд 1979, 148.

303 Паул Целан – Нели Закс. „Преписка (1954–1969)“. Превео са немачког Бајрам Личина. *Поезија: часопис за поезију и теорију поезије*. Год. XIII бр. 41. 2008, 73.

304 Лав Шестов. *Достојевски и Ниче*, 148.

305 Фрањо Топић. *Теологија повијести и Ханс Урс фон Балтазар*. Превео са италијанског Томислав Јозић. Synopsis / Напредак: Загреб / Сарајево 2014, 118.

306 Паул Целан – Нели Закс. „Преписка (1954–1969)“, 91.

307 Видети: Христо Јанарас. *Личност и ерос*. Превео са грчког Станимир Јакшић. Беседа: Нови Сад 2009, 398.

308 Лав Шестов. *Достојевски и Ниче*, 148.



Не може, рецимо, да се препусти сажаљењу према другим састрадалницима. Ели Визел је, присуствујући вешању логораша оптуженог за крађу, заувек упамтио питање које се тад из гомиле, у којој је и сам стајао, зачуло: „Хоће ли се ускоро завршити, та церемонија? Гладан сам.“[309]

Логор је стога био простор себичног преживљавања: Симон Визентал никад није заборавио једног рабина који је свој молитвеник давао „за шољу супе“ другим затвореницима – „на пола сата“.[310]

У логору је „морални универзум“ био „потпуно изврнут наопако“.[311] Човек је тамо човеку био вук; одвијао се „хобсовски рат свих против свију“.[312] Будући да нико више није важио „за оца“, „брата“ или „пријатеља“, успоставило се правило да „свако мора да се избори за себе, и да не мисли на остале.“[313] Међу логорашима није владала свест да су „браћа“, да подносе „исту судбину“, да се изнад њихових глава „вије исти дим“, те да је међусобно помагање „једини начин да се преживи“.[314]

Да би се преживело, било је неминовно „компромитовање моралних вредности у које се веровало пре но што се у логор ушло“.[315] Било је неопходно непрестано се одавати греху. Живети у греху као „страној стварности“[316] која би се испречила између логораша и Бога.

Није, међутим, до самих затвореника била искључива кривица што у логору нису владали или су били јако ретки нормални међуљудски односи. Врсту и квалитет односа наметнула им је моћ логорског поретка: често су били премештани из једне радне групе у другу, као и из барака у којима су спавали у друге бараке, све у циљу да се спречи успостављање блиских и пријатељских односа.[317]

Апсолутна моћ разбила је друштвену кохезију, отуђивши појединца од ближњих, утицавши на то да се свако брине само о соп-

309 Ели Визел. *Ноћ*, 61.

310 Симон Визентал. *Правда, не освета*, 15.

311 Томас Кенили. *Шиндлеров ковчег*, 320.

312 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 215.

313 Ели Визел. *Ноћ*, 102.

314 *Исто*, 42.

315 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 84.

316 Фрањо Топић. *Теологија повијести и Ханс Урс фон Балтазар*, 76.

317 Видети: Бруно Бетелхајм. „Индивидуално и масовно понашање у екстремним ситуацијама“. Превео са енглеског Давид Албахари. У: Бруно Бетелхајм, Виктор Франкл. *Убијање душе*. Приредио Жарко Требјешанин. Завод за уџбенике и наставна средства: Београд 2003, 32.

ственом преживљавању, без обзира на цену коју би за то морао да плати. У логору није постојало друштво, већ је на делу била његова атомизација.

**2. 3.** Ради диференцираног увида у свакодневни живот логора, треба напоменути да су жене умеле да се организују боље од мушкараца, да се међусобно помажу и, захваљујући инстинкту практичности, пруже отпор систему. Несумњиво „психолошки јаче“[318] од супротног пола, биле су кадре да искажу „вољу“ и „храброст“, те да открију колективно „јединство“, да постану „група“[319] и тако лакше преживе. Додуше, са женама се у логорима ипак поступало „нешто мање опако“ него према мушкарцима, „па су оне живеле нешто дуже“.[320]

У Аушвицу је постојао посебан део намењен женама, а постојао је и јединствени, злогласни логор за истребљење, намењен само женама – Равенсбрик. У том логору је у периоду од 1939. до 1945. интернирано сто седамнаест хиљада жена, припадница двадесет три националности, од којих је деведесет четири хиљаде завршило у пећима крематоријума или заједничким јамама.[321] Биле су „изложене непрестаном понижавању, глади, хладноћи, мучењу, епидемијама, присилном раду, очају“,[322] као и медицинским експериментима.

**2. 4.** Осуђени на радикалну, метафизичку усамљеност у загушеном, пренатрпаном простору, логораши као да су живели изван времена, оног времена које опипљиво пролази; према Левинасу, уосталом, усамљеност и јесте „одсутност времена“.[323]

Као што је „Време [било] у застоју у Аушвицу“, и логораши су, попут Ка-Цетника 135633, поистоветивши се с таквим временом, били „у застоју“.[324] С обзиром на то да им је била одузета и прошлост и будућност, животарили су заробљени у „непосредној“[325] и „вечитој садашњости неизвесности и страха“,[326] страха да би им живот у било ком трену могао бити одузет. Због тога су, знајући да „брже од ветра / смрт меша црне карте“,[327] били „мртви за живота“.[328] Битисали су изван времена, изван сваког уточишта. Изгубивши време, које је отишло „у пламен у ломачи“,[329] нису више имали никакву тачку ослонца. Нити визију будућности, нити наду у избављење. Њихове личности почеле су да се распадају, дезинтегришу, виталност да им ишчезава.

318 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 215.

319 Кристијан Бернадак. *Голе лутке III: Женски Командо: Равенсбрик*. Превео са француског Ладислав Гракалић. Глобус: Загреб 1981, 37.

320 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 215.

321 Видети: Кристијан Бернадак. *Голе лутке II: Пријатељство и мржња: Равенсбрик*. Превео са француског Ладислав Гракалић. Глобус: Загреб 1981, предлист књиге.

322 *Исто*.

323 Емануел Левинас. *Вријеме и друго*. Превео са француског Спасоје Ђузулан. Октоих: Подгорица 1997, 33.

324 Цит. према: Марк Лошонц. „Холокауст и теолошке димензије психеделичког искуства“, 192.



Ступањем у логор, затвореници којима не само држављанство и грађанска права већ и сама људскост није била призната, престајали су да буду личности и постајали „примерци“,[330] безимени делови крда. Улазили су у простор у коме су, налик митском, могли да се преобразе – у дословно ништа. Доведени до тога да сами не вреде ништа, у ништавило су се утапали. Виктор Франкл је о том утапању посведочио: „Нисмо само видели ништавило, ми смо били ништавило. Није било ореола, чак ни замишљеног, око наше смрти. Она је била одлазак малог ништа у шире ништавило. И та се смрт такође једва примећивала. Ми смо је већ били 'проживели' унапред!“[331]

Нигде као у логору није била толико очита разлика „између живљења и битисања. Живот се завршио, а битисање је трајало, настављало се“, „јадно“ и „ништавно“.[332]

**2. 5.** Сходно Агамбеновој чувеној тези о *homo saceru* (светом човеку), логораши су били сведени на „голи живот“, толико безвредан да се може „*одузети*, али не и *жртвовати*“.[333] Могли су да буду убијени,

325 Бруно Бетелхајм. „Индивидуално и масовно понашање у екстремним ситуацијама“, 58.

326 Волфганг Софски. *Поредак терора: концентрациони логор*. Превео са немачког Милутин Станисавац. Paideia: Београд 2015, 105.

327 Нели Закс. „Шта тражиш, сироче“. *Трагач*, 104.

328 Волфганг Софски. *Поредак терора*, 105.

329 Нели Закс. „Трагач“, 15.

330 Теодор Адорно. *Негативна дијалектика*, 295.

331 Виктор Франкл. *Живот упркос свему*. Превео са немачког Никола Матић. Контраст издаваштво: Београд 2021, 84.

332 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 228.

333 Ђорђо Агамбен. *Homo sacer*, 21.

односно искључени из заједнице – јер злочин почињен над њима није се ни сматрао злочином – али не и да буду принесени као жртве (боговима). Ни сећање на њих није смело да буде сакрализовано. То се посебно односило на такозване музелмане или муслимане, који су представљали „модерно отеловљење *homo sacera*“.[334]

Тако је „голи живот“ логораша, заправо, био политизован – што, према Агамбену, представља „одлучујући догађај у модерни“; односно, испоставило се да се метафизички проблем „о људскости човека као живог бића“[335] указао у надлежности политике.

Агамбен је на основу тога истакао да кључно питање није „како је неко могао да почини такве злочине“, већ како је дошло до тога да моћ лиши људе свих права, у мери да над њима „све постаје могуће“.[336] Како се догодило да се ванредно стање претвори у правило, како је било могуће да граничне ситуације постану парадигма свакидашњице?[337]

**2. 6.** Неприродност такозваног „живота“ у логору – боље рећи животарења или битисања – одразила се и на језик којим су се логораши служили у међусобној комуникацији. Какав „живот“, такав и „језик“ – ограничен, искварен, мучан. Одраз ненормалног хабитуса и односа који су се у њему успостављали. У логорском језику није било речи за осећања, за утеху, за емпатију према ближњем. Није било речи за пријатељско опхођење, нити прилике за „описивање, објашњење, образлагање, допуштање или обећање“.[338]

Стога је и лексички фонд био сиромашан, а синтакса редукована. Поједине речи логорашког сленга биле су довољне да изразе сав смисао и да упуте логораша на исправно деловање:

> „Камарад, гут, брот, зупе, киндер, сигарет, арбајт“ и још туце немачких речи насталих у логорима: ревир, блокелтестер, капо, фернихтунгслагер, апел, апелплац, вашраум, флухтпункт, лагершуце, било је довољно да се изрази нешто веома значајно у једноставном и тешком животу логораша.[339]

334 Енцо Траверсо. *Историја као бојно поље*, 188.

335 Ђорђо Агамбен. *Homo sacer*, 15; 21.

336 *Исто*, 250.

337 Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 35.

338 Волфганг Софски. *Поредак терора*, 201.

339 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 24–25.



Будући да су односи међу логорашима били чисто „инструментални“ и „стратешки“,[340] краткотрајни и површни, сврховити у мери у којој се друга особа могла на неки начин искористити – у супротном, склањало јој се с пута – логорски језик, сажет и директан, није био намењен за сусрет и разговор, већ за интересом мотивисан контакт. Најчешће се говорило о личном простору, храни или лековима.

И по изразу и по тону, био је тај језик груб и вулгаран.[341] Викање, прекоревање и међусобно ругање биле су уобичајене форме комуникације. Сапатнику се надевао надимак, позивао се, претило му се, опомињан је, наређивано му је и захтевано.[342] Био је то језик или, боље рећи, „новоговор“ неслободе, којим личност није могла природно да се изрази: није могла, на пример, да одбије наредбу, нити да чином побуне искаже своје „ја“. Укратко, био је то „језик за невољу у екстремној ситуацији“.[343]

**2. 7.** Усредсређеност затвореника на себе и своје себичне интересе, као нужан услов опстанка, ишла је у такву крајност да, на пример, „следовање хлеба и супе“ није било препоручљиво делити чак ни са рођеним оцем, већ је требало узети „и његово следовање“.[344]

Упркос томе што би крађа туђе хране – рецимо, танке кришке црног хлеба – вероватно подразумевала смртну пресуду за ближњег, не би ли се „осигурао“ или барем мало продужио властити живот, до крађа је ипак долазило.[345] Свака крађа хлеба претварала је остале затворенике у потенцијалне крадљивце хлеба. Човек је у логору постајао животиња кадра да украде хлеб сапатнику и тиме га гурне у смрт.

За логораше је храна била гравитационо средиште њиховог живота. Осим двеста грама црног хлеба, често пуног дрвене пиљевине, који се делио увече, ту је била и танка логорска супа која се служила у подне.[346]

Супа би, у нормалним условима, била потпуно нејестива. Мирис јој је често био такав да се морао запушити нос док би се у једном

340 Волфганг Софски. *Поредак терора*, 201.

341 Видети: *Исто*.

342 Видети: *Исто*.

343 *Исто*.

344 Ели Визел. *Ноћ*, 102.

345 Видети: Хорхе Семпрун. *Велико путовање*, 49.

346 Видети: Кристијан Бернадак. *Голе лутке I: Мучионица жена: Аушвиц*. Превео са француског Радослав Путар. Глобус: Загреб 1981, 128.

гутљају испијала из посуде.[347] Понекад би се у њој могла наћи дугмад, праменови косе, крпице, кључеви конзерви, мишеви, прибор за шивење, са концем и иглама.[348] Испливала је једном, према сведочењу Давида Русеа, и „људска вилица“; тад је било утврђено „да су се логораши хранили најмање месец дана месом лешева“, јер је „куварски капо [...] продавао месо на другој страни“.[349] Будући да логораши никад нису добијали хранљиву, месну чорбу, Русе је био „спреман да се клади“ да су многи од њих, кад је капо био ухваћен и обешен, „зажалили због открића“.[350]

Можда је претерао, можда и није. Да су некакви цивилизовани обзири ипак владали међу логорашима, сведочи Ели Визел кад је једном приликом угледао човека „који је с апетитом јео комад меса“.[351] Дуго је Визел, као хипнотисан, посматрао „покрете његових прстију и вилица“, надајући се да ће га приметити и „добацити м[у] комадић“, али га овај, *срећом*, није видео: „Сутрадан су га другови из бараке обесили: јео је људско месо. Викао је бранећи се: 'Ништа лоше нисам урадио! Није више био жив...' Гледајући његово тијело како се њише у заходској бараци помислио сам: 'А да ме је угледао?'“[352]

347 Видети: *Исто*.

348 Видети: *Исто*.

349 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 217–218.

350 *Исто*, 218.

351 Ели Визел. *Несретни случај*. Превела са француског Ана Прпић. Младост: Загреб 1987, 11.

352 *Исто*.

## 3. О АДАПТАЦИЈИ НА ЛОГОР

**3. 1.** Доласком у логор, новопристигли затвореници ступали су у „изокренути свет“ који је почивао „на другачијим, непознатим принципима“.[353] Између осталог, на „борби за опстанак у немогућим условима“ – условима наметнутог „инстинктивног самоодржања“ које је укидало „елементарне међуљудске обзире“.[354] Тако су „нормални“ људи у логору постали „сувишни“, односно били приморани да се претворе у нељуде. Јер, свако испољавање људскости и солидарности, „уважавања другог“, било је „препознато као ризични луксуз опасан по властити живот“.[355] У немогућности да се „конституише било какав облик заједнице“ са „одређеним степеном поистовећења и колективне свести“,[356] новим затвореницима је преостало да се, чак и ако нису имали „крволочну, садистичку или бескрупулозну црту у карактеру“, према другима понашају „насилнички“ и „окрутно“.[357]

Концентрациони логори и логори истребљења били су засновани управо на „присилној адаптацији“,[358] изведеној уз помоћ психичког и физичког мучења, односно на „психичком убиству“[359] које је

353 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*: *сведочења Јевреја из Аушвица, припадника Радних одреда*. Превела са енглеског Звездана Шелмић. Књига комерц: Београд 2020, 66.

354 Драган Проле. „Холокауст и феноменологија гађења“. У: *Холокауст и филозофија*. Приредили Марк Лошонц, Предраг Крстић. Институт за филозофију и друштвену теорију: Београд 2018, 29.

355 *Исто*.

356 *Исто*.

357 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 66.

358 *Исто*.

359 Гита Серењи. *Одлазак у таму: од убијања из самилости до масовног убиства*. Превела са енглеског Наташа Кампмарк. Партизанска књига / Културни центар Новог Сада: Кикинда / Нови Сад 2023, 131.

претходило физичком. Циљ мучења била је деградација идентитета и слом моралних и духовних вредности затвореника.

За увид у процес адаптације посебно су значајни радови Бруна Бетелхајма, Виктора Франкла и Жана Америја.

**3. 2.** Према јеврејском психијатру Бруну Бетелхајму, који је од 1938. до 1939. провео око годину дана у логорима Дахау и Бухенвалд, тада највећим немачким концентрационим логорима за политичке затворенике – тачније, за „нови тип политичких затвореника“, односно „злочинце који нису извршили злочин“[360] – основни циљ логорашког уређења био је да се затвореници сломе као појединци, да се преобразе „у покорне масе у којима се не могу јавити никакви индивидуални или групни покушаји отпора“,[361] као и да се њиховим примером остатак становништва заплаши и обесхрабри.

Циљ логора, као особене „лабораторије Гестапоа“, био је, другим речима, да изазове промене које би појединца учиниле корисним подаником нацистичке државе.[362] Промене су се у појединцима одвијале постепено, све док не би у потпуности изгубили аутономност и прилагодили се логорском животу.

Прилагођавање је, наравно, подразумевало и промену става према Гестапу.[363] Јер, нацисти нису од грађана желели да створе „гунђаве робове“, већ „поданике који су у много чему прихватали вредности својих господара“.[364] У том смислу, немачки логори одражавали су читаву Немачку, то јест оно што се „у мањем облику“[365] десило већини њених становника.

**3. 3.** Реаговање новопристиглих логораша на „немогуће“ животне услове који су владали у логору зависило је, према Бетелхајму, од два фактора: „социо-економске класе којој су припадали“, као и од „њиховог политичког образовања“.[366] Ваљало би им

360 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 10.

361 Бруно Бетелхајм. „Индивидуално и масовно понашање у екстремним ситуацијама“, 27.

362 Видети: *Исто*, 66; 27.

363 Видети: *Исто*, 29.

364 *Исто*, 65.

365 *Исто*.

366 *Исто*, 34.



додати и трећи: духовну снагу за заједничарење са „истином“ која би их превазилазила.

Најбоље су прошли, односно адаптирали се, као што то увек бива, криминалци. Они су се одједном нашли на истом месту као и адвокати и судије који су их послали у затвор. Тако су своју духовну снагу и ослонац нашли у пакости.[367]

Добро су се адаптирали и „политички образовани затвореници“.[368] Своје самопоштовање изградили су на претпоставци да су, самим тим што су доведени у логор, представљали политичку претњу нацистичком режиму. Поготово су радикални левичари сматрали да су им уверења била како исправна, тако и „опасна за нацисте“.[369]

Попут политички образованих, у логору су – кад је о психичкој сигурности и духовној стабилности реч – добро пролазили сви они затвореници који су у нешто веровали. Без обзира на то да ли је њихово веровање било „метафизичко или везано за иманенцију“, да ли су се декларисали као религиозни верници или као идеолошки, на пример као марксисти, могли су да искораче из себе самих и пројектују се у будућност, у свет „који није био свет Аушвица“.[370] На тај начин, „глад није била просто глад, него нужна последица порицања бога или капиталистичке трулежи. Батине или смрт у гасној комори били су обновљена патња Господа или политичко мучеништво, разумљиво само по себи [...].“[371] Другим речима, „агресија ужасне стварности“ која је владала у логору лакше се подносила ако је таква стварност „била уведена у непроменљиву духовну схему“.[372]

**3. 4.** Супротно „верницима“, то јест оним логорашима који су, као заточници „истине“, имали „чврсту тачку у свету из које су духовно избацивали СС-државу из зглоба“, много теже је, према Жану Америју, било критички настројеним и „скептичним интелектуалцима

367 Видети: *Исто*, 35.

368 *Исто*.

369 *Исто*.

370 Жан Амери. „Како преживети Аушвиц?“. Превела са немачког Дринка Гојковић. Савез јеврејских општина Југославије: Београд 1996, 9. [Овај текст, под насловом „На границама духа“, преузет је из часописа за јеврејску књижевност *Мезуза*, бр. 1/1993.]

371 *Исто*.

372 *Исто*.

хуманистима“, који су живели „у оквиру једног, у најширем смислу духовног референцијалног система“.[373]

Они нису желели да знају „за милост вере, која за [...] [њих] није била никаква милост, нити за идеологију, чије [...] [су] заблуде и грешке“,[374] како су сматрали, одавно прозрели. Упркос томе што су желели да буду као и сви други – „непоколебљиви, мирни, снажни“ – сви други су их „презирали“.[375]

**3. 5.** Тешко је, према Бетелхајму, било и неполитичким затвореницима, који су углавном потицали из средње класе. Иако су „представљали сићушну мањину“ у логорима, они су најтеже подносили „почетни шок“[376] и стога су најгоре пролазили.

Неспособни да се адаптирају на нове услове, ови „честити грађани“ држали су се, чак и у логору, „онога што им је, бар до тада, пружало самопоштовање“[377] – лојалности нацистичком режиму и поштовању закона „који су спроводиле владајуће класе“, никад не доводећи у питање моралност, а самим тим и легитимност тих закона који су се сад „окрену[ли] против њих“.[378]

Политички необразовани, без икакве „постојане филозофије“[379] која би им заштитила интегритет и пружила снагу за отпор, неспособни за (само)рефлексију и критику, били су идеални поданици режима. Самопоштовање су могли да подупру само супротстављањем онима који владају, за шта, међутим, нису били кадри. Стога им је преостало да сами себе уверавају да је све то једна велика грешка.[380] Међутим, кад би схватили да посреди није грешка и да им спаса нема, западали би у депресију и, чешће од других затвореника, решавали се на самоубиство. Иако се може чинити да је њихово залетање на електричну жицу којом је логор био ограђен представљало абнормалну реакцију на панику, депресију или очај који им је овладао душом, сама ситуација у којој су се затекли била је довољно

373 *Исто*, 9; 3.
374 *Исто*, 9.
375 *Исто*.
376 *Исто*, 35.
377 *Исто*.
378 *Исто*, 36.
379 *Исто*.
380 Видети: *Исто*.



абнормална да се њихова реакција, условно речено, окарактерише као нормална.[381]

**3. 6.** Као књижевни пример промишљања суицида натрчавањем на електричну ограду под високим напоном, попут оног који је присутан у Лебовићевој и Обреновићевој драми *Небески одред*, може се навести сцена из *Шиндлерової ковчеīа* (1982) Томаса Кенилија, кад једна логорашица покушава да спречи самоубиство друге речима: „Уколико то учиниш, никада нећеш знати шта ти се догодило.“[382] Иако логорашица која је намеравала да се убије „није имала никакво живо интересовање за расплет“, ипак се „окренула [...] и вратила у своју бараку“, осећајући се „горе него када је из ње изашла да потражи електричну ограду“, но ипак удаљена „од самоубиства као решења“.[383]

Самоубилачки чин био је у логору „систематски“[384] спречаван као субверзиван, као парадоксални акт потврђивања личног достојанства и испољавања индивидуалне слободе уперене против свемоћи поретка. Отуд „апсолутна моћ није толерисала самоубиство“.[385] Само је она, заправо, могла да одлучује о нечијем животу или смрти, а не њени субјекти. Ускратити јој то право, „то је за њу [била] увреда која се не сме допустити.“[386] Уколико би се десило да логораши буду спречени у покушају да се убију, нацисти су их „драконски“ кажњавали, обично стрељањем или бацањем „у бункер, што је водило тежој и мучнијој смрти“.[387]

Тако је, на пример, Симон Визентал, приликом једног транспорта у Гестапо, покушао да се убије жилетом. Гестаповци су га, пак, излечили у затвору, не би ли га „по пропису“[388] стрељали; пуким случајем, избегао је ту судбину. Жан Амери је, стога, луцидно уочио

381 Видети: Виктор Франкл. „Искуства групне психотерапије у концентрационом логору“. Превела са енглеског Весна Радичевић-Бабовић. У: Бруно Бетелхајм, Виктор Франкл. *Убијање душе*. Приредио Жарко Требјешанин. Завод за уџбенике и наставна средства: Београд 2003, 68.
382 Томас Кенили. *Шиндлеров ковчеī*, 324.
383 *Исто*.
384 Волфганг Софски. *Поредак терора*, 35.
385 *Исто*, 36.
386 *Исто*.
387 Жан Амери. „Како преживети Аушвиц?“, 11.
388 Симон Визентал. *Правда, не освета*, 22.

антиномичност логорског поретка, у коме је „умирање [...] било свеприсутно“, али је „смрт“, упркос томе, „измицала.“[389]

**3. 7.** Политички затвореници који су потицали из средње класе, без обзира на то да ли су лично имали политичка уверења или су били аполитични, гнушали су се што су третирани као обични криминалци. Изгубивши тиме осећај „самопоштовања“, почели су да се распадају „као аутономне особе. Нису више били кадри да оформе свој животни образац, већ су [или] следили обрасце развијене међу другим групама затвореника“,[390] или су се, као што је речено, одлучивали на самоубиство. Од свих логораша, они су били „најнедруштвенији“: „варали су остале затворенике, неколицина су постали шпијуни у служби Гестапоа“.[391]

На основу њиховог опортуног, аморалног понашања, Бруно Бетелхајм је основни закон постојања у логору изразио следећим речима: „Оно што овде радим или што ми се догађа уопште се не рачуна; овде је све допуштено уколико доприноси и помаже да преживим боравак у логору.“[392] Све је допуштено: где је био Бог средње класе?

Бетелхајм је, стога, указао на главни проблем који је имао док је боравио у логору као политички затвореник – „да сачува свој его толико да, уколико каквом срећом поново стекне слободу, буде приближно иста особа каква је био кад је лишен слободе“.[393] У томе је и успео тако што се ментално или духовно измакао из простора у коме је боравио: све време је говорио себи да то што му се догађа – догађа му се не као „субјекту“, већ „’њему’ као објекту“.[394]

**3. 8.** Коначни ступањ адаптације, након претходних фаза које су се кретале од почетног шока до успешне адаптивности и које су, у зависности од „емоционалних веза са породицом и пријатељима“, трајале око две године, уследио би кад би затвореник престао да осећа страх за свој живот, односно кад би га „обузело осећање крајње индиферентности“.[395]

389 Жан Амери. „Како преживети Аушвиц?“, 11.

390 Бруно Бетелхајм. „Индивидуално и масовно понашање у екстремним ситуацијама“, 37.

391 *Исто*.

392 *Исто*, 43.

393 *Исто*, 41.

394 *Исто*, 42.

395 *Исто*, 50; 45.



Тад би му било свеједно и за нечовечне, понижавајуће услове у којима живи, и за самог себе у каквог се изметнуо. Ни због чега се више није бунио. Није више размишљао о слободи, нити га је занимао спољни свет; све је везе у себи раскинуо. Све му се у логору чинило „нормално“ и „реално“. Његова пажња усредсређивала се искључиво „на догађаје који се одигравају у логору“.[396]

Одрекавши се некадашњег идентитета, препустивши се животарењу, постао је такозвани „стари логораш“. За разлику од „нових логораша“ који су у логору боравили мање од годину дана, „стари логораш“ био је колоквијални израз за затворенике који су на том месту провели бар три године.

**3. 9.** Све је било с разлогом смишљено: да се, уз стид и кривицу, понашају бестидно (вршећи јавно нужду, ходајући голи) и да раде бесмислене послове (премештајући камење с једног места на друго, па опет назад), дезинтегришући се на тај начин као одрасле особе.[397] Захваљујући свем том понижавању, били су доведени – додуше, вероватно не свесном намером гестаповаца – у стање духовне регресије и инфантилности. Стога, логораши који су у логору битисали, били су људи „умањеног сопства“.[398]

Довођење у то стање остваривало се и тако што би затвореника „псовали, шамарали, гуркали ’као дете’, а он, као дете, не би био кадар да се одбрани“, па је „то, како изгледа, оживљавало у њему обрасце понашања и психолошке механизме које је развио у детињству.“[399] Није се, притом, само затвореник осећао као дете, већ су га и други, „чвршћи“ затвореници тако посматрали, оптужујући га да се понаша као дете. Он је, према њима, сам био крив за недаће које су га снашле, био је крив „што је сам проузроковао своје страдање, што је био толико глуп да не нађе прави одговор, да дозволи да га ухвате, што није био довољно пажљив“.[400] Љутња младог Елија Визела на свог оца, кога је тукао капо, говори томе у прилог.[401]

396 *Исто*, 51.

397 Видети: *Исто*, 59.

398 Цит. према: Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 84. Више о томе видети у: Lawrence L. Langer. *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*. Yale University Press: Haven 1991.

399 Бруно Бетелхајм. „Индивидуално и масовно понашање у екстремним ситуацијама“, 48.

400 *Исто*.

401 Видети: Ели Визел. *Ноћ*, 53–54.

Попут деце, „нису били кадри ни да успостављају трајне односе. Пријатељства су брзо склапана и брзо се распадала“.[402] Често су се „међусобно тукли, изјављивали да неће више погледати једни друге, да неће прозборити ни реч, а онда су за само неколико минута поново постајали блиски пријатељи.“[403] Волели су да се пред слушаоцима хвалишу о томе шта су све, стварно или наводно, „радили у животу, или како су успели да преваре надзорнике или чуваре, саботирајући рад. Као деца, нису се ни најмање узнемиравали или стидели када би се дознало да су лагали.“[404]

**3. 10.** Потпуна адаптација затвореника на логорске услове живота подразумевала је не само промену, односно деградацију личности, већ и прихватање нацистичких циљева и вредности као својих, па чак и оних „који су били против њихових личних интереса“.[405] На делу је била очита идентификација са агресором, која се испољавала у копирању не само „вербалних“ већ и „телесних агресија“[406] које су над затвореницима у почетку спроводили есесовци. Тако су „стари затвореници“ почели да се понашају горе од самих есесоваца, посебно кад је реч о односу према новим и физички слабим, неспособним затвореницима. Јер, слабићи и „неспособни“, који су иначе умирали најчешће током првих недеља у логору, неретко су постајали издајице, па су стари логораши настојали да их се што пре ослободе.

Идентификација старих логораша са агресором била је и духовна: истински су веровали да успостављена правила „представљају пожељан стандард људског понашања, бар у оквиру логорске ситуације“.[407] Колонизовани изнутра, у духу, чврсто су веровали „у супериорност немачке расе“,[408] постајући и сами антисемити – уколико то нису били пре ступања у логор – иако есесовцима тада више није било стало у шта су затвореници веровали.

402 Бруно Бетелхајм. „Индивидуално и масовно понашање у екстремним ситуацијама“, 58.

403 *Исто*.

404 *Исто*.

405 *Исто*, 61.

406 *Исто*, 60.

407 *Исто*, 63.

408 *Исто*.

## 4. О НЕВИДЉИВИМА НА СВЕТУ

Један од последњих корака у дехуманизацији *другōī*, који је водио ка физичком елиминисању, био је учинити га невидљивим – присутним, али изгнаним.

С обзиром на размере укорењености антисемитизма у немачком и другим друштвима попут аустријског, пољског и украјинског, мало који њихов припадник је, у предвечерје Другог светског рата, смео – поготово јавно – да мржњу према Јеврејима доведе у питање. Она је била нормална у мери у којој су све људске одлике Јевреја убрзано постајале неприметне.[409] Појмљени као *другīи*, њихова судбина била је да постану дословно невидљиви, да се, пре или касније, претворе у сенку, у дим.

Искључене не само из братства ближњих већ и из људског рода, нико их, осим као сувишне на свету, није примећивао. Или, можда, због (несвесног) стида, нису хтели да их виде, да о њима било шта знају. Да ли би се, међутим, променило нешто да су знали?

Кад је Ђорђе Лебовић, као логораш, једном приликом пролазио улицама малог града Освјенћима или Аушвица, који се налазио у близини истоименог логора, приметио је да су се људи трудили да га „не гледају и окретали су главе“.[410]

Према Визеловом сведочењу, кад су логораши, окружени есесовцима, под небом посутим „белим облачићима“, ходали „на отвореном пољу, на путу обасјаном сунцем“ између главног логора Аушвиц I и оближњег радног логора Буна-Моновиц (Аушвиц III), а потом и „кроз села“, Немци су их „посматрали без трунке чуђења“,[411] као да на себи нису имали логорашку одећу. Младе Немице које су успут сретали и које су чувари „задиркивали“, биле су „срећне“ и „смејале“ се: „Допуштале су да их загрле, да

409 Видети: Данијел Јона Голдхаген. *Хитлерови добровољни џелати*.

410 Злата Лебовић. *Дијалоī о злу и добру*, 47.

411 Ели Визел. *Ноћ*, 46.

им ласкају, и потом би прснуле у смех. Сви су се задовољно смејали и размењивали љубавне изјаве један добар део пута. Док је то трајало, ми барем нисмо слушали урлике, нисмо трпели ударце кундаком.“[412] Ниједној од тих младих Немица није сметао призор неухрањених и бедних логораша ради кога би сузбила своје весело расположење.

И Фанија Фенелон је, као и млади Ђорђе Лебовић, једног зимског дана из Биркенауа била спроведена са другим заточеницама до „наоко врло мирна градића“[413] Освјенћима. Прво што је приметила, како му се приближавала, била је смена мириса: уместо „језовитог смрада спаљених тјелеса који нам прекрива носнице, [...] на његово место стижу мириси живота“.[414] Потом је посматрала „спокојне људе“ тог „врло тихог“ града како „обављају своје послове“: „Док пролазимо нитко не окреће главу, нитко се не обазире на нас, нити су радознали нити непријатељски расположени, ми не постојимо. Кад ћемо престати бити ништа!“[415] Гледајући те људе, „што су одлазили, долазили, радили уобичајене ствари, улазили у куће, излазили из њих, те жене што су ишле у куповину, водиле за руку дјетешце блиставих румених образа попут јабуке“, све те људе који су за њих, логорашице, „представљали живот“, питала се с горчином: зашто су одбијали да им „упуте поглед“?[416] Зашто их нису видели? Зашто су се препустили лагодности да не виде њихове „пругасте остатке“, одреде силно преплашених „муслиманки“?[417]

А шта је, према њој, требало да се деси? Да их погледају? И сама Фанија Фенелон питала се шта заправо жели: да се тај градић од петшест хиљада становника „побуни“ и „одлучи на то да ослободи логор“?[418] Размишљајући зашто би се они осећали одговорним за њих, логорашице, које су пролазиле „окружене есесовцима и њиховима псима“, наврла јој је „крв у главу: одговорни, сви су одговорни! Сви људи су одговорни, равнодушност једнога јединог наша је смртна осуда.“[419] И била је сигурна, у својој резигнираности, да ће ти исти људи, са тим „пацовским лицима“, након рата рећи „да нису ’знали’“[420] и да ће им други веровати.

412 *Исто*.
413 Фанија Фенелон. *Женски оркестар*, 102.
414 *Исто*.
415 *Исто*.
416 *Исто*.
417 *Исто*, 103.
418 *Исто*, 103.
419 *Исто*.
420 *Исто*.

## 5. О НАЦИСТИМА

*Руке,*
*Шта сте ви то радиле*
*Кад сте биле руке мале деце?*
*Да ли сте држале усну хармонику, гриву*
*Коњића за љуљање, хватале се за мајчин*
*скут у мраку,*
*Показивале на неку реч у дечјој читанци –*
*На Бога можда, или на човека?*

*Ви руке давилачке,*
*Да ли вам је била мртва мајка,*
*Ваша жена, ваше дете?*
*Те сте у рукама само још држале смрт,*
*У тим рукама давилачким?*[421]

Нели Закс

**5. 1.** Есесовци у немачким логорима (подофицири и војници) већином су били изразито млади – између седамнаест и двадесет година. Као припадници ниже класе, водили су порекло углавном од сељака, малих трговаца или грађанских службеника.[422]

Међу њима је било врло мало психопата и садиста, око десет процената. Ако од њих већ треба неког издвојити, био би то Ото Мол, или Киклоп, како му је гласио надимак због стакленог ока, управник Специјалног одреда у Биркенауу, који је 1946, кад је имао

421 Нели Закс. „Руке“. *Трагач*, 20.
422 Видети: Бруно Бетелхајм. „Индивидуално и масовно понашање у екстремним ситуацијама“, 36.

свега тридесет једну годину, осуђен због почињених злочина и обешен. Припадници одреда сећали су се да је био –

> […] тако приљежан и луд да је лично учествовао у спаљивању. Једном су га чули како каже да, ако му Ајхман нареди да спали своју породицу, он ће то урадити. Његов садизам видео се када је корачао међу мајкама које су чекале на гасну комору и ћаскао са децом коју су држале у рукама. Чак се и смешио. Загрлио је дечака, дао му слаткиш и покушао да наговори мајку да му преда дете. Онда је однео дете до пећи и бацио га у ватру живо.[423]

Једном приликом, десило се да су Зондеровци, према сведочењу једног од њих, међу угушеним лешевима у гасној комори пронашли бебу угурану у јастук и још увек живу:

> И глава јој је била под јастуком. Кад смо подигли јастук, беба је отворила очи. Значи да је још била жива. Однели смо цео завежљај код *Oberscharführer-a* (старији водник СС-а) Мола и рекли смо му да је дете живо. Мол је однео бебу на ивицу јаме, спустио је на земљу, згазио јој врат и бацио је у ватру. Видео сам сопственим очима како гази по детету. Беба је померила руке. Није плакала, па не знам да ли је заиста дисала. У сваком случају, изгледала је потпуно другачије од осталих тела.[424]

И Хермина Браунштајнер, стражарка у Мајданеку и Равенсбрику, била је, попут Мола, један од ретких психопата међу нацистима. Позната по бруталности, тукла је жене и децу која би јој се нашла на путу, бичевала је жене до смрти, пуцала је усред лица детету које је покушало да побегне, са чизмом опточеном челичним чавлима стајала је на лицу малене девојчице.[425] После рата, након што је одслужила трогодишњу затворску казну и пуштена, отишла је у Америку, удала се и водила нормалан живот док јој Симон Визентал није ушао у траг. Била је, према речима њеног мужа који није знао за њену прошлост, најбоља жена на свету, која ни мрава не би згазила.[426] И комшије су о њој говориле као о изузетно пријатној особи, спремној да свакоме помогне кад је то потребно.[427]

423 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 271.
424 Цит. према: *Исто*, 143.
425 Видети: Симон Визентал. *Правда, не осветa*, 178.
426 Видети: *Исто*, 177.
427 Видети: *Исто*.



Међутим, за разлику од обершарфирера Мола, Хермине Браунштајнер и сличних, већина есесоваца били су просечни људи. Многа сведочења преживелих говоре чак о томе да су заправо капои били гори од нациста.

**5. 2.** Сами есесовци нису, према клишеу насталом на основу екстремних случајева, имали сатански поглед, циничан осмех, црне чизме и искежене вучјаке крај себе.[428] Просечни есесовци били су управо *то*, просечни: обичног изгледа и привидно нормалног емотивног света. Међутим, у њиховом случају управо је та привидност била одлучујућа да се почине злочини. Јер, ако су били привидно нормални, то је значило, како је Лебовић у роману *Semper idem* претпоставио, да су били „имитације“ људи; ако су споља изгледали обично, изнутра су били „са мозгом алигатора и емоцијама пацова“.[429]

Тој претпоставци одговарала је, између осталих, једна надзорница у Аушвицу, „пријатна, једноставна девојка“, која је сваког месеца слала кући „по неколико зрна злата које је убијеним Јеврејима чупано из зуба“, с надом да би, захваљујући тим пошиљкама, за пола године њена мала кућа могла „бити посве уређена“.[430] Као и Јохан Паул Кремер, професор медицине на Универзитету у Минстеру и нацистички лекар који је у свом дневнику истовремено признао да је „специјална акција“ („Sonderaktion“) којој је присуствовао у женском логору „најужаснији од свих хорора“,[431] да би већ следећег дана после описа егзекуције записао детаље свог ручка: „Данас, у недељу, добили смо одличан ручак: парадајз-чорбу, пола пилета са кромпиром и црвеним купусом (20 грама масти), слаткише и изврстан сладолед од ваниле.“[432]

Као и сви они есесовци који су деци за Божић слали поздраве из Аушвица, а да су истовремено другу децу по дужности слали у крематоријуме.[433] На ту располућеност указао је и Лебовић у драми *Војник и лутка*: „[…] можда се сваки човек састоји од два бића…

428 Видети: *Исто*, 25.
429 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 384.
430 Симон Визентал. *Правда, не осветa*, 25.
431 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 215.
432 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 701.
433 Видети: Симон Визентал. *Правда, не осветa*, 25.

једно хладнокрвно убија дете, а друго задрхти кад мачка растргне птицу?“[434]

Несумњиво је да је међу нацистима био присутан висок ступањ „фрагментације личности, екстремне подељености на засебну приватну и засебну јавну сферу“, као и учестали напор да се потисне „свест о геноцидној реалности коју су управо ти исти људи сами створили“.[435] Из тог расцепа на приватно и јавно изнедрила се могућност суспендовања или пак потпуног поништења човековог логосног лика и обличја. Стога, увид у психолошке портрете нациста не открива тајну Холокауста као привидно споредног колосека историје, али омогућује да се сагледају силе и механизми који су морално, логосно биће човека извртнули на његову поставу.

**5. 3.** Групи привидно нормалних нациста припадао је и Адолф Ајхман, коме се 1961. судило у Јерусалиму.[436] Том историјском суђењу је, између осталих,[437] као новинар, присуствовао Ели Визел. То није био његов први сусрет с Ајхманом: Ајхман је био један од оних који су га у мају 1944. депортовали у Аушвиц.

Визел је потицао из Сигета, мађарског града у коме је, од укупно двадесет пет хиљада становника, живело петнаест хиљада Јевреја. Најпре су сви Јевреји, под пратњом педесетак стражара са „старим, архаичним“[438] пушкама, били спроведени у гето. Да су били боље обавештени о оном што их чека, да гетом није владала „илузија“, уверење да ће све поново бити „исто као и пре“, да ће у њему остати „све до краја рата“,[439] можда су могли да побегну, или бар да пробају да побегну. Визел се, припадајући последњем транспорту, сећао једног официра „како је гледао са жаљењем што је то и последњи воз и што ту нема више Јевреја, као да ће му фалити посао“.[440] Тај официр,

434 Ђорђе Лебовић. *Војник и лутка*, 294.

435 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 215.

436 Више о томе видети у: David Cesarani. *Becoming Eichmann: Rethinking of Life, Crimes and Trial of „Desk Murderer“*. Da Capo Press: New York 2007.

437 За југословенску *Борбу* је, „са снажним нагласком на јеврејском страдању“, извештавао др Никола Николић, преживели заточеник Јасеновца, док је Милан Бујић, као пријатељ суда (*amicus curiae*), „представљао Југославију у судници“. Јован Ћулибрк. *Историографија холокауста у Југославији*, 18.

438 Бранка Богавац. „Ели Визел: памћење против диктатуре“, 364.

439 Ели Визел. *Ноћ*, 15.

440 Бранка Богавац. „Ели Визел: памћење против диктатуре“, 364.



како је накнадно схватио, био је главом Ајхман, што се на суђењу и потврдило.

Визел је данима посматрао Ајхмана: надао се да ће у њему наћи „чудовиште“, пикасовску „креатуру са три носа и четири уха, искривљених очију“, неког ко „не личи на човека“.[441] Међутим, признао је, ипак је то био „обичан човек који добро једе, спава, сања, смеши се и покушава да буде духовит“.[442] Визела је запрепастило што на човеку који је починио све те злочине није било „никаквог физичког или метафизичког трага. Јер и Каин је“, позвао се Визел на старозаветно предање, „убио једног човека и више његово лице није било исто. А Ајхман је био одговоран за животе милиона људи и – ништа. На улици би био као и остали.“[443]

Иако га се плашио „као чудовишта“,[444] Визел је знао да решење Ајхманове загонетке није у томе да се као чудовиште и окарактерише. За разлику од радикалног зла које је оличавао Мол, Ајхман је, сходно тезама Хане Арент, представљао банално зло. Та (нова) врста зла била је последица неспособности за (морално) расуђивање.

Међутим, две деценије пре Хане Арент, Ајхманова тајна могла се наслутити из писама и бележака лутеранског пастора и оснивача немачке Конфесионалне цркве Дитриха Бонхефера, написаним у концентрационом логору Флосенбирг, у којем је 1945. био обешен због учешћа у неуспешном атентату на Хитлера 20. јула 1944. (тзв. „Операција Валкира“, коју је предводио Клаус фон Штауфенберг).[445] У тим белешкама, у одељку насловљеном „О глупости“, Бонхефер је устврдио да је Ајхман био „глупак“, док ће Хана Арент касније говорити о Ајхмановој „плиткоумности“, о непостојању „моћи расуђивања и размишљања“, посебно кад је реч о „безличном прихватању парола, програма, итд“.[446] У оба случаја радило се о истом: о недостатку „разума“, а не „интелигенције“.[447]

441 *Исто*, 363.

442 *Исто*, 364.

443 *Исто*.

444 *Исто*.

445 Више о томе видети у: Dietrich Bonhoeffer. *Letters and Papers from Prison*. Edited by Eberhard Bethge. Macmillan: New York 1953.

446 Лаш Фр. Х. Свенсен. *Филозофија зла*. Превела са норвешког Наташа Ристивојевић-Рајковић. Геопоетика: Београд 2006, 141.

447 *Исто*.

Напор Хане Арент био је у томе да се „опише нешто чему управо недостаје дубина.“[448] Стога је она посебну пажњу поклањала „томе што је Ајхман све време говорио у клишеима – клишеи су површни и онај ко их непрестано користи показује да нема дубину.“[449] На основу тога могло се закључити да „циљ тоталитарне индоктринације“ – и то не само кад је о Ајхману реч – „није било стварање одређених убеђења, већ пре уништавање способности стварања убеђења уопште, тј. способности *размишљања*.“[450]

Тако се банално зло испоставило „као последица радикалног“.[451] Док радикално зло происходи из „одсуства политике“, за шта је крив „систем“, банално зло произлази из „одсуства морала“, за шта су криви „актери“.[452]

Извор баналности лежи у одсуству личне мотивације. Супротно уобичајеној претпоставци да злочину претходи „зла воља“ или „намера“, „постојање зле намере“[453] било је тешко доказати како код Ајхмана, тако и код других истакнутих нацистичких личности, попут команданта Аушвица Рудолфа Хеса, кривог за смрт 1,1 милион људи, или команданта Собибора и Треблинке Франца Штангла, кривог за смрт 900.000 људи.

Суђењу је присуствовао и Симон Визентал. Кад је судија упитао Ајхмана да ли се осећа кривим, а овај одговорио „Не“, Визентал је америчком новинару поред кога је седео рекао: „Заправо би му судија ово питање морао поставити шест милиона пута“.[454]

Ајхман је, према Визенталу, пронађен у Аргентини од стране Мосада, захваљујући томе што је био привржен својој породици, што је хтео да одржава везу са женом, да буде уз децу и да учествује у породичним свечаностима.[455] Он је, у ствари, био „скроз-наскроз нормалан, скоро би се могло рећи социјално прилагођен човјек“.[456] Имао је потпуно очуван емотивни живот, кад је посреди била његова личност, и потпуно је био безосећајан кад се радило о задацима које је

448 *Исто*, 144.
449 *Исто*.
450 *Исто*.
451 *Исто*.
452 *Исто*.
453 *Исто*, 144–145.
454 Симон Визентал. *Правда, не осветa*, 98.
455 Видети: *Исто*, 84.
456 *Исто*.



беспоговорно извршавао.[457] Уместо Јевреја, могао је да спали исто толико „Цигана да их је било“,[458] или леворуких. Или да пресели Јевреје у Палестину, или на Мадагаскар, или у резерват око Лублина,[459] само да је добио такво наређење. Једино такви људи, који, парадоксално, нису вођени крволочношћу, „способни су“, према Визенталу, „за масовна убиства“.[460]

**5. 4.** Рудолф Хес био је мизантроп који је, још пре Другог светског рата, „раскрстио са [...] људским родом“.[461] Није пио алкохол и није пушио. Оно што га је у животу водило, а посебно док је био на дужности команданта Аушвица, био је „'јак осећај дужности' који су му усадили његови побожни католички родитељи“.[462] Захваљујући том компулзивном осећају, веровао је да је слепо извршавање наређења, уз одрицање личне независности, показатељ моралности и пристојности.[463] Поставивши „послушност и дужност“ на пиједестал „врхунских врлина“, себе никако другачије није могао да појми осим као нормалну особу: „Чак и док сам извршавао задатак истребљења, живео сам нормалним животом“,[464] навео је у својој аутобиографији.[465]

Хес је био „отелотворење идеалног типа [...] масовног убице“, бестрасног, незаинтересованог, деперсонализованог, који је свој посао схватао „као чисто административну процедуру“.[466] Никад није посумњао у моралну исправност наређења која је добијао; етичка саморефлексија била му је страна.

Међутим, то што га нису интересовале патње жртава, не значи да је осећао „личну мржњу према Јеврејима“: заправо само „није могао поднети стрељања и крвопролиће“.[467] Био је посвећен искључиво

457 Видети: *Исто*, 85.
458 *Исто*, 84.
459 Видети: Гита Серењи. *Одлазак у таму*, 124.
460 Симон Визентал. *Правда, не осветa*, 85.
461 Кристијан Бернадак. *Голе лутке I: Мучионица жена: Аушвиц*, 22.
462 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 213.
463 Видети: *Исто*.
464 *Исто*.
465 Више о томе видети у: Rudolf Höss. *Commandant of Auschwitz: Autobiography of Rudolf Höss*. Translated by Constantine FitzGibbon. Introduced by Primo Levi. Phoenix Press: London 2000.
466 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 213.
467 *Исто*.

„практичним и техничким питањима“, који су за последицу, између осталог, имали и употребу отровног гаса Циклон-Б, за који је сматрао да представља „хуманији“[468] начин убијања.

**5. 5.** Јозеф Менгеле или, како му је гласио надимак, Анђео смрти, био је главни међу двадесет три логорска лекара у Аушвицу. Као талентовани асистент код нацистичког еугеничара Отмара фон Вершуера на Институту за наследну биологију и расну хигијену у Франкфурту, где му је ужа специјалност било истраживање близанаца – а ваља напоменути да је осим доктората из медицине имао и докторат из филозофије – маја 1943, са тридесет две године, добровољно се пријавио у овај логор истребљења.

На железничкој прузи испред Биркенауа, где је учествовао у селекцијама, стотине хиљада људи неподобних за рад „једним хитрим покретом шаке или штапа“[469] послао је у крематоријум. И децу је тамо имао обичај да пошаље уколико су била исувише ниска за свој узраст. На тај обичај указао је Ђорђе Лебовић у причи „Живети је понекад високо“.

Логораше – међу којима је било више од хиљаду близанаца – употребљавао је као заморчад за „пионирске“ медицинске експерименте о „расним разликама и физичким абнормалностима“.[470] Ти експерименти подразумевали су, између осталог, боравак без одеће на отвореном, на температурама које су се спуштале и до минус петнаест степени, као и „купање“ у базенима међу комадима леда, све у циљу испитивања „како људски организам подноси хладноћу“.[471] Обављао је на пацијентима огледне операције и ампутације, настојао је да „установи колико крви особа може да изгуби, а да и даље остане жива“,[472] заједно са гинекологом Карлом Клаубергом стерилизовао их уз помоћ зрачења, тровао их и излагао разним

468 *Исто*.

469 *Исто*, 214.

470 *Исто*.

471 Кристијан Бернадак. *Лијечници злочинци: медицински експерименти на људима у концентрационим логорима*. Превела са француског Мирјана Грачан. Глобус: Загреб 1981, предлист књиге.

472 Велибор Петковић. „Вербализација праштања у књизи прича *Анђели неће сићи са небеса* Ђорђа Лебовића“. У: *Језик, књижевност, мој: тематски зборник радова*. Уреднице Биљана Мишић Илић et al. Филозофски факултет: Ниш 2023, 474.



болестима, те „уз помоћ сјајних, стерилних шприцева“[473] убризгавао им карболну киселину, фенол, петролеј (бензин), хлороформ или ваздух.

У ретким тренуцима, кад је појединим пацијентима „давао заиста најбољу могућу медицинску негу“,[474] умео је да покаже и саосећајност. Управо чињеница да је могао да делује и у добром а не само у злом правцу, да није био садиста попут Мола, нагнала је Едија де Винда, холандског лекара који је радио за њега, да устврди да Менгеле на својој души сноси већу кривицу од есесоваца који разлику између добра и зла нису умели да распознају.[475]

Према Симону Визенталу, био је фанатик и истински расиста.[476] Веровао је да „на свету постоје само две талентоване нације – Немци и Јевреји“, и да је једино питање „која од те две ће доминирати“.[477] Стога, кад га је Миклош Њисли једном приликом упитао „докле ће то уништавање [Јевреја] трајати“, Менгеле му је одговорио: „Драги мој, тако ће увијек бити, увијек тако.“[478] Односно, све док Јевреја више не буде било.

Он је, како је Визентал нагласио, спроводио оно што је Ајхман „налагао са свог писаћег стола“.[479] Ајхман, коме је било наређено да убрза убијање Јевреја, Хес, који се трудио да практично и технички олакша спровођење тог убијања, и Менгеле, који је био убеђен да Јевреје треба искоренити, уз Ота Мола или Хермину Брауншатјнер, који су у мучењу и убијању уживали, међусобно се допуњују; без њих и њима сличних не би било провале *nihila* која је довела до Холокауста.

473 Симон Визентал. *Правда, не освета*, 129.

474 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 214.

475 Јозеф Менгеле је једном приликом спасао Едију де Винду живот, као што се другом приликом на неочекивано људски начин понео и према његовој жени. Међутим, дубоко у себи, Еди де Винд према Менгелеу није осећао дужну захвалност: „Млади су васпитавани у духу крви и тла. Они не знају за боље. Али ти старији, као што је лагерарцт [логорски лекар – мисли се на Менгелеа], таквим ситним делима показују да је у њима остало нешто од њиховог васпитања. Они нису одмалена учени да буду нечовечни и нису морали то да прихвате. Због тога сносе већу кривицу од младих нацистичких овчица које и не знају за боље.“ Еди де Винд. *Последња станица Аушвиц*, 140–141.

476 Видети: Симон Визентал. *Правда, не освета*, 129.

477 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 214.

478 Кристијан Бернадак. *Лијечници злочинци*, 73.

479 Симон Визентал. *Правда, не освета*, 130.

**5. 6.** Може се, на трагу Жана Америја, поставити питање да ли су злочини које су нацисти починили икад, макар док су неки од њих стајали пред стрељачким водом или с омчом око врата, постали за њих саме „морална реалност“.[480] Да ли их је икад „понео вртлог истине [...] [њихових] недела“?[481]

Не може се то знати. Остаје само нада да су у тренутку погубљења пожелели да преокрену време и пониште оно што се догодило исто онако као што су то желеле и њихове жртве.[482]

У случају да је тако било, време се није преокренуло већ се укинуло. У вечности тог временског застоја, крвници су, заковани „за своје недело“,[483] бар на губилишту постали једнаки са жртвама. Придружили су им се као њима равни.

480 Жан Амери. „Ресантимани“. Превела са немачког Александра Бајазетов-Вучен. *Реч: часопис за књижевност и културу, и друштвена питања*. Год. VII бр. 57/3. 2000, 147.

481 *Исто*.

482 Видети: *Исто*.

483 *Исто*, 148.

## 6. О МУЗЕЛМАНИМА

**6. 1.** Сасвим нови феномен настао у универзуму концентрационих логора и логора смрти представљала је посебна група затвореника коју су чинили „живи мртваци“,[484] „живи скелети“,[485] познати као „муслимани“ или „музелмани“. У питању су били, као оличење потпуног тријумфа моћи над човеком,[486] „нацистички креирани обли[ци] егзистенцијалне агоније“.[487]

Понижени и разорени, устрашени и ужаснути, изгладњивани у мери да су прешли „границу глади живих“,[488] због чега су постали „неповратно исцрпљени“ и „истрошени“, животарили су „на рубу смрти“,[489] односно на рубу нечег што „више није [било] живот, али још увек није [било] ни смрт“.[490] Ни живи ни мртви, битисали су „у процесу распадања“, као процесу „антрополошке трансформације“.[491]

Изгледом су остајали људи, али је, парадоксално, за њих престао да важи придев *људски*.[492] Њихова „људскост“ у целини је „била уништена“.[493] Крајње питање људскости, припадности људској врсти, музелмани су, својим битисањем, оставили као једно од најтежих наслеђа Аушвица, и то како у антрополошком и социолошком, тако и у политичком и етичком, односно филозофском, теолошком

484 Томас Кенили. *Шиндлеров ковчег*, 323.

485 Волфганг Софски. *Поредак терора*, 39.

486 Видети: *Исто*, 250.

487 Драган Проле. „Холокауст и феноменологија гађења“, 28.

488 Томас Кенили. *Шиндлеров ковчег*, 323.

489 Примо Леви. *Потонули и спасени*. Превела са италијанског Елизабет Васиљевић. Clio: Београд 2002, 91.

490 Драган Проле. „Холокауст и феноменологија гађења“, 28.

491 Волфганг Софски. *Поредак терора*, 39.

492 Видети: Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 39.

493 *Исто*, 57.

и метафизичком смислу. Јер, напослетку, само им је биолошки захтев за припадношћу врсти био преостао.[494]

Управо се на њих и односи (иронични) наслов књиге Прима Левија *Зар је то човек* (1947). Иронични, јер реч је о не-човеку: музелмани су, према Ђорђу Агамбену, означавали покретан праг преко којег је човек прелазио у не-човека.[495] Агамбенов закључак је, стога, парадоксалан: човек је само онај који може да надживи човека.[496]

Музелман је ходајућа антиномија: не-човек који наступа као човек, људско биће „које је немогуће одвојити од нељудског".[497]

**6. 2.** Порекло термина *der Muselmann* није познато. Према неким етимолошким тумачењима, означава „скитнице", односно „ходочаснике" – логораше „који су бесциљно тумарали (скитали) по логору".[498] Према Томасу Кенилију, термин је потицао из сећања на предратне „биоскопске журнале [...] који су приказивали жртве глади у муслиманским земљама".[499] Преовладало је мишљење да су музелмани или муслимани (иако су посреди већином били Јевреји) названи тако због фатализма и спремности да умру, спремности која није била израз њихове воље већ, напротив, распада воље.[500]

**6. 3.** Примо Леви је својим књижевним сведочанством најзаслужнији за упознавање европске и светске имагинације са фигуром музелмана, са тим, како их је означио, „потонулима":

> Њихов живот је кратак, али њихов број је неизмеран; управо су они, Muselmänner, ти потонули, главнина логора; они, безимена маса, која се непрестано обнавља и увек је иста, та маса нељуди који корачају и злопате се у тишини, с угашеном божанском искром у себи, већ превише празни да би заиста патили. Оклевамо да их зовемо живима, оклевамо да смрћу назовемо њихову смрт, које се они не плаше јер су превише уморни да би је схватили.

494 Видети: *Исто*, 41.
495 Видети: *Исто*, 33.
496 Видети: *Исто*, 57.
497 *Исто*.
498 Примо Леви. *Потонули и спасени*, 76.
499 Томас Кенили. *Шиндлеров ковчег*, 323.
500 Видети: Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 31.



> Они настањују моје сећање својим присуством без лица, и кад бих могао да само у једној слици сакупим све зло нашег времена, одабрао бих ту слику која ми је блиска: сувоњав човек, спуштеног чела и погнутих леђа, на чијем се лицу и у чијим се очима не може прочитати ни траг мисли.[501]

Духовно саображена са музелманима, Шарлот Делбо била је један од ретких сведока способних да проговори у њихово име: „Наша су тела корачала изван нас. Запоседнутих, лишених. Апстрактних. Биле смо неосетљиве."[502]

**6. 4.** Приликом честих селекција у логору, присећао се Ели Визел, есесовци су вршили преглед голих затвореника, и кад би пронашли „неког ко је слаб, 'муслимана', како смо таквог ми називали"[503] – неког ко је „потпуно сувишан у логорском погону"[504] – уписали би „његов број", што је значило да је био „зрео за крематоријум".[505]

У српској књижевности о њима је први писао Иван Ивањи у аутобиографском роману *Човека нису убили* (1954). Он их је окарактерисао као „робове" које називају „музулманима" и који се, изгубивши „последњу искру воље за самоодржањем", не боје „више ни бола":

> Не склањају се довољно вешто пред бичем и просто изазивају сувишне ударце. На лицу им се бол оцртава као да само глуме, као да им је и та глума већ прилично досадна. Стражар удара даље. Док не падну. Стражар удара даље. А они не устају. Стражар удара даље. Ако и то не помогне и ако се то догађа у самом логору, доведу унтершарфирерового пса. [...]
>
> И вучјак дојури великим скоковима. Мукло урлање. Кад би у несрећнику још било живота, сам тај глас би га дигао последњи пут. Изнакажена тела су бацали у бункере. До јутра би и задњи дашак живота изветрио кроз уједе.[506]

501 Примо Леви. *Зар је то човек*. Превела са италијанског Елизабет Васиљевић. Плато издаваштво: Београд 2021, 103–104.
502 Шарлот Делбо. *Аушвиц и после њега*, 41.
503 Ели Визел. *Ноћ*, 67.
504 Волфганг Софски. *Поредак терора*, 254.
505 Ели Визел. *Ноћ*, 67.
506 Иван Ивањи. *Човека нису убили*. Просвета: Београд 1954, 9–10.

Приликом сусрета са смрћу, с погледом Горгоне, музелмани су, према Левијевом уверењу, једини од свих логораша стицали апсолутно знање – но знање које никоме нису могли да пренесу:

> И да су имали папир и оловку, потонули не би сведочили, јер је њихова смрт започела још пре него што су њихова тела починула. Ко зна колико су седмица и месеци пре него што ће се угасити већ били изгубили способност да примећују, памте, одмеравају и изражавају се.[507]

**6. 5.** Лишени и разума и емоција и чула, дереализовани у простору, изглобљени из времена. Са телесном температуром која им се „обично спуштала испод 36°, тресли су се од хладноће“.[508] Издужених лобања, са слинама које су им „цуреле преко браде“, са „увелом кожом налик на пергамент“, ширили су око себе „продоран смрад, зној, мокраћа, житки измет цурео је низ ноге“.[509] Са „механичким реакцијама“, „јели су све чега би могли да се дочепају, убуђали хлеб, црвљив сир, сирове отпатке репе, отпатке из кибли.“[510] Неки од њих „појел[и] су своје прсте“.[511]

Лакше је човеку поднети призоре лешева него музелмана.[512] Своју анти-икону. Остали затвореници бојали су се да се у претећем не-лицу музелмана и сами не препознају.[513] Да у њима не угледају сопствену будућност. Крајњу истину себе самих. Јер, шта преостаје од човека без лица и личности?

Приморани деловањем логорске моћи да се окрену од речи, од изражавања и мишљења, окренули су се и од било какве заједнице с другима; тако су се сами друштвено изгнали, то јест, „пре физичке смрти“, умрли су „друштвено“.[514] Ни код кога нису будили сажаљење нити им је ико пружао добродошлицу.[515] Други су их, обузети страхом, „одвратношћу, одбојношћу, бесом и гневом“,[516] исмевали, ругали им

507 Примо Леви. *Потонули и спасени*, 77.

508 Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 30.

509 Волфганг Софски. *Поредак терора*, 249.

510 *Исто,* 39; 249–250.

511 Јан Бурума. *Плата за кривицу*, 77.

512 Видети: Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 36.

513 Видети: *Исто*.

514 Волфганг Софски. *Поредак терора*, 39.

515 *Исто,* 254.

516 *Исто*.



се и презирали, викали на њих, гурали их, шутирали и на крају их препуштали самима себи или чак убијали.

**6. 6.** Музелмани су стајали у средишту свих концентричних кругова логорског пакла. Духовно отупели и апатични, са погледом „оних до којих више ништа неће допрети“,[517] испражњени од свог „ја“, од своје свести и, следствено, самих себе. Неки од њих заборавили су чак и како се зову.

Нити су се речима могли представити, ниту су, прожети разорним деловањем *nihila*, били представљиви. Били су они који измичу: „безимен[и] обли[ци]“,[518] властите сенке, знак непојмљивог.

Ако им је смисао живота био „радикално уништен“,[519] ако су сам живот, уместо као „егзистенцију у нади (esse in spe)“,[520] водили као изванлогосно битисање, као битисање у забораву логоса, да ли је Реч, Она која „у почетку беше“ (Јн. 1, 1), и даље на неки начин била с њима? Да ли је осењивала собом њихово пасивно, анимално постојање?

Суочен с њиховом тајном, са њима као споредним колосеком човечанске одисеје, јунак једне Лебовићеве приче најпре кратковидо примећује: „Гледај, сви ти музелмани око нас не слушају никог, ништа не разумеју, мисле само на свој стомак.“[521] Посматрајући их као неку нову врсту, нешто непознато, што својим постојањем обешчашћава човеков лик, што као да се свему, па и животу, демонски подсмева, исти Лебовићев јунак наставља своју осуду, али несвесно притом истиче њихов жртвени, јуродиви, скоро па светачки карактер: „Слушај, Пипл, ови муслеми, не само тела већ и душе су предали нечастивом, а то ми мути главу и љути ме. Да знаш, много ме љуте, називам их погрдним именима, а онда ме они, божији јагањци, прогањају у сну и буне се, блеје.“[522]

**6. 7.** Музелмани су обитавали с ону страну добра и зла, означавајући пропаст етике и чињеницу да су унутар логорског универзума

517 Шарлот Делбо. *Аушвиц и после њега*, 45.

518 Волфганг Софски. *Поредак терора*, 250.

519 *Исто*.

520 Богољуб Шијаковић. „Егзистенцијална топографија наде“. *Норма и нада: есеји за сваки дан и ноћ*. Центар за српске студије: Бања Лука 2023, 163.

521 Ђорђе Лебовић. „Ако лажем, обесите ме, молићу лепо“. *Анђели неће сићи са небеса*. Лагуна: Београд 2021, 79.

522 *Исто,* 82.

морални концепти престали да важе. Међутим, ако је то тачно, ако су заиста престали да важе, ако су витални морални концепти попут помоћи, достојанства и самопоштовања постали неупотребљиви и бескорисни, онда се, према Агамбену, поставља питање да ли они уопште припадају етици: или важе свуда или не важе нигде.[523] Ако „постоји подручје људског“, као што се код музелмана испоставило, у коме они „немају смисла“, онда нису посреди „аутентични“ концепти, јер ниједна етика не може из себе да искључи неки део људског, „колико год био неугодан и колико год га било тешко гледати“.[524]

Управо зато што су били с ону страну етике, били су и „с ону страну трагедије“.[525] Ускраћен им је био не само „овоземаљски“ живот са свим својим задовољствима, већ и онај други, „узвишени“, који подразумева „сопствено морално достојанство“, потребу да их други уважавају, односно да их сам Бог, као „велики Други“, запамти и упише „у ткање традиције“.[526] Према Славоју Жижеку, музелмани су били „лишени *ода* живота“.[527] Изван сваке истинитосне заједнице.

Отуд је, како је Жижек истакао, немогуће одредити регистар представљања, мислећи на трагични или комични, којем би припадала фигура музелмана. Наиме, због апсолутне лишености „свега“, укључујући и „достојанства“, позиција музелмана не може се „сматрати 'трагичном'“; он је празна љуштура испод које нема више ничег, чак ни „последње искре духа“.[528] Кад би се представио као трагичан, испао би управо супротно – комичан. Испала би, заправо, „подругљива пародија трагичног достојанства“.[529] Кад би се, међутим, представио као комичан, с обзиром на његово „аутоматско, бесмислено понављање покрета“, на „његову пасивну потрагу за храном“, „ефекат“ би био „трагичан“.[530]

Жижек је, стога, закључио да музелман представља „нулт[у] тачк[у] на којој је суспендована сама опозиција између трагедије и комедије,

523 Видети: Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 44.

524 *Исто*.

525 Славој Жижек. *Мање љубави – више мржње!*, 112.

526 *Исто*.

527 *Исто*.

528 *Исто*, 111.

529 *Исто*, 112.

530 *Исто*, 111.



између узвишеног и смешног, између достојанства и поруге, тачка на којој један пол директно прелази у своју супротност“.[531]

Може ли се онда музелман, ако већ не припада ни трагичном ни комичном регистру, икако речима представити? Може ли књижевност да му обезбеди достојанство које сам није имао?

**6. 8.** Непредстављивост музелмана књижевност је демантовала, приказујући их, додуше, у реверзибилном, ироничном виду, као особени прелазни стадијум из пуке негативности постојања у остварење такозване историјске правде.

У роману *Путоказ времена* (1991) Мартина Ејмиса, чија се радња хронолошки одвија уназад, као на филмској траци пуштеној од „краја“ ка „почетку“, *муслимани* су приказани као „преобраћени“ *Јевреји*, чиме је, у ироничном обрту, „сугерисано“ да међу њима није било „правих“ Јевреја. Страхоте Холокауста, испоставља се, биле су само гласине:

> Најмршавији пацијенти, они чија су лица само један троугао костију око очију, они су *Musselmänner*: не, како сам ја прво мислио, као ироничан поглед на *muscletmen*. Не. Та ћошкатост кукова и рамена као да означава *муслимане* – муслимане док се моле. Наравно, они нису муслимани. Они су Јевреји. Па, преобратили смо их![532]

Другим речима, тек кад је музелман сагледан у својој двострукој негативности, као негација човека и као реверзибилна негација те негације, омогућено му је да поврати изгубљено достојанство, а с њим и своју некадашњу човечност.

531 *Исто*.

532 Мартин Ејмис. *Путоказ времена или Природа преступа*. Превео са енглеског Ђорђе Кривокапић. Clio: Београд 2001, 124.

# 7. О СВЕЦИМА

*Каква је то црна уметност*
*да се стварају свеци?*[533]
Нели Закс

**7. 1.** Једна од нерешивих тајни коју је Холокауст оставио човечанству у наслеђе јесте проблем *nihila*, односно зла као ништавила које хоће све у себе да преведе, да поништи. Осим што је, тежећи свеобухватности, зло водило дезинтеграцији како појединачне личности тако и самог друштва, и осим што је, унутар контекста своје моћи, обесмишљавало живот, оно је настојало да обесмисли и патње затвореника, а напослетку и саму смрт.

Као што није било достојанства у понижавајућем логорском битисању, затвореници нису имали достојанство ни у смрти. Живот који то није, водио је у смрт која то није. Према узнемирујућем Агамбеновом увиду, ужас Холокауста лежи у томе што је смрт логораша, а посебно музелмана, „немогуће назвати тим именом“.[534] Сама смрт у Аушвицу била је обезвређена.[535]

Као да, парадоксално, смрт у нацистичким логорима није ни постојала. Илди Ивањи је у својој краткој мемоарској књизи о боравку у Берген-Белзену посведочила да се не сећа како се у том логору умирало: „Умирало се некако сасвим неупадљиво, као да је то нека споредна фаза живота.“[536]

---

533 Нели Закс. „Кајине!“. *Трагач*, 110.
534 Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 49.
535 Видети: *Исто*, 57.
536 Илди Ивањи. *Капија откладе*, 27.

**7. 2.** Начин убијања и уклањања лешева, њихова транссупстанцијација у дим и пепео, говори, према Агамбену, „да смрт у логорима није била смрт, него нешто бесконачно увредљивије од смрти“.[537] У Аушвицу се, истиче он, „није умирало“,[538] већ се ступало у „немртву смрт“.[539] Посреди је било „уписивање мртвог подручја у живот и живог подручја у смрт“.[540]

Лешеви су се тамо фабриковали, производили се серијски. Може ли се замислити веће понижење од тога? Стога би, сматра Агамбен, „та деградација смрти требала према једној од могућих и проширених интерпретација бити она посебна увреда што ју је Аушвиц наносио, властито име његова ужаса“.[541]

Аушвиц је, обесмишљавањем смрти, настојао да обесмисли и егзистенције које су тој смрти претходиле. Да у *nihil* преведе не само илузорни смисао тих живота, већ и саме те животе, као да никад нису ни постојали.

Без обзира на то да ли су убијени раније били „постојани“, „обзирни“, „скромни“ или „добродушни“, све је одлазило у „море ништавила“,[542] као да ничег – никаквог трага доброте који су за собом могли оставити – није заслужило да претраје.

**7. 3.** Зло Холокауста, згуснуто у свом времену и распомамљено у мери да хоће да изађе из њега, да се протегне и ка прошлости (појединаца) и ка будућности (друштва), заклонило је, међутим, једну другу тајну, која је „већа“ од њега самог: тајну добра. Колико је зло Холокауста необјашњиво – а мора се одгонетати и тумачити, да не би надвладало, макар све до краја света – још је необјашњивије са́мо добро. Јер, док је зло по себи очекивано, те због тога досадно и „банално“, будући да је, као звук „тенора“, „у програм света уписано још од постанка“, доброта је, попут „залутал[е] птиц[е] међу трубама и жицама светског раштимованог концерта“, „увек [...] неочекивана“.[543]

За разлику од „Зла“ које својом „светлошћу“ помрачује вечност „и на неко време“ је удаљава – што можда објашњава богоборачки

537 Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 50.

538 *Исто*.

539 *Исто*, 52.

540 *Исто*, 57.

541 *Исто*, 50.

542 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 505.

543 Кристијан Бобен. *Светлости света*, 50.



импулс код многих преживелих логораша – у „светлости Добра“ бива, парадоксално, помрачен сам „свет“[544] – појмљен као долина плача и простор деловања антитеургијских стихија.

Неочекиваном појавом добра мења се све, чак и „природа времена“;[545] стварност се вечношћу преображава. Као да је почињено зло лакуном добра релативизовано и, у перспективи, укинуто. Захваљујући доброти, свету се враћа „онај ваздух који му толико недостаје“.[546]

**7. 4.** И у простору безнађа живот може бити прослављен. Јер, ако је негде доброта била неочекивана, било је то у нацистичким логорима, испражњеним од сваког морала. Не само што је у њима доброта била непожељна, већ је, ради самог преживљавања, прећутно била забрањена. И више од тога: моћ кроз коју се пројављивао логорски поредак није дозвољавала страдање у име доброте, односно у име било које „истине“.

Чак ни они затвореници који су умирали под мукама – без обзира на то да ли су сами, због својих политичких или религиозних уверења, били криви за такву смрт – „нису сматрани мученицима“.[547] Логорски поредак је, „захваљујући увиду у одговарајуће психолошке механизме или својој антииндивидуалистичкој идеологији“,[548] онемогућавао затвореницима да постану мученици чак и да су они то хтели, јер би око мученика „могао да се формира групни отпор“.[549] Ако би неко „покушао да заштити групу“, био би убијен, а читава група строго кажњена. Стога ни групи није ишло у корист да има заштитника.

**7. 5.** Нацистима је било свеједно у шта су логораши веровали. Могли су логораши у исповедном тону да тврде, попут немачког језуите Алфреда Делпа, кога су нацисти убили, да је хлеб важан, слобода важнија, али да су изнад свега најважнији вера и богопоштовање.[550]

544 Кристијан Бобен. *Различити предели неба*. Превела са француског Јулија Видовић. Интерклима-графика / Севастијан прес: Врњачка Бања / Алхамбра 2017, 59.

545 Кристијан Бобен. *Светлости света*, 98.

546 *Исто*.

547 Бруно Бетелхајм. „Индивидуално и масовно понашање у екстремним ситуацијама“, 47.

548 *Исто*.

549 *Исто*, 48.

550 Видети: Јозеф Рацингер – папа Бенедикт XVI. *Исус из Назарета*. Превео са

А могли су да тврде и супротно, да је хлеб важнији од слободе и вере, или пак, што би можда било најтачније кад је реч о систему вредности који је деловањем моћи био наметнут у логору, да ништа од тога није важно.

Ако су хтели да сведоче Истину, нису имали коме осим себи. Нису имали сведока, саговорника, ближњег који би сачувао спомен на њих. Није постојала духовна, истинитосна заједница која би, окружена разарајућим дејством *nihila*, умела да препозна или сачува логосно присуство чак и у таквом окружењу. У гомили, радикално усамљени.

Са изузетком Јеховиних сведока, прогањаних „због избегавања ратне службе“,[551] као и припадника политичких покрета отпора, у логорима се није умирало због вере или уверења. Нису тамо страдавали верници, следбеници одређене Истине, већ превасходно носиоци расних идентитета, заточници егзистенцијалне датости. Стога, ни одрицање од верских начела и политичких уверења никог није могло да спасе.

**7. 6.** Није у логору било само оних који су крали хлеб од других. Човек је тамо био, такође, кадар „да свој посљедњи опушак, свој посљедњи комадић круха, свој посљедњи дах, подијели с друговима да би их подржао“.[552]

Према запажању Виктора Франкла, у логорима су „особе које су се посветиле фундаменталној могућности очувања своје људскости“ биле „веома ретке“, али су, кад би се п(р)ојавиле, давале „пример другима, а овај је пример производио ланчану реакцију која је одговарала моделу“.[553] Такви људи су, чак и у логорским условима, искусили „морални и религиозни“[554] напредак.

Књижевна сведочанства о Холокаусту, као што је и очекивано, већином говоре о искуству зла. Мало је дела која искуство доброте помињу као обавезујуће. Један од ретких књижевних јунака чија су

италијанског Драган Мраовић. Редакција превода протођакон Радомир Ракић. Evro-Giunti: Београд 2008, 42.

551 Волфганг Софски. *Поредак терора*, 35.

552 Хорхе Семпрун. *Велико путовање*, 49.

553 Виктор Франкл. „Искуства групне психотерапије у концентрационом логору“, 71.

554 *Исто*.



уверења о доброти заснована на истинском искуству потиче из Гросмановог романа *Живот и судбина*. Јунак тог романа, који је, слично Достојевском, „прекалио [...] своју веру у паклу“, односно чија је вера „изишла из пламена крематоријума, прошла кроз бетон гасних комора“,[555] схватио је у једном тренутку да, упркос свакој површној емпирији, човек није „слаб у борби са злом“, већ је, заправо, „снажно зло слабо у борби са човеком“.[556] Овај ретки исповедник доброте указао је на њену суштинску антиномичност: „У слабости бесмислене доброте тајна је њене неуништивости. Она је непобедива. Што је глупља, бесмисленија, беспомоћнија, она је већа. Зло је пред њом слабо!“[557]

Стога се смисао свег постојања открио овом јунаку у „слепој и немој љубави“.[558] Јер само је таква љубав, привидно унижена и нецеловита, једина истинска и безрезервна. Она ће, након свега, претрајати. Можда то уверење не звучи уверљиво, али како га оспорити ако у њега верује неко попут Гросмановог јунака, чија се вера суочила са паклом логора? Или попут Ђорђа Лебовића, који је у роману *Semper idem* забележио да „вечност неће ништа сачувати сем љубави, зато што је она налик на њу“.[559]

**7. 7.** Доброта је истовремено кенотички и стваралачки чин. Кенотички, зато што „наступа само онда када једна особа одлучи да се избрише“.[560] Притом, то умањење себе, тај „самозаборав“ до сопственог ишчезнућа, могућ је само „ради другога“.[561] Доброта није самозаљубљена, не јавља се ради себе саме, већ је релациона, са-односна, свагда усмерена према неком конкретном бићу, екстатичка. Доброта је мост који води од сопства ка другоме, мост који уцеловљује, усрећује, оживотворује.

Чинећи другог живљим него што он сам јесте, доброта се потврђује и као стваралачки чин. Онај који добро чини исијава стваралачком, животворном енергијом. Сусрет са добром особом јесте „сусрет са неким ко је савршено жив“.[562] Та је животност заразна: не

555 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 497.

556 *Исто*, 498.

557 *Исто*.

558 *Исто*.

559 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 278.

560 Кристијан Бобен. *Светлост света*, 97.

561 *Исто*, 98.

562 *Исто*.

само што се у доброј особи „враћа мало од изгубљеног раја“, већ и сам живот око њега „буја“, као око „оазе“.[563]

У том смислу, доброта и живот међусобно се прожимају: „Понекад“, како је посведочио један верујући француски римокатолички писац, „опазио бих некога ко стоји у сред живота као у доброти.“[564] Јер доброта, ма колико – „у време ужаса и безумља“ – била „случајна“, „јадна“ или „здробљена у животу“,[565] сведочи ни о чему другом доли о вечности, о упаду вечности у време, у сам живот.

Уосталом, да је чин доброте кенотичко-стваралачки потврђује и аналогија са тезом појединих религијских мислилаца који су сматрали да је Божије стварање света, као стварање нечег доброг, што и сам Бог потврђује као добро, заправо кенотички чин Божијег самоограничавања и самоумањења. Бог се тако, према Симони Вејл, стварањем кенотички умањује, „празни се“, „распиње се“, повлачи у „самоизгнанство“.[566]

И човек, створен по Његовом лику и подобију, чинећи добро зарад другог, одриче се себе, распиње се, и тиме на мистичко-стваралачки начин додаје нешто ново свету, обогаћује га. Као да особа која се добрим делањем одриче свог сопства или, боље рећи, ега, постаје, парадоксално, ближа самој себи, ближа пуноћи свог бића, животнија и аутентичнија.

**7. 8.** У свету нацистичких логора, захваљујући појави неочекиване и по себи бесмислене доброте, односно појави саме човечности коју ни (привидно) свеобухватна моћ логорског поретка није могла да спречи, јавили су се, парадоксално, и ретки прозраци смисла.

Дошло је, тачније, до поновног освајања претходно одузетог права на мученичку смрт. То је било могуће само захваљујући способности изузетних појединаца да се издвоје из свеопштег бесмисла и да у последњим животним тренуцима усмере слободну вољу ка добру, као и да ревитализују аутентичан начин људског постојања у односу са другим, и да у немогућим логорским условима обнове људску

563 Јозеф Рацингер – папа Бенедикт XVI. *Исус из Назарета*, 221.

564 Кристијан Бобен. *Светлост света*, 98.

565 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 495.

566 Александра Манчић. *Мистика и опресија*. Службени гласник: Београд 2020, 186–187.



заједницу. Остваривши „тријумф љубави“ жртвовањем за другог, указали су истовремено и на једини могући „пут у спасење од зла“,[567] бар кад је реч о поретку који је владао у логору. Тако су у смрти, и даље наоко бесмисленој, могли да досегну изгубљени смисао.

Њихова патња, за разлику од „обичне“, није била „пасивна“ већ „активна“,[568] изазивачка у односу на систем који ју је продуковао. Ослонивши се на „извор највишег бића, пред којим је свака патња ништавна“, ови за систем невидљиви мученици могли су да прихвате с „радошћу и предосећањем блаженства чак и најјаче, најнеподношљивије патње овога света“.[569]

Кључни моменат у свему томе било је њихово смирење. Само захваљујући смирењу могли су „активно“ да се супротставе „владавини зла“, да се одупру свим другим „искушењима“.[570] Уосталом, како је Николај Берђајев истакао, вредност човекова и није у пасивном трпљењу патње или сулудом тражењу „удараца судбине“, него у „активној и стваралачкој победи над основом патње, над злом живота“.[571] Ту су победу извојевали невидљиви мученици нацистичких логора.[572]

**7. 9.** Тако се, на пример, мати Марија (Скобцова), руска православна монахиња и песникиња, заслужна за оснивање домова и кухиња за бескућнике и избеглице у Паризу, а коју је, као чланицу француског покрета отпора Гестапо ухапсио 1943. због помоћи Јеврејима и другим прогоњеним групама током немачке окупације Француске, на Велики петак 31. марта 1945. у логору Равенсбрик, само „два дана пре него што ће Црвена армија ослободити логор“,

567 Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 46.

568 Николај Берђајев. „Порекло зла и смисао историје“. *Философија слободе*. Превео са руског Небојша Ковачевић. Логос: Београд 2006, 187.

569 *Исто*.

570 *Исто*.

571 *Исто*.

572 Могло би се на овом месту, заједно са Албером Камијем, поставити и обазриво питање „да ли се може бити светац без веровања у Бога“. Франсоа Митеран је, у разговору с Елијем Визелом, на то питање одговорио потврдно, имплицитно се тиме супротставивши традиционалним религијским учењима: „Бог је подстицај, једна мотивација јача од свих других. Неки лаици, неки неверујући спознали су најпотпунију светост; њихова референца била је у начину живота, индивидуалном моралу, етици, без другог задовољења осим осећања о испуњеном задатку.“ Франсоа Митеран, Ели Визел. *Мемоари у два гласа*, 34.

добровољно заменила са једном младом Јеврејком, обукла „хаљину са њеним бројем“[573] и уместо ње пошла у гасну комору.

Таквом жртвеном, великодушном смрћу, добровољно остваренom у име љубави према ближњем, али истовремено и субверзивном и пркосном, афирмисала је сам живот. Спасивши туђи а Богу поклонивши свој живот, мати Марија тиме је потврдила „врховни исказ вере у Бога“.[574] Јер, Богочовековим речима казано, „од ове љубави нико нема веће, да ко живот свој положи за пријатеље своје“ (Јн. 15, 13). Од јеврејског меморијалног центра за жртве и хероје Холокауста Јад Вашем постхумно је добила звање „праведнице међу народима“, а 2004. Васељенска патријаршија канонизовала ју је као преподобномученицу.

Пољски фрањевац Максимилијан Колбе, који је потицао из сиромашне радничке породице (од оца немачког порекла и мајке Пољакиње), у фебруару 1941. био је одведен у Аушвиц, где је, као миран и побожан свештеник, добијао најтеже послове и с посебном суровошћу пребијан. Кад је крајем јула исте године неколицини затвореника пошло за руком да побегне из логора, ради опомене онима који би се усудили да тај подухват понове, одређено је да десеторица насумично изабраних затвореника умру изгладњивањем до смрти у „бункеру глади“. Кад је један од те десеторице молио да га поштеде јер је имао жену и децу, Максимилијан Колбе добровољно се понудио да заузме његово место.[575] Средином августа, након две недеље без хране и воде, Колбе је једини од осуђене десеторице и даље био жив. Време је проводио, стојећи или клечећи, у молитвеном појању. Да би испразнили ћелију, нацисти су му приступили са смртоносном инјекцијом фенола; Колбе је мирно подигао леву руку. Спаљивањем његовог тела у крематоријуму, испуњена му је годинама раније изречена жеља да ради Богородице изгори до пепела, да му се прах разнесе целим светом, да

573 Аноним. „Укратко о мати Марији“. Поговор. У: Мати Марија (Скобцова). *Достојевски и данашњица*. Превели са руског Јелена Недић и Иван С. Недић. Biblos Books: Београд 2021, 88.

574 Жак Маритен. *Сутон цивилизације*. Превео са француског Иван Радосављевић. Службени гласник: Београд 2024, 32.

575 Тај догађај помиње и Ђорђе Лебовић у својим сећањима, не наводећи душе име логораша који се жртвовао: „[...] за нашу причу то није битно, Јеврејин је спашен“. Посреди је свакако био случај који је „великом броју логораша повратио веру у изгубљену људскост“. Злата Лебовић. *Дијалоī о злу и добру*, 44.



од њега не остане ништа. Римокатоличка црква канонизовала га је 1982. године.

Мађарска римокатоличка часна сестра Шара Шалкахази заслужна је за спасење око стотину Јевреја током Другог светског рата. Међутим, мађарски нацисти упали су у кућу у којој је скривала Јевреје, и сви који су тамо затечени били су ухапшени и убрзо стрељани на обали Дунава. Кад је Шара Шалкахази, која се у то време налазила на другом месту, чула шта се догодило, одлучила је да се врати и подели судбину ухапшених. Њено тело никада није пронађено. Римокатоличка црква прогласила ју је блаженом 2006. године.

Међу страдалницима у нацистичким логорима које је римокатоличка црква канонизовала, треба поменути и Титуса Брандсму, холандског кармелићанског свештеника, професора филозофије и новинара који се борио против ширења нацистичке идеологије, а који је 1942. примио смртоносну инјекцију у логору Дахау. Такође, ту је и Едита Штајн, немачка Јеврејка која је, као запажени доктор филозофије (у својој дисертацији бавила се темом емпатије) и асистент Едмунда Хусерла на факултету (пре но што ће је на тој позицији заменити Мартин Хајдегер), прешла у римокатоличанство и заредила се као кармелићанка, да би 1942. ступила у гасну комору у Биркенауу.

Сигурно је да ови „трагични примери“ представљају тек незнатну, „малу противтежу страдањима милиона“.[576] Свакако је тако, но ваља имати на уму да су ови хришћански исповедници, и сами поделивши бесмислену судбину милиона, својом мученичком смрћу осенили и све њих, као своје ближње и своје сапатнике у серијској производњи и умножавању ништавила.

Друго питање, међутим, остаје отворено: да ли је мученишство заиста „једина могућност немоћне јединке, изузетне личности у доба зла?“[577] Да ли је доброта могла пронаћи и неку другу стазу за обрачун са претећим *nihilom*?

**7. 10.** Међу православним светитељима који су као затвореници прошли кроз нацистички државни и логорашки апарат, издваја се владика Николај Велимировић. Заточен од јула 1941. у манастирима Љубостиња (где је од Немаца годину и по дана скривао једну јеврејску породицу) и Војловица, јер је, између осталог, Хитлера још по

576 Сава Бабић. „Дијалошки лук Ђорђа Лебовића“, 528.

577 *Исто*.

доласку на власт називао „Антихристом“,[578] интерниран је, по Химлеровом наређењу, заједно са српским патријархом Гаврилом (Дожићем) у логор Дахау. Разлог интернације највероватније је лежао у страху есесоваца да би патријарх Гаврило и владика Николај „у тренутку доласка Црвене армије и партизана пристали да сарађују са њима“.[579] Доспевши 25. септембра 1944. у логор, нису у њему имали статус „правих“ логораша, већ су били смештени у делу намењеном за „затворенике високог профила“, такозваном „почасном бункеру“, кроз који су прошли и „Леон Блум, Курт Шушниг, Хјалмар Шахт, Мартин Нимелер и други високо рангирани противници нацистичког режима“.[580]

У једном кругу српских интелектуалаца – којима је припадао и Ђорђе Лебовић[581] – укоренила се, упркос недостатку извора „који би осветлили третман у самом логору“, потреба за релативизацијом патњи владике Николаја и патријарха Гаврила, уз безобзирне тврдње да су чак имали „’послугу’ сачињену од обичних логораша“.[582]

Током а вероватно и непосредно након заточеништва у Дахауу, владика Николај написао је своје чувено и због одређених ставова контроверзно дело *Кроз тамнички прозор* (постхумно публиковано 1985. у Линцу у Аустрији). Посебно проблематични – с обзиром на то да су записани у нацистичком логору – били су његови антијудаистички ставови који су у извесној мери наликовали антисемитским (не само што су Јевреји убили Сина Божијег већ су криви и за духовну апостасију европског хришћанства, будући да су се Европљани на њих угледали), као и „антикултурни“ ставови (европско човечанство, одбацивши веру у Сина Божијег, почело је да обожава културу

578 Видети: Растко Ломпар. „Заточеништво патријарха Гаврила и епископа Николаја Велимировића у Дахауу 1944. године“. *Студије историје Иларион*. Год. I бр. 3. 2018, 14.

579 *Исто*, 20.

580 *Исто*, 18–19.

581 Уп.: „Немци су га држали у Дахау под посебним третманом, добијао је храну из официрске кухиње и, зна се, за добро варење флашу црног вина, да му поглед кроз решетке његове собе не нашкоди варењу. Свакодневно је гледао логораше како одлазе у крематоријум. Био је православни христиомантик, мрзео је Јевреје као црне ђаволе и, наравно, и Европу, изузевши Хитлеров режим. Ваљда су га зато и угостили нацисти.“ Цит. према: Злата Лебовић. *Дијалог о злу и добру*, 223.

582 Растко Ломпар. „Заточеништво патријарха Гаврила и епископа Николаја Велимировића у Дахауу 1944. године“, 26; 19.



као особено *златно теле*, то јест идол који, не садржавајући више у себи духовну супстанцу, последично води ка логорима и гасним коморама).

Он и патријарх били су отпуштени из логора крајем октобра или почетком новембра 1944, након чега су „немачки органи одлучили да им је потребно десетак дана опоравка како би утисци избледели“, да би им потом било дозвољено – будући да су у јануару 1945. изгубили „на важности у очима Немаца“ – „какво-такво слободно кретање“.[583]

**7. 11.** За разлику од Николаја Велимировића као логораша али не и мученика у правом смислу речи, Вукашин Мандрапа, који је реченицу „Само ти, дијете, ради свој посао“ изговорио у Јасеновцу 1943, парадигматични је пример мученика пострадалог од „топлог“ насиља какво су – супротно „хладном“, дистанцираном, које је вршено у немачким нацистичким логорима – практиковале усташе у Независној Држави Хрватској.

Желећи да додирну и осете жртву док умире,[584] усташе су, уз помоћ специјално направљених ножева и маљева,[585] располагале са педесет седам начина убијања седамсто хиљада људи.[586] Служећи се, осим мучења, изгладњивањем, излагањем хладноћи и убиственим присилним радом, учинили су Јасеновац местом које је, према признању Јехуде Бауера, било „ужасније од својих нацистичких парњака“.[587] Јасеновац је, а не Аушвиц, постао „апокалиптички симбол“,[588] иако због културне политике никад није стекао универзалну препознатљивост. Па ипак, управо је у њему, сходно тврдњи Гидеона Грајфа, човечанству завештан истински пакао на земљи.[589] У том смислу,

583 *Исто*, 26–27.

584 Видети: Аноним. „Гидеон Грајф: Свака особа на планети требало би да посети Јасеновац“. [24. октобар 2024]. https://www.politika.rs/scc/clanak/640202/Gideon-Grajf-Svaka-osoba-na-planeti-bi-trebalo-da-poseti-Jasenovac

585 Видети: Епископ Јован Ћулибрк, „Новомученици и нова парадигма мученишта: Јасеновац“. https://teologija.net/novomucenici-i-nova-paradigma-mucenistva-jasenovac/#_ftnref33

586 Видети: Аноним. „Гидеон Грајф: Свака особа на планети требало би да посети Јасеновац“.

587 Епископ Јован Ћулибрк, „Новомученици и нова парадигма мученишта: Јасеновац“.

588 *Исто*.

589 Видети: Аноним. „Гидеон Грајф: Свака особа на планети требало би да

признање Јохана Паула Кремера, лекара есесовца, који је у дневнику забележио – након што је у Аушвицу присуствовао свом „првом масовном смакнућу Јевреја“ – да му се „Дантеов *Пакао* чини [...] попут шале у односу на ово“,[590] још више важи за Јасеновац.

Имајући у виду контекст усташког погрома у коме су жртве морале да се суоче „са својим убицама очи у очи“,[591] у коме је између „учинковитих“ убица и жртава постојао *лични* однос, при чему су саме жртве биле појмљене не само као не-људи, већ превасходно као иноверци, које су, дакле, биле стигматизоване због своје вере и порекла, дало је за право Српској православној цркви да изврши колективну канонизацију мученика – свештеника, монаха и верника – страдалих у Јасеновцу и другим логорима и јамама расутим широм НДХ.[592]

**7. 12.** Из пакла нацистичких и усташких логора поникла је, тако, „нова врста мучeништва“: уместо исповедничког сведочења Истине, на делу је било, уз „освештање ума и воље“,[593] жртвено сведочење доброте, односно самог Живота. Јер, сведочити Бога не значи само држати се Његових заповести, већ прослављати сам Живот, подвижнички жудети за животом. Бити спреман „да се учини све да се преживи покушај да се истреби Народ Божији, да се опстане и да се омогући Божијем домострoју да се испуни (за хришћане, другим) доласком Месије“.[594]

посети Јасеновац“.

590 Чарлс Патерсон. *Вечна Треблинка: наш однос према животињама и холокауст*. Превели са енглеског Катица Спасић и Бернард Јан. Добар наслов: Београд 2007, 119.

591 Епископ Јован Ћулибрк, „Новомученици и нова парадигма мучeништва: Јасеновац“.

592 Каталог „сабирних и самртних логора“ у НДХ може се пронаћи у роману Александра Петрова *Као злато у ватри* (1998): „Такозвани сабирни [логори]: Босански Петровац, Винковци, Вуковар, Госпић, Даница, Дарувар, Драганић, Ђаково, Загребачки збор, Јастребарско, Крушчица, Лепоглава, Липик, Лобор-град, Метајно, Приједор, Самобор, Сисак, Славетић, Слано, Сремска Митровица, Тење, Уштица. Директно смртни: Јадовно, Јасеновац, Керестинец. Јасеновачки комплекс: Брочице, Циглана, Козара, Крапје, Стара Градишка. И ова места за памћење: Градина, Граник, Звонара.“ Александар Петров. *Као злато у ватри*, 73.

593 Епископ Јован Ћулибрк, „Новомученици и нова парадигма мучeништва: Јасеновац“.

594 *Исто*.



Због специфичног контекста нацистичких „фабрика смрти“, контекста који је довео до такве кулминације силе *nihila* да су и саме смрти, са својим потенцијалним смислом, биле поништене, не може се говорити о (колективном) мучeништву на тим местима, осим као инцидентним случајевима. Док су ретки појединци „који су страдали настојећи да заштите друге“[595] прихваћени као мученици, незамислива је колективна канонизација мученика из Аушвица, односно канонизација оних мученика који би као такви били издвојени по својој верској припадности, будући да због верског идентитета и нису били убијани. Канонизација би, заправо, била неморална, јер би такав чин, све и да јесу мученици у Божијем сећању, подразумевао неистиниту реинтерпретацију бесмисла Холокауста. Од сакрализованог спомена на пострадале мученике важније је сачувати спомен на бесмисао који је посреди. Јер, уколико се бесмисао замени неким привидним смислом, може се догодити да поново дође до провале *nihila*, привучене тим истим привидом.

Трагичност Холокауста јесте у томе што су у односу на њега и крстови сувишни, што су чак и верски обреди бласфемични.[596] Ништавило Холокауста као да се протегнуло на све сакрализоване форме поштовања и сећања, желећи да их собом поништи.

Надирању *nihila* једино се профани логос може испречити, логос пробуђен из пепела, из гласа мртвих, који, и као такав, светли „у тами, и тама [...] [га] не обузе“ (Јн. 1, 5). Књижевност је, у том смислу, последњи браник од ништавила.

595 Бруно Бетелхајм. „Индивидуално и масовно понашање у екстремним ситуацијама“, 47.

596 Уп.: „Постоји искушење да се смисао измисли тако што ће се они називати мученицима, што ће се подизати крстови, што ће се суделовати у верском обреду.“ Јан Бурума. *Плата за кривицу*, 80.

# 8. О КАПОИМА

Ступањем у логор нови затвореници долазили су у додир са дехуманизованим ближњима: „[...] прва злостављања, ударци, псовке и понижења стизали [су] управо од старијих затвореника. Новопристигли логораш је од самог уласка у логор трпео злостављање и насиље од ‘својих’“.[597]

Есесовцима је, иначе, „било забрањено да убијају логораше по свом нахођењу“.[598] Могли су да их муче „само ако им је то изричито било наређено“, дакле „смишљено“ и „методично“.[599] Нацистичких тамничара и надзорника у логору готово да није ни било. Будући да се понекад недељама нису појављивали у баракама, „сами затвореници су се прихватили полицијске заштите у логорским градовима.“[600]

Кроз некадашње или такозване „ближње“ деловала је логорска „апсолутна моћ“.[601] Она је укинула црно-белу поделу логорашке популације на жртве и прогонитеље, тако што је осмислила „систем колаборације“ у коме су од „жртава“ начињени „саучесници“.[602] Настала је повлашћена „затворeничка елита“, састављена од такозваних „логорашких функционера“ – „помоћних јединица капоа и писара“ – који су одржавали „систем дисциплине и контроле“[603] над обичним логорашима „без чина“.[604] Они су, „растерећ[ујући] особље СС-а“,[605]

---

597 Драган Проле. „Холокауст и феноменологија гађења“, 28.
598 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 304.
599 *Исто*.
600 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 11.
601 Волфганг Софски. *Поредак терора*, 31.
602 *Исто*.
603 *Исто*.
604 Примо Леви. *Потонули и спасени*, 36.
605 Волфганг Софски. *Поредак терора*, 31.

били њихова „продужена рука“.[606] Затвореници су се, другим речима, претварали „у своје чуваре“, а „убијани у убице“.[607]

У службу капоа неретко су били бирани немачки криминалци, који су се распознавали по зеленом троуглу на својој затвореничкој униформи. Управо такав био је и капо младог Ђорђа Лебовића – осуђен на смрт због троструког убиства, па на доживотну робију, а онда пребачен у логор.[608]

Према једном забележеном сведочењу, командант Аушвица је групу жена које су им биле послате из Равенсбрика означио као „људски олош“.[609] У питању су већином биле девојке „које су у тамницама већ одслужиле дуге казне“, и које су „у вулгарности, нискости и подивљалости далеко надмаши[ва]ле своје мушке другове“.[610] Многима од њих је, на Химлеров предлог, била додељена функција капоа: тако су те „дивље бештије“ искаљивале „своје опаке склоности“ над јеврејским „затвореницама које су чувале“.[611]

Из стенографски забележеног сведочења бивше логорашице из Аушвица, која је говорила о „начину живота капоа“: „Поред босих, рањавих и полунагих жена, које су лутале по ђубриштима тражећи отпатке хране, видео се један број добро ухрањених, топло и уредно обучених жена… Оне су код нас изазивале осећање гадости и губљење поверења у квалитете људске врсте…“[612]

Ђорђе Лебовић се с посебном горчином сећао капоа задуженог за дечији логор у Аушвицу, који је „млађе дечаке сексуално терорисао“.[613] Заједно с једним својим другом покушао је млади Лебовић да наговори остале вршњаке да пребију тог психопату, али они су се уплашили, „изговарајући се да онда неће добити хлеб и саламу. Тај скот је ипак био пребијен, а убрзо и премештен из дечјег логора“.[614]

606 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 304.

607 Теодор Адорно. *Minima moralia: рефлексије из оштећеног живота*. Превео са немачког Алекса Буха. Издавачка књижарница Зорана Стојановића: Сремски Карловци / Нови Сад 2002, 118.

608 Видети: Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 304.

609 Кристијан Бернадак. *Голе лутке I: Мучионица жена: Аушвиц*, 44.

610 *Исто*.

611 *Исто*.

612 Цит. према: Ђорђе Лебовић. „Уместо предговора (Из пишчеве бележнице)“, 10.

613 Злата Лебовић. *Дијалози о злу и добру*, 52.

614 *Исто*.



И Ели Визел је у својим сећањима поменуо „крволочног“ старешину блока, чији су помоћници „били права чудовишта“.[615] Као и епозоду кад је његов отац, одједном добивши „грчеве у стомаку“, упитао капоа, иначе „Циганина“, где се налазе нужници, на шта му је капо „звизнуо […] такву шамарчину, да се овај срушио и четвороношке вратио на своје место“:

> Скамених се. Шта ме је то снашло? Десило се да на моје очи ударају мога оца, а ја нисам ни трепнуо. Гледао сам и ћутао сам. Још јуче, зарио бих нокте у месо тога злочинца. Зар сам се толико променио? Тако брзо? Сада поче да ме мучи грижа савести. Само сам мислио на то како им то никада нећу опростити. Мора да је мој отац то схватио јер је рекао: „То не боли“, иако му се на образу још увек оцртавао црвени траг шаке.[616]

Поменуо је Визел и епизоду кад је капо „гвозденом шипком“ тукао његовог оца, а он сâм реаговао љутњом не на капоа, већ – идентификовавши се с агресором – на оца „што није могао да предвиди и избегне […] [капоову] кризу“.[617] И другу епизоду кад је капо ударцима бичем казнио њега самог.[618]

Тајна капоа је, метафорички речено, тајна човека ког је моћ поставила на споредни колосек људскости. Она означава не само криминални континуитет одређених појединаца, већ и преображај обичних, „нормалних“ људи у особе које се, супротно свом „ранијем“ карактеру, по исказаној бруталности више нису могле препознати. Да ли је стога с правом замерено Ђорђу Лебовићу и Александру Обреновићу што су у драми *Небески одред* приказали *немотивисаним* нагли преображај грчког вајара у суровог капоа?[619] Има ли у том преображају икаквог смисла који се може обухватити психолошким објашњењима? Може ли се сила *nihila* као таква, са својим основним

615 Ели Визел. *Ноћ*, 45.

616 *Исто*, 40.

617 *Исто*, 53–54.

618 Видети: *Исто*, 56–57.

619 У филму *Капо* (*Каро*) (1946) Ђила Понтекорва представљен је „портрет“ младе, нежне и крхке јеврејске девојке, у којој се, кад јој је у логору одређено задужење капоа, неминовно „пробудила“ и сурова, бездушна, тамна страна њене личности. Додуше, овај „хајдовски“ преокрет у филму нивелисан је или ублажен разликом између спољашње афектације и очуваног но прикривеног моралног интегритета њене личности.

циљем дехуманизације, уопште разложити и уметнички приказати, или немотивисаност извесних поступака на најбољи начин указује на последице њеног разорног деловања? Да ли је, другим речима, рационализација ништавила уметнички плодотворна или се њоме, у име „уметности“, изневерава сама „истина“ тог ништавила?

## 9. О ЗОНДЕРКОМАНДУ

**9. 1.** Екстремни пример претварања жртава у колаборационисте јесте случај Зондероваца, припадника *Sonderkommanda*, Специјалног командног одреда, или, како их је Примо Леви назвао, „гавранова крематоријума“. У почетку су припадници тог одреда били задужени „за ложење пећи и спаљивање лешева логораша који су умрли због тешких услова у логору или су их убили припадници СС-а“,[620] да би им каснија дужност била –

> […] да одржавају ред међу новопристелима […] које је требало увести у гасне коморе; да извлаче лешеве из комора; да ваде златне зубе из вилица; да секу женске косе; да разврставају и групишу одећу, обућу, садржај пртљага; да преносе тела у крематоријуме и надгледају рад пећи; да избацују и уклањају пепео.[621]

Одред је, према Гидеону Грајфу, настао у септембру 1942.[622] од Крематоријумског одреда (*Krematoriums-Kommando*), мале групе логораша који су од 1940. радили у крематоријуму у главном логору у Аушвицу.[623] Свој коначни облик одред је добио почетком 1943. и имао је укупно дванаест јединица. Последња јединица била је ликвидирана након покушаја побуне Зондероваца у октобру 1944, да би у животу тад преостао само мањи број припадника одреда који су

620 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 21.

621 Примо Леви. *Потонули и спасени*, 43–44.

622 Према Жоржу Диди-Иберману, прва јединица Зондеркоманда, састављена од групе словачких Јевреја, формирана је нешто раније – 4. јула 1942. Видети: Невена Даковић. *Студије филма: огледи о филмским текстовима сећања*. Факултет драмских уметности / Институт за позориште, филм, радио и телевизију: Београд 2014, 177.

623 Видети: Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 21.

добили задатак да раде на демонтажи и рушењу крематоријума, све док у другој половини јануара 1945. није била наређена евакуација Аушвица. Приликом евакуације неки од Зондероваца успели су да се спасу.

Припадници одреда претежно су били Јевреји, мада се дешавало да међу њих буду примљени и Немци, Пољаци или, пак, руски ратни заробљеници који, иначе, „нису били под заштитом Женевске конвенције“;[624] додуше, затвореници ових националности ипак су чешће добијали „'часнија' задужења капоа“.[625] Имајући у виду разнолику националну и религијску структуру припадника *Sonderkommanda* у драми *Небески одред*, евидентно је да је у њој намерно дошло до одступања како би се на основу њих одсликала „сама структура концентрационог логора“.[626]

У одред су најчешће били регрутовани новопристигли логораши:

> […] есесовски „психолози“ су приметили да је регрутовање лакше међу тим очајним и збуњеним људима, изнуреним од путовања, лишеним сваке жеље за опирањем, у одсудном тренутку изласка из воза, када се свака новоприспела душа осећала као да је на прагу најдубље тмине и ужаса неког неземаљског простора.[627]

Тад су, „непосредно на перону“,[628] стављани пред немогући, односно, према Лоренсу Лангеру, „безизборни избор“:[629] да ли ће бити одмах убијени или ће помагати есесовцима током три месеца[630] у крематоријумима, која би заузврат „повлашћени“ и „на миру“ проживели уз добру храну и пиће, након чега ће и сами, као сведоци и

624 Кринка Видаковић Петров. „Између религије и секуларне идеологије: јеврејски официри из Југославије у немачким логорима за ратне заробљенике“. У: Кринка Видаковић Петров, Драган Крсмановић и Војислава Радовановић. *Јевреји Србије – официри Војске краљевине Југославије / Jews of Serbia – Officers of the Royal Yugoslav Army*. Јеврејски историјски музеј / Савез јеврејских општина Србије: Београд 2015, 19.

625 Примо Леви. *Потонули и спасени*, 45.

626 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 161.

627 Примо Леви. *Потонули и спасени*, 45.

628 *Исто*.

629 Цит. према: Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 83.

630 Постојали су случајеви логораша који су у Зондеркоманду провели и више од три месеца, чак седам или осам месеци, али тих случајева било је тек у периоду између маја 1944. и јануара 1945.



саучесници злочина, да не би проговорили, поделити „судбину свих осталих“,[631] „а њихове лешеве спалиће њихове замене“.[632] Јер сваки „новопостављени одред је, попут какве иницијације, спаљивао лешеве својих претходника“.[633]

Какав год избор да је био начињен, будући да је подразумевао доношење критичне одлуке у вези с опцијом између, како је Лангер истакао, „једне и друге ненормалне реакције које је наметала ситуација какву жртва нипошто не би изабрала“,[634] био је погрешан и морално неприхватљив. Пред исти избор били су стављени, да би им иста судбина била намењена, и седам логораша у Лебовићевој и Обреновићевој драми.

Било је, додуше, и ретких случајева, како наводи Лебовић, да читава група, попут једне групе грчких Јевреја са Крфа, одбије „да ради такав посао“ и радије оде „у гасну комору“.[635]

**9. 2.** Припадници одреда оличавали су моралну „сиву зону“ која је истовремено раздвајала и спајала „два табора, табор господара и табор слугу“.[636] Будући да је „сива зона“ била „област моралне вишесмислености и саучесништва на коју је конвенционалне норме и категорије добра и зла немогуће применити“,[637] о Зондеровцима је не само неизводљиво с лакоћом судити, већ, према Приму Левију, на то нико нема право. И Ђорђе Лебовић је, сагласно с Левијем, сматрао да се „не могу […] одредити устаљена правила“ на основу којих би се изрицали „морални судови“[638] о њима. Иако их је јавност, како је подсетио Гидеон Грајф, непосредно након рата осуђивала као пуке убице, Лебовићева и Обреновићева драма ближа је истини: с обзиром на екстремну ситуацију „у којој су се ликови затекли“, немогуће је говорити о „нормалном људском понашању“ или о „нормалним моралним одлукама“.[639]

631 Примо Леви. *Потонули и спасени*, 44.

632 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 69.

633 Примо Леви. *Потонули и спасени*, 44.

634 Цит. према: Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 83.

635 Злата Лебовић. *Дијалог о злу и добру*, 60.

636 Примо Леви. *Потонули и спасени*, 36.

637 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 72.

638 Цит. према: *Исто*.

639 *Исто*.

Припадници Зондеркоманда били су принудни саучесници у „кривичним делима“,[640] задојени кривицом, упрљани крвљу, обрукани: тако је, есесовском стратегијом, потврђен „уговор о саучесништву са наредбодавцима“, након чега више није било могуће вратити се „натраг“.[641] Смисао постојања Специјалног командног одреда био је управо у демонстрацији моћи и цинизму који је кроз ту моћ деловао: „Ми, народ Господара, ваши смо уништитељи, али ви нисте бољи од нас; ако хоћемо, а хоћемо, у стању смо да уништимо не само ваша тела већ и ваше душе, онако као што смо уништили своје.“[642] Може ли се замислити екстремнији покушај злочинаца да изопаче савест својих жртава, да их приморају „да учествују у сопственом уништењу“?[643] Стога је Примо Леви злочин према Зондеровцима с правом назвао „најдемонскијим злочином националсоцијалиста“.

**9. 3.** *Nihil* Холокауста није био усмерен само према физичком или материјалном, већ и према метафизичком или духовном: према тајни бића. Отуд и прва књижевна сведочанства о припадницима Зондеркоманда, која хронолошки претходе драми *Небески одред* из 1956, задржавају етичку вишесмисленост, али и известан вид дистанцираности у односу на њих.

Тадеуш Боровски их је, на пример, у једној причи из збирке *Опроштај с Маријом* (1946), осмотрио очима радника који је по задужењу поправљао кров бараке, али не као посебне индивидуе већ као недиференцирано, колективно тело:

> С кровова су се савршено виделе ломаче у пламену и крематоријуми који су радили. Гомила је улазила унутра, свлачила се, а онда су есесовци брзо затварали прозоре, снажно завртњи шрафове. После неколико минута, што није било довољно ни да се премаже комадић тер-папира, отварали су прозоре и врата са стране и проветравали. Долазило је зондеркомандо и извлачило лешеве на гомилу. И тако од јутра до вечери – сваког дана.[644]

Северина Змаглевска је у својој аутобиографској (ис)повести, објављеној крајем 1945, о њима говорила као о „пијаним“ Јеврејима (што ће и Примо Леви потврдити, речима „да су тим несрећницима биле доступне велике количине алкохола“[645]) који са „браћом“, другим Јеврејима, поступају као есесовци: „Тужан примјер како пропадне човјек у горућој џунгли која се зове Биркенау.“[646] Ипак, указала је и на ретке случајеве испољавања људскости, кад би дотрчавали „до жица и, извргавајући свој живот опасности“, преносили последње „поздраве послане испред крематоријума“ другим преживелим Јеврејима или Јеврејкама, понекад им доневши и „по коју ситну успомену, какву фотографију или писмо од погинуле породице“.[647] Сложени феномен Зондероваца свакако изискује, пре но што се донесу коначне моралне процене, да се у обзир узму многа различита и контрадикторна сведочења.[648]

Ни Шарлот Делбо, у књизи *Аушвиц и после њега* (1985), чији је први од три дела завршен 1946, није на њих трошила превише речи: „Они из небеског одреда имају повластице. Добро су одевени, једу кад пожеле. На три месеца. Када прође то време, замене их други који онда пошаљу њих. На небо. У пећ. И тако три месеца по три месеца. Они одржавају гасне коморе и димњаке“.[649] Као да су се сами припадници Зондеркоманда опирали разумевању и имагинацији: све до појаве *Небеског одреда*, драме која је утрла пут каснијим, додуше и даље ретким уметничким остварењима посвећеним њима, попут Оскаром награђеног филма *Шаулов син* (*Saul fia*) (2015) Ласла Немеша.

Ели Визел је у књизи *Ноћ* узгред поменуо једног познаника, који је недељу дана пре њега стигао у Биркенау, и који му је, кад је сазнао за његов долазак, послао поруку у којој је писало да је „изабран због своје снаге“, не прецизирајући где је изабран – али је очито да је у питању Зондеркомандо – те да је „сам унео тело свога оца у пећ крематоријума“.[650]

Остали логораши, који су о њима „чули само гласине“,[651] иронично су из звали „Небески одред“ (*Himmelkommando*), као што се,

640 Хана Арент. *Ајхман у Јерусалиму*, 86.
641 Примо Леви. *Потонули и спасени*, 37.
642 *Исто*, 47.
643 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 78.
644 Тадеуш Боровски. „Људи који су ишли“. *Опроштај с Маријом*, 159.
645 Примо Леви. *Потонули и спасени*, 46.
646 Северина Змаглевска. *Дим над логором Биркенау*, 244.
647 *Исто*.
648 Видети: Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 70.
649 Шарлот Делбо. *Аушвиц и после њега*, 57.
650 Ели Визел. *Ноћ*, 36.
651 Злата Лебовић. *Дијалог о злу и добру*, 87.

како је забележено у роману Мартина Ејмиса, „просторија у којој се налази главна пећ назива *Небески блок*, а прилазни пут *Небеска улица*“[652] (или „Пут на небо“[653]).

**9. 4.** Систем моћи одредио је припаднике Зондеркоманда као „носиоце тајне“, због чега их је раздвојио од других логораша. Није им било дозвољено да излазе из својих барака; у њима су и јели, „а посебно одређени логораши доносили су им оброке из логорске кухиње“.[654] За разлику од других затвореника, имали су купатила и нужнике само за себе. Прозивке су имали „обично једном дневно“.[655] Нису носили логорашке униформе, већ „цивилну одећу са црвеним крстом насликаним на леђима кошуље или јакне, зависно од годишњег доба“.[656]

Кад нису радили у крематоријуму, спавали су и одмарали се у својим баракама, разговарали међу собом, певали или „разведравали једни друге сећањима на изгубљену младост и вољене чланове породице“.[657] Прикупљали су физичку и психичку снагу за следећу смену. Ако не би било нових транспорта пристиглих у логор, „срећивали [су] бараку или просто нису радили ништа“.[658]

**9. 5.** Било је међу Зондеровцима врло мало „оних који су неком непредвиђеном игром судбине умакли смрти“.[659] Након ослобођења, нису радо говорили о прошлости.

Примо Леви је забележио неке од тих ретких исповести – које, иначе, у време писања драме *Небески одред* нису биле публиковане – нагласивши да се од бивших Зондероваца нису могла чути права сведочења, „већ нешто између јадиковке, ружења, окајања и покушаја да себе оправдају, да се спасу“:

> Један од њих је изјавио: „Радећи овај посао, човек или полуди првог дана или се навикне.“ Други, пак: „Наравно, могао сам да се убијем или да пустим да ме убију; али ја сам желео да преживим, да се осветим и да пренесем сведочење. Не смете веровати да смо чудовишта: ми смо исти као ви, само много несрећнији.“[660]

652 Мартин Ејмис. *Путоказ времена*, 123.
653 Гита Серењи. *Одлазак у таму*, 195.
654 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 28.
655 *Исто*.
656 *Исто*.
657 *Исто*.
658 *Исто*.
659 Примо Леви. *Потонули и спасени*, 44.



Чему нас учи искуство припадника Специјалног одреда, тих људи који „нису имали људска лица“, већ „уништена, изборана, луда лица“?[661] Учи нас, како је Ђорђо Агамбен нагласио, да нема граница човековог подношења. Човекова „моћ подношења“ је „бесконачна“, у мери да може поднети и оно што је „нељудско“.[662] То значи, према Агамбену, да човек у себи носи „запис нељудског“, да је његов дух у свом средишту „прободен недухом“, да се нељудски хаос зацарио у његовом бићу, које је стога „кадро за све.“[663]

**9. 6.** Прва гасна комора била је преуређена мртвачница у главном логору у Аушвицу. Затим је у Биркенауу, који је у рано лето 1942. од радног логора претворен у логор за истребљење, поред два провизорна бункера у „црвеној“ и „белој кући“,[664] постављен напредан Крематоријум II, иако је испрва био намењен за главни логор. Он је пуштен у рад у марту 1943. Сол Фридлендер наводи да су ускоро „направљени и крематоријуми III, IV и V. Када је затворена гасна комора у главном логору, постројења су добила нове бројеве – од I до IV, сва четири у Биркенауу. Гасне коморе су пуштене у рад током 1943. године.“[665] Осим тих крематоријума, била је у плану и „изградња крематоријума VI и VII, али они никада нису направљени.“[666]

Гасне коморе већим делом налазиле су се под земљом, а до њих се долазило кроз подземну свлачионицу, осим уколико свлачионица није била у равни са крематоријумом. Тло над гасним коморама било је прекривено травњаком: ту би логорски оркестар свирао осуђеницима који су ишли на „туширање“ валцере Јохана Штрауса

660 *Исто*, 46.
661 Цит. према: Невена Даковић. *Студије филма*, 169. Више о томе видети у: Georges Didi-Huberman. *Images in Spite of All: Four Photographs from Auschwitz*. University of Chicago Press: Chicago 2008.
662 Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 54.
663 *Исто*.
664 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 694.
665 *Исто*, 695.
666 *Исто*.

или серенаде Франца Лехара.[667] Осим музике коју је свирао логорски оркестар, у свлачионици је постојао и звучник преко ког је понекад пуштана „музика, углавном забавна, кабаретска.“[668]

Логораши су у гасну комору већином долазили „апатично“, не излажући се „ризику бунта“, утопљени „у мртвило“.[669] То се, можда, може објаснити надом од које нису одустајали до последњег часа, надом „да ће човеку бити враћена његова права“.[670] Као што је јетко примећено у једној причи Тадеуша Боровског, „никада у људској историји нада није била јача у човеку, али никада није ни нанела толико зла колико у овом рату, колико у овом логору. Нису нас научили да се лишавамо наде и зато гинемо у гасној комори.“[671] И у Гросмановом роману *Живот и судбина* примећује се „како је велики био оптимизам оних који су стајали на ивици гроба“ и како се, због њихове наде, „безумне, понекад непоштене, а понекад подле“, јављала и безнадежна „покорност“.[672]

И сами нацисти намерно су се понекад поигравали с њиховом надом и покорношћу. Томе у прилог говори податак да су, на пример, у Равенсбрику логорашице морале да се укрцају на камионе или у возове, да се возе неколико сати те да на крају сиђу на истом месту с ког су пошле, да би потом биле упућене у гасне коморе.[673]

Логорски лекар Јохан Паул Кремер забележио је у свом дневнику да су се Зондеровци „лакта[ли] да учествују у тим операцијама“,[674] што свакако треба узети с резервом. Разлог томе био је, према њему, у добијању специјалног следовања, које је подразумевало „и два децилитра жестоког пића, 5 цигарета, 100 грама мортаделе [bologna] и хлеб“.[675] Могуће је да је међу њима било *и* таквих људи, али не и да су сви били такви, као што је и међу другим логорашима било оних који би радо прихватили да се прикључе Зондеркоманду, али и оних који би то одбили и по цену живота. Ђорђе Лебовић је,

667 Видети: Ворд Радерфорд. *Геноцид Жидова*, 93.

668 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 308.

669 Тадеуш Боровски. „Код нас у Аушвицу“, 126.

670 *Исто*.

671 *Исто*.

672 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 248.

673 Видети: Кристијан Бернадак. *Голе лутке III: Женски Командо: Равенсбрик*, предлист књиге.

674 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 701.

675 *Исто*.



заједно с једним својим другом, састављао списак логораша које су познавали, „а који би били спремни да раде тај посао. Била је то добра вежба о људским карактерима“.[676]

**9. 7.** У свлачионицу се силазило широким степеништем, које је „у средини било раздвојено тобоганом, предвиђеним за оне који су били тешко болесни па нису били у стању да силазе степеницама“.[677] Ту би новопристигле логораше, одређене за смакнуће још приликом селекције на перону, или пак логораше „са стажом“, оне који су већ неко, краће или дуже, време боравили у логору, у виду „огромне масе“ или „товара“[678] ког се требало решити, дочекивали припадници Зондеркоманда, и то обично они који су потицали из земаља из којих су долазиле жртве.

Просторија свлачионице била је дугачка, чиста, уредна, са нумерисаним чивилуцима и клупама дуж зидова, са преградом постављеном по средини како би се мушкарци и жене раздвојили приликом свлачења. Била су тамо и лажна врата с ознаком Црвеног крста, која никуд нису водила. „Свуда је било натписа, на разним језицима: 'Купатило', 'Waschraum', 'Купка', 'Furdohaz'. Стрелице су означавале пут према гасној комори.“[679] Преко звучника би се повремено зачуло: „Налазите се у купатилу. Скините своју одећу, окачите је на чивилук. Запамтите број да не бисте после купања тражили своју одећу...“[680]

У Гросмановом роману *Живот и судбина* помиње се и „тајни отвор“ кроз који су неки припадници Зондеркоманда улазили у свлачионицу „да бирају жену“: тако је један од Зондероваца из тог романа „бирао или жену или девојчицу, одводио је у празно одељење бараке и кроз пола сата доводио назад и предавао је стражару. Он је ћутао и жене су ћутале“.[681]

У почетку, у полутами и тишини бетонске просторије, након што су затворенице скинули са себе „одећу круту од прљавштине и зноја, пола труле чарапе, веш“,[682] пажљиво окачивши „своје ствари

676 Злата Лебовић. *Дијалог о злу и добру*, 60.

677 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 308.

678 Гита Серењи. *Одлазак у таму*, 265.

679 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 308.

680 *Исто*.

681 Василиј Гросман. *Живот и судбина II*, 123.

682 *Исто,* 141.

о нумерисане закачаљке“, а ципеле везали „једну за другу“,[683] те по последњи пут могли да виде себе наге, своје коначно ја, своја тела али и тела других, као јединствено тело самог „народа, истовремено и младо и старо, живо, у развоју снажно и увело, са коврџавом и седом главом, прекрасно и ружно, снажно и немоћно“,[684] западали би у чудно стање: „Осећање смирености је обухватило све.“[685] Били су спремни за купање и „дезинфекцију“.[686]

Чак су се неки од њих међусобно и шалили: није се у тим „шалама осуђеника [...] крила духовна снага“,[687] већ потреба да се самом страху подсмехну.

**9. 8.** Сусрет Зондероваца и затвореника обично би трајао до двадесет минута. Са придошлицама Зондеровци нису разговарали, или би их, ако јесу, лагали о разлогу због којих су ту доведени. Постоји, у том контексту, у роману *Беатриче и Верџилије* Јана Мартела, „Игра број два“: „Уводе нову групу људи. У њој видиш жену и сестру доброг пријатеља. Виде и оне тебе и радост им се појављује у очима. Грлите се. Питају те шта ће се десити. Шта ћеш им рећи?“[688]

На питања придошлица о појединостима живота у логору или о судбини њихових пријатеља или рођака који су пре њих стигли ранијим транспортом, Зондеровци су с посебном снагом уверавања и унапред наученим гестама умели мајсторски да их обману.[689] Тек у неколико случајева, кад су међу придошлицама сусрели чланове породице, познанике или пријатеље, нису им пребућивали истину.[690] Иако су, обавестивши их шта их чека, тиме ризиковали да и сами, за казну, буду живи бачени у пећ у крематоријуму.[691]

Десило се понекад да деца, због необичног амбијента у коме су се нашла, почну да плачу. Мајке су тад покушавале да их утеше, па чак и да се шале с децом, иако су им и самима „очи [...] биле испуњене стравом“.[692] Смиривању деце придруживали су се и припадници Зондеркоманда. Она би тад, утешена, одлазила у гасну комору „играјући се, задиркујући се међусобно, с играчкама у руци“.[693]



Често би се у свлачионици појављивали и есесовци, „без оружја, изузетно доброђудни. Понекад су деци делили чоколаде.“[694]

Било је у тој свлачионици, у том „предворју смрти“, и опсцених призора: једном, око поноћи, док је „узнемиреност жртава рас[ла] из минута у минут“, преживели Зондеровац који је касније о томе сведочио, видео је пред собом „како мушкарци страсно грле своје жене у последњем сношају“.[695] Коментаришући посведочени призор те „масовне љубави“, Јовица Аћин је негирао његову опсценост, наводећи да је у питању био опроштај тих људи „с најдражим бићем“ и „са својим постојањем“.[696] Тачније, био је то, према њему, чин „жеље за животом“, као један од могућих одговора „на опсценост предстојеће смрти.“[697]

**9. 9.** Потом би пошли у гасну комору. Широким ходником, осветљеним „шкиљавим лампама уграђеним у плафон и покривеним дебелим овалним стаклом. [...] Било је тихо, шуштали су само кораци босоногих људи“.[698] Кретала се река људи, као у полусну, према завијутку ходника, све док се, „истовремено постепено и неочекивано“, отворио „улаз у комору“.[699]

Људе „различитих узраста и професије, језика, свакодневних и духовних интереса, фанатично религиозне људе и фанатичне атеисте, раднике, нераднике, лекаре и трговце, мудраце и идиоте, лопове, идеалисте, филозофе, срдачне, свеце и олош“,[700] унутра их је чекао сусрет са Горгоном.

На вратима тог лажног купатила добијали су сапун: „бео, јајоликог облика, сачињен од гипса“.[701]

---

683 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 700.
684 Василиј Гросман. *Живот и судбина II*, 139.
685 *Исто*, 138.
686 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 700.
687 Василиј Гросман. *Живот и судбина II*, 140.
688 Јан Мартел. *Беатриче и Верџилије*, 152.
689 Видети: Кристијан Бернадак. *Голе лутке I: Мучионица жена: Аушвиц*, 101.
690 Видети: Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 29.
691 Видети: Невена Даковић. *Студије филма*, 177.
692 Кристијан Бернадак. *Голе лутке I: Мучионица жена: Аушвиц*, 101.
693 *Исто*.
694 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 308.
695 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 347.
696 *Исто*.
697 *Исто*, 348.
698 Василиј Гросман. *Живот и судбина II*, 142.
699 *Исто*.
700 *Исто*, 52.
701 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 308.

Колико ли је њих, прекорачивши челични праг коморе, прешло длаком преко њега, осетивши „глатку хладноћу“?[702] Колико ли је њих макар на трен угледало у „челичном огледалу светло-сиву нејасну мрљу – одраз свога лица“?[703]

Ушавши унутра, босим табанима осетили би „да је под у комори хладнији од пода у ходнику где су га прали и поливали“.[704] Сиво светло у сиво обојеној бетонској комори, без прозора и са ниским бетонским плафоном, као некаква „камена светлост“, није личило „на светлост намењену живим бићима“.[705] На стропу су били лажни тушеви, без довода воде. Река људи се уливала унутра, све мање је било слободног простора, руке у стиску су се раздвајале, блиска тела међусобно се удаљавала, деца су губила из вида своје мајке и бризнула би у плач, осим ако се нису држала у загрљају.

Они који су међу првима ушли, чули би од споља крике оних последњих који су, видевши „густу људску масу која је испуњавала комору“, одбијали да прођу „кроз отворена врата“.[706]

Више није било будућности: „Постојало је само сада, одмах.“[707]

У тој коначној садашњости, мисли и осећања самртника „почели су да се сједињују.“[708]

Напослетку, кад би комора била пуна – могло је унутра да стане и преко „две хиљаде тела“[709] – челиком окована храстова врата би се затворила: „челик врата као да је био привучен магнетом, меко и полако се приближавао челику рамова и они су се стопили, постали једно“.[710] Они који још нису схватили где су, чекали су да потече вода из тушева.[711] Светлост би се тад погасила.

**9. 10.** Са стропа коморе спуштале су се скоро до самог пода четири металне решетке, унутар којих су биле постављене шупље цеви.

702 Василиј Гросман. *Живот и судбина II*, 143.
703 *Исто*.
704 *Исто*, 143–144.
705 *Исто*, 144.
706 *Исто*, 146.
707 *Исто*, 145.
708 *Исто*.
709 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 197. Такође видети: Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 308.
710 Василиј Гросман. *Живот и судбина II*, 146.
711 Видети: Ворд Радерфорд. *Геноцид Жидова*, 95.



Кроз те цеви, кад би споља, односно на травњаку изнад, била дата наредба „Нахраните их!“,[712] есесовци са гас-маскама на лицу скинули би поклопце на тим цевима и у њих сипали садржај из канистера: ситне плаве грануле или кристале хидроген-цијанида, названог Циклон-Б. У додиру с ваздухом оне би испуштале гас у виду плавог испарења.

Циклон-Б увек су иначе сипали есесовци. За њих је тај задатак био привилегија. Као посебну награду за његово извршење, добијали су „појачана следовања“ у виду „пет литара жестоког пића, пет цигарета, и нешто кобасица и хлеба“.[713] Стога су се неретко свађали око првенства у учествовању у том задатку.

Кад би унутра осетили „благ, сладуњав мирис“[714] отровног гаса, људи би – под условом да комора није била дупке пуна – „потрчали према вратима; у настојању да изађу гребли би по вратима, гурали се међусобно“.[715]

Зондеровци су, с друге стране врата, могли да чују како су унутра, у комори, људи викали „Шема Јизраел“. „Немци су се подсмешљиво довикивали: ’Кажу „*Schmeiss rein, schmeiss rein*“ – „убаци унутра, убаци унутра“...’“[716] Тако је, уз демонско подсмевање, читав један народ одлазио с овог света. Слично као кад су се на вапај „Елои, Елои, лама савахтани?“, Римљани подсмевали умирућем Христу: „Ено зове Илију“ (Мк. 15, 34–35).

Удишући ваздух који им „није продужавао живот“ већ их „је гушио“, можда су, током тих пет до петнаест минута, покушавали да се усредсреде на последње мисли, „уз заглушујући звук звона. Али мисао се није рађала.“[717] Стајали су у немој агонији, „не затварајући очи које ништа нису виделе“, све док не би ни схватили „да се спустио мрак пред очима, да је постало празно и пусто у срцу, тешко и слепо у мозгу“.[718]

У роману *Semper idem* Лебовићев приповедач признао је да је –

> [...] стотинама пута замишљао тетку Елизабету (на чијим је уснама непрестано лебдео осмех анђела) како се гуши међу сивим бетонским зидовима крематоријума у Аушвицу. Замишљао [...] [ју] је како

712 *Исто*.
713 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 71.
714 Василиј Гросман. *Живот и судбина II*, 146.
715 Ворд Радерфорд. *Геноцид Жидова*, 95.
716 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 224.
717 Василиј Гросман. *Живот и судбина II*, 147.
718 *Исто*, 147–148.

покушава да заштити свог петогодишњег сина Ђорђа од мучног и болног растанка са животом. Замишљао [...] [је] њена широм отворена уста која грчевито покушавају да ограбе последње остатке кисеоника.[719]

„Кроз округли прозорчић на вратима“ есесовци су посматрали „агонију својих жртава.“[720]

Тада су жртве престале да постоје.

**9. 11.** Након што би унутра све утихнуло, долазио би доктор да погледа кроз прозорчић на вратима да ли унутра још увек има живих, па кад би проценио да је све готово, рекао би на немачком „Обављено“, и отишао даље. Немачки стражар тад би отворио отворе на тавanици, испустио издувне вентиле, а после десетак минута Зондеровци би отворили и врата коморе.

Пола сата касније, кад би ваздух постао безбедан, петнаест до двадесет Зондероваца почело би да улази у комору. Унутра је било „ужасно топло“ и још се осећао „слаткасти укус гаса“:

> Призор који су затицали по отварању коморе био је непорециво ужасан и кошмаран: просторија испуњена преплетеном масом људских тела. Пошто се гас ширио одоздо навише, снажније жртве нагонски су се пеле на слабије – на децу и бебе – како би могле да дишу. У општем хаосу и очајању, најслабији би се први угушили, а најснажнији нешто касније. Тако је настајала хрпа људских тела која је чинила језиву слику борбе за живот беспомоћних жртава.[721]

Једна од моралистичких „игара“ којим се завршава роман *Беатриче и Верџилије* Јана Мартела, седма по реду: „Твоја ћерка је очигледно мртва. Ако јој станеш на главу, моћи ћеш да удишеш ваздух с веће висине, где је чистији. Да ли ћеш стати на главу своје ћерке?“[722]

Тела су лежала у слојевима, једна преко других, помешана, испреплетена. „Понегде се из мора помаља понека глава, борећи се да остане на површини таласа голотиње. Изгледало је као да су тела поринута у амбис и да само главе могу из њега провирити.“[723]

719 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 534–535.
720 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 308.
721 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 32.
722 Јан Мартел. *Беатриче и Верџилије*, 157.
723 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 796.



Ако је комора била препуњена, тад тела нису лежала, већ су „они унутра стајали [...] као кипови: / није било мјеста да падну, / чак ни да се погну“.[724] Нека тела смрт је затекла у загрљају.

Зондеровци би тад почели да извлаче тела или, сходно оном што је претходно речено о серијској фабрикацији лешева, „органску материју“.[725]

Тела која су извлачили била су љубичаста, испуцала; лица су им била „изобличена од бола“; очи „исколачене и широм отворене“.[726] Била су упрљана крвљу због унутрашњег крварења, пуцања крвних судова, изазваног гасом. У најгорем стању били су музелмани.

Лешеве су најпре прали јаким млазом воде из црева, да би их, мокре и чисте од крви, лакше извадили из коморе и вукли по поду. Многа тела Зондеровци су морали да раздвајају уз помоћ трака и кука, често им ломећи или откидајући удове. Да их све изнесу из коморе – а могло их је унутра бити, као што је речено, и до две и по хиљаде људи – требало је Зондеровцима око дванаест или више сати рада.

Група од седам до десет Зондероваца товарила је тела извучена из гасне коморе у лифт који их је подизао нагоре, у приземље, најпре „у црно обојену просторију која је служила као складиште за лешеве“,[727] а потом „у *Leichenkeller*, где су са њих скидани сви вредни предмети“.[728] У тој сали клештима су им отварали уста у потрази за златним зубима, секли им косу, чупали минђуше, скидали вештачке удове, прстење и наочаре. Након тога, лешеви су вагонетима превожени у одаје где су биле смештене пећи. „У складишту за лешеве постојала су и споредна врата која су водила у двориште, где су лешеви убацивани у веће вагонете и одвожени до великих јама за спаљивање, које су коришћене када су пећи крематоријума биле претрпане.“[729]

Зондеровци који су радили у подруму на крају су морали да очисте гасну комору од преосталих кристала Циклона-Б и телесних течности жртава,[730] како би све било припремљено за долазак следећег транспорта, односно како нова група не би ништа посумњала. Да би

724 Чарлс Резников. *Холокауст*, 43.
725 Василиј Гросман. *Живот и судбина II*, 48.
726 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 32.
727 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 309.
728 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 796.
729 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 309.
730 Видети: Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 32.

уклонили непријатне мирисе, комору су, претходно опрану водом и почишћену од крви, измета и прљавштине, прскали парфемима пронађеним међу стварима убијених жена.

**9. 12.** Посао код пећи био је такође „физички и психички изнурујући“,[731] посебно што је у њиховој близини било неподношљиво врело и што се од језивог задаха није могло дисати. Зондеровци „ложачи“, око двадесетак њих, увек прекривени „пепелом и чађи“, у очима других „бездушни и брутални“, имали су задужење да убацују лешеве у пећи и да их повремено, како би их ухватио пламен, окрећу „посебним кукама“.[732]

Један од Зондероваца је, према забележеном анонимном сведочанству, спалио своју жену: „[...] сигурно сам је препознао: очи су јој биле отворене. Биле су пуне неизрециве туге, безименог ужаса... Срећа што је била мртва... јер смо их често палили живе. Они су само без свијести. Плин не дјелује једнако на све жртве...“[733] Могућност да су неке од жртава биле без свести, као и чињеница да су се тела због високе температуре сама од себе померала у пећима, доводили су логораше „на ивицу лудила“.[734]

Пећи су потпаљиване спремљеним даскама, а потом је „ватра горела од људске масти“.[735] У пећима се „органска материја [...] разлагала – претварала се у фосфорно гнојиво, креч и пепео, амонијак, угљен диоксид и сумпор“.[736]

Три минута било је потребно да се тела убаце у пећ. Да тело изгори било је потребно највише пола сата. Тачније, за пола сата би у сваком отвору пећи изгорела „четири одрасла леша“ – мушкарца би стављали у средину а жене насложили око њега – односно „шест до осам деце.“[737]

Свака пећ имала је три отвора, два напред и један позади; могла су, дакле, да приме шеснаест тела. Било је пет пећи, што значи да је за пола сата могло да буде спаљено шездесет тела. За сат времена сто

731 *Исто*, 33.

732 *Исто*, 33–34.

733 Кристијан Бернадак. *Заборављени холокауст: погледи Циганâ*. Превела са француског Селма Оруч. Глобус: Загреб 1981, 5.

734 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 34.

735 *Исто*, 198.

736 Василиј Гросман. *Живот и судбина II*, 48.

737 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 198.



двадесет. За цео дан, ако би се радило без прекида, читав транспорт: две хиљаде осамсто осамдесет.

Према неким извештајима, дневно је у Биркенауу спаљивано око три хиљаде тела, касније три хиљаде петсто, а последње недеље и до четири хиљаде тела.[738] Чини се, стога, претераним фон Молткеово убеђење да је сваког дана у пећи могло да буде „обрађено“[739] до шест хиљада људи. Додуше, Лебовић наводи да је дневни капацитет крематоријума у Аушвицу, под условом да су сви радили, био 47.800 особа.[740]

Док су тела горела, радници би се „одмарали, прали [...] руке, пили вотку, седели наоколо“;[741] у случају да су радили ноћу, током тих пола сата би одремали. Кад пећи нису радиле, уклањали би прљавштину са простора испред њих.

Пепео из пећи, заједно са костима самлевеним у специјалним млиновима, Зондеровци су или убацивали у дубоке јаме или га, као ђубриво, избацивали на оближња поља, у локалну шуму, у мало природно језеро које се налазило између два крематоријума. Понекад, кад би се у кругу крематоријума накупило „читаво брдо људског пепела“,[742] товарили су га у камионе и, под стражом есесоваца, одвозили до Висле или њене притоке, Соле, која је текла у близини логора, где су га затим избацивали.[743]

**9. 13.** И све су то Зондеровци радили, „чекајући секиру да падне а не знајући када ће то бити“.[744] Живели су тако у трагичном парадоксу: подсвесно им је било у интересу да се транспорти Јевреја не исцрпе, јер би „успоравање темпа нових долазака, а поготово окончање рада ’фабрике смрти’, представљало за њих смртну опасност“.[745]

Смене су им трајале по дванаест сати, од шест ујутро до шест увече, односно од шест увече до шест ујутро, а у свакој смени радило

738 Видети: Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 840.

739 *Исто*, 707.

740 Видети: Злата Лебовић. *Дијалози о злу и добру*, 53.

741 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 199.

742 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 310.

743 Видети: Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 34. Такође видети: Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 697.

744 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 97.

745 *Исто*.

је по педесеторо њих. Ноћна смена била је лакша, јер су тад стражари спавали и „дисциплина [је] била блажа“.[746]

Док се спаљивање вршило у приземљу крематоријума, живело се, ако не у посебним баракама, онда у собама на горњем спрату, односно у поткровљу. Спавало се на добрим креветима са ћебадима и јастуцима. „Живот горе настављао се без обзира на оно што се дешавало доле.“[747] Увече би понекад неко свирао па би и „певали заједно“.[748] Око десет или једанаест сати ишло се на спавање.

Од стотинак Зондероваца, колико их је укупно било у сваком тренутку постојања овог одреда, неколико десетина њих сваког дана се окупљало и изговарало молитву „*Kabbalat Shabbat* и потом вечерњу службу“,[749] док су их остали с презиром и ниподаштавањем посматрали.

Једном су Зондеровци и есесовци, према сведочењу Миклоша Њислија, одиграли фудбалску утакмицу. У публици су били и други припадници СС-а, али и преостали чланови Зондеркоманда, који су „навијали, кладили се, пљескали и бодрили играче, као да не играју утакмицу пред вратима пакла, него на сеоском игралишту“.[750] Према Агамбену, та би се утакмица многима могла учинити као кратка пауза „људскости посред бесконачног ужаса“.[751] Међутим, управо је тај такозвани „тренутак нормалности“ за Агамбена био показатељ „правог ужаса логора“.[752] Јер, у питању је утакмица која „никада није била завршена“, која је забележена у памћењу човечанства као вечна ознака „сиве зоне“, из које ће заувек произлазити тескоба и стид како преживелих, тако и њихових потомака и свих секундарно истраумираних генерација.

Ако ми ту утакмицу никад не будемо докучили и тако је најзад окончали, наде, према Агамбену, „никад неће бити“.[753]

**9. 14.** Како су припадници Зондеркоманда могли да преживе а да остану „нормални“? Јер, обављајући „прљави посао Холокауста“, видели су „најстрашније ствари“.[754]

746 *Исто*, 200.
747 *Исто*, 201.
748 *Исто*.
749 *Исто*, 50.
750 Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 18.
751 *Исто*.
752 *Исто*.
753 *Исто*, 19.
754 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 206.



Најтеже им је било на почетку, првих дана, кад су се „плашили да ће међу лешевима наћи неког свог“.[755] После су се навикли. Свесно би искључивали емоције и обуздавали властиту патњу: морали су, да би сачували разум и живот, „да трпе ударце и да постану слепи, безосећајни аутомати који ништа не разумеју“.[756] Морали су да се суздрже од суза над својим жртвама, као и од кадиша (молитве) за њихово упокојење. Моћ која је владала у логору натерала их је да буду „равнодушни и неосетљиви на светост тела и душе“.[757] Стога, да би остали људи, морали су, парадоксално, да престану то да буду, да постану роботи.[758] У ретким тренуцима саморефлексије, сами би себи постављали питање припадају ли и даље људском роду.[759]

Један од њих, Залман Градовски, предочио је у свом дневнику закопаном у близини крематоријума у Биркенауу[760] осећања која су хронично обузимала припаднике Зондеркоманда. Посреди је била туга која није могла да се излије у сузе, јер је свеопште уништење потопило лично: „Непрекидна и систематска смрт, једини живот онога ко живи овде, заглушује, збуњује, отупљује чула. Не можеш да осећаш, чак ни највеће патње.“[761] Та је туга била праћена „страшним стањем усамљености“, слутњом да околни свет одбија да зна шта се у логорима дешава и да никад неће признати „стварност у којој они живе“.[762] Упркос томе, сам Градовски није изгубио веру; остао је до краја „побожан Јеврејин“: „после сваког убиства у гасним коморама“ изговарао би у себи „кадиш за упокојене“.[763] Било је међу Зондеровцима не само побожних већ и урођених оптимиста, оних који су од самог почетка говорили себи да ће преживети, што су напослетку и успели.[764]

Ако је за утеху, може се закључити да су Зондеровци – према сведочењима малобројних преживелих припадника овог одреда –

755 *Исто*.
756 *Исто*, 36.
757 *Исто*, 95.
758 Видети: *Исто*, 296.
759 Видети: *Исто*, 207.
760 Укупно су три таква дневника била закопана и после рата пронађена; аутори преостала два јесу Залман Левентал и Лејб Лангфус.
761 Цит. према: *Исто*, 95.
762 *Исто*, 96.
763 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 797.
764 Видети: Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 207.

ипак на неки начин успели да испод „огуглале површине“ и привидне отупелости очувају „ментални и емотивни живот“[765] од потпуног затирања.

**9. 15.** Један од најважнијих догађаја у историји Аушвица била је Побуна Специјалног командног одреда, изведена око поднева у суботу 7. октобра 1944. у крематоријумима II и IV у Биркенауу.[766] Након пропалих побуна у Треблинки и Собибору, ово је била трећа побуна у нацистичким логорима смрти, јединствена по томе што је била и једина оружана.

Зондеровци су испрва кришом сарађивали „са појединим групама из тајног покрета отпора у логору“, планирајући с њима заједнички „општи устанак“, да би на крају морали да се ослоне „само на своје снаге“.[767] Кад је избила побуна, „били су препуштени сами себи“.[768]

Тог дана, на уговорен сигнал, Зондеровци су у дворишту Крематоријума IV напали есесовце камењем, металним шипкама, секирама, чекићима, као и неколиким унапред припремљеним ручним бомбама. Убили су три есесовца и многе од њих ранили. Помоћу крпа натопљених бензином запалили су душеке у поткровљу крематоријума. Саме пећи крематоријума разнели су ручним бомбама и посудама напуњеним експлозивом. Изашавши из зграде крематоријума, неки од њих су се упутили ка оближњој шуми, а неки ка Крематоријуму V, удаљеном неколико десетина метара.

Кад су логораши из Крематоријума II приметили Крематоријум IV у пламену и диму и чули пуцњаву, закључили су да је почео општи устанак. Ухватили су главног капоа „и живог га бацили у упаљену пећ крематоријума“.[769] Успаничени због приближавања великог броја есесоваца, покушали су да побегну кроз ограду, пресекли бодљикаву жицу на неколико места и отрчали „свом снагом неколико километара“ до Рајског, женског подлогора у којем се гајило воће и поврће, где су се „сакрили у житници“.[770] Есесовци су из убрзо опколили, потпалили житницу и све их побили.

765 *Исто*, 73.
766 Видети: *Исто*, 54.
767 *Исто*.
768 *Исто*.
769 *Исто*, 57.
770 *Исто*.



Логораши из Крематоријума III нису учествовали у побуни, јер је њихов капо одмах по отпочињању немира успео да их натера да уђу у зграду, спасивши им тиме живот „на неко време“.[771]

Тако се побуна, не остваривши никакав утицај, неславно завршила. Погинуло је двадесетак есесоваца и око двеста педесет припадника Зондеркоманда. По њеном угушењу, за одмазду је стрељано још двеста припадника одреда. Након тога, у животу их је било остало свега око сто осамдесет. Ако никакав утицај није остварила, побуна је макар означила „почетак краја Аушвица.“[772]

**9. 16.** Последњи транспорт Јевреја стигао је у крематоријум крајем октобра 1944. из Терезијенштата у Чехословачкој. Крематоријум је последњи пут радио 31. октобра. Тада је убијено тринаест логорашица из женског логора.[773]

Почетком новембра, од сто осамдесет припадника Зондеркоманда ликвидирано је сто педесет. Преосталих тридесет било је премештено у крематоријум V.[774]

Након тога више није било нових Јевреја за гасну комору, не зато што „није било одлуке о прекиду транспорта, него није било никога кога би транспортовали! Више није било Јевреја у гетима.“[775] По Химлеровом наређењу, скоро сви припадници одреда почели су 1. новембра да растурају и руше објекте крематоријума. Есесовци су им као помоћ довели и раднике из других одреда.

Међу тим радницима био је и петнаестогодишњи Ђорђе Лебовић. Током паузе за ручак, док је с другим логорашима растављао крематоријум део по део, Лебовић је, само дан након што је гасна комора последњи пут била у употреби, сишао под земљу:

> Сишао сам доле. Био је мрак. Чуо сам иза себе кораке. Осврнуо сам се и видео да један есесовац иде за мном, један од стражара који су нас спроводили од логора до крематоријума. Био је старији, спадао је у трећепозивце. Држао је свећу у руци. Ушли смо заједно у гасну комору. Стајали смо, он, есесовац, са упаљеном свећом у руци и са пушком на рамену, а поред њега, ја, логораш, обојица запањени и

771 *Исто*.
772 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 306.
773 Видети: *Исто*, 307.
774 Видети: *Исто*, 306.
775 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 125.

преструављени. Он је дрхтао читавим телом и непрестано понављао: Мој боже, мој благи боже.[776]

Било је то „време велике напетости“[777] за последњу тридесеторицу припадника Зондеркоманда, јер су веровали да ће их, кад заврше с послом, све до једног убити како би их спречили да свету пренесу истину о Аушвицу.

Током тих последњих месеци, Лебовић је упознао једног од последњих чланова Зондеркоманда, „пољског Јеврејина“,[778] у логорашком оделу али добро ухрањеног, који је са својим друговима живео на тавану Крематоријума II. Он се Лебовићу поверио да је радио на „гасирању“, то јест „гушењу гасом“, и „спаљивању лешева“; у време кад су се срели, „спаљивали су болесне у петици“,[779] последњем преосталом и најмањем крематоријуму од свих. Причу која чини потку драме *Небески одред* Лебовићу је испричао управо овај Зондеровац, мирно, не очекујући сажаљење, које Лебовић није ни могао да му пружи; било му је довољно да га неко саслуша.[780]

Лебовић је након рата сазнао да је последња група овог одреда успела да се спасе приликом евакуације логора, после чега им се изгубио траг. Само су се тројица касније идентификовала.[781]

Рад на рушењу крематоријума прекинули су 18. јануара, кад је због надирања совјетских снага отпочела евакуација логора. Од педесет шест хиљада затвореника упућених на „марш смрти“, између девет и петнаест хиљада није преживело.

Аушвиц је ослобођен 27. јануара 1945. У три главна логора Совјети су затекли 2819 преживелих логораша, док је заједно с логорашима из помоћних логора и болничких барака укупно било око седам хиљада преживелих; већину њих ослободиоци су успели у наредним недељама и месецима да излече.[782]

Тако се завршила хроника овог места, у којем је све било „наопако“, па чак и „гробља“, која су се налазила „горе“, обешена

776 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 307–308.

777 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 210.

778 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 69.

779 Злата Лебовић. *Дијалог о злу и добру*, 59.

780 Видети: *Исто*.

781 Видети: *Исто*.

782 Видети: Ворд Радерфорд. *Геноцид Жидова*, 112.



„о небо“.[783] Бескрајан низ гробова „у ваздуху“, „у облаку“, у којима, на крају свих крајева, ником више неће „бити тесно“.[784]

783 Ели Визел. *Несрећни случај*, 119.

784 Паул Целан. „Фуга смрти“. У: *Фуга смрти*. Приредио Мирко Кривокапић. Превео са немачког Бранимир Живојиновић. Нолит: Београд 2008, 19.

# 10. „УВЕК ИСТО“

**10. 1.** У филму Вудија Алена *Хана и њене сестре* (*Hannah and Her Sisters*) (1986), протагониста у једној сцени саопштава, поводом досадне емисије о Аушвицу коју је погледао на телевизији, како је разлог што интелектуалци не могу да одговоре на питање „како је то могло да се догоди“, тај што је то погрешно питање. С обзиром на то какви су људи – протагониста поентира – питање је зашто се то не догађа чешће.[785]

И заиста, да ли је такозвана култура сећања довољна да спречи да се нови Холокауст догоди? Према Јехуди Бауеру, нема сумње да се догађаји „налик на холокауст“[786] могу поновити. Нови Холокауст, наравно, не би био пресликани први, али би његов образац могао бити сличан.

Вероватно не би поново био уперен против Јевреја, већ против самог људског лика као Божијег подобија. Уосталом, можда су и Јевреји били тек „колатерална, случајна (пра)жртва, истинског холокауста који се замишља и припрема многима“.[787]

Будући да се једном догодио, „можемо да кажемо да живимо у времену у коме су присутни елементи који су произвели холокауст“.[788] У питању су људски и друштвени фактори који су и даље, и данас, присутни.

На људски фактор указао је, између осталих, Ђорђе Лебовић: због човекових ирационалних страсти и подложности манипулацијама,

---

785 Видети: Предраг Крстић. „Аушвиц: скандал за мишљење или скандал мишљења“. У: *Холокауст и филозофија*. Приредили Марк Лошонц и Предраг Крстић. Институт за филозофију и друштвену теорију: Београд 2018, 198.

786 Јехуда Бауер. „Да ли је холокауст објашњив?“, 127.

787 Олег Солдат. „*Ordo pigdendi*, *ordo occidendi*: иконоломство, Хитлер и ревизија Холокауста“, 71.

788 Јехуда Бауер. „Да ли је холокауст објашњив?“, 127.

„има разлога да [се] стрепи за будућност“.[789] Докле год човек није у стању да буде јачи (од страсти) и мудрији (од манипулација), „ризик од некаквог, свакако друкчијег Аушвица је реалан“.[790]

Људска склоност ка ирационалном деловању није довољна да се учини зло огромних сразмера. Потребни су, како је Јехуда Бауер нагласио, да настану „слични или одговарајући услови какви су били они који су довели до холокауста у Другом светском рату“.[791] Тек под тим (друштвеним) околностима, човек би поново могао бити способан „за сва зверства која су починили нацисти – за свако зверство посебно, и за сва заједно“.[792]

**10. 2.** Кад се, уосталом, у историји учило из претходних грешака? Кад је то у њој мањкало *других*, оних над којима би се увек нашао неко да их као такве означи?

Оних који, на пример, о јеврејској култури, књижевности и метафизици нису знали ништа, да би их тек Холокауст начинио Јеврејима.[793] „Свакако ће доћи време“, уздала се Ана Франк, „када ћемо опет бити људи, а не само Јевреји.“[794] „Жао ми је“, Ђорђе Лебовић као да је управо њој реплицирао, „али Јеврејин никада не може изабрати да не буде Јеврејин.“[795]

Стога, ако се нови Холокауст буде догодио, ако се (дословни или метафорички) дим од људи поново буде уздизао ка празним небесима, чему онда борба против заборава?

Да ли би у том случају књижевна сведочанства о Холокаусту била налик на „споредни“ колосек – попут оног којим су некад клопарали возови са сточним вагонима пуним људи – са чијег се крајњег одредишта не сведочи никакав смисао?

Какву тајну крије „споредни“ колосек?

Није ли, опет, свако писање и читање – или макар оно кад је Холокауст у питању – несвесни вид (утопијског) скретања са споредног

789 Злата Лебовић. *Дијалоī о злу и добру*, 193.

790 *Исто*.

791 Јехуда Бауер. „Да ли је холокауст објашњив?“, 127.

792 *Исто*, 130.

793 Видети: Имре Кертес. *Досије К*. Превео са мађарског Сава Бабић. Лагуна: Београд 2012, 108.

794 *Дневник Ане Франк: од 12. јуна 1942. – 1. авīуста 1944*. Превела са холандског Загорка Лилић. Нолит: Београд 1964, 182.

795 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 441.



колосека на пут животан и истинит? Страствена потрага за ширим, благодатнијим епистемичким хоризонтом.

Можда је плата за спас у фунесовском мирењу са проклетством сећања. У истрајности да се огањ сачува докле год је могуће. Ако завлада мрак, можда ће горети на неки други начин.

Која је тајна књижевности о бесмислу?

Шта речи могу у озрачју непојмљивог?

Шта то она зна, ако зна нешто више од – у сусрету са ужасом – жртава заувек занемелих?

# ЛОГОС НАД *NIHILOM*

(ЛИТЕРАРНИ КОНТЕКСТ I)

# 1. НОВА ВРСТА КЊИЖЕВНОСТИ

*Научите се да читате: ово су свети текстови.*[796]
Маргерит Дирас

**1. 1.** У изгнанству из света, у Аушвицу, као симболичком средишту Холокауста, књижевност је поново осмишљена.

У очима логораша-изгнаника, њихов некадашњи свет ишчезавао је с протоком времена „у утопијској измаглици"; стога, није им преостало ништа друго већ да логорски свет прихвате „као природан", а не редукован „облик живота".[797] „С тим прихватањем", како је Јовица Аћин у својој књизи о логорима и изгнанству приметио, „све раније нестаје, и писање се тада рађа као да пре тога никада и нигде није постојало. Пише се као да се први пут пише, и *мора* да се пише."[798]

Да би се преживели логораши заштитили од разорног дејства кошмара, морали су кошмар да поетизују.[799] Да пробију „границе језика" и да врате „затурено значење слова".[800] Да крик, као „противсловље смрти",[801] преточе у слово, у реч.

Без књижевности оно што је неизрециво, кошмарно, не би пронашло своју реч. Своју антиреч. Да попут антијеванђеља посведочи о антилогосној сили *nihila*. Нису ли уосталом логорашке приче, како се и Примо Леви питао, „заправо приче једне нове

796 Маргерит Дирас. *Бол*. Превела са француског Јасмина Мусабеговић. Свјетлост: Сарајево 1988, 124.

797 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 144.

798 *Исто*.

799 Видети: *Исто*, 312.

800 *Исто*, 162.

801 *Исто*, 274.

Библије“?[802] Приче о светости живота који опстаје „упркос сопственој смрти“.[803]

**1. 2.** Овој књижевности претходило је питање да ли се Холокауст уопште може истински представити. Да ли је, како се питао Адорно, после Аушвица могуће писати поезију. Јер ако није, можда није могуће ни живети.[804]

Па чак и ако није могуће живети: писање можда и „није чин ослобађања“,[805] како је у то веровала Ана Франк, осећајући се живљом него икад када пише,[806] или особена „логотерапија“, како је писање доживљавао Ђорђе Лебовић,[807] већ супротно, чин који, према осећају Елија Визела, нема за сврху ослобађање, већ насушну потребу да се остане „баш ’унутра’“,[808] односно чин „у коме онај који је умакао смрти мора да дође до спознаје да заправо више не живи“.[809] Да се помири с тим да логори нису само иза, већ и „испред сваког [...] [његовог] искуства“.[810]

У складу с Визеловим тезама, верно представљање Холокауста немогуће је по себи: како представити нешто што је непојмљиво и неразумљиво, под условом, наравно, да је заиста тако?[811] О непојмљивом је, како је Визел парадоксално претпоставио, најисправније говорити ћутањем, с пуним поуздањем „у тишину која [...] настањује, обавија и надилази“[812] речи.

Сагласна с Визелом, Анет Инсдорф тврди да је Холокауст немогуће заробити или ограничити речима, односно свести његову непојмљивост у логос. Као да је свако представљање Холокауста, без

802 Примо Леви. *Зар је то човек*, 74.

803 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 174.

804 Видети: Теодор Адорно. *Негативна дијалектика*. Превели са немачког Надежда Чачиновић-Пуховски и Жарко Пуховски. БИГЗ: Београд 1979, 295.

805 Винфред Георг Зебалд. „Очима ноћне птице: о Жану Америју“. *Campo santo*, 154.

806 Видети: *Дневник Ане Франк*, 173.

807 Злата Лебовић. *Дијалог о злу и добру*, 101.

808 Бранка Богавац. „Ели Визел: памћење против диктатуре“, 355.

809 Винфред Георг Зебалд. „Очима ноћне птице: о Жану Америју“, 154.

810 Злата Лебовић. *Дијалог о злу и добру*, 32.

811 Више о томе видети у: Elie Wiesel. „The Holocaust as Literary Inspiration“. *Dimensions of the Holocaust: Lectures at Northwestern University*. Northwestern University Press: Evanston, IL 1977, 5–19.

812 Ели Визел. „Предговор новом издању“.



изузетка, контрадикторно и унапред осуђено на неуспех. Због тога је, према њој, књижевност о Холокаусту ништа друго до „контрадикција“,[813] нешто што, другим речима, не постоји.

Међутим, за разлику од Елија Визела, Анет Инсдорф или, пак, Теодора Адорна, који су сматрали да се истина Холокауста не може дочарати, да се о њему, једноставно, не може писати, друга група мислилаца, међу којима је Хорхе Семпрун, бранила је став да Холокауст, упркос наводној апофатичности (непојмљивости и неразумљивости), мора бити упорно представљан. „На крају крајева“, сматрао је Семпрун, „нема тога што се не може изрећи. Неизрецивост којом нам пуне уши само је изговор. Или знак лењости. Увек се може рећи све, говор садржи све.“[814] Семпрун је истицао да је идеалан медиј за представу трауме управо језик, односно књижевност. Кад се (историјска) траума преточи у реч, сам текст постаје догађај, „простор другостепене трауме“,[815] који обезбеђује спомен на њену историјску претходницу.

Јер, ма колико се чинило да је немогуће приказати Холокауст као „парадигматску трауму“[816] – „ужас који прелази границе ужаса“[817] – неће бити „да је теже писати о преживљавању него преживети“.[818] Непримерено је апофатички се односити према Холокаусту, или, другим речима, „естетизовати Холокауст помоћу аргумената о неизговорљивом и непредстављивом“.[819] Притом, чак и кад би представљање истине догађаја било неуспешно, оно не би изгубило значај кад је посреди етичко суочавање с њим.

**1. 3.** Основно питање логорашке литературе је, стога, како сведочити о неизрецивом. Како у речи преточити ужас, занемелост и бесмисао – чак и оно „за шта смо веровали да никоме нисмо кадри рећи“.[820] Како речима ништа не рећи, јер се на крају ништа ново неће сазнати, а ипак казати све.

813 Невена Даковић. *Студије филма*, 152.

814 Хорхе Семпрун. *Писање или живот*. Превеле са француског Јасна Стојановић и Ивана Стојановић. Paideia: Београд 1996, 20.

815 Невена Даковић. *Студије филма*, 154.

816 *Исто,* 153.

817 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 361.

818 Видети: Владимир Гвозден. „*Аустерлиц*, *Gegen-Denkmal* и границе чега?“, 82.

819 *Исто*.

820 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 155.

Сва су сведочења недовољно истинита. „Ни најмоћније перо не би могло дочарати целу, праву, суштинску *истину*“,[821] записао је Штефан Ернест 1943. док се скривао у Варшави. Шта год да се каже, „упркос свим [...] напорима“ да се изрекне „неизрециво“, „то никада није то“.[822] Као да је на делу била апокалипса језика и смисла. У односу на нереалну логорску стварност, која се непримећено одвијала пред очима света, сва су дела само „сенке сневаног дела“;[823] све су речи попут „звезда небеских“ које „падоше на земљу“ (Откр. 6, 13).

Не може се наћи права реч у име оних чијој смо смрти можда сведочили, али је „нисмо сами искусили“: „О крајњем уништавању, о самом чину извршења није причао нико, као што се нико никада није вратио да прича о својој смрти.“[824] Тако је Примо Леви указао на парадокс преживелих и такозваних „музелмана“:

> [...] ми, преживели, нисмо прави сведоци. [...] Осим што нас је мало, ми преживели смо ненормална мањина: они који због свог огрешења или умећа или среће нису дотакли дно. Ко га је дотакао, ко је видео Горгону, није се вратио да о томе прича, или се вратио нем; али су они, „muslimmani“, потонули, заправо прави сведоци, и њихов би исказ имао свеобухватно значење. Они су правило, ми смо изузетак.[825]

Логорашка књижевност је књижевност мањине, оних који су успели да се задрже на ивици понора. Књижевност оних који су избегли сусрет са коначном „истином“ *nihila*, с погледом Горгоне, чије је окамењујуће, антитеургијско дејство усмерено против речи као такве. Јер, сусрести се с Горгоном значи не спознати ништа или, другим речима, спознати са́мо ништавило, његову антиреч. Левијеви идеални сведоци, попут некаквих инверзних гностика, „сведоче“ немогућност спознаје.[826]

Логорашка „мањинска“ књижевност морала је да измисли „нов говор“, да „рехабилитује“ и „хуманизује“ реч „коју је непријатељ

821 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 9.

822 Ели Визел. „Предговор новом издању“.

823 Жозе Сарамаго. *Бележнице: текстови објављени на блогу од септембра 2008. до новембра 2009. године*. Превели са португалског Јасмина Нешковић и Јован Татић. Лагуна: Београд 2021, 110.

824 Примо Леви. *Потонули и спасени*, 77.

825 *Исто*, 76.

826 Видети: Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 38.



издао, покварио и изопачио“.[827] Тако је настала обновљена реч која жели да сведочи истину чије јој „свеобухватно“ искуство измиче. Као да су притом све „старе“ речи и сав смисао били извртути на поставу. (Додуше, с понеким изузетком, као што је реч „димњак“: једино је она у Аушвицу, пловећи „ваздухом, помешана с димом“, „имала стварни смисао“.[828])

Реч преживелих је наратив који то не жели да буде. Јер, да би се оно што је неизрециво макар осенчило, мора се преобразити, превести у наратив. Како би иначе сведочење било могуће? Али ако исповест „постане *прича*“, ако „хорор логора постане нешто што се да испричати“,[829] шта остаје од оног што је непојмљиво? Да би речима очували предукус непојмљивог, аутори неких логорашких (ис)повести, попут Шарлот Делбо, од „историјског метанаратива“ као *приче* окренули су се – у одсуству „свеобухватне истине“ (*nihila*) са којом једино „музелмани“ заједничаре – ка „субјективном искуству“ као једином (преосталом) *истинском* које „одређује наш однос с прошлошћу“.[830] При чему се, кад истина или истинско у књижевности постану императив, *уметничко* рађа случајношћу.[831] Посреди је стога наратив који зарад истине одустаје од свог наративног сопства.

**1. 4.** Литература о Холокаусту, као кровни, технички термин свих текстуално посредованих упризорења и промишљања истребљења европских Јевреја и других народа и мањинских група у нацистичким логорима, подразумева документарну грађу (дневнике и мемоаре логораша), књижевну (уметничке обраде дневничких и мемоарских сведочења) и научну (историјска и социолошка дела).

Међутим, за једно од парадигматичних логорашких сведочења, мемоарску књигу *Зар је то човек* (1947), коју је Примо Леви започео још током заробљеништва – као и, наравно, за многа друга дела – та подела не важи, јер се оно може подвести под све три категорије.

827 Ели Визел. „Предговор новом издању“.

828 Ели Визел. *Ноћ*, 40.

829 Соња Веселиновић. „С ону страну знања“. Поговор. У: Шарлот Делбо. *Аушвиц и после њега*. Превела са француског Ољa Петронић. Културни центар Новог Сада: Нови Сад 2023, 376.

830 *Исто*, 373.

831 Видети: Винфред Георг Зебалд. „Између историје и природне историје: о књижевном опису тоталног разарања“. *Campo santo*, 78.

Наведене врсте грађе неретко су флуидне, гранично пропустљиве, међусобно прожете, неразлучиве једна од друге. Оно што је документарно гравитира књижевном изразу и достојанству, а оно што је књижевно тежи чињеничној верификацији. Тешко је понекад разлучити да ли је сврха неког мемоарског или пак „антимемоарског“[832] књижевног дела, утемељеног у логорском искуству, у инхерентној уметничкој истини или у нефикционалном сазнајном открићу. И да ли је уметничка форма романа, приповетке или драме изабрана као алиби да би се испричало нешто што се стварно догодило – упркос томе што се свака истина оденута у уметничку форму по природи ствари деформише. Однос фикције и нефикције у делима посвећеним Холокаусту налик је замршеним Есхеровим петљама.

Па ипак, евидентно је да су књижевна дела о Холокаусту привилегована над свим другим, попут, на пример, историографских, јер само она подржавају и развијају „истине које би моћ хтела да уђутка“.[833] Само је књижевност у стању да сакупи „развејани пепео“[834] и да проговори у име оних који су се срели с Горгоном.

Под литературом о Холокаусту, посебно оном која припада књижевној грађи (према Аћину, „књижевној логорологији“[835]) или јој на неки начин тежи, ваљало би подразумевати нову врсту књижевности, „књижевност сведочења“, коју је, према Елију Визелу, „изумела“[836] генерација преживелих. Нова књижевност или, боље рећи, нова реч. Реч на споредном колосеку настала.

Сведочења преживелих која, како тврди теоретичар Роберт Иглстон, „треба читати као самосвојан жанр“.[837] „Текстови сведочења“[838] који, да би „измислили и остварили Аушвиц“, морају то да учине „херметички, чаролијом језика и композиције“,[839] обраћањем пажње на детаље, на „најситније појединости“ и „инциденте“ који конституишу такозвану логорску „нормалност“, те тако у себи сабирају документарни и научни приступ стварности: „’Књижевно сведочење’ је

832 Соња Веселиновић. „С ону страну знања“, 373.

833 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 271.

834 *Исто*, 155.

835 *Исто*, 142.

836 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 49.

837 *Исто*. Више о томе видети у: Robert Eaglestone. *The Holocaust and the Postmodern*. Oxford University Press: Oxford 2004.

838 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 21.

839 Имре Кертес. *Досије К*, 16.



специфична врста текста који микроскопски опис логорске свакидашњице повезује са теоријском рефлексијом. Оно отвара приступ свету значења код логораша, што не могу да понуде чак ни историографски прикази.“[840]

Књижевно сведочење или „сведочанство у прози“ Ели Визел је означио као „главни модерни књижевни изум, упоредив с грчком трагедијом, римском посланицом и ренесансним сонетом“.[841] Такође, не треба пренебрегнути и „песничко сведочанство“, које је, речима Дуње Душанић, „његов непризнати брат“.[842]

Књижевна сведочења или сведочанства дочаравају „један чудан, суверен свет“, који изазива „осећање изгубљености“, јер у њему се може догодити све – „прецизније, било шта“.[843] Стога се она, како је сугерисао Морис Бланшо, не читају и не конзумирају као друге књиге.[844] Као што и Хитлерова *Моја борба* (1923), према писцу истоименог аутофикционалног романа, Карлу Увеу Кнаусгору, „више није књижевност“, јер је „мења“ и „претвара у нешто зло“,[845] тако и исповести преживелих логораша који о том злу сведоче такође као да желе да превазиђу књижевност. Док је „скоро сва књижевност [...] само текст“, *Мајн кампф* али ништа мање и логорашке (ис)повести, иако смештене на супротстављеним половима етичког спектра, „више“ су од „текста“: у њима су „врата између текста и стварности широм отворена, на начин који се не јавља у другим књигама“.[846] Посредством речи бити изложен понору *nihila*.

**1. 5.** Књижевност о Холокаусту, као и свака велика књижевност, проналази нешто што ни сама није слутила да постоји. Она је увек нешто више од себе саме, више од речи и слова, „много више од књижевности“.[847]

Књижевност која је вођена жељом да се живот противстави смрти, да се сама њена реч, њен логос, уздигне „изнад смрти и немогућности

840 Волфганг Софски. *Поредак терора*, 25.

841 Дуња Душанић. *Са силама немерљивим: песници као сведоци модерног терора*. Досије студио / Филолошки факултет Универзитета: Београд 2021, 9.

842 *Исто*.

843 Имре Кертес. *Досије К*, 16.

844 Видети: Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 49.

845 Карл Уве Кнаусгор. *Моја борба VI*, 450.

846 *Исто*.

847 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 142.

егзистенције“.[848] Наставши из најдубљих егзистенцијалних порива, посреди је књижевност у свом „првом и последњем смислу“.[849]

У њој је сама стварност присутнија него иначе. Због тога таква књижевност дестабилизује читаочев однос према свету, то јест „основну слику света“[850] коју је на основу свог претходног искуства изградио.

Отуд сличност између књижевности о Холокаусту и светих текстова попут, на пример, Јовановог *Откривења*, који такође не остављају читаочево „искуство стварности нетакнутим“.[851] И једна и друга врста текстова „поставља радикално питање“ о томе шта за читаоца стварност „уистину јесте“.[852] И књижевност о Холокаусту и свети текстови, рушећи „темељно разумевање стварности“, врше „субверзију“ читаочеве „онтологије“.[853]

Логорашка књижевност је она врста књижевности која уједа и боде, која се – у складу с Кафкиним речима из писма Оскару Полаку од 27. јануара 1904. – може упоредити са „ударцем песнице у чело“ или „секиром за залеђено море у нама“.[854]

Или са боли преточеном у реч. Реч је тражена да би се скратило време боли. Као кад се „прстом, изненада и јако, притисн[е] кваран зуб“, након чега наступа „велико смирење“.[855]

Књижевност која рањава, која доводи у опасност. Јер, не чини свака књижевност читаоца бољим; нека, а можда управо ова, има моћ да га учини и горим.[856] Траг који ова књижевност оставља на души дубок је „као жигосање“.[857]

Елизабет Костело, интелигентна, проницљива, али и детиње наивна протагонисткиња Куцијевог истоименог романа (2003),

848 *Исто*.

849 *Исто*.

850 Горазд Коцијанчич. „Бивајући и виђења: онтологија Јовановог *Откривења* у призми ипостатичне философије“. Превео са словеначког Милосав Гудовић. У: *Савремена читања Апокалипсе*. Приредили Давор Џалто и Данијела Марковић. Агапе књига / Институт за студије културе и хришћанства: Београд 2023, 86.

851 *Исто*, 87.

852 *Исто*.

853 *Исто*.

854 Франц Кафка. *Писма*. Изабрала и превела са немачког Зденка Бркић. Нолит: Београд 1984, 38.

855 Кристијан Бобен. *Различити предели неба*, 54.

856 Видети: Џон Максвел Куци. *Елизабет Костело*, 137.

857 *Исто*, 138.



прочитавши једну књигу о Холокаусту, имала је утисак да су „неке странице гореле [...] пакленим огњем“.[858] Стога она сумња – а та сумња се свакако може односити и на многе стварне ауторе који су у својим делима сведочили о Холокаусту – „да човек може изаћи нетакнут, као писац, из призивања таквих сцена. Мислим да нас такво писање може озледити.“[859] Њој се чини као да је у писца те (измишљене) књиге, који се одважио „да уђе у лавиринт европске прошлости“ и да „надигр[а] Минотаура“, ушао „неки ђаво“, те да је он у књизи „тог ђавола ослободио, пустио га на свет. Осетила је додир његовог кожастог крила, јасно као дан, док је читала те мрачне странице.“[860] Писац је, према овој јунакињи, „био у додиру с нечим апсолутним. Апсолутним злом“, због чега се читањем, попут „струјног удара“, „тај додир зла“[861] пренео и на њу.

Зато она такве књиге, такву књижевност, означава речју „опсцено“. Поигравајући се с идејом „да би *опсцено* могло значити *ван сцене*“, Куцијева јунакиња сматра да постоје неке ствари које – макар и прижељкивали да их видимо – „морају остати ван позорнице“: ствари које се, „да бисмо сачували људскост“,[862] не смеју показати.

Можда је заиста књижевно сведочење нешто противприродно, то јест „грех“, но „грех који писац дугује животу, лукавствима опстанка“.[863]

Ако се остави по страни питање постоји ли и даље људскост након искуства дехуманизације у Холокаусту, право питање је да ли се људскост замрачивањем позорнице чува или губи. Ко данас верује да речи које упризорују сећање на Холокауст могу човечанство искварити, уместо што га могу упозоравати или макар пробудити? Ако има наде да се човечанство врати или пак уздигне у неко невино, неокаљано стање духа какво је владало у Еденском врту, онда би пут ка том утопијском стању био могућ не одбацивањем сећања на Холокауст, већ управо кроз то сећање. Кроз књижевност сведочења.

**1. 6.** Ако је књижевност о Холокаусту означена као књижевност у свом „првом и последњем смислу“, ваља имати на уму и

858 *Исто*.

859 *Исто*.

860 *Исто*, 135.

861 *Исто*, 141.

862 *Исто*, 135.

863 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 146.

другачија становишта од тог, попут, на пример, оног које је заузео Предраг Финци. Према њему, књижевност о Холокаусту представља, захваљујући свом (искључиво) „етичком карактеру“, „ново поглавље“[864] уметности. Финци је, наиме, етички карактер ове књижевности означио као „радикално ново“,[865] будући да он наткриљује њену естетску димензију, у мери да се поставља питање може ли се овде уопште говорити о књижевности.

Јер, књижевна сведочења, сходно Финцијевим естетичким уверењима, представљају уметност огољене „суровости“, која лежи „с ону страну естетског ужитка“.[866] Из књижевних сведочења одсуствује како лепота тако и метафизика.[867] Та уметност избегава естетизацију Холокауста тиме што о њему (намерно) проговара на неуметнички начин.[868] Као што је, међутим, нејасно због чега Финци тврди да уметност „суровости“ лежи изван „естетског ужитка“, тако треба и с резервом узети његово уверење да је у питању уметност која избегава естетизацију, посебно имајући на уму врхунска дела изузетних стваралаца који су писали о проживљеним ужасима на стилски леп и промишљен начин. Може ли се за њихова сведочења рећи да представљају „не-живот“?[869]

Финцијево полазиште, међутим, гласи да уметност по себи јесте или би требало да буде „слављење живота“, победа „над ништавилом“, стварање новог света над руинама, „испуњавање празнине“, док су књижевна сведочења о Холокаусту „могућа само у односу на руину и празнину“;[870] она их не превазилазе нити их трансцендирају. У таквом *понављајућем* односу према ништавилу, највише што могу да досегну јесте да се функционално одреде као „крхка противност уништењу“, односно „крхки знак отпора“.[871] То је, како Финци сматра, доказ да су овој књижевности, вођеној превасходно психолошким и етичким побудама, недостижни високи естетски домети.[872] Стога, он поставља питање да ли је ова књижевност,

864 Предраг Финци. *Умјетност уништеног*, 156–157.
865 *Исто*, 157.
866 *Исто*, 165.
867 Видети: Предраг Финци. *Умјетност уништеног*, 194.
868 Видети: *Исто*, 159.
869 *Исто*, 193.
870 *Исто*, 165.
871 *Исто*, 193; 167.
872 Видети: *Исто*, 173.



као „израз непосредног искуства“, настала у сенци „монструозности прошлог догађаја“, уметност у правом смислу речи или су у питању тек уметнички „предлошци“.[873]

**1. 7.** Књижевно сведочење или сведочанство, осим што се може означити као „грех“, но грех почињен ради живота, има, парадоксално, и улогу молитве.[874] Молитве која не води нужно спасењу или искупљењу, већ која је сама по себи крик над неизрецивошћу ужаса.[875] С обзиром на то да настаје као молитва, да је свака реч принета на симболички жртвеник Богу, књижевност о Холокаусту има у себи и нечег митског.[876] Молитвена и митска, она је и иконичка: читалац је тај у кога су свете речи загледане.

Упркос свој страхоти на коју речи указују, свем ужасу над који су се наднеле не би ли га сагледале „у дубинама“, из њих происходи лепота, „дрхтава и беспоштедна“, „екстатична“[877] и преображавајућа. И сам напор да се тај ужас прикаже, да се прикаже „оно што је „неприказиво“, крије у себи „људску лепоту“,[878] која ова дела чини уметничким по себи.

**1. 8.** Да би се зјапећа стварност привукла у текст, уобличила у реч, то је најпре учињено реалистичким приповедањем. Оно је, непретенциозно и лишено страсти, без метафора, „уз миран, разборит исказ сведока“, према Приму Левију, поетички „најубедљивији“[879] начин да се искуство Холокауста представи објективно.

Сва најважнија књижевна сведочанства, посебно она хронолошки најстарија, припадају том поетичком кључу. Она су била реалистичка, односно „натуралистички документарна“, што је и очекивано, јер је „искуство преживелих, неупоредиво са било чиме, [...] императивно [...] захтевало документарност“.[880] У њима су неретко

873 *Исто*, 193; 179.
874 Видети: Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 154.
875 Видети: *Исто*, 154.
876 Видети: *Исто*, 186.
877 *Исто*, 172; 174; 170.
878 *Исто*, 295; 172.
879 Соња Веселиновић. „С ону страну знања“, 374.
880 Гордана Тодорић. „Модуси књижевног памћења и представљање Холокауста“. У: *Транзиција и културно памћење: зборник радова с истоименог међународног знанственог симпозија одржаног 26. и 27. студеног 2015. године на Филозофском*

коришћене и наративне стратегије које читаоцу не дозвољавају да се поистовети с приповедачем, односно да пишчево искуство присвоји као своје.[881] У основи тих дела лежи „идеал објективног“, који, како је Зебалд истакао, уме да сачува чак и „она сећања која би на било који начин могла бити препрека за наставак живота“.[882]

Временом је реализам превладан другачијим поетичким моделима књижевног обликовања логорашке стварности. Настала су дела „сложене естетике“ и „модернистичке“ али и постмодернистичке „структуре“,[883] са ширим упливом метафоричких, симболичких, алегоријских и фантастичких елемената или проседеа.

Тако се, у неким случајевима, реализам књижевних сведочења протезао у правцу фантазије или сновиђења. У Визеловој књизи *Ноћ*, приликом транспортовања затвореника возом у логор, једна жена је, изгубивши разум од туге за мужем и двојицом синова, као и због жеђи, врућине и недостатка ваздуха који су владали у вагону, повикала: „Гледајте! О, гледајте! Та ватра! Та ужасна ватра! Смилујте се на мене, та ватра!“[884] Никакве ватре, међутим, у затвореном вагону није било. Но, кад се воз зауставио испред Биркенауа, путници су наспрам таме ноћног неба видели одбљеске из димњака крематоријума. Тад су могли да схвате, дубоко у себи, да је оно било прекогнитивно виђење, упозорење на стварност која их је чекала, која није личила на стварност каква би требало да буде: „Када [човек] уђе у Биркенау бива иницира у мрачну земљу чуда чија се реалност једино може појмити средствима која нису рационална.“[885]

Мистичке визије, сновиђења и слутње које се временом обистињују присутне су и у Лебовићевом роману *Semper idem*. Реч је о неколико „независних дигресија и анегдота“ које указују на приповедачеве прекогнитивне, „телепатске моћи“.[886] Смисао тих пасажа огледа

*факултету Свеучилишта у Загребу*. Уредници Вирна Карлић, Сања Шакић и Душан Маринковић. Средња Европа: Загреб 2015, 302.

881 Видети: Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 21–22.

882 Винфред Георг Зебалд. „Између историје и природне историје: о књижевном опису тоталног разарања“, 78–79.

883 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 21–22.

884 Ели Визел. *Ноћ*, 27.

885 Милица Карић. *Фикционализација холокауста у романима Јержија Козинског, Џејн Јолен и Д. М. Томаса*. Докторска дисертација. Филолошко-уметнички факултет Универзитета: Крагујевац 2022, 112.

886 Владислава Гордић Петковић. „Идентитет појединца и колективна судбина



се не само у пишчевом уметничком сензибилитету за фантастичке регистре, већ и у томе да се њима укаже на „судбинску предодређеност“[887] страдања јеврејског колектива.

У случајевима у којима су аутори појмили реалистичко као ограничавајуће, дошло је и до „прелаза у лирско“: према изјави Шарлот Делбо, „само [нам] песнички језик омогућава да наведемо људе да виде и осете“.[888] Песнички језик сугестивније од реалистичке исповести омогућује читаоцу да „призове оно чему нико уистину не би желео да се враћа, *живу смрт*“.[889] Захваљујући „лирском приказивању ужаса које је узнемирујуће лепо“, тој „естетици агитације“[890] какву је, на пример, Лоренс Лангер запазио у делу Шарлот Делбо, могуће је испунити смисао сведочења о Холокаусту: да читалац „одговори емпатијом“.[891]

Као и увек, све зависи од тога *како* је дело написано. Да ли су речи наштимоване у правом тоналитету. Да ли су се уздигле над понором, над мрачним смехом који из њега избија, да ли су силу *nihila* превладале, логосно и теургијски – кад се чинило да више никаквог смисла нема – осенивши творевину својом необичном и неочекиваном лепотом.

у роману *Semper idem* Ђорђа Лебовића“. *Детињство: часопис о књижевности за децу*. Год. XLIV бр. 1. 2018, 37.

887 *Исто*.

888 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 375.

889 *Исто*.

890 Цит. према: *Исто*, 377.

891 *Исто*, 375.

## 2. УВОД У ЛИТЕРАРНИ КОНТЕКСТ *НЕБЕСКОГ ОДРЕДА*

*Небески одред (Himmelkommando)* (1956) **Ђорђа Лебовића** и **Александра Обреновића** једна је од првих не само српских већ и европских драма које приказују „живот“ у логору смрти, настала у време пре суђења Адолфу Ајхману 1961. у Јерусалиму и нацистима за злочине у Аушвицу од 1963. до 1965. у Франкфурту, дакле у време кад и домаћа и светска шира јавност још увек нису у довољној мери биле упознате са оним што се догађало у Аушвицу и сличним логорима, односно у време кад се још увек није био „развио основни поетички модел холокауста у књижевности“.[892] Бавећи се случајем припадника Специјалног командног одреда који су радили у крематоријумима на спаљивању сапатника претходно убијених у гасним коморама, захваљујући чему су се отворила важна филозофска и етичка питања, попут људске природе и природе морала, у мери да се, према Сартровој терминологији, може говорити о „драми филозофског сензибилитета“,[893] *Небески одред* представљао је прекретницу у развоју српског драмског стваралаштва. Уздигавши „културнопоетичку имагинацију српске књижевности изнад равни сведочења и трагедије“, не би ваљало ни „да се олако утопи у холокауст литературу“.[894]

Кад је посреди литерарни контекст ове драме, која представља прворазредни догађај литературе о Холокаусту, неопходно је да се

---

892 Александар Јерков. *Тајна Европе и српска књижевност: апокриптика*. Филолошки факултет: Београд 2014, 225.

893 Петар Марјановић. „Пред вратима пакла (Ђорђе Лебовић и Александар Обреновић: 'Небески одред', 1956)“. *Српски драмски писци XX столећа*. Друго допуњено издање. Факултет драмских уметности / Институт за позориште, филм, радио и телевизију: Београд 2000, 178.

894 Александар Јерков. *Тајна Европе и српска књижевност*, 225.

тај контекст најпре унутар себе диференцира. Тако *Небески одред* може да се сагледа у жанровском, драмском контексту, како српском тако и светском. То сагледавање може бити књижевноисторијско (дијахроно, хронолошко), али и тематско-мотивско (синхроно), везано за представу Холокауста у другим драмским делима.

С обзиром на то да тематско-мотивски комплекс ове драме превазилази границе сопственог жанра, *Небески одред* може да се чита и на фону опште литературе о Холокаусту, која подразумева књижевна сведочанства у другим жанровима (романе, приповетке, поезију), односно „чисто" документарна, есејистичка и научна дела.

*Небески одред* свакако ваља сагледати и у контексту целокупног књижевног опуса самог Ђорђа Лебовића, првенствено унутар његове драмске тетралогије која овом драмом отпочиње, а наставља се драмама *Халелуја* (1964), *Викторија* (1968) и *Војник и лутка* (1996), а потом и у дослуху с његовим незавршеним аутобиографским романом *Semper idem* (2005) и такође постхумно објављеним приповеткама *Анђели неће сићи са небеса* (2021).

# 3. СРПСКИ ПРОЗНИ И МЕМОАРСКИ КОНТЕКСТ

Кад је реч о српској (и јужнословенској) књижевности, књижевна сведочанства о Холокаусту и „животу" у нацистичким концентрационим логорима јавила су се непосредно по завршетку Другог светског рата. У питању су дневници и романи аутора као што су, између осталих, **Станислав Винавер** (*Године понижења и борбе: живот у немачким „офлазима"* [1945]), **Ото Бихаљи-Мерин** (*До виђења у октобру* [1947]), **Евгеније Жења Козински** (*Дневник Жење Козинског* [1961]), **Херман Хелфгот** (*Ми смо сведоци* [1970]), **Арпад Лебл** (*Лутања и сазнања* [1975]), као и **Исак Бата Амар**, **Сима Караогдановић** и **Александар Леви**, чији дневници до данас нису објављени.[895] Мемоари логораша најпре су почели да се појављују „као осврти у јеврејској штампи као што је *Јеврејски преглед*, затим као дужи текстови у часописима", да би тек у другој половини осамдесетих и у деведесетим годинама двадесетог века засули јавност „као мемоари и биографије у свим могућим варијацијама".[896]

Међутим, порекло ове литературе, коју су, дакле, најпре зачели „наши војници у заробљеништву", јесте песничко: њен „основни правац", уз очекиване „идеолошке константе",[897] развијао се још од поема *Стојанка, мајка Кнежопољка* (1942) **Скендера Куленовића** и *Јама* (1944) **Ивана Горана Ковачића**.

Већином су у питању била дела у којима је уметничким језиком било исписано сведочење о „Аушвицу Балкана", како је концентрациони логор Јасеновац назвао Гидеон Грајф, као и о другим местима у Независној Држави Хрватској на којима су своје злочине чинили хрватски нацисти – усташе.

---

895 Видети: Кринка Видаковић Петров. „Између религије и секуларне идеологије: јеврејски официри из Југославије у немачким логорима за ратне заробљенике", 27–28.

896 Јован Ћулибрк. *Историографија холокауста у Југославији*, 47.

897 Александар Јерков. *Тајна Европе и српска књижевност*, 224.

Први југословенски јеврејски писац који је о Холокаусту писао како пре тако и током окупације земље, у делима прожетим иронијом и сатиром, био је **Хинко Готлиб**.[898] Осим поезије објављене у збирци *Ијар, јеврејски мај и друге пјесме* (1935), значајан је по антиутопијском роману *Кључ од великих врата* (1947), објављеном на енглеском језику. То је друга верзија романа, настала по сећању, јер је прву изгубио током боравка у логорима. У њему је о прогону Јевреја говорио уз помоћ метафоричких, алегоријских и сатиричких фантастичких елемената. Значајна је и његова кратка прича „Кадиш у шуми“, написана 1944. а публикована 1954. у *Јеврејском алманаху*.

Прво књижевно сведочанство о нацистичким злочинима у форми романа на српском језику јесте аутобиографски роман српског писца јеврејског порекла **Ивана Ивањија** *Човека нису убили* (1954), који, међутим, никад није доживео друго издање. Роман се фокусира на живот заробљеног дечака у логору. Ивањи се, као преживели логораш из Аушвица (у који је доспео са петнаест година) и Бухенвалда, пишући подједнако и на српском и на немачком језику, враћао теми Холокауста и у својим каснијим делима, као што су *Прескакање сенке* (1989), у коме је тематизовано прво лето после логора 1945, уз опис његове прве љубави са једном Немицом, *Гувернанта* (1998), написан на немачком, у коме се говори о одласку војвођанских Јевреја у логор, *Човек од пепела* (2006) (прва верзија написана је на немачком 1999), у коме се евоцира како Гетеово време тако и време најужасније немачке свирепости, и *Мој лепи живот у паклу* (2016). Имајући у виду да су Ђорђе Лебовић и Александар Обреновић објавили *Небески одред* 1956, две године након Ивањијевог романа, може се рећи да је српска књижевност своје сведочење о нацистичким логорима смрти исказала скоро симултано у прозној и драмској форми, и то много пре неких других европских књижевности.

Након Ивањија, вероватно први приказ Холокауста који је у српској и јужнословенској књижевности написала жена био је роман

898 Више о томе видети у: Krinka Vidaković Petrov. „Hinko Gottlieb and the Beginning of Holocaust Literature in Yugoslavia“. *European Journal of Jewish Studies*. Vol. 17 No. 1. 2023, 124-145. Такође видети: Krinka Vidaković Petrov. „Rethinking the Holocaust Novel in Yugoslavia: from Hinko Gottlieb to Aleksandar Petrov's *Like Gold in Fire*“. У: *Српски језик, књижевност, уметност: зборник радова са XV међународног научног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (30–31. X 2020)*. Књ. 2/2, Јевреји. Уредници Драган Бошковић и Часлав Николић. Филолошко-уметнички факултет: Крагујевац 2021, 225–237.



**Магде Бошан Симин** *Док вишње процветају* (1958).[899] Затим је **Данило Киш** у роману *Псалам 44* (1962) приказао искуство боравка у логору Биркенау такође из женске перспективе, преломљено кроз женски монолог, тематизујући, између осталог, „дилему идентификације субјекта, коју производи управо Холокауст“.[900] За њим су следили **Добрица Ћосић** са романом *Бајка* (1966), у коме је Холокауст присутан узгредно, и **Душан Калић** са романом *Помрачена страна* (1968). Један од најважнијих аутора српске књижевности који је у свом делу тематизовао Холокауст – ако не и најважнији – јесте **Александар Тишма**, писац знаменитих романа *Књига о Бламу* (1971), *Употреба човека* (1976), *Вере и заверe* (1983) и *Капо* (1987). Низ се наставља *Сећањима из Аушвица* (1974) **Тонке Старчевић**, некадашње партизанке и заточенице логора Земун, Равенсбрик, Нојштат Глеве и Аушвиц, из кога је и ослобођена, а за чију је књигу „живописних и сугестивних“ успомена које навиру „без хронолошког редоследа“[901] предговор написао сам Ђорђе Лебовић, романом *Трауме* (1985) **Пере Стефановића**, романом *Последњи шабат* (1992) **Максимилијана Еренрајх-Остојића**, кратким и духовитим романом *Капија опкладе* (1995) **Илди Ивањи**, метафикционалним романом *Гец и Мајер* (1998) **Давида Албахарија**, заснованим на архивским документима, који тематски прати двојицу насловних протагониста – нациста који су 1942. камионом-душегупком превозили жртве од логора Старо сајмиште до масовних гробница у Јајинцима, да би им се после рата изгубио сваки траг, романом *Као злато у ватри* (1998) **Александра Петрова**, аутора који је, иначе, Холокауст тематизовао и у својој поезији (нпр. у песми „Варшава. Јерусалим“ из 1985), при чему је овим делом модернизовао роман Холокауста у постјугословенском контексту,[902] као и романима *Горке траве* (2000) **Фриде Филиповић**, *Порајмос* (2013) **Душана Савића** и *Фаника* (2017) **Бранке Јовичић**.

899 Више о томе видети у: Krinka Vidaković Petrov. „Memory Mediation by First- and Second-Generation Survivors: *Why They Said Nothing: Mother and Daughter on One and the Same War* by Magda Bošan Simin and Nevena Simin“. *Studia Judaica*. Vol. 21 No. 1 (41). 2018, 31–54.

900 Гордана Тодорић. „Модуси књижевног памћења и представљање Холокауста“, 304.

901 Ђорђе Лебовић. „Предговор“, 5.

902 Више о томе видети у: Krinka Vidaković Petrov. „Rethinking the Holocaust Novel in Yugoslavia: from Hinko Gottlieb to Aleksandar Petrov's *Like Gold in Fire*“.

# 4. ДРАМСКИ КОНТЕКСТ I

Иако је књижевна имагинација Холокауста највише трага оставила у мемоарским и прозним жанровима (романима и приповетка-ма), а најмање у драми, са́мо драмско стваралаштво које на сцени оживљава или на неки начин проговара о свету нацистичких логора по броју својих дела импозантно је по себи. Драмски контекст Холокауста – о коме ће бити речи на основу неколико изабраних наслова – није ни узгредна ни занемарљива фуснота у историји логорске књижевности.

Од драмских дела која претходе *Небеском одреду*, а која најављују тему Холокауста, могла би, за почетак, да се наведе сатирична алегорија *Задрживи успо́н Арту́ра Уиа* (1946) **Бертолта Брехта**, посвећена успону Адолфа Хитлера и нацистичке партије у Немачкој тридесетих година.

Вероватно прва (или једна од првих) послератних драма која тематизује логорско искуство настала је из пера угледног чешког новинара, драматурга и романописца **Фердинанда Пероутке**, заточеника у Бухенвалду (уз краћи боравак у логору Дахау и прашком затвору Панкрацу) од 1939. до 1945. Посреди је драма *Облак и валцер*, која је премијерно била изведена 30. априла 1947. у Прагу, а коју је аутор замислио као „колективну драму у дванаест слика“, са низом главних и споредних јунака који проводе време у неименованом логору. У егзилу након 1948. (прво у Енглеској, потом у Америци), Пероутка је своју драму о „малим историјама“ растрзаним на фону „велике“, поново написао и 1976. објавио у виду истоименог обимног романа.

# 5. ПЕСНИЧКИ КОНТЕКСТ I

**5. 1.** За разлику од књижевних сведочанстава, углавном схваћених као сведочанства у прози, а нешто мање и у драми, неопходно је да се пажња обрати и на занемарен но засебан жанр песничког сведочанства. Јер, Холокауст није изнедрио само прозна дела већ и „поезију као сведочанство“.[903]

Теоријску расправу о песничком сведочанству започео је још 1948. Робер Антелм, преживели логораш из Бухенвалда и Дахауа (и муж Маргерит Дирас, која је по његовом повратку написала књигу *Бол*, објављену знатно касније [1985]). Антелм је, наиме, веровао „да је поезија та која има највеће изгледе да каже истину о концентрационим логорима и да постане 'поезија истине'“.[904] На темељу тога, Дуња Душанић одредила је песничко сведочанство „као аутобиографску поезију, коју пишу очевици историјских збивања од јавног значаја, вођени нарочитим, моралним побудама“.[905] Стога су и сви они песници који су стварали песничка сведочанстава о Холокаусту, будући да су и сами били жртве, да су на својој кожи осетили бол и патњу, и да су преживели, с правом названи „моралним сведоцима“.[906]

**5. 2.** На почетку сваке расправе о поезији посвећеној Холокаусту или о логорашким књижевним сведочанствима уопште, стоји, попут арханђела са пламеним мачем, чувена мисао Теодора Адорна да је после Аушвица варварски писати песму.[907]

---

903 Дуња Душанић. *Са силама немерљивим*, 10.

904 *Исто*.

905 *Исто*, 17.

906 *Исто*, 20.

907 Видети: Теодор Адорно. „Критика културе и друштво“. *Филозофско-социолошки есеји о књижевности*. Изабрала и превела са немачког Надежда Чачиновић-Пуховски.

Какав је то злочин писати песму, бавити се речју, да заслужује такву моралну осуду? Шта та радикална мисао, која поларизује поезију (уметност) и Холокауст,[908] уопште значи?

Она се може схватити на два начина. Прво, као израз сумње у то да ће неадекватном употребом језика доћи до профанисања успомене на Холокауст. Питање које се у вези с тим може поставити јесте да ли је умесно да уметност, с обзиром на „историјска искуства чији је симбол, рецимо, Аушвиц“,[909] буде ведра. Јер, према Адорну, уметност се самим својим постојањем, чак и кад „изражава очајање“, заправо „придружује обећању среће“[910] – мада би, како је Драган Стојановић исправно приметио, примереније било да је Адорно „рекао да уметност у томе налази своју одговорност, духовну озбиљност и своју част, а не 'срећу'“.[911] Једна од улога уметности је, свакако, да, тежећи ка истини, разобличава зло.[912] Међутим, Адорно је заступао став да, имајући у виду одговорност уметности пред историјом, Холокаусту треба приступати озбиљно, а не ведро.

Адорнова мисао може се, такође, схватити и као израз бојазни да је, без обзира на сам приступ теми – ведар или озбиљан – речима немогуће пронаћи пандан ономе што се догодило у Холокаусту. Да поезија, као „творевина радости и лепоте“, није подесна да појми и изрази „механизовану, бездушну индустријску бруталност Аушвица“.[913] Да се никад неће досегнути такав „вербални израз који би био на висини“ да представи све „те ужасе“.[914] Да је немоћна да собом открије оно *истинско* Холокауста.

Адорнова мисао усмерена је на питање моралног ограничења које би се јавило приликом представљања овог догађаја. Јер, уколико је представљање Холокауста немоћно да се уклади са истином тог догађаја, то значи да је Аушвиц опустошио саме изворе „песничког језика“, „руинирајући његове моралне основе“, због чега поезија више „не може постојати“.[915]

Школска књига: Загреб 1985, 232.

908 Видети: Предраг Финци. *Умјетност уништеног*, 156.

909 Драган Стојановић. *О идили и срећи*, 71.

910 *Исто*.

911 *Исто*, 73–74.

912 Видети: *Исто*, 73.

913 Јан Бурума. *Плата за кривицу*, 83.

914 Енцо Траверсо. *Историја као бојно поље*, 59.

915 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 171.



Ако су моралне основе песничког језика руиниране, ако стваралачки логос у себи више не садржи потенцију добра, онда Адорнова изјава указује на цивилизацијски колапс који се са Холокаустом догодио.

Па ипак, ако нешто демантује овај правац размишљања, то је поезија настала након Аушвица, односно сама књижевност о Холокаусту. Уосталом, да ли би ишта било варварскије него, на пример, прогласити варварском Целанову „Фугу смрти“ – истинско ремек-дело које је варварство „у својој слици-напуклини најпотпуније приказал[о]“?[916]

**5. 3.** Кратки преглед поезије о Холокаусту неизбежно ваља отпочети с једном од „највеличанственијих“[917] песама о том догађају, уједно и „најчувенијом немачком песмом XX века“,[918] класичном у мери да је сваки школовани Немац знао њен чувени стих: „Смрт је мајстор из Немачке“ (*Der Tod ist ein Meister aus Deutschland*).[919] У питању је, наравно, „Фуга смрти“ (*Todesfuge*) (1948), којом је немачки песник **Паул Целан**, чији су родитељи страдали у концентрационим логорима, „обесмртио своје име“.[920] Та песма, као и Целаново целокупно „песништво, у којем одјекују логори смрти“, испевана је на немачком као мртвом језику – језику којим је сама „смрт говорила у Аушвицу“.[921]

„Фуга смрти“ појавила се у песниковој првој збирци *Песак из урни* (1948), коју је Целан, убрзо по објављивању у Бечу, повукао из продаје због великог броја штампарских грешака. У новој збирци *Мак и сећање* (1953), објављеној у Немачкој, „Фуга смрти“ поново је прештампана, поставши временом песникова „заправо једина позната песма“.[922]

916 Предраг Финци. *Умјетност уништеног*, 157.

917 Зигмунт Бауман, Леонидас Донскис. *Флуидно зло: живот у свету у ком нема алтернатива*. Превела са енглеског Соња Гобец. Mediterran Publishing: Нови Сад 2018, 108. Цитиране су речи Леонидаса Донскиса.

918 Мирко Кривокапић. „Поговор“. У: *Фуга смрти*. Приредио Мирко Кривокапић. Превео са немачког Бранимир Живојиновић. Нолит: Београд 2008, 317.

919 Видети: Јан Бурума. *Плата за кривицу*, 84.

920 Зигмунт Бауман, Леонидас Донскис. *Флуидно зло*, 108.

921 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 355; 344.

922 Мирко Кривокапић. „Поговор“, 322.

Посреди је лирска песма испевана „у певушећем ритму плесне мелодије, одражавајући сурову игру“[923] логорског команданта с плавим очима – „човека са гујама“, који се „са гујама игра“ – и који наређује Јеврејима да свирају и певају – „превлачите тамније гудалом по виолини“ – док остали копају себи гробове „у земљи“, односно „у ваздуху / где неће [...] [им] бити тесно“: „дубље ашовом а ви за игру свирајте“.[924]

Песма је, према Финцију, „нарицаљка без плача, молитва без Бога, какофонична фуга“ која говори о „трагичној одсутности“[925] Другог. Холокауст се у њој не описује, већ је постао знак „који у потпуности означава и сам собом позива да разаберемо значење иза његовог фасцинантног звука“.[926]

„Фуга смрти“ није обично књижевно сведочење, већ уметничко у правом смислу речи, захваљујући чему онај који не зна како је било у логору, може да разуме и осети шта је то било. Управо се ова песма, према Финцијевим естетичким мерилима, уздиже као изузетак над свим осталим књижевним сведочењима о Холокаусту, будући да је једино она у потпуности остварила уметнички израз захваљујући коме је Холокауст обновљен као унутрашње сећање „на патњу без успомена на конкретно“.[927] Целанова песма поседује све одлике истинске артикулације Холокауста, а то су „очувана трагичност, свирепост и бесмисленост уништења, артикулација у којој се сустижу узвишено и застрашујуће, монументално и уништење, стваралаштво и деструкција; једном ријечју, биће и ништавило у форми дјела“.[928]

Рецепција „Фуге смрти“ у Немачкој била је у почетку амбивалентна. И сам Целан је, сумњајући да је песма „превише лирска“ и „умилна за ухо“, те да је „ублажила грозоту уместо да је искаже“, „крајем шездесетих година затражио од уредника да је изоставе из антологија“.[929] Међутим, како је истакао Јан Бурума, „Фуга смрти“ ипак „остаје најдирљивији исказ о холокаусту. Њена лепота, као песме, не анестетизује осећање ужаса које саопштава. Напротив, она чини да га још јаче осетимо.“[930]

923 Јан Бурума. *Плата за кривицу*, 84.
924 Паул Целан. „Фуга смрти“, 19–20.
925 Предраг Финци. *Умјетност уништеног*, 192; 145.
926 *Исто*, 193.
927 *Исто*, 212.
928 *Исто*, 224.
929 Јан Бурума. *Плата за кривицу*, 84.
930 *Исто*.



Целановом поезијом био је привучен и Примо Леви, иако није волео „тамну“, херметичну поезију, „тешку за разумевање“.[931] Нејасност Целанове поетике усмеравала је Левијеве мисли ни мање ни више него на самоубиство. Подсећајући га на „хропац умирућег“,[932] истовремено га је и привлачила и одбијала. Привлачила га је као што „понор“ привлачи, а одбијала га је због одсуства „нечега што би морало бити речено, а није“.[933] (Додуше, тај Левијев увид суштински се може односити на свеколику књижевност сведочења, која призорима једног чудовишног света истовремено читаоца и *заводи* – према Солжењициновом признању – као што га и одбија.[934])

Паул Целан убио се скоком у Сену 20. априла 1970, што су неки критичари цинично протумачили као последицу његовог увида „у чињеницу да као песник није успео“.[935] По свему судећи, Целаново самоубиство било је последица физичког и психичког пропадања, праћеног дуготрајним боравцима у психијатријским клиникама и растанком са супругом и сином за које песник није представљао само „оптерећење“ већ „због свог агресивног понашања и опасност.“[936]

**5. 4.** Једна од амблематичних песама о Холокаусту, која, заправо, иницијално и није била замишљена као песма, већ као део говора држаног након Другог светског рата, потиче од протестантског пастора и духовног вође антинацистичке Конфесионалне цркве **Мартина Нимелера**, који је, иако је испрва „попут многих немачких протестаната поздравио Хитлеров долазак на власт“ и био „антикомуниста“,[937] преживео Заксенхаузен и Дахау, жалећи што немачки народ није током рата умео да препозна „Господа Исуса“ у свом „брату који је патио и био прогањан иако је био комуниста и Јеврејин“.[938]

Једна од верзија песме која је у питању, а која посредно упућује на Холокауст, гласи овако: „Када су нацисти дошли по комунисте, / ја сам ћутао; / јер нисам био комуниста. // Када су затворили социјалдемократе, / ја сам ћутао; / јер нисам био социјалдемократа.

931 Мирко Кривокапић. „Поговор“, 323.
932 Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 26.
933 *Исто*.
934 Видети: Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 140–141.
935 Мирко Кривокапић. „Поговор“, 322.
936 *Исто*.
937 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 121.
938 *Исто*, 115.

// Када су дошли по синдикалце, / Ја се нисам побунио; / јер нисам био синдикалац. // Када су дошли по мене, / није преостао нико да се побуни.“

Реч је, заправо, о идеји коју је Нимелер варирао током својих предавања и интервјуа, посебно од касних четрдесетих и током педесетих година двадесетог века. У штампаном облику песма се први пут појавила у Америци педесетих година, да би јој временом уследио и низ сличних варијанти.

Значај Нимелерове песме је, између осталог, у томе што у себи сажима доминантну, па у извесном смислу и ангажовано хуману и етичку димензију песничког сведочанства као таквог.

**5. 5.** Осим Целана, једно од најзначајнијих песничких сведочанстава о судбини јеврејског народа током Холокауста потиче од **Нели Закс**, немачко-шведске песникиње јеврејског порекла, драматуршкиње и добитнице Нобелове награде за књижевност 1966. Рођена у Немачкој, у Шведску је 1940. побегла последњим летом авиона, само недељу дана пре но што је требало да се пријави у концентрациони логор.

Са Целаном је годинама гајила дубоко пријатељство, о чему сведочи њихова обимна преписка датирана од пролећа 1954. до краја 1969. Везивала их је, између осталог, свест о „недовољности лирског говора“, као и „дефектна језичка форма и редукционистички стил као естетска реакција на патњу и несигурност у изговору наде“.[939]

Била је склона психичким падовима, нападима параноје и мислима о суициду. Иронично је што ју је вери у живот враћао управо Целан, који је себи пресудио скоком у Сену, након чега је, само двадесетак дана касније, и она преминула.

Као и Целанова, поезија Нели Закс, објављена у збиркама *У становима смрти* (1946), *Помрачење звезда* (1949), *И нико не зна даље* (1957), *Бекство и преображај* (1959), *Путовање у беспрашно* (1961), *Још смрт слави живот* (1961) и *Ужарене загонетке* (1962), особени је одговор на Адорнову тезу да је немогуће или варварски писати поезију након Аушвица. Њена поезија, у целини гледано, са својим „посвећеничким и заветним карактером“, јединствен је „споменик

939 Бајрам Личина. „Меридијан бола и утехе“. Поговор. У: Паул Целан – Нели Закс. „Преписка (1954–1969)“. Превео са немачког Бајрам Личина. *Поезија: часопис за поезију и теорију поезије*. Год. XIII бр. 41. 2008, 126.



памћења“[940] на жртве Холокауста. Захваљујући инхерентној тежњи „да се у језички облик преведе нихилизам“, посреди је поезија која припада истом тематском корпусу као и Целанова, због чега би „фуга смрти“[941] могла бити и њен амблем.

У питању је изразито лирска и побожна поезија, инспирисана најпре хришћанском а потом и јеврејском мистиком, односно хасидизмом, Кабалом и Зохаром. Њен „основни тоналитет је молитвени“, при чему није реч о „подражавању молитви или писању нових“, већ о „избору најпогоднијег језичког регистра“[942] за поетско дочаравање геноцида о коме је реч. Холокауст се у тој поезији не помиње директно – нема, рецимо, помена на гасне коморе и крематоријуме – али је „искуство Холокауста непрестано присутно“.[943] Стога је поезију Нели Закс „немогуће читати независно од свести о Холокаусту као историјској чињеници“.[944]

Њене доминантне теме јесу „смрт, жртва и чежња“, док су пепео и прах најчешћи лајтмотиви (на пример, прах који „постаје светло“[945]). Чежњом се у поезији Нели Закс успоставља веза са светом мртвих, „поновн[и] сусре[т] са вољенима“[946] (као у стиховима: „Вољени, чежња твог праха / шумећи струји кроз моје срце“[947]). Захваљујући томе, удахњује се смисао патњи.

Ова поезија није само песнички покушај да се жртвама Холокауста да глас, већ и да се осмисли оно „што по својој бесмислености у историји није имало преседан“.[948] Тај моменат посебно је приметан у идентификацији жртава са старозаветним мученицима, попут, између осталих, Јова или Јеремије.[949] Опевањем појединачних безимених жртава, налик Хомеровом труду да именује сваког хероја на путу

940 Вук Петровић. „Нели Закс: поезија смрти и сећања“. Поговор. У: Нели Закс. *Трагач*. Превео са немачког Звонимир Костић Палански. Darma books: Београд 2022, 255.

941 *Исто*, 259; 256.

942 Марко Стојкић. „Нели Закс или могућност поезије након геноцида“. Поговор. У: Нели Закс. *Трагач*. Превео са немачког Звонимир Костић Палански. Darma books: Београд 2022, 246.

943 *Исто*, 249.

944 *Исто*, 250.

945 *Исто*, 244; 249.

946 *Исто*, 252.

947 Нели Закс. „У праскозорје“. *Трагач*, 30.

948 Марко Стојкић. „Нели Закс или могућност поезије након геноцида“, 245.

949 Видети: *Исто*.

за Тројy, Нели Закс настојала је „да удахне људски лик појединачној смрти“,[950] да из мора апстрактних смрти поврати достојанство и морални дигнитет жртава.

То значи да поезија Нели Закс одражава агон између пепела и речи, пепела који онемогућава „преображај бесмисла у ма какав смисао“,[951] и речи које васпостављају (логосни) смисао, које из самог пепела проговарају. Зато се за такву поезију, у којој су етичка и естетска компонента нераздвојне, с пуним правом може рећи да јесте велика.[952]

950 Вук Петровић. „Нели Закс: поезија смрти и сећања“, 262.

951 *Исто*, 261.

952 Видети: Марко Стојкић. „Нели Закс или могућност поезије након геноцида“, 253.

# 6. ПРОЗНИ, МЕМОАРСКИ И ЕСЕЈИСТИЧКИ КОНТЕКСТ I

**6. 1.** Након летимичног увида у српски прозни контекст Лебовићеве и Обреновићеве драме, као и драмског и песничког контекста који је овој драми претходио, следи преглед – предложен на основу пробраног узорка – светског романескног и приповедачког, али и мемоарског и есејистичког контекста о Холокаусту, чији је *Небески одред* саставни део.

Преглед светске литературе о Холокаусту могао би да отпочне навођењем оних дела која Холокауст приказују посредно, кроз клаустрофобичну атмосферу под нацистичким режимом која му је претходила. Из данашње перспективе гледано, једно од најбољих дела у том смислу јесте заборављени роман *Путник* (1938) немачко-јеврејског писца **Улриха Александера Бошвица**, који је, кад је поново откривен 2021, због својих уметничких домета представљао прворазредни књижевни догађај. Протагониста овог романа, написаног у најбољем трилерском маниру, угледни је Јевреjин аријевског изгледа, бивши борац у Првом светском рату на страни Немачке, који након погрома у новембру 1938, у Кристалној ноћи, напушта жену Немицу и дом у Берлину, да би потом у сталном маничном кретању прелазио из воза у воз, не успевши ниједном да одахне. Кад се покушај да пређе границу завршио неуспехом, схватио је да му није преостало ништа друго него да настави да бежи, незнано куда, иако ће на крају само кружити по простору који ће се све више сужавати. Роман је брзо пао у заборав након објављивања, све док деценијама касније није поново откривен. Можда је томе допринела и прерана погибија писца који је, кад је 1942. немачка подморница торпедовала брод којим је пловио ка Великој Британији, имао свега двадесет седам година.

**6. 2.** Један од најважнијих антифашистичких романа који, притом, не одражава истинско логорско искуство већ његову фикционализацију, јесте *Седми крст* (1942) немачке списатељице и комунисткиње Ане Рајлинг, која је писала под псеудонимом **Ана Зегерс**. Након забране и спаљивања њених књига у Немачкој, као и хапшења од стране Гестапоа, успела је да побегне прво у Швајцарску, а затим преко Париза у јужну Француску под влашћу Филипа Петена – где је 1938. започела рад на рукопису овог романа – и на крају, преко Марсеја, Мартиника, Њујорка и Веракруза, стигла у Мексико Сити. Роман је објављен 1942. у Америци на енглеском и у Мексику на немачком језику. Посреди је прича о бекству седморице затвореника из измишљеног нацистичког концентрационог логора Вестхофен. Сам логор ауторка је замислила по сећању на концентрациони логор Остхофен код Вормса, који је, налазећи се на месту старе фабрике, био активан од 1933. до 1934, док су логорашка искуства приказана у роману била заснована на извештајима затвореника из Заксенхаузена.

У роману, заповедник логора, наредивши да се бегунци ухвате у року од недељу дана, посекао је крошње седам стабала и од њих, као дочек за бегунце, припремио крстове. Шесторо бегунаца је ухваћено или умрло током бекства, али је седми, захваљујући помоћи својих идеолошких другова – комуниста, као и добровољној помоћи антифашистички настројених Немаца, успео да побегне у Холандију. Командантов неуспех да ухвати последњег бегунца улио је осталим логорашима преко потребну наду. Роман се тако завршава оптимистичком „поруком“ о човековој несаломивости, о томе „како спољне снаге могу дубоко и страшно продрети у човека, до његове сржи, али [...] да у [...] [њему] има нечега што се не може напасти, не може повредити“.[953]

**6. 3.** За разлику од „активног“ протагонисте Бошвицовог романа, у сећањима пољско-јеврејског пијанисте и композитора **Владислава Шпилмана** *Пијаниста* (1946), приказано је пасивно провођење „окупираног“ времена у периоду од 1939. до 1945. у затвореном простору варшавског гета, а потом у празним становима у којима се током две године протагониста крио захваљујући помоћи својих

953 Ана Зегерс. *Седми крст*. Превео са немачког Милан Слани. Просвета: Београд 1948, 363.



пољских пријатеља. Ово дело је широј културној јавности постало познато захваљујући екранизацији Романа Поланског из 2002, француско-пољског режисера јеврејског порекла, који је као десетогодишњи дечак успео да побегне из краковског гета и избегне мајчину судбину која је угушена у гасној комори у Аушвицу, те остатак рата провео кријући се код једног пољског пара, у њиховом католичком домаћинству, због чега је и сам, да не би довео у опасност и њих и себе, морао пред другима да се претвара да је католик.

**6. 4.** По приказаној злослутној атмосфери присутној у немачком друштву током владавине нациста, ваља навести и роман **Ханса Фаладе** *Свако умире сам* (1947). Тај роман, најбољи који је Фалада, као и Бошвиц, у трилерском маниру написао између септембра и новембра 1946, приповеда истиниту причу о немачком брачном пару који је у Берлину током 1940. кришом раздељивао ручно прављене разгледнице са субверзивним политичким порукама против Хитлеровог режима.

**6. 5.** Непосредно по завршетку Другог светског рата уследио је први талас књижевних сведочења и научних промишљања о Холокаусту, који би се по мноштву дела могао везати за кратки временски период од краја 1945. до краја 1947, да би уз касније сазнајно и уметнички вредна дела тај талас временом слабио, све до суђења Ајхману у Јерусалиму 1961. и суђењима у Франкфурту над починиоцима злочина у Аушвицу од 1963. до 1965, кад је дошло до обнове историјског и књижевног интересовања за Холокауст.

**6. 6.** Осим књижевних, и теоријске књиге о Холокаусту почеле су врло рано да настају. Једна од првих таквих књига јесте *Дијалектика просветитељства* **Теодора Адорна** и **Макса Хоркхајмера** из 1944, која садржи и поглавље о антисемитизму, написано у сарадњи са Леом Левенталом. У том поглављу Аушвиц је прерастао у „метафору насиља које је изродила модерна цивилизација“.[954] Књига је први пут објављена 1947. у Амстердаму, да би, након што је провела „у полутајности готово двадесет година“, постала „филозофски класик 20. века“.[955]

954 Енцо Траверсо. *Историја као бојно поље*, 206.
955 *Исто*.

**6. 7.** И **Жан Пол Сартр**, чим је Француска ослобођена у јесен 1944, у време кад савезници још нису били открили Аушвиц и Бухенвалд, започео је *Размишљања о јеврејском питању*, „један од својих најубојитијих полемичких текстова“,[956] чији је први део објављен у часопису *Модерна времена* (*Les Temps Modernes*), а 1945. у целини као књига.

**6. 8.** Једно од првих дела логорашке књижевности, изузетно читано и утицајно у време кад се појавило, јесте аутобиографска књига *Дим над логором Биркенау* (1945) пољске књижевнице и заточенице у Аушвицу од 1942. до 1945, **Северине Змаглевске**. Овај драматични извештај о искуству заробљених жена и присилном раду који су у логору обављале ни до данас није изгубио на значају и приповедној занимљивости. Змаглевска је, након што је ухапшена због учествовања у завереничкој организацији против нацистичког режима, провела у Аушвицу више од две године, да би успела да побегне током евакуације, такозваног „марша смрти“ у Грос-Розен крајем јануара 1945, подробно описаног и у делу *Ноћ* (1958) Елија Визела. Књигу је потом писала наредних шест месеци, завршивши је до лета 1945, да би је објавила у децембру исте године, кад се појавио и превод на енглески језик; на српскохрватском језичком подручју књига је изашла релативно брзо, 1947. Сведочила је и на Нирнбершком процесу нацистима 1946. о злостављању деце у Аушвицу.

Њени призори мукотрпног женског живота у логору – захваљујући чему се књига може довести у везу и с неким каснијим књижевним описима женског логорашког искуства, попут *Псалма 44* (1962) Данила Киша – отворили су, до тада незамисливо у књижевности, једно сасвим ново имагинативно поље. Европски читалац сусрео се са светом у коме је све могуће, у коме готово ништа није сигурно – у коме се од дима не види *небо над Аушвицом*:

> Једно је само сигурно, несумњиво, неварљиво: дим.
>
> У баракама и међу баракама, под небом и над земљом, у узбурканом зраку дим тежак и непомичан као крута ствар напуња уста, грло, плућа, нос, прониче кроз одијело, продире у храну.

956 Мирјана Вукмировић. „Напомене уз текст“. У: Жан-Пол Сартр. *Размишљања о јеврејском питању*. Превела са француског Мирјана Вукмировић. Paideia: Београд 2009, 138.



> С два најближа крематорија излазе у тмастим крузима два ступца дижући се равно према небу, а онда у завојима падају доље.
>
> Каткада букне кроз тамну масу ватра живим пламеном избијајући снажно из димњакова ждријела и баца се кроз тмушу на свјетлоплаво небо да се зачас изгуби. Каткада – нарочито навече – крематорији избацују из себе пламен дуге сате, више пута све до зоре.[957]

**6. 9.** Било је неуспелих покушаја да заточеници забележе, „сакрију [те белешке] под земљу у Аушвицу“[958] и тако сачувају своја искуства од заборава. Једино дело које је у целости написано у самом Аушвицу, али тек у време кад је логор опустео након евакуације у Грос-Розен, односно кад га је Црвена армија ослободила 27. јануара 1945. и кад је у њему остао само мали број затвореника, већином болесника – дакле написано током пролећа 1945, у исто време кад се свом књижевном сведочењу посветила и Северина Змаглевска – јесте аутобиографски роман холандско-јеврејског лекара **Едија де Винда** *Последња станица Аушвиц* (1946). Еди де Винд се, наиме, након што је завршио студије медицине, 1942. добровољно пријавио да као лекар оде у холандски транзитни логор за Јевреје Вестерборк (кроз Вестерборк ће 1945, на путу ка Аушвицу и, коначно, Берген-Белзену, проћи и Ана Франк). Тамо је упознао своју прву жену, која је у логору радила као медицинска сестра, с којом се венчао, да би 1943. обоје били депортовани у Аушвиц. Након доласка Руса, остао је неко време у ослобођеном Аушвицу ради збрињавања болесника, да би се по повратку у Холандију специјализовао као психијатар и психоаналитичар, први у свету говорећи о синдрому концентрационих логора, посттрауматском стресном поремећају и кривици преживелог.

Индикативно је да једино књижевно сведочанство које је и започето и завршено у Аушвицу има форму романа: радијационо поље истине било је сувише близу да би се о њој могло говорити непосредно, на огољен, документарно-нефикционални начин. Тако се о протагонисти Хансу, логорском лекару и пишчевом алтер-егу, приповеда у трећем лицу, као и о Хансовој жени која је била члан медицинског особља у блоку у коме су Јозеф Менгеле и гинеколог Карл Клауберг вршили своје експерименте. Роман је по објављивању 1946, иако је

957 Северина Змаглевска. *Дим над логором Биркенау*, 240.

958 Јисраел Гутман и Хаим Шацкер. *Холокауст и његово значење*. Превеле са хебрејског Ана Шомло и Ела Крстић. Завод за уџбенике: Београд 2010, 154.

његов значај у критици био препознат, ипак пао у заборав, да би, без обзира и на успешно издање из 1980, тек 2020, кад је преведен на енглески језик, отпочео, попут још једног феникса из пепела као што је Бошвицов *Путник*, свој „нови“, закаснели књижевни живот.

**6. 10.** Међу мемоарским делима насталим у првом таласу након ослобођења, треба навести и књигу *У служби доктора Менгелеа* (1946) **Миклоша Њислија**, још једног лекара и патолога који је у Аушвицу радио у злогласном болничком блоку заједно са Адолфом Фишером, Денешом Грегом и Јозефом Кернером. Подређени Јозефу Менгелеу, заједно су чинили такозвани *Sektionskommando* (одвојени одред Зондеркоманда); живели су у згради крематоријума али су имали слободу кретања по читавом логору.[959]

**6. 11.** Једно од најутицајнијих сведочења о Холокаусту, које је истовремено и књижевног и научног карактера, јесте књига *Искуства једног психолога у концентрационом логору* (1946) аустријског Јеврејина, психијатра и психотерапеута, **Виктора Франкла**. Првобитни наслов књиге, иначе објављене на немачком, аутор је у наредном издању променио у *Кажите да животу, упркос свему*, да би коначни наслов, кад се књига појавила 1959. на енглеском, гласио *Човекова потрага за смислом*. Касније издања књиге била су обогаћена уводом у логотерапију и постскриптумом о трагичном оптимизму. На некадашњем српскохрватском језичком подручју присутна је почев од 1978. под насловом *Зашто се ниште убили: тражење смисла живљења*. Према Карлу Јасперсу, у питању је књига која представља једну од „неколико заиста великих књига људског рода“.[960]

По доласку на железничку станицу испред Биркенауа, где се одвијала прва селекција, Франкл је, како је посведочио у својој аутобиографији, за длаку избегао смрт:

> […] др Менгеле је моје раме окренуо не на десно, гледано с моје стране, дакле не према онима који су одређени да наставе да живе, него на лево, према онима који су одређени за гасну комору. Пошто међу онима који су одмах испред мене послати лево нисам видео никога кога познајем, док сам у групи која је ишла десно приметио пар младих колега, иза леђа др Менгелеа сам отишао десно. Сам Бог зна како ми је уопште то пало на памет да урадим, и откуд ми храбрости.[961]

959 Видети: Miklós Nyiszli. *Auschwitz: A Doctor's Eyewitness Account.* Translated by Richard Seaver. Frederick Fell: New York 1960.

960 Цит. према: Виктор Франкл. *Дати одговор животу: аутобиографија*. Превела са немачког Александра Костић. Космос издаваштво: Београд 2023, 140.



Франкл је своју исповест о животу у четири логора, Терезијенштат, Аушвиц-Биркенау, Кауферинг и Тиркхајм, смештеном недалеко од Дахауа, у којима је од јесени 1942. боравио три године, све до ослобођења, издиктирао трима стенографкињама „још 1945. године, за девет дана“,[962] да би је објавио наредне.

То је истовремено и аутобиографска исповест и психолошка студија логорашког живота, која је требало да одговори на питање „како се свакодневни живот концентрационог логора одражавао на душу просечног логораша“.[963] У њој је указао на психолошке фазе које су логораши доживљавали по доласку у логор, као што су, редом, шок („осећање ужаса“,[964] уз свест, на коју је и Ели Визел указао, да „човечанство то никада не би допустило“, „ми нисмо [били] оно за шта се човечанство занима“[965]), апатија (емоционална отупелост, равнодушност, неретко и раздражљивост која је водила ка агресији, срозавање „унутрашњег живота појединца […] на ниво животиње у крду“[966]) и деперсонализација (стање при коме се све доживљава као сан).

Зато, уколико човек, како је сматрао, нема у себи менталитет позитивног размишљања, његов дугорочни опстанак у логорима смрти није могућ. Полазећи од тезе да је „воља за смислом […] примарни покретач“[967] у човеком животу, тврдио је да постоје три главна пута да се смисао живота открије. Први је стваралачки (активни) пут, који се испољава у стваралачком чину или „у раду (кроз рађање нечег значајног)“; други је хедонистички (доживљајни), који се односи на уживање у неким вредностима или у успостављању заједнице с неком особом, односно „у љубави (кроз бригу за другу особу)“.[968] Међутим, кад спољашњи услови не дозвољавају да се

961 *Исто*, 103.

962 *Исто*, 132.

963 Виктор Франкл. *Зашто се ниште убили: тражење смисла живљења*. Превела са немачког Вера Весковић Албуљ. „Жарко Албуљ“: Београд 1994, 17.

964 Виктор Франкл. *Живот упркос свему*, 75.

965 Ели Визел. *Ноћ*, 34.

966 Виктор Франкл. *Живот упркос свему*, 76.

967 Виктор Франкл. *Зашто се ниште убили*, 90.

968 Харолд Кушнер. „Предговор“. У: Виктор Франкл. *Човекова потрага за смис-*

смисао живота оствари на неки од та два начина, неопходно је смисао пронаћи у патњи, јер у начину њеног подношења, у трпљењу, „садржана је и непоновљива шанса за јединствено остварење“.[969] Тако се смисао живота може пронаћи и у судбини која је по свим (спољашњим) показатељима трагична. Унутрашње искуство уме да буде важније од спољашњег достигнућа.[970] Са́мо изражавање става понекад је највеће јунаштво.[971]

На јадање логораша да немају више шта да очекују од живота, узвраћао је да је важније „шта живот очекује од нас“.[972] Јер, „начин на који се носимо с потешкоћама истински показује ко смо ми, и такође може да нам омогући да живимо смислено“.[973] Уколико, другим речима, прво објаснимо себи „питање коначног смисла“, онда ћемо бити и у стању да ходамо „усправно напред“ и да умремо „траженом мученичком смрћу“.[974] Можемо, дакле, изгубити све, али не и слободу избора како да реагујемо на одређени изазов. Можда не можемо контролисати ситуацију у којој смо се затекли, али можемо, према Франклу, контролисати шта осећамо или шта радимо у вези с њом. Тако је он осмислио логотерапију као специфичан вид психотерапије или егзистенцијалне анализе која се зарад живота усредсређује на смисао или логосност патње.

Слично Франклу, и рабин Харолд Кушнер, који се суочио са синовљевом болешћу и смрћу од прогерије (убрзаног старења), сматрао је да се пред бесмисленом трагедијом која задеси човека не треба узалуд питати зашто се догодила, већ шта треба предузети кад се догодила.[975] Човек је тај који трагедији, односно патњи, даје смисао, зависно од тога како на њу реагује, какав однос према њој заузима. Због тога

*лом*. Превео са енглеског Данко Јешић. Космос издаваштво / Нова књига: Београд / Подгорица 2001, 8.

969 Виктор Франкл. *Зашто се ниште убили*, 74.

970 Видети: Виктор Франкл. *Човекова потрага за смислом*. Превео са енглеског Данко Јешић. Космос издаваштво / Нова књига: Београд / Подгорица 2021, 134.

971 Видети: *Исто*, 135.

972 Виктор Франкл. *Зашто се ниште убили*, 73.

973 Виктор Франкл. *Живот упркос свему*, 37.

974 Виктор Франкл. „Искуства групне психотерапије у концентрационом логору“, 76.

975 Видети: Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“. Превео са енглеског Бране Поповић. *Писмо: часопис за светску књижевност*. Год. XVIII бр. 68-69. 2002, 271.



је Кушнер Франклову књигу оценио као „дубоко религиозну књигу“, која учи „да је живот пун смисла“ и да „има крајњу сврху“, а да је на нама да живот сагледамо „као значајан, упркос околностима у којима живимо“.[976]

Међутим, Франклова „херменеутика“ Аушвица временом се суочила са озбиљним критикама, што од других преживелих логораша, што од теоретичара и истраживача који су проучавали наслеђе Холокауста. Тако је један од њих, Тимоти Пајтел, открио да је од свих логора у којима је боравио, у Аушвицу боравио најмање: свега три дана. Пајтел је такође тврдио да је „Франкл изобличавао стварност Аушвица настојећи да докаже сопствене психолошке и филозофске теорије“.[977] Слично томе, Лоренс Лангер је указао на противречности између Франклових „описа ужаса“ и његовог „мита о јуначком опстанку“[978] упркос тим ужасима. Франкл је, према Лангеру, „потајно жудео за тим да Аушвиц постане ништа друго до тест религијског сензибилитета“.[979]

Правде ради, аустријски психијатар је концентрационе логоре – који су за њега били „микрокосмичка огледала људског света уопште“,[980] заиста сматрао „заводима за тестирање“, запажајући како су се неки заточеници понашали „као свиње“, а неки „као свеци“; као што су неки створили гасне коморе, а неки су у те коморе улазили „усправно, с молитвом Господњом или са Шема Израел на уснама“[981] (ту Франклову примедбу рабин Харолд Кушнер окарактерисао је као једну „од најрелигиознијих реченица написаних у двадесетом веку“[982]). „У човеку се крију обе могућности; шта ће неко остварити зависи од његових одлука, а не од услова.“[983] Управо та тврдња представља камен спотицања између Франкла и других сведока, теоретичара и филозофа Холокауста, који су му замерали да је прецењивао

976 Харолд Кушнер. „Предговор“, 9.

977 Цит. према: Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 115. Више о томе видети у: David Pytell. *Viktor Frankl's Search for Meaning: An Emblematic 20th-Century Life*. Berghahn Books: New York 2015.

978 Цит. према: Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 115.

979 Цит. према: *Исто*.

980 Виктор Франкл. „Искуства групне психотерапије у концентрационом логору“, 76.

981 Виктор Франкл. *Зашто се ниште убили*, 114.

982 Харолд Кушнер. „Предговор“, 9.

983 Виктор Франкл. *Зашто се ниште убили*, 114.

човекове могућности, као и да је читав Холокауст свео на лекцију о позитивном мишљењу.

Франкл јесте био антрополошко-педагошки оптимиста, који је веровао да је човек по својој природи одговорно биће и да је, без обзира на спољашње услове, слободан да одлучи какав ће бити.[984] Али, питали су се многи критичари, попут Лангера, шта је са потрагом за смислом и моралним владањем „у околностима у којима је човек лишен свих људских одлика“ и у којима „заправо више није у позицији да својевољно доноси моралне изборе“?[985] Да ли би Франкл, у вези с тим, био доследан својим ставовима и као члан Зондеркоманда? Питали су се то, имплицитно, и многи сведоци Холокауста, попут Шарлот Делбо у својој аутобиографији:

> Рећи ћете да се људском бићу може узети све осим способности да мисли и замишља. Не знате ви. Од људског бића се може начинити скелет у којем гргоће пролив, може му се отети време за размишљање, снага за размишљање. Имагинарно је први телесни луксуз који добија довољно хране, има малчице слободног времена, располаже оним основним за уобличавање снова. У Аушвицу се није сањало, бунцало се.
>
> Зар ипак, приговорићете, није свако имао свој пртљаг успомена. Не. Прошлост нам није била ни од какве помоћи, није била никакав ресурс. Постала је нестварна, невероватна. Све што је било наш ранији живот, искрзало се.[986]

У свом осврту на Франкла, Никола Милошевић одбацио је хипотезу да нагон за смислом постоји у сваком човеку. Супротно Франклу, који је сматрао да је довољан само један пример логораша који би „у потпуности“ сачувао „своју унутрашњу слободу“ и дао смисао својој патњи, што би представљало „довољан доказ“ да човек, захваљујући својој унутрашњој снази, може да се „уздигне“ изнад своје „спољашње судбине“[987] – а такви случајеви заиста постоје у Франкловом сведочењу – Милошевић је сматрао да је индикативно Франклово признање да нису сви логораши у Аушвицу „имали то сазнање да живот има смисла“.[988] Вапај за смислом, према Милошевићу, није

984 Видети: Виктор Франкл. *Живот упркос свему*, 39.

985 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 116.

986 Шарлот Делбо. *Аушвиц и после њега*, 179.

987 Виктор Франкл. *Зашто се ниште убили*, 66.

988 Никола Милошевић. *Истина и илузија*. Stylos: Нови Сад 2001, 224.



специфично обележје човека, већ Франклова хипергенерализација која се односи на цело човечанство. Тако и Франклова храброст и истрајност у условима четири концентрациона логора „не говори о способности неког човека уопште да сачува храброст чак и у најтежим условима већ само о способности за такав један подвиг једне одређене особе – самог Виктора Франкла“.[989]

Иако је Франкл успео да „у логорским условима“ сачува смисао свог живота, Милошевић је сматрао да је тај подвиг вредео само за Франкла, а „не за неког човека уопште“.[990] Франклова „теоријска конструкција“ проистекла је, истицао је Милошевић, из његове личне „конституције“, то јест из његовог оптимистичког „душевног склопа“:

> Само човек неког урођеног оптимизма, другим речима само човек одређеног душевног склопа могао је не само успешно да преброди све тешкоће концентрационог логора него и да потом изгради једну у суштини тако ведру визију човековог света која подразумева учење о логотерапији.[991]

Читава логорашка књижевност, као књижевност сведочења, уз још неке ретке изузетке попут Ане Франк, Кори тен Бум или Идит Игер, припада песимистичкој и нихилистичкој, то јест антифранкловској линији мишљења о човеку и свету. Укључујући и Ђорђа Лебовића: ако је речено да је „збирком *Анђели неће сићи са небеса* [...] Лебовић [...] написао својеврсну 'противкњигу' успоменама творца логотерапије и такође страдалника из Аушвица Виктора Франкла“,[992] ваљало би исправније рећи да је он то учинио својим књижевним делом у целини, са *Небеским одредом* можда и на првом месту.

**6. 12.** Једно од најранијих али и најважнијих остварења логорашке књижевности, које припада тој доминантној, „антифранкловској“ линији, јесте збирка прича *Опроштај с Маријом* (1946) пољског књижевника **Тадеуша Боровског**. Посреди су приповедна сведочанства о Аушвицу која, иако утемељена на „стварним“ ауторовим искуствима, превазилазе форму уобичајене аутобиографске исповести.

989 *Исто*, 222.

990 *Исто*, 119.

991 *Исто*, 224–225.

992 Дејан Михаиловић. „Приче и опомене Ђорђа Лебовића“, 210.

Њихов значај је, у контексту књижевне логорологије, исти као што, у случају сибирског Гулага, имају *Приче са Колиме* (1954–1973) Варлама Шаламова.[993] Не изненађује стога што је мађарски нобеловац Имре Кертес признао да су сва његова дела настала из дубоке фасцинације прозом Боровског. У роману *Читач* (2005) Бернхарда Шлинка, некадашњи чувар логора врши самоубиство након што је прочитао дела преживелих логораша, међу којима и овог пољског писца.

Тадеуш Боровски, који се убио у двадесет осмој години, преживео је логор радећи на железничкој станици испред Биркенауа, где је помагао Јеврејима по доласку, не говорећи им истину о томе шта их чека. Као накнаду за то, могао је да узме њихову одећу и храну, коју су на том месту били приморани да оставе. У црнохуморним причама из ове збирке, лишеним емоција и патетике, исприповеданим речима којима као да се изражава „нешто неважно и пролазно“,[994] приказана је регресија човечанства, изазвана „наглом променом услова“, на „стање првобитне дивљине“.[995] Међу њима се издвајају две антологијске – „Даме и господо изволите у гасну комору“ и „Код нас у Аушвицу“. Иако евидентно нихилистичке, приче нису аморалне, како их је прво дочекала критика, већ су, произлазећи из „*разочаране љубави* према свету и људима“,[996] дубоко етичке: „Види у каквом оригиналном свету живимо: колико је мало људи у Европи који нису убили човека? И како је мало људи које други људи не би желели да убију!“[997] Аутор је овим непосредним и суровим причама увео читаоца „у само средиште злочина […] као антрополошке константе“.[998] Слично аутопоетичким промишљањима Прима Левија, Елија Визела и Ђорђа Лебовића, који су истицали моралну неопходност својих књижевних сведочења, и у случају Боровског „морал тог сведочења могао би овако да буде формулисан: Преживели смо, премда нисмо бољи ни гори од оних који су умрли. Али, нећемо да мртви и њихова патња умирања буду изгубљени у забораву.“[999]

993 Видети: Аноним. „Приче Боровског из гасне коморе“. Поговор. У: Тадеуш Боровски. *Опроштај с Маријом*. Превео са пољског Угљеша Радновић. Рад: Београд 2002, 231.

994 *Исто*.

995 Чеслав Милош. *Заробљени ум*. Превео са пољског Петар Вујичић. БИГЗ: Београд 1987, 128.

996 *Исто*.

997 Тадеуш Боровски. „Код нас у Аушвицу“, 126.

998 Аноним. „Приче Боровског из гасне коморе“, 233.



**6. 13.** Захваљујући наведеним делима, почев од Северине Змаглевске до Тадеуша Боровског, може се рећи да је с краја 1945. и током 1946. у историји модерне књижевности започето једно ново, велико и још увек отворено поглавље, посвећено поетичком, естетичком и уметничком сагледавању *nihila*. Ради књижевноисторијске правде, ваља додати и да је први од три дела књиге Шарлот Делбо *Аушвиц и после њега* (1985), под називом *Нико од нас неће се вратити*, завршен 1946, иако је објављен тек 1965, као што је други део, *Бескорисно знање*, писан 1946. и 1947, а објављен 1970. (трећи и последњи део, *Мера наших дана*, објављен је 1985).

**6. 14.** Низ дела из 1946. био би непотпун ако се не би поменула и кратка прича „Deutsches Requiem“ **Хорхеа Луиса Борхеса**, први пут публикована те године, па прештампана у збирци *Алеф* (1949). У њој се, како је сам Борхес истакао, говори о „идеалном нацисти“. За разлику од већине нациста оптужених за ратне злочине, који су одбијали да признају кривицу или су се, попут Франца Штангла, правдали да су одговорни „једино пред собом и пред Богом“[1000] али не и пред законом, готово нико од њих није изрекао једноставну реченицу да му је жао.[1001] Тек је неколицина „искрено“ признала да је „грешила“ и да је „крива“.[1002] Насупрот њима, протагониста и уједно приповедач Борхесове приче, као бивши „подзаповедник концентрационог логора у Тарновицу“, признао је пред судом кривицу, због чега ће бити стрељан као „крвник и убица“.[1003] Овај Ничеом инспирисан нациста суверено је исповедио да је нацизам „морална чињеница, одбацивање свлака некадашњег, исквареног човека, како би се заоденуо нови“,[1004] лишен сваког милосрђа. Он ликује пред смрт, јер, упркос поразу Немачке, победа је већ остварена самим тим што се „над светом надвија једно неумитно

999 *Исто*, 234.

1000 Гита Серењи. *Одлазак у таму*, 307.

1001 Видети: Борис Пахор. *Некропола*, 193.

1002 Злата Лебовић. *Дијалог о злу и добру*, 48.

1003 Хорхе Луис Борхес. „Deutsches Requiem“. *Алеф*. Превео са шпанског Александар Грујичић. Paideia: Београд 1999, 51; 53.

1004 *Исто*, 53.

доба“: „Битно је да влада насиље а не понизна хришћанска бојажљивост. Ако победа, неправда и срећа нису за Немачку, онда нека припадну другим народима. Нека небо постоји, макар нама место било у паклу.“[1005]

**6. 15.** Књижевно понирање у тајну злочиначке личности у контексту Холокауста започело је управо овом Борхесовом кратком причом, а наставило се у многим другим делима, попут романа *Смрт је мој занат* (1952) **Робера Мерла**, *Чудотворне руке* (1960) **Жозефа Кесела**, *Нацист & фризер* (1971) **Едгара Хилзенрата**, *Читач* (2005) **Бернхарда Шлинка**, *Еумениде* (2006) **Џонатана Лителa**, *HHhH* (2010) **Лорана Бинеа**, односно Лебовићевих драма *Викторија* (1968), *Лутка са кревета број 21* (1969) и *Војник и лутка* (1996).

**6. 16.** Наредна, 1947. година, обележена је појавом још два класика књижевности о Холокаусту. Први је *Дневник Ане Франк* (1947), који садржи дневничке забелешке јеврејске девојчице **Ане Франк**, рођене у Немачкој, која се са својом и још једном породицом две године крила у тајним просторијама једне пословне зграде у Амстердаму. Дневник је писан углавном учестало, али и са понеким већим прекидима, од 12. јуна 1942. до 1. августа 1944, кад је датирана последња белешка: 4. августа Гестапо је открио њихово скровиште. Ана Франк је, након Вестерборка и Аушвица – у који је депортована „вероватно у последњем теретном возу из Холандије“[1006] – умрла у својој петнаестој години, највероватније у фебруару или почетком марта 1945. од тифуса у Берген-Белзену. Од свих ухапшених „станара“, преживео је само Ото Франк, Анин отац, који се 1946. вратио у поткровље зграде у Амстердаму и на поду пронашао расуте странице њеног рукописа. *Дневник Ане Франк* стога се може читати као трагичко дело, имајући у виду „смрт која се разабире на [његовом] обзорју“,[1007] односно (извантекстуални) догађај који „му даје снагу“.[1008]

Дневник прати Анину свакодневицу,[1009] заустављено одрастање и прерано сазревање у кључу билдунгсромана (тако је, на пример,

1005 *Исто,* 56.

1006 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 831.

1007 Предраг Финци. *Умјетност уништеног*, 177.

1008 *Исто.*

1009 Осим љубави према писању и читању, према поезији, сликарству и музици,



гледала некадашњу себе „као на пријатну, али врло површну девојку, која нема ничега заједничког са данашњом Ањом“, „која је постала мудра међу овим зидовима“), односно психолошког романа („Ко би икад помислио да се толико много може одигравати у души једне девојчице?“[1010]).

Палету њеног расположења обележили су апатија, кад јој је било свеједно да ли ће „живети или умрети“, јер је знала да ће се „земља […] и даље окретати и без“ ње, потом свест да јој преостаје једино да се узда „у срећу“ и да се нада „да ће се све свршити добро“, затим чежња да се њено заустављено одрастање настави („Толико чезнем за пољупцем, пољупцем који никако не долази“; „Једва могу да сачекам дан кад ћу моћи да пречешљам књиге по јавним библиотекама“), да би све надвисила безразложна радост која је происходила из њене оптимистички настројене, ведре и снажне природе, радост досегнута након вечерње молитве Богу „за све оно што је добро и драго и лепо“, изражена и кроз духовни спокој, упркос скученом животу: „Мој живот овде је постао пријатнији, много пријатнији. Бог ме није оставио саму и неће ме напустити.“[1011]

Ана Франк је сумњала да ће не само „икад бити у стању да напиш[е] било шта велико“, већ „да ће икога у будућности интересовати сва […] [та њена] нагваждања“.[1012] Била је захвална Богу што јој је „пружио овај дар, ову могућност да развиј[е] себе и писањем изра[зи] све оно што је у [њој]“, те се надала, ако јој „Бог дозволи да жив[и]“, да ће живети „и после смрти“, да неће „остати безначајна“ и да ће, уз сву „храброст и ведрину“, радити „за опште добро и за човечанство“,[1013] спроводећи своје идеале, ма колико се на први поглед чинили апсурдним:

> Свако се може запитати зашто нисам напустила све своје идеале, јер су тако апсурдни и немогући за спровођење. Ипак их задржавам, зато што, упркос свему још увек верујем да су људи у срцу добри. Просто не могу изградити своје наде на темељу који се састоји од хаоса, несреће и смрти. Видим како свет постепено дивља и чујем грмљавину која се

занимале су је и „европске краљевске породице, историја, грчка и римска митологија, филмске глумице и породичне фотографије“. *Дневник Ане Франк*, 174.

1010 *Исто,* 148–149; 122.

1011 *Исто,* 133; 174; 150; 170–171.

1012 *Исто,* 173; 183.

1013 *Исто,* 173; 182.

> стално приближује, која ће и нас уништити, осећам патње милиона, а ипак кад погледам у небо, мислим да ће се све уредити, да ће ова суровост престати и да ће се мир и спокојство опет повратити.[1014]

Захваљујући томе што је имала „срећну природу, много ведрине и снаге“, Ана Франк, попут Виктора Франкла, припада малобројној породици оптимистички настројених аутора који су сведочили о Холокаусту. Упркос све мрачнијем обзорју, она је „свакога дана осећа[ла] како се развија [...] [њен] унутрашњи живот, и како се ослобођење све више ближи и како је дивна природа, колико су добри људи око [...] [ње], колико је интересантна ова авантура“.[1015] Зашто би, упркос свему томе, „очајавала“?[1016]

С људске стране, „неугасиви оптимизам“ Ане Франк заслужује сваку похвалу, али са културолошке тачке гледишта остаје проблематичан. Читаоци њеног дневника могли су о Холокаусту сазнати само посредно: између осталог, да је за Јевреје, чак и оне привидно слободне, који су током Другог светског рата живели изван гета, концентрациони логор био једини не само дозвољени већ могући *modus vivendi*. Иако је *Дневник* испрва имао позитивну сврху, јер су се читаоци могли идентификовати с ауторком – жртвом која је устала „из масовног гроба и стекла идентитет“[1017] – проблем је што је њиме „камуфлиран потпун ужас догађаја“[1018] и што је „језиве теме“ прекрио „зашећереном глазуром“.[1019] Читаоци *Дневника* нису имали прилике да се суоче са „мрачним детаљима“[1020] геноцида. Анин културолошки пожељан оптимизам ублажио је „пустошења Холокауста“ и „мрачне наративе“ који исијавају из имена попут „Адолф Ајхман, Варшавски гето и Дахау“[1021] – имена која су у општој културној свести, посебно америчкој, била слабије повезана с овим догађајем.

*Дневник Ане Франк* постао је, након објављивања енглеског превода 1952, „најчитанија књига о Холокаусту у Америци“.[1022]

1014 *Исто,* 229.
1015 *Исто,* 195.
1016 *Исто.*
1017 Јан Бурума. *Плата за кривицу*, 91.
1018 Хилен Фланзбаум. „Американизација Холокауста: увод“, 48.
1019 *Исто,* 51.
1020 *Исто.*
1021 *Исто,* 51; 48.
1022 *Исто,* 48.



Као таква, учинила је несумњиво више, према признању Симона Визентала, „него нирнбершки процеси или процес Ајхману“.[1023] (У Југославији је *Дневник Ане Франк* први пут објављен 1956, само четири године након енглеског превода, да би југословенска телевизија већ 1959. снимила истоимени филм на основу бродвејске адаптације књиге са Радом Ђуричин у главној улози. За разлику од Совјетског Савеза где је *Дневник* преведен 1960. али након тога није поново био штампан, може се и с ове стране рећи да је Холокауст „био 'код куће' у југословенској култури“.[1024])

Захваљујући својим културолошким деловањем, *Дневник* је постао најважније обележје такозване „американизације Холокауста“,[1025] или, боље рећи, његове тривијализације. Реч је о томе да је прича о Ани Франк, поготово у сценским извођењима и филмској екранизацији (*The Diary Of Anne Frank*) из 1959, испричана као универзална „прича о неугасивом оптимизму и снази људског духа суоченог са страшним лишавањима“, а не као прича о јеврејству повезана са „смртоносним антисемитизмом“ и „стварним ужасима Холокауста“.[1026] Да би се, другим речима, публика идентификовала са Јеврејима, било је потребно да се Јевреји универзализују, односно да се јеврејство ублажи и истргне из свог историјског контекста. Тако се и Холокауст претворио у нешто „свакодневно, обично и лако разумљиво“.[1027]

Захваљујући „зрачењу неусиљене аутентичности“ и „високим литерарним квалитетима“, који су омогућили просечним људима да се идентификују са просечном жртвом, *Дневник Ане Франк*, као најважнија књига написана о Трећем рајху, нашао се на мети неонациста. Они су настојали да оспоре његову „аутентичност“, тврдећи да је дело „фалсификат“, да Ана Франк није постојала и да су Јевреји целу причу измислили „да би извукли више новца од репарација“.[1028]

(Са *Дневником Ане Франк* може се упоредити, захваљујући сличности у темпераменту двеју јунакиња и по горком хумору, мемоарска

1023 Симон Визентал. *Правда, не осветa*, 379.
1024 Јован Ћулибрк. *Историографија холокауста у Југославији*, 17.
1025 Хилен Фланзбаум. „Американизација Холокауста: увод“, 48.
1026 *Исто,* 52.
1027 Вера Меворах, Предраг Крстић, Марија Велинов. „Индустрија Холокауста или свест о Холокаусту“, 18.
1028 Симон Визентал. *Правда, не осветa*, 379; 381.

књига *Капија опкладе* [1995] **Илди Ивањи**, која је, као девојчица од једанаест година, боравила у Берген-Белзену у исто време кад и Ана Франк, али је, за разлику од ње, успела да преживи.

Такође, по тематици и форми, Анин *Дневник* може се упоредити и са аутобиографском књигом *То је био само пикник* [2005] **Рели Алфандари Пардо**, београдске Јеврејке и вршњакиње Ане Франк. Она се три године скривала [у исто време кад и Ана Франк у Амстердаму], прво у Аранђеловцу, а потом код једне породице у Београду, у Дечанској улици, прекопута немачке команде, у шпајзу који је био довољан само за њену постељу и у којем је записивала свој „архив душе". Написавши књигу на француском – „што говори о потреби вишеструког удаљавања од трауме да би се о њој могло говорити објективније и сабраније"[1029] – прозвана је „српском Аном Франк".)

**6. 17.** Друго канонско дело логорашке књижевности објављено исте године – и дочекано, попут многих каснијих сличних дела, са равнодушношћу – након које је први талас ових сведочанстава почео да јењава, јесте аутобиографска књига или „документовано сведочанство о ужасима логора"[1030] *Зар је то човек* (1947), коју је италијанско-јеврејски хемичар **Примо Леви** писао углавном током ноћних часова у периоду од фебруара до децембра 1946.

Леви сам себе никад није сматрао писцем већ сведоком; постао је писац само зато да би сведочио, што значи, према Агамбену, да писац никад није ни био.[1031] Уосталом, он је сâм у разговору са Филипом Ротом признао да је мемоарска књига *Зар је то човек* настала без одређене литерарне намере и да је за њега била „ослобађајућа".[1032] Па ипак, захваљујући „стилској сугестивности",[1033] Левијева књига остала је класично књижевно сведочанство о логорском животу.

Леви је, као припадник италијанског антифашистичког покрета отпора током Другог светског рата, ухапшен 1944. и послат у Моновиц, радни логор у оквиру комплекса Аушвица, где је остао до ос-

1029 Владислава Гордић Петковић. „Рат и роман у оквирима стварног и немогућег: Вегел, Шнајдер, Лебовић". У: *Румска књижевна колонија „Рума 2017"*. Уредник Драган Пурешић. Народна библиотека Србије: Београд 2018, 93.

1030 Филип Давид. „Злочин и жртва". *Јесмо ли чудовишта*. Службени гласник: Београд 2019, 174.

1031 Видети: Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 12.

1032 Предраг Финци. *Умјетност уништеног*, 191.

1033 *Исто*, 190.



лобођења. Своја искуства предочио је у тој књизи, да би им се годину дана пред смрт – изазвану падом са трећег спрата зграде у којој је живео (можда је у питању било самоубиство) – вратио у књизи аналитичких есеја *Потонули и спасени* (1986), посвећеној модусима понашања затвореника у логору. Том потоњом књигом начинио је „интелектуални и филозофски биланс смисла и сврхе физичке и духовне тортуре".[1034]

У делу *Зар је то човек*, у коме се трудио да буде објективан, веродостојан и без страствених реторичких испољавања, бавио се питањем могућности човештва усред нечовечног система: „Нико не треба да изађе одавде, јер би свету могао донети, заједно са знаком утиснутим у тело, паклену причу о томе колико је човеку, у Аушвицу, било потребно храбрости да буде човек."[1035]

Левијево сведочанство значајно је и по томе што је указало на такозвану „сиву зону" као „нов етички елемент".[1036] Посреди је зона у којој добро и зло постају неразлучиви једно од другог, у којој „злостављани постаје злостављач и сам се крвник појављује на свој начин као жртва".[1037] Крајњи облик сиве зоне је Зондеркомандо.

Левијева књига представља антипод Франкловој, јер је писац у њој истакао, на основу свог логорашког искуства, да је мало људи, за разлику од њега и преостале већине „просечних узорака човечанства", било кадро за „вољу за животом", односно за „свесно мирење са судбином": „[...] управо су нас невоље, ударци, студен и жеђ одржавали да не потонемо у бескрајни понор очаја."[1038] Другим речима, већина „просечних" логораша одржала се на рубу понора само зато што, захваљујући скученој свести и анималном нагону за преживљавањем, није била кадра да размишља о смислу оног што им се догађало или о сврси самог преживљавања. Један од Левијевих антрополошки најмрачнијих закључака, заснованих на емпиријској евиденцији о „физички неуништивом" и „малоумном" затворенику Елијасу, односи се на то да је управо такав, Елијасов, тип егзистенције, који је могао да одоли „поништавању изнутра", јер унутра није имало шта да се поништи, био „најприкладнији, најпогоднији људски примерак за

1034 Филип Давид. „Злочин и жртва", 174.

1035 Примо Леви. *Зар је то човек*, 62.

1036 Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 15.

1037 *Исто*.

1038 Примо Леви. *Зар је то човек*, 16.

овакав начин живота“: „За онога ко нема постојане унутрашње залихе, за онога ко не уме да из свести о себи извуче снагу потребну да се закачи за живот, једини пут спасења води ка Елијасу: ка подмуклој малоумности и бестијалности. Сви остали путеви немају излаза.“[1039] Као „сведочанство преживелог“, Левијева књига *Зар је то човек* у историји литературе о Холокаусту сматра се средишњим, парадигматичним, „уобичајеним типом документа о том догађају“.[1040]

**6. 18.** Прво контроверзно дело посвећено преживљавању у суморној атмосфери нацистичке Европе јесте роман *Забелешке Јакоба Литнера из рупе у земљи* (1948) **Волфганга Кепена**, једног од најважнијих немачких послератних писаца. Реч је о делу написаном по наруџбини, наводно заснованом на рукопису самог Јакоба Литнера, филателисте који је успео да преживи под нацистичким режимом тако што се скривао у једном подруму. Будући да је Литнерова аутобиографија била толико лоше написана, Кепен је морао да створи ново дело. Роман је прво био објављен под Литнеровим именом и прошао незапажено, да би тек 1992, кад је публикован под Кепеновим именом, привукао пажњу. Током педесетих година Кепен је објавио „још три славна романа о нацистичким траумама у послератној Немачкој“.[1041] Упркос прећуткивању или немоћи суочавања послератних писаца са мрачном епизодом која се одвила у непосредној прошлости, Кепен је био један од ретких немачких аутора који је својом књижевношћу истрајно разматрао Холокауст.

**6. 19.** Прво сведочење о Холокаусту које је у социјалистичкој Југославији било објављено, а да је „имало књижевни квалитет“,[1042] био је *Хладни крематоријум: роман Аушвица* (1950) **Јожефа Дебрецениja** (у питању је псеудоним мађарског Јеврејина, новинара и песника, Јожефа Брунера). Наслов књиге односи се на Дернхау, спољашњи логор Грос-Розена, који је у ширем смислу припадао „земљи Аушвица“, састављен од шест барака, „у који су слати“ и, у недостатку хране, одеће, санитарија и лекарске неге, нарочито потребне због тифуса који су преносиле ваши, остављани да умру „болесни затвореници

1039 *Исто,* 113.
1040 Јан Мартел. *Беатриче и Вергилије*, 12.
1041 Јан Бурума. *Плата за кривицу*, 89.
1042 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 40.



концентрационих логора с читавог подручја Доње Шлезије“.[1043] Дебрецени је своје књижевно сведочанство написао у документаристичком стилу, као „хронику онога што се наратору догодило као затвореniку у нацистичким логорима“, али – слично као код Прима Левија и Ђорђа Лебовића – и као „покушај да се објасни права природа логора“, уз стално указивање на то „како су логори лишавали људе њихове људскости, темељно утичући на понашање и морално владање затвореника“.[1044] Дернхау је ослобођен у мају 1945, након чега је сам Дебрецени пребачен у совјетску болницу ради опоравка од тифуса и неухрањености.

Роман се појавио 1950. на мађарском језику у Новом Саду, да би већ 1951. изашао у београдској Просвети у преводу на српски језик. Књига је наишла на позитиван одзив међу српским критичарима, који су у њој препознали не само „храбру осуду нацизма“ већ и „специфичност јеврејског страдања“ – упркос тадашњој „социјалистичкој политици сећања“ која у „жртвама фашизма“ није хтела „да препозна етничке жртве“.[1045] Иако је захваљујући добром критичком пријему била измештена „из уских оквира војвођанске мађарске заједнице“, представљала је, књижевноисторијски гледано, „једини аутентичан, логорски роман у мађарској књижевности“; међутим, силом тадашњих политичких прилика, „није стигла до Мађарске“, „нити је икада постала сасвим интегрисана у мађарски књижевни канон“, да би касније пала „у засенак [...] дела Имреа Кертеса“.[1046] Широј јавности остала је непозната све док 2023. није преведена на енглески језик, након чега ју је *Њујорк Тајмс* сврстао у десет најбољих књига из области нефикције у 2024. години, а *Волстрит журнал* прогласио „кључним доприносом књижевности о Холокаусту“. У Мађарској је *Хладни крематоријум* први пут објављен тек 2024. Вероватно је разлог тог кашњења, како у Мађарској тако и на енглеском говорном подручју, у томе што је, током Хладног рата, књига била превише јеврејска за Исток и превише русофилска за Запад.

**6. 20.** Још једно чувено књижевно сведочанство настало у овом периоду јесте *Кућа лутака* (1953) **Ка-Цетника 135633** (псеудоним

1043 *Исто,* 44.
1044 *Исто,* 48.
1045 *Исто,* 20–22.
1046 *Исто*.

Јехиела Де-Нура, настао на основу броја који је добио по доласку у концентрациони логор), која је за тему имала сексуалну експлоатацију жена у Аушвицу. Аутор је сугерисао да је у књизи реч о његовој млађој сестри која није преживела логор; у каснијој књизи *Пиūел* (1961), у којој је фокус био на његовом млађем брату, који такође није преживео, бавио се сексуалним злостављањем младих дечака од стране нациста. Неки истраживачи оспоравали су истинитост *Куће луūака*, тврдећи да су аријевцима били строго забрањени сексуални односи са Јеврејкама, као расни злочини: уколико би есесовци сексуално напаствовали Јеврејке, били су у обавези да их убију,[1047] будући да је и њима самима, „под претњом смртне казне“, било забрањено „да долазе у еротски додир са логорашицама“.[1048] Ка-Цетник 135633 разоткрио је свој идентитет на суђењу Адолфу Ајхману у Јерусалиму 1961, кад је као сведок истакао да себе не сматра писцем већ хроничарем са „планете Аушвиц“, на којој је провео две године.

**6. 21.** Темом сексуалне експлоатације жена у Аушвицу дотакао се узгред и Ели Визел у роману *Несрећни случај* (1961), а у српској књижевности њом су се подробно бавили Ђорђе Лебовић у драмама *Викūорија* (1968), *Луūка са кревеūа број 21* (1969) и *Војник и луūка* (1996), као и Александар Тишма у роману *Упоūреба човека* (1976). Узор за Тишмин роман била је управо Лебовићева драма *Луūка са кревеūа број 21*. Притом је и сам аутор *Упоūребе човека* затражио од Лебовића дозволу „да користи ту тему за свој роман“,[1049] на шта му је Лебовић потврдно одговорио.

**6. 22.** Након хронолошки најранијих дела посвећених Холокаусту, чији су аутори већином били преживели логораши, због чега та дела интенционално и нису била писана са уметничком намером, уследио је талас претежно књижевноуметничке фикционализације овог историјског периода. Прелазом од књижевности сведочења у „чисту“, „фикционалну“ књижевност, поставља се питање да ли „доминација фикције над оним што се стварно догодило онемогућава бележење истине и покушај да она буде упамћена“,[1050] или управо

1047 Видети: Роберт С. Вистрич. *Хиūлер и холокауси*, 220.

1048 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 304.

1049 Злата Лебовић. *Дијалоī о злу и добру*, 49.

1050 Винфред Георг Зебалд. „Конструкције туге: Гинтер Грас и Волфганг



фикција, наводно недорасла истини, спасава истину од заборава. У сваком случају, ваља макар навести и нека од тих дела, која су претходила Лебовићевој и Обреновићевој драми: *Људи и нељуди* (1947) **Елија Витринија**, *Пеūео и дијамаūт* (1948) **Јежија Анџејевског**, *Где си био, Адаме?* (1951) немачког нобеловца **Хајнриха Бела**, *Смрū је мој занаūт* (1952) **Робера Мерла**, *Искра живоūа* (1952) **Ериха Марије Ремарка** и *Црна бујица* (1954) **Леополда Бучковског**.

Хилдесхајмер“. *Campo santo*, 108.

# НА ТАВАНУ КРЕМАТОРИЈУМА

(О *НЕБЕСКОМ ОДРЕДУ* ЂОРЂА ЛЕБОВИЋА И АЛЕКСАНДРА ОБРЕНОВИЋА)

# 1. ГОДИНЕ ВЕЛИКОГ СУНОВРАТА

**1. 1.** За домашаје нечије уметности, који су део свеукупних човекових домашаја и који неретко све друге домашаје надилазе, „нису пресудни“, ако је веровати Ђорђу Лебовићу, „ни способност, ни даровитост, ни амбиције“, већ је одлучујуће уметниково „детињство“.[1051] Слично томе, и Лебовићев духовни сабрат и сапатник из Аушвица, Ели Визел, веровао је да дете које се крије у човеку опредељује правац његовог деловања,[1052] што значи, између осталог, и уметничког. И Лебовићево и Визелово детињство било је, притом, страхом обележено: страхом „од антисемитских протува, од демона, од Бога“.[1053] Страхом који је претходио ужасу, који је, не успевши да им поништи ведре природе, обележио њихову каснију реч.

Наивно је, међутим, надати се да ће се тајна Лебовићеве драмске и приповедачке уметности, осим, можда, индиректно, разоткрити у његовом незавршеном и постхумно објављеном аутобиографском роману *Semper idem* (2005), у коме је писац приказао хронику свог детињства, обележеног честим селидбама између Сомбора, Загреба и Суботице, клаустрофобичном друштвеном атмосфером инфицираном антисемитизмом, „понорном злослутношћу“[1054] неумитног историјског слома, односно „свеприсутном а сабласном“ „опоменом рата, патње и нестанка“.[1055]

---

1051 Милош Јевтић. *Живот сцене: разговори са режисерима и глумцима*. Разговоре водио Милош Јевтић. Службени гласник: Београд 2014, 776.

1052 Видети: Франсоа Митеран, Ели Визел. *Мемоари у два гласа*, 7.

1053 *Исто*, 8.

1054 Владан Бајчета. „Увијек исто“. *Просвјета: мјесечник Српског културног друштва „Просвјета“*. Год LVIII бр. 176. 2023, 64.

1055 Владислава Гордић Петковић. „Идентитет појединца и колективна судбина у роману *Semper idem* Ђорђа Лебовића“, 36.

Посреди је, иначе, роман који истовремено представља прозни пролог у целину Лебовићевог опуса,[1056] као и особени епилог или његову „круцијалну коду“.[1057] Посебну копчу између тог романа и драме *Небески одред*, то јест драмске тетралогије о логорском искуству, чини његово последње поглавље „Мржња“, писано на дан ауторове смрти,[1058] у којем се читаоци доводе „до почетка збивања описаних у драми, када је као петнаестогодишњи дечак депортован у Аушвиц“.[1059]

Упркос томе што је остао недовршен – замисао о њему зачета је још 1990. за време боравка у Ровињу, а писао га је по повратку из Израела, између 2000. и 2004. – у критици је *Semper idem* окарактерисан као један од „тематски, стилски и жанровски најинспиративнијих прозних дела нашег времена“.[1060] Будући да је реч о роману који се не може упоредити ни са једним другим у српској књижевности – довођен је, наравно, у везу с Данилом Кишом, као и Примом Левијем и Имреом Кертесом[1061] – оцењен је и као једно од „највећих остварења нашег језика“.[1062]

1056 Видети: Миливоје В. Млађеновић. „Јеврејство из перспективе детета у роману *Semper idem* Ђорђа Лебовића“. У: *Српски језик, књижевност, уметност: зборник радова са XV међународног научног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (30-31. X 2020)*. Књ. 2/2, *Јевреји*. Уредници Драган Бошковић и Часлав Николић. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет 2021, 388.

1057 Васа Павковић. „Над сећањима Ђорђа Лебовића: уз појаву књиге *Semper idem*“. *Поглед кроз прозу: есеји о српским прозаистима XX века*. Дневник: Нови Сад 2006, 119.

1058 Према сведочењу Злате Лебовић, тог последњег дана кренуо је да ради – писао је обично „до касно у ноћ, а пре подне је правио белешке“ – али се убрзо пожалио да му је хладно и да му није добро: „Затекла сам га огрнутог у ћебе како седи поред компјутера. Један део рукописа је био пун словних грешака, видело се да није био у стању да куца. Стигла је хитна помоћ. У Израелу му је откривена анеуризма, велика, али није хтео да се оперише, биле су мале шансе да преживи, а имао је и страх од белих мантила. Говорио је: 'Док живим, живим.'“ Александар Ђуричић. „Плес са смрћу и друге игре“. *Чуваркуће: удовице писаца*. Самиздат: Београд 2017, 147; 150. Указујући на смрћу прекинуто приповедање, Бајчета додаје: „И као да се у том прекраћеном животу пред саму тачку на пишчево крунско дјело налази потврда његове рано стечене свијести о животној непостојаности, о његовој 'танкој нити' која се тако лако и без икаквог видљивог реда прекида.“ Владан Бајчета. „Увијек исто“, 65.

1059 Невена Даковић. *Студије филма*, 169–170.

1060 Владислава Гордић Петковић. „Идентитет појединца и колективна судбина у роману *Semper idem* Ђорђа Лебовића“, 36.

1061 Видети: Владан Бајчета. „Увијек исто“, 65.

1062 Сава Бабић. „Дијалошки лук Ђорђа Лебовића“, 533.



Лебовић је у роману укрстио аутофикционалну исповест о свом детињству са приказом друштвено-политичке и историјске фреске на чијем се фону та исповест одвија. То значи да *Semper idem* припада традицији билдунгсромана или образовног романа, то јест романа о одрастању и сазревању, али и „романа о Холокаусту и романа о [националном] страдању“.[1063] Може се такође сагледати и као дело које стоји у „срећној равнотежи“ између „мемоара у романескној форми, и романа у форми мемоара“.[1064]

Лебовић је, као дете разведених родитеља, своје детињство и дечаштво проводио код чланова многобројне породице – мајке, оца, баба, деда и тетака. Описао је у својој хроници школовање, прва другарства и љубави, али и стицање првих искустава „о културним и менталитетским разликама“.[1065] Као врло млад, стекао је горке увиде о антисемитизмом зараженим људима, или, тачније, деци.[1066]

Од тих искустава, посебно трауматичан био је догађај кад га је група малих „Шваба“, нешто старијих од њега, једног дана увукла у напуштени вински подрум у центру Сомбора и тамо га везала за стуб и тукла зато што је Јеврејин. Може се рећи да је тај догађај био одређујући и кад су у питању била Лебовићева каснија религијска промишљања, јер је управо у том подруму, који су мештани звали „Пакао“, зло и „почело“.[1067] Од тада је Лебовића почела да прати мисао да на земљи влада пакао, а да раја нема нигде, односно „да је свет доброте и нежности неповратно изгубљен“.[1068]

Тако је пасторална, (релативно) идилична и хумором прожета слика његовог детињства почела да се урушава. Кроз несрећу, губитке и поразе, кроз различита и међусобно супротстављена искуства, па

1063 Владислава Гордић Петковић. „Идентитет појединца и колективна судбина у роману *Semper idem* Ђорђа Лебовића“, 38.

1064 Владислава Гордић Петковић. „Рат и роман у оквирима стварног и немогућег: Вегел, Шнајдер, Лебовић“, 91.

1065 Владислава Гордић Петковић. „Идентитет појединца и колективна судбина у роману *Semper idem* Ђорђа Лебовића“, 39.

1066 Антисемитизам се у предратно време, како је сам Лебовић посведочио, осећао нарочито код Немаца и Мађара, донекле и Хрвата, док га „код српског становништва никада [...] није било“. Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 292.

1067 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 436.

1068 *Исто*.

и кроз одмак од тих искустава, одвијао се процес Лебовићевог сазревања и „обликовања идентитета“.[1069]

Иако се роман фокусира на Лебовићеве формативне године, у њему је подразумеван и накнадни животни, то јест духовни светоназор проистекао из логорског искуства, али чија је литерарна представа, због ауторове смрти, изостала. Лебовић се, у сваком случају, служио „ретроспективном нарацијом“,[1070] која му је, кад је реч о догађајима из његове младости, омогућила накнадну (само)рефлексију. Та (само)рефлексија присутна је и на формалном нивоу: по завршетку неких поглавља, уметао је накнадне коментаре из својих старих дневника и радних свезака, посвећене одређеним темама, као што су потоња судбина извесних јунака, али и филозофско-теолошким проблемима, попут склоности људи ка злу или за људску патњу незаинтересованог Бога.

Кад је реч о променама историјских парадигми приказаним у роману, односно о надвијању мрачних облака нацизма и усташтва над политичким хоризонтом тадашње Југославије и Европе, који су затамнили „последње предратне часове спокоја“,[1071] а с њима и пишчево детињство, али не и његов радознали и осетљиви душевни живот, Лебовић их је описао као „Велики суноврат“ који је водио ка „Великом обрачуну“. „Велики суноврат“ на историјском плану одразио се и на унутрашњем, увидом протагонисте у „велику превару“: спознао је да је „ред који, наизглед, влада на овом свету лажан [...], [да] у себи крије неподношљив неред“.[1072] То га је сазнање, које као да је антиципирало искуство које ће доживети у нацистичким логорима, гушило „од ужаса и страха“: „Назрео сам Зло, одсуство Бога, открио сам свет у коме се не може живети слободно, без страха.“[1073] Открио је, парафразирајући једног протагонисту из драме *Халелуја*, властиту вечност.[1074]

1069 Владислава Гордић Петковић. „Идентитет појединца и колективна судбина у роману *Semper idem* Ђорђа Лебовића“, 37.

1070 *Исто*.

1071 Владислава Гордић Петковић. „Рат и роман у оквирима стварног и немогућег: Вегел, Шнајдер, Лебовић“, 91.

1072 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 127.

1073 *Исто*.

1074 Изјава протагонисте Сипке из те драме – „А моја вечност је моја прошлост“ – могла би, како је примећено у критици, „да буде ознака за све Лебовићеве логорашке ликове, али и за самог писца.“ Сава Бабић. „Дијалошки лук Ђорђа Лебовића“, 531.



**1. 2.** Крајем марта 1944. Ђорђе Лебовић је добио „сведочанство шестог разреда гимназије“,[1075] након чега је настава била прекинута. Већ почетком априла сви Јевреји морали су на грудима и леђима да носе ушивену јеврејску звезду. Хапшење и одвођење око хиљаду двеста сомборских Јевреја почело је 20. или 21. априла и трајало је шест дана. Мађарски жандари покуцали су код Лебовића последњег дана.

Тог априлског дана петнаестогодишњи Ђорђе Лебовић читао је *Породицу Тибо* француског нобеловца Рожеа Мартена ди Гара, обиман роман од преко хиљаду страна (будући да тад још увек није био преведен на српски језик, вероватно га је читао у мађарском или немачком преводу), обележио страницу на којој је стао, „заклопио књигу и кренуо на пут за који није био предвиђен повратак“.[1076]

Ако је један *породични роман* стајао на почетку његових страдања, онда се круг испунио другим породичним романом – у питању је, наравно, *Semper idem* – који је био посвећен свему оном што је тим страдањима претходило. Да се смрт није умешала, можда би се Лебовић на тим ненаписаним страницама осврнуо и на Мартенов роман, а сигурно и на страдања која је доживео у логору.

Познато је да су месец дана раније, у марту 1944, два логораша успела да побегну из Аушвица и да преко Чехословачке стигну у Мађарску, где су апостолском нунцију, руководиоцима и људима из покрета отпора пренела обавештење да се за Јевреје спремају гасне коморе и пећи.[1077] Тако је цео свет сазнао за план Коначног решења; и Черчил и Рузвелт били су с тим упознати.[1078] Шест стотина хиљада мађарских Јевреја седели су тада „код куће“, „играли се, похађали школу“, а били су заправо „већ мртви и не знајући за то“.[1079] Неки међу њима, попут Елија Визела, начули су те гласине, али их нису узели за озбиљно: како поверовати „да је тако нешто могуће, да постоји царство ноћи“?[1080] За њих је то била „само једна прича“.[1081] И сам Лебовић је, као дечак у Сомбору, чуо за име Аушвиц које се помињало на Радио Лондону, име које њему и другима тад ништа није

1075 Злата Лебовић. *Дијалоī о злу и добру*, 27.

1076 Милош Јевтић. *Живоī сцене*, 780.

1077 Видети: Франсоа Митеран, Ели Визел. *Мемоари у два īласа*, 91.

1078 Видети: *Исто*.

1079 *Исто*.

1080 Бранка Богавац. „Ели Визел: памћење против диктатуре“, 359.

1081 *Исто*.

значило, али им се урезало „у свест као нешто застрашујуће, нешто претеће“.[1082] Било је „то време стрепње и ишчекивања“: као „да су се сви фаталистички подредили неумитној судбини која се све више приближавала“.[1083] Месец дана након депортације војвођанских Јевреја, међу којима је био и Ђорђе Лебовић, почело је, у мају 1944, и депортовање мађарских Јевреја.

Јевреји су обично имали право да са собом понесу до петнаест килограма пртљага. Јунакиња једног руског романа који, између осталог, дочарава и логорско искуство, понела је са собом нека за њу драгоцена писма, фотографије вољених, живих и покојних, Додеова[1084] *Писма из мōї млина*, Мопасанов *Један живōт* (обе књиге у оригиналу на француском), речник и „Чехова где су 'Досадна прича' и 'Архијерej'“, и тиме „напунила [...] своју корпу“.[1085] Није познато шта је Ђорђе Лебовић понео са собом кад је био приморан да прекине са читањем Мартеновог романа.

Са породицом је најпре био одведен у град Баја у Мађарској, удаљен педесетак километара од Сомбора. Тамо су сомборски Јевреји били смештени прво у магацину за жито, затим у гету, „посебно обележеном делу града“,[1086] у коме су провели десетак дана. Сећајући се тог периода, признао је да није осећао страх: „Мени и мојим вршњацима, као и девојкама с којима смо се дружили, није било лоше у гету. Сећам се да је било чак и забава. Међутим, у очима старијих могла се читати стрепња.“[1087]

**1. 3.** Једне ноћи крајем маја, све су их покупили и, стешњене, по осамдесеторо њих, утерали у вагоне. Ђорђе Лебовић је путовао с мајком, братом и тетком (мајчином сестром), трудном у седмом месецу, која је са собом водила петогодишњег сина. Након два до три дана путовања, првог јуна, по дану, стигли су пред Аушвиц-Биркенау. Када се воз зауставио, морали су да чекају још два-три сата, затворени у вагонима, „док се не заврши 'посао' са транспортом“[1088] који

1082 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 293.
1083 *Исто*, 294.
1084 У тексту омашком стоји да је аутор књиге *Lettres de mon moulin* – Пушкин.
1085 Василиј Гросман. *Живōт и судбина I*, 89.
1086 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 295.
1087 *Исто*.
1088 *Исто*, 297.



је стигао пре њих. Лебовић је кроз прозорчић на вагону посматрао „неке сподобе обучене у чудне униформе, пругасте, плаво-сиве“:

> Људи обучени у пругасту одећу пролазили су поред наше композиције погнутих глава. Били су изразито мршави, уопште, изгледали су јадно. Оно чега се још сећам, и сећаћу се сигурно до краја живота, био је поглед једног од њих који је изненада подигао главу и погледао право у мене. У његовом погледу запазио сам нешто неописиво, нешто што никад пре тога нисам видео: мешавину страха, очајања, безнађа и безмерне туге. Био сам још дечак, али мислим да сам тог тренутка постао одрастао човек.[1089]

За разлику од многих књижевних сведочанстава у којима су доласци у Аушвиц описани као кошмарни и изразито трауматични, као представе самог пакла у којима се, уместо демона, појављују есесовци са псима и аутоматима, Лебовић је истакао да је „приликом изласка из вагона владао [...] изузетан ред“.[1090] Есесовци су носили само пиштоље и, да не би дошло до „панике или нереда“, били су „изузетно предусретљиви, чак љубазни“, „учтиво“ одговарајући ако би им се „неко обратио са питањем“.[1091] Тек кад су почели да одвајају мушкарце и жене на две стране, било је „страшних сцена“.[1092]

У трену су сви већ били разврстани: „Времена за сузе и речи опроштаја није било. Моја мајка, њена сестра, њен петогодишњи син, мој брат и ја, збуњени и даље, стајали смо у различитим групама и само смо се осврtали, тражећи погледом једно друго.“[1093]

Мајку је последњи пут видео тог дана „испред сауне“, „већ окупану и ошишану до главе“, „како стоји у реду међу женама“.[1094] Махнула му је. Касније ће сазнати да је почетком августа, због исцрпљености, приликом једне селекције, „издвојена [...] и одведена у гасну комору“.[1095] Чуо је и другу верзију – „да се убила“.[1096]

Оно што је Лебовићу посебно пало у очи тог дана који се већ смркавао, „били су пламени језици и густ дим који су избијали из огромног

1089 *Исто*.
1090 *Исто*, 298.
1091 *Исто*.
1092 *Исто*.
1093 Александар Ђуричић. „Плес са смрћу и друге игре“, 133.
1094 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 299.
1095 *Исто*, 306.
1096 Александар Ђуричић. „Плес са смрћу и друге игре“, 134.

димњака. Куља тај густи, смрдљиви, црни дим и спушта се над цео логор. Видим да таквих димњака има више, три или четири.“[1097]

Након што је прву ноћ у Биркенауу провео с братом у такозваном мађарском логору, не знајући ни где је нити шта се око њих збива, следећег јутра учествовао је на новој селекцији. Будући да се изјаснио као електричар, Лебовићевог брата одвојили су у страну и убрзо одвели прво у Варшаву па у Дахау, где је дочекао крај рата. Ђорђе Лебовић био је одвојен на другу страну: спровели су га у бараку у којој је било око две хиљаде деце, где их је један Ром на функцији капоа „немилосрдно [...] тукао огромном мотком“.[1098] Потом је уследило чувено „мерење висине“ по Менгелеовој замисли, тако што би „разапели [...] летву на одређеној висини. Сви они који су могли да прођу испод ње одвајани су на страну – за крематоријум. Били су сувише ниски растом да би им било дозвољено да живе. Нисам разумевао све то, али сам слутио да се припрема нешто страшно.“[1099]

Заједно с једним годину дана старијим младићем из Новог Сада, пребегао је у бараку у којој су биле смештене занатлије, решивши да се тамо представи као електричар. Приликом вечерњег пребројавања, есесовац је приметио да их је више него што би требало, па је наредио да „прекобројни одмах иступе“ – што је значило „бити пребијен намртво“.[1100] Како је Лебовић касније рекао, „нешто што не могу ни данас да објасним – иступила су двојица. Они су одведени незнано куда.“[1101] Жртвовали су свој живот за опстанак других.

Иначе, деца из бараке коју је напустио, како је сазнао много касније, већином су страдала. Нека од њих била су пребачена у Дахау, а нека у Нојенгаме, логор познат по томе што су тамо над затвореницима вршени „медицински експерименти“.[1102]

**1. 4.** Лебовићу су по доласку у логор на руци истетовирали број A-12750. Исти број којим ће се у прологу драме *Небески одред* представити неименовани наратор: „Ја сам A-12750. Свој број носим тетовиран на левој руци већ дванаест година“.[1103]

1097 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 299–300.
1098 *Исто*, 300.
1099 *Исто*.
1100 *Исто*, 301.
1101 *Исто*.
1102 *Исто*.
1103 Ђорђе Лебовић, Александар Обреновић. *Небески одред*. У: *Савремена југословенска драма*. Приредио Света Лукић. Просвета: Београд 1968, 135.



Након тога, из Биркенауа је премештен три километра даље, у матични логор, Аушвиц I, где је био распоређен у радни одред који се бавио копањем ровова и полагањем водоводних и канализационих цеви. Тај нимало лак посао обављао је „стиснутих зуба, целог месеца јула, по највећој врућини“[1104] и по „сладуњавом, ужасном смраду“ који је над целим логором „полегао“[1105] због свакодневних транспорта из Мађарске, Терезина у Чешкој, Грчке, Италије, као и из још постојећих гета у Пољској. Тај посао трајао је све до средине септембра, кад су амерички авиони бомбардовали фабрику „ИГ Фарбен“ намењену за производњу синтетичког бензина и отровних гасова, која је тада била највећа хемијска фабрика на свету и највећа фабрика у Европи, удаљена десетак километара од Аушвица.[1106]

Наредни посао био му је да, као шегрт код једног логораша стаклоресца који га је заволео, носи кутију са алатом, гитује прозоре и углављује их у рамове. Тако је, захваљујући том послу, обишао читав логор: пекару, месару, коњушницу, женски логор, приватне станове есесоваца, војнички клуб.[1107] У градњу Аушвицу био је у згради Гестапоа и у официрском клубу.[1108] Посетио је и споредне, углавном пољопривредне, подлогоре, као што су Буди, Плави, Бабице, Хармензе и Рајско.[1109]

Био је два пута и у вили Рудолфа Хеса, команданта логора, где је упознао његову супругу Хедвигу и видео њихово петоро деце, од којих је последње било рођено 1943, „надомак крематоријумских пећи“.[1110] Оба пута кад је долазио код њих, мајка и деца су излазили у башту, „весели али не и бучни“; једино је мало бело штене „обраћало пажњу“[1111] на логораше. Запањило га је што им је кућа била „украшена сликама коња и мртве природе“.[1112]

Био је, након Хесове смене, и код Рихарда Бера, новог команданта Аушвица I, „интелигентног, претерано љубазног, али и веома

1104 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 303.
1105 *Исто*.
1106 Видети: *Исто*, 304.
1107 Видети: *Исто*, 306.
1108 Видети: *Исто*.
1109 Видети: *Исто*.
1110 Злата Лебовић. *Дијалоī о злу и добру*, 47.
1111 *Исто*, 48.
1112 *Исто*, 47.

префриганог“.[1113] За разлику од дистанцираног Хеса, овај је Лебовића једном чак „потапшао [...] по рамену са смешком“.[1114] Ако је веровати мајстору чији је Лебовић био шегрт, Беров комплет Гетеових дела, поређан на полици, био је „укоричен људском кожом“.[1115]

Као стаклорезац, крајем новембра био је прикључен одреду за рушење крематоријума, с обзиром на то да је, због претње руске офанзиве, постојала „опасност да се открију трагови злочина“.[1116] У том одреду радило је око седамдесет логораша, који су, заједно са преживелим припадницима Зондеркоманда, расклапали „горњи, зидани део крематоријума“, „скидали [...] прозоре и вадили окна“, обележавали их бројевима, паковали у сандуке са сламом, утоваривали у вагоне и отпремали „на друго место да би се, вероватно, поново могли саставити“.[1117]

Крематоријум је у Биркенауу последњи пут радио дан пре доласка одреда за рушење, тако да је Лебовић, по сопственом признању, имао „ту срећу, или несрећу, да вид[и] крематоријуме и гасне коморе онакве какви су били дан раније, када су још функционисали“.[1118] Тад је, на том месту, упознао логораша из Зондеркоманда који му је пренео „податке о догађајима што су се збили у тој фабрици хигијенске смрти“,[1119] а које ће Лебовић касније искористити при стварању драме *Небески одред*.

На растављању крематоријума II и III радило се целог децембра. Зондеровац кога је Лебовић упознао саветовао га је да се што више одуговлачи с радом, јер ће „вероватно бити ликвидирани чим крематоријуми буду дигнути у ваздух. Сведоци се увек уклањају.“[1120] То су и учинили: тек почетком јануара, кад је нападао велики снег, рад је био завршен, кровови су скинути, а у темељима од армираног бетона пробушене су рупе за динамит. У ваздух је тад дигнут Крематоријум III. Лебовић је, „на одстојању од педесетак метара“, „опчињен посматрао како се димњак, бљувач пламена од сагорелог

1113 *Исто,* 48.
1114 *Исто.*
1115 *Исто.*
1116 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 307.
1117 *Исто.*
1118 *Исто.*
1119 *Исто.*
1120 *Исто,* 310.



људског меса, претвара у прашину“.[1121] Ерих Мусфелд, шеф крематоријума II и III, посматрајући рушење, рекао је гласно, да су сви могли да га чују: „Какво срање.“[1122]

Потом је на ред дошао Крематоријум II. Радили су „споро, одуговлачили, свесни да је крај послова уједно и [...] [њихов] крај“.[1123] Срећом, због велике зимске офанзиве Црвене армије, стигло је наређење да се Аушвиц напусти: „Спаљују се документа, горе ломаче, есесовци разбијају прозоре, бесне пијани. Ми добијамо цивилну одећу, можемо да бирамо. Складишта су препуна. Држи се последњи апел.“[1124]

**1. 5.** Совјетске ударне јединице ослободиле су Аушвиц 27. јануара 1945, али је Ђорђе Лебовић тад већ био далеко: учествовао је у евакуацији ка логору Грос-Розен, у такозваном „маршу смрти“ који се одвијао „по суровој шлеској зими, на двадесет степени испод нуле“,[1125] док су се на хоризонту „видели одсјаји експлозија“[1126] од топова.

> Марш је трајао три дана. Заправо, ишли смо само ноћу, споредним путевима, јер се главним повлачила немачка војска. Пролазиле су колоне тенкова и топова, а ми смо ишли споредним стазама, газећи по снегу до колена. Било је ужасно хладно. Први пут сам чуо како дрвеће пуца од студени. Расцепи се стабло и сруши се. Била је то кошмарна ноћ. Ко је застао или се издвојио из колоне – сместа је устрељен. Зна се поуздано да је „марш смрти“ оставио за собом деветнаест масовних гробница. Тачан број страдалих никада се није сазнао.[1127]

Марш је био толико исцрпљујућ да је треће ноћи Лебовић „спавао ходајући“.[1128] Из места Леслау у које је доспео, транспортовали су га у Грос-Розен, у отвореном сточном вагону заједно са још сто двадесет логораша. У Грос-Розену задржао се кратко. Тамо је са сто педесет других логораша био утоварен у воз за Заксенхаузен. Међутим,

1121 Злата Лебовић. *Дијалоī о злу и добру*, 60; 63.
1122 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 310.
1123 *Исто.*
1124 *Исто.*
1125 Милош Јевтић. *Живоī сцене*, 784.
1126 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 311.
1127 *Исто.*
1128 *Исто.*

како су Немци „у тој композицији превозили тенкове и топове“, амерички авиони су их, у ниском лету, засули „митраљеском ватром“.[1129] „У првом налету, половина људи у вагону у коме сам био погинула је. Ми, који смо остали неповређени, искочили смо из вагона и почели да вичемо и машемо. Авиони су прекинули напад и одлетели. Од нас 150 само је 60 стигло у логор Заксенхаузен.“[1130]

У Заксенхаузену крај Берлина, „у време најжешћих савезничких бомбардовања“, био је заточен до краја фебруара, да би одатле претрпео „деветодневни транспорт до логора Маутхаузен [у Аустрији], у пренатрпаним марвеним вагонима, без хране и воде“.[1131] Почетком марта, бројчано преполовљени – лешеве су „морали вадити из вагона секирама, јер су се заледили за под“[1132] – стигли су у Маутхаузен.

У том логору провео је читав март у карантину. Те године пролеће никако није стизало. У априлу је и даље било хладно. Сећао се како су их на ноћним прозивкама (апелплацу) у Маутхаузену поливали „леденом водом из шмркова“, како су амерички авиони грешком засули „бомбама и митраљеском ватром“ логор под шаторима два километра од Маутхаузена, у који је већина Јевреја била пребачена, убивши на стотине њих, потом како су више дана пешачили „друмовима Аустрије, под батинама и куршумима разјарених есесоваца, у правцу ’Алпске тврђаве’ у којој су нацисти намеравали да пруже последњи жесток отпор“, како у том логору, у који су доспели крајем априла, није за логораше било ни хране ни воде ни лекова – „ничег сем зиме, глади, жеђи и пегавца“[1133] – и како су тамо, у почетку, ређали лешеве „дуж барака, као цепанице, једне на друге“, да би, након неког времена, и од тога одустали, препустивши се лежању и чекању, немајући више снаге ни за шта: „Сећам се да сам се хранио копривама, да сам хватао пужеве и јео их живе. Падала је често киша па је шума била пуна пужева.“[1134]

Импровизовани логор без имена, смештен између аустријског града Велса и села Гинкирхен, ослободили су три дана пре завршетка рата, у касни сумрак 5. маја 1945, амерички извиђачи Прве армије

1129 *Исто,* 312.
1130 *Исто*.
1131 Милош Јевтић. *Живот сцене*, 784.
1132 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 313.
1133 Милош Јевтић. *Живот сцене*, 784.
1134 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 314.



генерала Патона, тачније четири војника у џипу (немачке straže више нигде није било). У логору су затекли „преко двадесет хиљада несахрањених лешева и око три хиљаде живих костура на издисају“, међу њима и шеснаестогодишњег Ђорђа Лебовића, који је имао тридесет пет килограма и, са температуром од четрдесет степени и гнојним ранама по читавом телу, боловао „од пегавца, дизентерије, скорбута, запаљења плућа, а лева нога била м[у] је одузета“.[1135]

**1. 6.** Тад је почео његов „пут из смрти у живот“.[1136] Амерички лекари упутили су га у болницу у бањи Бад Салербах, у којој су се „раније лечили есесовци“, а сад је „постала болница за бивше логораше“.[1137] Тамо је „први пут после више од годину дана легао у кревет са јастуком и белим чаршавима. Све је било као у сну.“[1138] „Да су Американци стигли само дан касније“, исповедао се годинама потом, „не би [...] [га] више затекли живог.“[1139] Две седмице лебдео је „између живота и смрти“, и преживео „захваљујући изузетној нези коју су м[у] пружили амерички и немачки војни лекари“.[1140]

Повратак кући трајао је десетак дана: „Путеви су били закрчени, пруге разорене. Заустављали су нас, проверавали, испитивали.“[1141] У Сомбор је стигао у септембру 1945, „обучен у чудну мешавину америчко-немачке униформе“:

> На станици су биле екипе за дочек повратника. Када сам сишао из вагона, пришла ми је средовечна жена, са траком Црвеног крста око рукава, и питала ме: Да ли вам је потребна помоћ? Имате ли куда да идете? Одлучно сам рекао: Не, не треба ми помоћ, ја идем кући.
>
> Кренуо сам, изашао из станице. Било је подне, врућ летњи дан. Трг испред железничке станице био је пуст. Препознао сам сан који сам у логору често сањао: стижем у родни Сомбор, излазим из станице на пуст трг који бљешти на сунцу врелог летњег поподнева. Сад је то била јава, међутим, ја нисам у то био сасвим сигуран. Кренуо сам кроз парк поред станице. Био је пуст. Корачао сам пустом стазом, а онда сам се

1135 Милош Јевтић. *Живот сцене*, 784.
1136 *Исто*.
1137 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 315.
1138 *Исто*.
1139 *Исто,* 316.
1140 *Исто*.
1141 *Исто*.

једног тренутка запитао: куда ја идем? Сео сам на оближњу клупу, свестан да не знам куда сам пошао, да заправо немам куда да идем.

Од доласка у Аушвиц, оног злокобног јунског дана, па до тог тренутка у пустом парку, нисам плакао, без обзира на то кроз шта сам пролазио. Изгубио сам мајку и многе пријатеље које сам стекао у логору, али никада нисам заплакао. Тог летњег поподнева на усамљеној клупи у сомборском парку, плакао сам дуго, ридао гласно као дете. Схватио сам да је све разорено, да сам остао потпуно сам, да ми је уништено детињство, да сам, додуше, изашао из пакла, али да ћу пакао заувек носити у себи.[1142]

Никога од тридесеточлане родбине није затекао у Сомбору.[1143] Никог свог и ништа своје, осим успомена, није затекао. Старији брат, електричар, вратио се пре њега, започео нов живот у Новом Саду, али је убрзо емигрирао за Израел. У почетку је Ђорђе Лебовић „живео у напуштеној кући за служинчад, са тројицом јеврејских дечака који су били без породице као и он.“[1144] Од општине је добијао новчану помоћ, „коју је чувао за студије, а зарађивао [је] као физикалац на железничкој станици и дајући часове математике“.[1145] Завршивши гимназију у скраћеном року, „само две године након логора, отишао је у Београд на студије. Добио је државну стипендију за факултет технологије, али је брзо схватио да не жели да се бави формулама и пребацио се на филозофију“.[1146] Након тога, и њу је напустио и уписао драматургију.

Друкчије није могло: како је сам истакао, писање је, упркос свему, била његова „судбина“.[1147] Како за њега тако и за многе друге преживеле логораше, попут Визела и Левија, писање је била „потреба да [се] оправд[а] грех властитог постојања“.[1148]

Захтеви времена сводили су се на заборав: „Судбина ми је одредила да будем сведок против своје епохе.“[1149] Док дише, упркос духу времена, одлучио је: „[…] причаћу ову моју причу све док људима од ње не позли“.[1150]

1142 *Исто,* 316–317.
1143 Видети: Милош Јевтић. *Живот сцене*, 773.
1144 Александар Ђуричић. „Плес са смрћу и друге игре“, 133.
1145 *Исто.*
1146 *Исто,* 144.
1147 Злата Лебовић. *Дијалози о злу и добру*, 30.
1148 *Исто.*
1149 *Исто.*
1150 Ђорђе Лебовић. „Ако лажем, обесите ме, молићу лепо“, 92.

## 2. ПОВРАТАК У РЕЧ

Педесетих година XX века, Ђорђе Лебовић најпре се окушао у писању прича, пониклих из његовог логорашког искуства; између осталих, причу „Живети је понекад високо“ објавио је 1956. у часопису *Дело*, исте године кад и драму *Небески одред* у коауторству са Александром Обреновићем. И новелу „Девет водоравних црта“ такође је написао пре *Небескоī одреда*, као свесну вежбу за писање своје прве драме.[1151]

Посветивши се од тада драмском раду, причама се више није враћао; оне су постхумно публиковане, заједно са записима „Из пишчеве бележнице“, у збирци *Анђели неће сићи са небеса* (2021). Тако је девет „јединствених, аутентичних и узнемирујућих логорских прича“ из Лебовићеве заоставштине, прича „стилски и језички уздигнут[их] изнад бруталне стварности коју су тематизовале“[1152] – иако су хронолошки настале најраније и чине особени пролог у оно што ће тек написати – представљено читалачкој и културној јавности као епилог његовог књижевног дела, а посебно незавршеног аутобиографског романа *Semper idem*. Да се приче могу читати и као условна „замена“ за ненаписана поглавља тог романа, потврђује податак да се у њима појављује и неколико његових јунака; реч је о јунацима који су из прича, деценијама касније, „подмлађени“ *емиīрирали* у роман, односно у време романа које претходи времену у причама.

Лебовићеве приче, узете заједно, могу се читати и као крипто-роман о Холокаусту, будући да обухватају неке од сталних тематско-мотивских комплекса логорашке литературе, као што су путовање возом у логор („Девет водоравних црта“), типични логорски призори („Живети је понекад високо“, „Како је Греко зарадио хлеб“, „Анђели неће

1151 Видети: Злата Лебовић. *Дијалози о злу и добру*, 96.
1152 Дејан Михаиловић. „Приче и опомене Ђорђа Лебовића“, 210; 206.

сићи с небеса“, „Ако лажем, обесите ме, молићу лепо“), први тренуци на слободи („Зли умиру вертикално“, „Сахрана почиње обично поподне“) и живот након ослобођења („Важан есек“).[1153]

Разлог због којег Лебовић није објавио збирку прича за живота, осим што су се оне, бар кад су настале, поетички разилазиле са пожељним начином књижевног приказивања ратних догађаја, највероватније лежи у томе што их је доживљавао као литерарне вежбе које су претходиле његовом главном, „драматуршком позиву“.[1154] Јер, ова приповедна проза, у којој „дијалози носе радњу“, показује евидентне драмске особености, па и „драматуршки набој“.[1155] То није случајно: дијалошка, односно драмска форма наметнула се Лебовићу као привилеговано средство књижевног сведочења о Холокаусту. Као да није могао другачије него да драмском уметношћу сведочи не само о оном што је преживео већ и о онима који нису преживели, мртвима дајући глас: „[...] тако сам причао причу и оживљавао актере“.[1156]

1153 Видети: Сава Бабић. „Дијалошки лук Ђорђа Лебовића“, 531.

1154 Дејан Михаиловић. „Приче и опомене Ђорђа Лебовића“, 205.

1155 *Исто,* 206.

1156 Злата Лебовић. *Дијалоī о злу и добру*, 31.

## 3. *НЕБЕСКИ ОДРЕД* КАО ДОГАЂАЈ

**3. 1.** Основну „причу“ драме *Небески одред* осмислио је Ђорђе Лебовић, понудивши Александру Обреновићу да је заједно напишу. Њихов рад одвијао се тако што су заједнички осмислили костур драме, а затим се договарали о свакој сцени понаособ.[1157] Прво су разговарали о ликовима, а онда приступали писању дијалога. Сцене су „писали одвојено“,[1158] једну по једну, при чему су често обојица доносили различите варијанте, које су потом усклађивали или се одлучивали за најуспелију. „Слагали су се одлично и окончали драму без икаквих неспоразума.“[1159]

„Велики тренутак европске имагинације“ и „књижевноисторијски догађај првога реда“[1160] наступио је кад је драма *Небески одред* објављена 1956. у часопису *Позоришни живоī*, али су „три главне позоришне куће у Београду“[1161] одбиле да је тада поставе на сцену. У Београдском драмском позоришту одустало се од њеног извођења упркос томе што је тадашњи управник Предраг Динуловић енергично бранио текст пред својим сарадницима који су пружали снажан отпор; у Југословенском драмском позоришту, без обзира на залагање Мирослава Беловића и Томислава Танхофера, који су придобили готово цео ансамбл, управник Велибор Глигорић био је против; у Народном позоришту Хуго Клајн безуспешно је покушавао да убеди управника Милана Богдановића „да је *Небески одред* драма, а не патолошко оживљавање два

1157 Видети: *Исīо*.

1158 *Исīо*.

1159 Јован Ћирилов. „Ђорђе Лебовић: Био сам А–12750“. *Драмски īисци, моји савременици: īорīреīи*. Стеријино позорје: Нови Сад 1989, 71.

1160 Александар Јерков. *Тајна Европе и срīска књижевносī*, 224.

1161 Стејн Верват. *Холокаусī, раī и īранснационално сећање*, 73.

млада декадента“.[1162] На крају је драма била изведена у режији Димитрија Ђурковића у Обласном народном позоришту у Приштини, а затим у Ужицу и Новом Саду – 1957. добила је Награду Стеријиног позорја у Новом Саду за најбољи текст савремене драме – и онда редом на готово свим сценама у Југославији, на радију, на телевизији и на филму (1961) (аутори драме написали су и сценарио за филм, који је био један „од првих филмова фикције о Аушвицу“[1163]), да би у Београду тек 2009. била постављена на сцену Југословенског драмског позоришта.[1164]

Ова провокативна дебитантска драма двојице двадесетосмогодишњака, преточена у позоришну представу, није била само „Догађај Стеријиног позорја 1957. године“ – како гласи наслов афирмативног приказа Борислава Михајловића Михиза објављеног 2. јуна 1957. у *НИН*-у – већ је, најавивши собом ново поглавље у историји српског драмског стваралаштва, представљала несумњиву „прекретницу“.[1165] У својој студији о савременој српској драми, која се развијала „неједнаким ритмом и снагом“,[1166] Слободан Селенић је указао на обележеност драме послератног периода (1944–1956) снажним идеолошким импулсима, оличеним у социјалистичком реализму и наметнутом „програмском оптимизму послератне Југославије“.[1167] Проблематизовањем тог оптимизма, будући да је била потпуно изван „задате идеолошке парадигме“,[1168] драма *Небески одред* донела је поетички преврат и обележила почетак новог периода (1956–1965), у коме је српско драмско стваралаштво оживело и у коме су се јавиле „изразитије личности драмских писаца“.[1169]

**3. 2.** Већина критичара оценила је да је *Небески одред* „ревитализовао“[1170] реализам, да је посреди реалистичка драма, и то, како је

1162 Милош Јевтић. *Живот сцене*, 797.

1163 Невена Даковић. *Студије филма*, 170.

1164 Видети: *Исто*, 136.

1165 Слободан Селенић. „Савремена српска драма“. У: *Антологија савремене српске драме*. Приредио Слободан Селенић. Српска књижевна задруга: Београд 1977, XXIV.

1166 *Исто*, VIII.

1167 Гордана Тодорић. „Модуси књижевног памћења и представљање Холокауста“, 302.

1168 Александар Јерков. *Тајна Европе и српска књижевност*, 224.

1169 Слободан Селенић. „Савремена српска драма“, VIII.

1170 Петар Марјановић. „Пред вратима пакла“, 170.



нагласио Селенић, „прва српска реалистичка драма написана после ослобођења“.[1171] Према Стејну Вервату, у питању је „традиционална реалистична представа која упознаје публику с реалношћу концентрационог логора и паклом Sonderkommanda“.[1172] Кад је реч о поступцима грађења сцена, о натуралистички представљеним „нељудским ситуацијама“ у којима су се „реалистички портретисани карактери“[1173] обрели, као и о „сведеном реалистичком стилу“[1174] драме, то је свакако тачно.

Међутим, сам реализам, не као стилски и уметнички правац већ као поетички однос према свету, проблематичан је у контексту Холокауста. Јер шта је током Холокауста уопште било „реалистичко“ – све, или ништа? Шта је „реалистичко“ у магновењу, у кошмарном сну, или, тачније, у „оствареном кошмару“[1175] на јави? Ако, према Жану Америју, „нигде другде у свету стварност није имала толику дејствену снагу као у логору, нигде другде није у тој мери била стварност“,[1176] шта је „реалистичко“ у таквој преобилној логорској стварности? И то стварности у односу на коју се, парадоксално, ништа друго ван логора није чинило истинитим, при чему се све у њему чинило нестварним – или хиперреалистички надреалним.

Свако „преношење“ стварносне слике света у свет литерарног дела по природи уметничког стваралаштва подразумева одређени вид деформације те слике.[1177] Истина књижевног дела увек је у извесној мери искривљена у односу на истину стварности. Кад се сама стварност перципира као „нестварна“, „онеобичена“ или деформисана по себи, њено верно приказивање подразумева и инхерентну негацију реалног. Реализам је, другим речима, деформисан у нешто што га превазилази, у (нереални) хиперреализам који нагиње апсурду. Иако „нема одредницу жанра“, *Небески одред* несумњиво је (хипер)реалистичка драма по поступцима и стилу, а драма апсурда, или

1171 Слободан Селенић. „Савремена српска драма“, XXII.

1172 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 72.

1173 Слободан Селенић. „Савремена српска драма“, XXI.

1174 Гордана Тодорић. „Модуси књижевног памћења и представљање Холокауста“, 303.

1175 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 192.

1176 Жан Амери. „Како преживети Аушвиц?“, 11.

1177 Видети: Никола Милошевић. *Идеологија, психологија и стваралаштво*. Дуга: Београд 1972, 63.

евентуално „трагичка гротеска“ пре него „гротескна трагедија“,[1178] по уметничкој визији света.

**3. 3.** У драми о *седморици мизерних* реч је о „стравичној причи“ о седам чланова Зондеркоманда, који су, да би им живот био продужен за три месеца, пристали да раде на ликвидацији и „спаљивању својих сапатника“.[1179] Јер, да нису прихватили ту „улогу [...] – не би ли продужили ружан сан свог живота, агонију трајања – прихватио би је неко други“: са њима се унапред „рачунало као са мртвацима“.[1180]

Како разумети ту „нечовечну, ванцивилизацијску, безизлазну загонетку“[1181] пред коју су били стављени? Јесу ли се зарад продужења живота одрекли себе? Јесу ли, живећи „додатно“ време, постали нешто друго а не људи? Јесу ли могли да пронађу франкловски смисао живота у патњи тог „поклоњеног“ времена? Да ли их је „сива зона“ у којој су се нашли аболирала од моралних процена?

Захваљујући таквој нељудској ситуацији, први пут је повлашћено место у српској драми добила антрополошка димензија. У вези са етичким „изборима“, рвањем са савешћу и понашањем драмских протагониста, као и њиховим међусобним динамичним односом, неминовно се постављају питања „шта човек мора, шта сме, а шта не сме да учини уколико жели да остане човек“.[1182] Постоји ли за човека „граница искушења“ иза које, ако се пређе, морал престаје да важи, да буде „релевантан“?[1183] Простор с ону страну човечности који не подлеже моралном просуђивању? Сва су та и још многа друга питања, заправо, једној конкретној, појединачној причи дала „општост морално-филозофске расправе о људима“,[1184] то јест о „природи људској“.[1185]

И сам Лебовић је признао да је човек „заједнички именитељ“[1186] свих његових драма. И не само драма, може се додати, већ и прича

1178 Петар Марјановић. „Пред вратима пакла“, 170; 177.

1179 Слободан Селенић. „Савремена српска драма“, XXI.

1180 Петар Џацић. „Лебовић – Обреновић: *Небески одред*“. У: *Савремена југословенска драма*. Приредио Света Лукић. Просвета: Београд 1968, 130.

1181 Слободан Селенић. „Савремена српска драма“, XXII.

1182 *Исто,* XXII–XXIII.

1183 *Исто,* XXIII.

1184 Слободан Селенић. „Савремена српска драма“, XXII.

1185 Петар Марјановић. „Пред вратима пакла“, 170.

1186 Милош Јевтић. *Живот сцене*, 801.



и романа *Semper idem*. Једино га човек, како је рекао, „стварно занима и узбуђује, са свим оним што је био, што јесте, или што може постати“.[1187] Свуда и увек човек је несигуран и уплашен „пред силама мржње, дивљаштва, глупости и предрасуда. Његова судбина и његово проклетство исти су на свим просторима и у свим временима.“[1188]

Сама историја, са својим дехуманизујућим силама, није толико интересовала Лебовића колико човек „који је ту историју створио“,[1189] који је својом такозваном „природом“ довео до Холокауста. Било му је стало да прикаже „човека у паклу“, што је и у *Небеском одреду* и у другим делима и учинио, „али много више од тога“ значило му је да прикаже „пакао у човеку“.[1190] Тако је имплицитно одредио суштину свог књижевног сведочења: пакао (духа) унутар пакла (историје). Отуд је и *Небески одред*, са протагонистима као „живим симболима људске деградације“,[1191] драма људског духа у вихору дехуманизујућих сила. Односно, „једна велика етичка алегорија о људској природи“ и човековој одговорности „за све што се може десити другом људском бићу“.[1192] Јер неизвесно је шта је у драми „стравичније: оно што“, ради сопствене акомодације, „човек може да учини другима, или оно што може да учини себи“.[1193] Проблем који је драма поставила јесте следећи: може ли се о хуманизму промишљати из „сиве зоне“ којој су Зондеровци припадали: „Пошто је сазнао да је могуће живети, макар и ограничено време, као спаљивач хиљада и хиљада недужних сапатника, човек је о себи дознао податак који захтева озбиљно преиспитивање појма хуманости, па према томе и смисла хуманистичке побуне.“[1194]

Приказавши свет „сиве зоне“, Ђорђе Лебовић и Александар Обреновић сврстали су се у малобројну породицу великих писаца – попут Конрада, Фокнера, Хемингвеја, Сартра и Камија – који су своје дело посветили испитивању такозваних „граничних ситуација“.[1195]

1187 *Исто*.

1188 *Исто,* 802.

1189 *Исто*.

1190 *Исто*.

1191 Петар Џацић. „Лебовић – Обреновић: *Небески одред*“, 130.

1192 Милена Ж. Кулић. „Трагични усуд у драми *Небески одред* Лебовића и Обреновића“. *Сцена: часопис за позоришну уметност*. Год. LIV бр. 4. 2018, 107.

1193 *Исто*.

1194 Слободан Селенић. „Савремена српска драма“, XXIV.

1195 Владислава Гордић Петковић. „Идентитет појединца и колективна судбина

Под овим ситуацијама, према творцу термина Карлу Јасперсу, подразумевају се све „околности у којима је појединцу угрожен живот“, као и догађаји „у којима је сам појам и смисао етичког деловања стављен на пробу“.[1196] Искушавање „граничних ситуација“ у виду смрти, патње или рата, представља „друго [...] име егзистенције“.[1197] Отуд се Лебовићеви јунаци, у покушају „да се изборе са надирућим злом“, могу посматрати и у егзистенцијалистичком светлу: као протагонисти „етичких и метафизичких пустоловина“.[1198]

у роману *Semper idem* Ђорђа Лебовића“, 40.

1196 *Исто*.

1197 *Исто*.

1198 *Исто*.

## 4. О *НЕБЕСКОМ ОДРЕДУ*

Драму отвара наративни пролог у којем Приповедач, Лебовићев алтер-его, сведочи о учешћу у рушењу крематоријума и уклањању доказа нацистичких злочина, као и о сусрету с припадником Зондеркоманда, који му је испричао причу о себи и другим члановима одреда. Чињеница да Приповедач на руци има исти истетовиран број као Ђорђе Лебовић указује на имплицитну „истинитост“ драмског дела, засновану на Лебовићевим аутентичним логорским искуствима.[1199] *Небески одред* представља у сценској форми преточену причу тог члана последње групе Зондероваца, али уз слободнији однос према усменом претексту: Приповедач, као посредни или „другостепени сведок“,[1200] напомиње да ће у преношењу сведочења нешто изменити и прескочити, да су нека лица која ће се у драми појавити можда и измишљена, али да је „постојало [...] све оно што их је окруживало“.[1201] Након тога, он је напустио сцену. Већина критичара замерила је ауторима пролог, сматрајући да у њему избија „недостатак драматуршког искуства писаца“.[1202]

Радња драме траје од друге недеље октобра 1944. до Божића 1945. Осим пролога, садржи седам појава, при чему се свака завршава „сценски мање или више успелим призором који подиже напетост“.[1203]

Уводна појава, која представља „успелу експозицију“ у драмски заплет, једина се одвија „у екстеријеру“,[1204] у мрклој кишовитој

1199 Видети: Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 69.

1200 *Исто*.

1201 Ђорђе Лебовић, Александар Обреновић. *Небески одред*, 137.

1202 Петар Марјановић. „Пред вратима пакла“, 170.

1203 *Исто*, 177.

1204 *Исто*, 171.

ноћи у крематоријумском кругу. После дугог времена проведеног на киши, групи логораша, који током трајања уводне појаве неће изговорити „ни једну разговетну реч“,[1205] командофирер саопштава да је овде „крематоријум у коме се уништавају сви непријатељи Вође и сав баласт Нове Европе“.[1206] Објашњава им да ће радити у Химелкоманду, то јест у Небеском одреду, како су њихови „претходници духовито назвали ту екипу“, и да ће им дужност бити да три месеца убијају „непријатеље“[1207] нациста. То ће чинити тројица радника у „купатилу“ (гасној комори), убацујући две циклон-бомбе кроз отворе на стропу (историјске веродостојности ради, ваља подсетити да су циклон-Б кроз строп гасних комора убацивали искључиво немачки Sanitäter, а не припадници Зондеркоманда). Затим ће их друга тројица спаљивати у пећима крематоријума, претходно повадивши златне зубе жртвама убијеним циклоном-Б. Након тога, и сами ће бити ликвидирани, а на њихово место доведена нова група. Саопштено им је и да они који не желе да се прихвате тог задатка могу одмах да иступе из строја да би били стрељани – што су неки од њих и учинили. Остали су разведени по собама. „Осећање тескобе и страве“[1208] с почетка драме не јењава до њеног краја. Након уводне појаве, следи, како је Слободан Селенић у приказу у *Борби* 1957. истакао, драма „седам великих индивидуалних катастрофа“.[1209]

Остатак драме одвија се у врелој и задимљеној таванској соби, „прегрејаној од сагорелих људских костију и меса“,[1210] као и, накратко, у соби командофирера. У том скученом, клаустрофобичном простору, протагонисти три наредна месеца проводе у безнадежном, а истовремено и гротескном напору да живе „нормално“, препуштајући се храни и пићу, самозаваравању, унутрашњим дилемама и (моралним) сукобима са самим собом, као и учествовању у апсурдним, бекетовским дијалозима обележеним црним хумором, који неретко кулминирају међусобним сукобима. За саме дијалоге је, притом, у критици речено да имају „европски ниво стилизације“, да су „шкрти“ и „брушени“, али и сугестивни, да је реч у њима више „чаура облика него облик сам“.[1211]

Иако су чланови Специјалног одреда по правилу били Јевреји, у драми су представљени људи „различитих националности, вера, порекла, образовања и професија“. Један од разлога због којег је дошло до овог одступања могао би се условно назвати „хуманим“: увођењем припадника различитих националности, вера, порекла и тако даље, који су постепено губили своју човечност током три месеца обављања дужности у Зондеркоманду, одбацује се (антисемитска) оптужба да су само Јевреји били кадри за такав морални суноврат. Дехуманизација којом су Зондеровци били изложени представља општељудску могућност, а не нешто што је предодређено само за Јевреје. Други разлог могао би бити у намери аутора да се на том тавану – који у драми представља особени *teatrum mundi* – рефлектује читава логорска популација, у својој не само типско-идентитетској већ и индивидуално-карактерној разноликости. (Због тога треба с резервом узети поједине критичке примедбе, као што је она да су аутори, додељујући логорашима „хуманистичка звања – уметника, професора књижевности итд“, ако се нема у виду ова намера, на наиван начин потенцирали њихову „деградацију људског“.[1212]) Свеопшти одраз логорске популације на том тавану огледа се и у језичкој разноликости: не постоји друго „дело јужнословенске драматургије у којем се користе речи више језика“, и то „на немачком, хебрејском, француском, руском, мађарском, пољском, италијанском, енглеском, латинском, јидишу, а користе се и речи логорског жаргона“.[1213]

„Личне особине“ седморице Зондероваца, као и животи „које су водили пре заточења“, откривају се „постепено, кроз радњу и сукобе“.[1214] С обзиром на то да су у логору били укинути индивидуалност и прошлост логораша, у драми они немају имена, већ само надимке, који служе као ознаке за „различите типове затвореника“.[1215] Међутим, вршећи „најмучнији посао века“, сваки од седам, према

1205 *Исто,* 171.

1206 Ђорђе Лебовић, Александар Обреновић. *Небески одред*, 138.

1207 *Исто*.

1208 *Исто*.

1209 Цит. према: Ђорђе Лебовић. „Уместо поговора: одломци из критичких текстова о драмама Ђорђа Лебовића“. У: *Тетралогија*. БИГЗ школство: Београд 2007, 322.

1210 Цит. према: *Исто,* 323.

1211 Петар Џаџић. „Лебовић – Обреновић: *Небески одред*“, 131.

1212 *Исто*.

1213 Петар Марјановић. „Пред вратима пакла“, 178.

1214 *Исто,* 173.

1215 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 70.

Михизу, „поломљених људи“,[1216] захваљујући „сасвим посебним фактурама душе“,[1217] на „друкчији“ је начин био „поломљен“.[1218]

Тројица радника у гасној комори јесу Зелени, Човек под капом и Рањеник. Зелени је Немац, ситни лопов, подводач и антисемита који, једући и пијући „оно што скупи с тела убијених затвореника“,[1219] поседује „до краја изоштрен инстинкт самоодржања“.[1220] Човек под капом је ортодоксни Јеврејин, сајџија, чији га „механизам бежања“ од суочавања са предстојећом смрћу наводи да током читаве драме опсесивно поправља стари сат и да „на све продоре реалности одговара цитатима из јеврејске Библије“.[1221] Рањеник је секуларни француски Јеврејин и, због своје припадности комунистичкој идеологији, политички затвореник.

Тројица радника у крематоријуму јесу Број 56964, Муселман и Проминент. Број 56964 је интровертни Србин („Серб“) и, као члан покрета отпора, такође политички затвореник.[1222] Муселман је екстровертни, „темпераментни, увек узбуђени“[1223] италијански антисемита, „мали и примитивни писар“,[1224] који ће, очекивано, први занемоћати. Проминент – што је жаргонска ознака за

1216 Борислав Михајловић Михиз. „Догађај Стеријиног позорја 1957“. *НИН*, 8. Такође видети: Борислав Михајловић Михиз. „Догађај Стеријиног позорја 1957“. *Критике и огледи 1*. Приредио Владан Бајчета. Матица српска / Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“ / Српска читаоница: Нови Сад / Београд / Ириг 2021, 518.

1217 *Исто*, 510.

1218 *Исто*, 518.

1219 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 71.

1220 Цит. према: Ђорђе Лебовић. „Уместо поговора: одломци из критичких текстова о драмама Ђорђа Лебовића“, 323.

1221 Цит. према: *Исто*.

1222 Према сведочењима логораша из Гусена, логора који је припадао Маутхаузену, а у коме је смрт нашло тридесет седам хиљада људи, заробљени Југословени међусобно су се делили у две „врло различите категорије“: у једној су били сељаци, већином Срби и Црногорци, необразовани, наизглед груби и отпорни на патње, бивши партизани, а у другој је била елита, то јест ерудите и интелектуалци који су се политички делили на комунисте и монархисте. Комунисти су се у логору дружили са Чесима и Французима (многи од њих студирали су у Француској), а монархисти са антикомунистички настројеним Пољацима. Међутим, иако су у дискусијама страствено бранили своје ставове, „били су јединствени у заједничкој патњи“ и међусобно су делили ретке пакете са храном које су добијали. Кристијан Бернадак. *Девети круг*. Превео са француског Фрањо Гажи. Глобус: Загреб 1981, 22–23.

1223 Цит. према: Ђорђе Лебовић. „Уместо поговора: одломци из критичких текстова о драмама Ђорђа Лебовића“, 323.

1224 Петар Марјановић. „Пред вратима пакла“, 174.



логораша каријеристу – бивши је пољски дипломата, „интелектуалац и аристократа“ склон заварању и издаји других, па чак „и самог себе“.[1225] Он „црта шаре крематоријума и свакодневно води белешке о приспећима“[1226] и броју нацистичких жртава, не би ли, по савезничком ослобођењу, „обезбедио своју позицију“.[1227] Не сметају му ни антисемитске ни антикомунистичке изјаве, све док има неку корист од њих.[1228] Вођен жељом за „преживљавањем по било коју цену“, па и по цену губитка сопствене људскости, трансформише се „из размаженог племића [...] у човека–звер у борби за голи живот“.[1229] Како драма одмиче, Проминент, од „конформисте“ с почетка, губи „слој по слој људскости, док на крају не постане преплашена животиња“, односно „безобзирни егоиста који ради против сопствених интереса“.[1230]

Седми Зондеровац, С. К. – што је ознака за затвореника из Казненог батаљона – грчки је антисемита и вајар који је од сакупљених златних зуба намеравао да, када их претопи, направи Леду која је лабуду откинула главу. Прихвативши наметнуту дужност капоа, Греко, то јест С. К, за кратко време постао је „одљуђени батинаш“,[1231] да би се на крају драме „искупио“ као убица немачког Команданта, претходно симболички убијеног у виду Лабуда, фигуре која симболизује врховну власт. (У критици је, међутим, замерено да његов нагли пад „из мировања у активан садизам према друговима“[1232] није довољно психолошки мотивисан.)

Њима се придружује и осма жртва, Старац, бивши руски професор књижевности, коме су нацисти доделили улогу портира у улазу у крематоријум. Након годину и по дана обављања тог посла, полудео је и у свакој новој групи Специјалног одреда „препознавао“ „сина“ – у овом случају, Рањеника. (У критици је такође замерено да и „лудило

1225 Цит. према: Ђорђе Лебовић. „Уместо поговора: одломци из критичких текстова о драмама Ђорђа Лебовића“, 323.

1226 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 71.

1227 Александар Новаковић. „Пољаци и Руси у драмама Ђорђа Лебовића и Александра Обреновића (’Небески одред’) и Бориславa Пекића (’Сродство по оружју’)“. *Театрон: часопис за позоришну уметност*. Год. XLIV бр. 190–193. 2020, 92.

1228 Видети: *Исто*.

1229 *Исто*.

1230 *Исто*.

1231 Петар Марјановић. „Пред вратима пакла“, 174.

1232 Петар Џаџић. „Лебовић – Обреновић: *Небески одред*“, 131.

старог професора књижевности“ обилује „многим слабим тренуцима“.[1233]) Управо је Старац дао инструкције новим члановима, између осталог и одредивши да грчки уметник С. К. буде капо. Избор овог јунака за капоа указује на то да Старац добро познаје „људску природу“: у њему је видео „осетљивост и раздраженост која се брзо може претворити у бруталност“.[1234] Осим тога, „занимљиво је и да је Греко први логораш којег Старац 'ломи', а уједно и онај који му је најближи, с обзиром на то да су се обојица, сваки на свој начин, бавили уметношћу у 'претходним животима'.“[1235]

Будући да „основна сценска ситуација сама по себи има довољну драмску напетост“ која се не мења „све до кулминације“, та се напетост одржава и подиже „низом сукоба који су гротескни у својој бесциљности, али су делотворни у откривању особености ликова“, као и у „развоју радње“.[1236] Осим сукоба сваког појединачног лика „са затвореним кругом и његовом неумитношћу и недохватљивошћу“, постоје и вишеструке конфронтације међу члановима одреда у вези с „начином одупирања и тражења излаза“[1237] из ситуације која је сама по себи безизлазна: тројица који раде у „купатилима“, то јест гасним коморама, сукобљени су са тројицом који раде у пећима, јер је рад у пећима мање компромитујући; капо је сукобљен са преосталом шесторицом; антисемити међу њима сукобљени су с двојицом Јевреја, без обзира на то што је један од њих секуларни Јевреј и комуниста; друштвено и интелектуално супериорнији Зондеровци, попут Проминента или Старца, сукобљени су с „олошем“ попут Зеленог, а ту су и сукоби који укључују елементе „националне нетрпељивости“.[1238]

Дванаестог дана почињу да разговарају о могућности бекства. Тад и сама драма „добија у спољној динамици“.[1239] Тему отвара Муселман,

1233 *Исто*.

1234 Александар Новаковић. „Пољаци и Руси у драмама Ђорђа Лебовића и Александра Обреновића ('Небески одред') и Борислава Пекића ('Сродство по оружју')“, 94.

1235 *Исто*.

1236 Петар Марјановић. „Пред вратима пакла“, 173–174.

1237 Светозар Рапајић. „Ђорђе Лебовић – Димитрије Ђурковић – логорска трилогија“. *Драмски текстови и њихове инсценације*. Позоришни музеј Војводине / Факултет драмских уметности / Институт за позориште, филм, радио и телевизију: Београд / Нови Сад 2013, 157.

1238 Петар Марјановић. „Пред вратима пакла“, 175.

1239 Према Селенићевој сугестији, тај део драме могао је бити краћи, „погото-



нервно најнестабилнији члан групе. Заједнички учествују у самообмани, све док ћутљиви Србин, „кога коначно угуши нагомилани потенцијал неизговорених мисли, емоција, и сећања на проживљено“,[1240] не схвати да је бекство бесмислено, „јер чак и да им пође за руком, читавог би живота били прогоњени сећањима на 'посао' који су обављали“.[1241] Он се затим баца на електричну ограду са високим напоном.

Тих дана је у мочварној и шумовитој области изван логора била „ископана огромна јама у којој је горела ватра, и у коју су нацистичке жртве, логораши и деца, живи бацани“.[1242] Та су убијања у почетку вршили добровољци из Зондеркоманда: коцком је одлучено да се први пријави Муселман, који је, међутим, не издржавши те призоре, убрзо изгубио разум. Испоставило се, стога, да је Србиново самоспасење „од сопственог злочина“[1243] било морално најисправније.

Последње три појаве одигравају се осамдесет петог дана од почетка радње: упркос обећању да ће им помоћи при бекству, Старац је, „не би ли 'сину' продужио живот“,[1244] погазио реч и запретио да ће их пријавити, због чега су га уплашени Зондеровци задавили. Тако су му, парадоксално, дошли главе његов „природни инстинкт да заштити сопствено дете и љубав према њему“, односно онај последњи остатак „преживеле људскости (иако помешане с лудилом)“, будући да је у његовом уму „етичко и уметничко“ било одавно „сломљено“.[1245]

Капо је у „свом последњем самоубилачком задатку“,[1246] захваљујући снази коју су му дали „очајање слабића и хистерија“,[1247]

тову кад се узме у обзир дужина драме која траје преко три и по сата са само једном паузом“. Цит. према: Ђорђе Лебовић. „Уместо поговора: одломци из критичких текстова о драмама Ђорђа Лебовића“, 323. И Михиз је, у вези с тим, сматрао да „оно мало [фабуле] што је [драма] има, боље да је нема“. Борислав Михајловић Михиз. „Догађај Стеријиног позорја 1957“, 518.

1240 Цит. према: *Исто*.

1241 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 70–71.

1242 Петар Марјановић. „Пред вратима пакла“, 176.

1243 *Исто*.

1244 Александар Новаковић. „Пољаци и Руси у драмама Ђорђа Лебовића и Александра Обреновића ('Небески одред') и Борислава Пекића ('Сродство по оружју')“, 94.

1245 *Исто*.

1246 Петар Марјановић. „Пред вратима пакла“, 177.

1247 Цит. према: Ђорђе Лебовић. „Уместо поговора: одломци из критичких текстова о драмама Ђорђа Лебовића“, 323.

напао ножем Командофирера. Његов пад, према Селенићу, био је „само одложен“ тиме што је имао „власт над осталом шесторицом“: без моралне чврстине и „мучен презиром другова“, проживео је „извесно време“ са тим „формалним ослонцем“.[1248]

Након што су Старац и Командант убијени, Рањеник и Проминент открили су да је Зелени пријавио нацистима њихов покушај бекства. Савладавши га, натерали су га да свира њихов омиљени куплет *Орīанизуј* (заправо мелодију *Розамунде*, чувене полке и шлагера тог доба). Схвативши „да за њих нема излаза“[1249] и очекујући нацисте, док је сат који је Човек под капом успео да поправи неумољиво откуцавао, препустили су се бројању последњих тренутака живота.[1250]

Тако се испоставило да сама тема драме – случај Зондеркоманда као екстремног примера „сиве зоне“, како ју је назвао Примо Леви – онемогућава не само доношење моралног „суда о људима који су се нашли у ’сивој зони’“, већ и било какав „катарзични развој догађаја“, односно „уметничко или етичко заокружење“.[1251] Жртве нису пружале јуначки отпор, нити се њихова патња може сакрализовати.[1252] Оне су биле „одљуђене“, „сурове“,[1253] емоционално самоанестезиране, „сасвим сломљене и сведене на чисте егзистенцијалне елементе“,[1254] али су ипак, упркос свему, чувале све своје људске потенцијале. Нити су хероји, нити подлаци, или су можда и једно и друго. Најмање свеци. Драмом се, према Михизу, хтело рећи како „човек у најсуровијим и најбесмисленијим условима чува своју огромну, невероватну, спасоносну моћ адаптације и како кроз све ужасе носи у себи увек један, ма и најмањи, траг човечности.“[1255]

1248 Цит. према: *Исто*.

1249 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 72.

1250 Видети: Петар Марјановић. „Пред вратима пакла“, 178.

1251 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 77.

1252 Видети: *Исто*.

1253 Слободан Селенић. „Савремена српска драма“, XXIII.

1254 Борислав Михајловић Михиз. „Догађај Стеријиног позорја 1957“, 519–520.

1255 *Исто,* 519.

## 5. *НЕБЕСКИ ОДРЕД* У КОНТЕКСТУ КРИТИКЕ

Кад се драма појавила, наишла је на опречне критике, које су се кретале у распону од изразитих похвала до оспоравања њених уметничких вредности. С обзиром на то да је Лебовићева и Обреновићева обрада Зондеркоманда много пре суђења Ајхману „изнела пред ширу публику стварност и специфичност нацистичког геноцида над Јеврејима“, чиме је дошло до одмака „од црно-белих категорија које је нудила југословенска“, али ништа мање ни европска, политика или „култура сећања“ (посебно кад је реч о подели на злочинце и „невине“ жртве), рецепција драме показала је несразмеру између „етичких и естетичких проблема“ који су „заокупљали“ ауторе и неразумевања тих проблема од стране „позоришних критичара главног тока и доминантне политике памћења“.[1256]

Тако је, на трагу већ поменутог Милана Богдановића, који је сматрао да *Небески одред* није драма већ „патолошко иживљавање“ њених аутора, Звонимир Берковић у загребачком *Вечерњем листу* тврдио да је давањем награде *Небеском одреду* учињена „тешка неправда литератури“, јер је у питању само „сценска репортажа, додуше са свим квалитетима одличне репортаже“.[1257]

„Разоран приказ“[1258] драме написао је за *НИН* 1957. Бора Глишић, назвавши њен „одавно превазиђен“ стил „натуралистичким, нихилистичким, вулгаризаторским материјализмом“.[1259] Критика попут његове иначе је могућа, како неретко бива, захваљујући изврсном (поетичком)

1256 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 68.

1257 Цит. према: Ђорђе Лебовић. „Уместо поговора: одломци из критичких текстова о драмама Ђорђа Лебовића“, 324.

1258 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 74.

1259 Цит. према: Ђорђе Лебовић. „Уместо поговора: одломци из критичких текстова о драмама Ђорђа Лебовића“, 317.

не(пре)познавању предмета о коме се пише, историјског контекста из ког је тематика проистекла и читалачком несаживљавању са текстом. Глишић је замерио ауторима што нису приказали „гестаповце“ како врше највеће свирепости – „циклонизирање и спаљивање у крематоријуму“ – већ како, „по овој драми“, то чине заточеници, „најбољи међу онима који су у име човечности устали против нацизма (иначе не би били у логору)“.[1260] Шта би било да нису „устали против нацизма“ – крематоријуми не би били пуштени у погон? Но, чак и лоше критике попут ове говоре много тога о идеолошкој епистеми једног времена; због тога их не треба олако одбацити и препустити забораву. Оне указују и на степен неинформисаности „о чињеницама“ Холокауста – према Глишићу, у концентрационе логоре одвођени су само „политички затвореници“, који су се, „услед својих антифашистичких уверења, […] аутоматски понашали као јунаци с неприкосновеним етичким стандардима“[1261] – али указују такође и на неспремност „водећих критичара“ тог доба „да се прилагоде реалистичним“, а не јуначким или трагичким „приказима нацистичких логора смрти“.[1262]

Према Глишићу, заточеници су заслуживали „самилост“, а не да – у инат осетљивим „гледаочевим нервима“ и довођењу публике у мрачно расположење – буду приказани како, преношењем акцента дехуманизације са злочинаца на жртве, постају „слични животињама“.[1263] *Небески одред*, сматрао је критичар, нити је представљао уметност, нити је био драма, а камоли „савремено позориште“.[1264] Сама теза, која „трагички мотив третира […] анимално“, чиме онемогућава катарзу, постављена је погрешно: нема, према том критичару –

> […] ни херојства, ни било какве идеологије, ни људске вере, ни сневања, ни спасоносне илузије, ни спомена на милионе који су пали, ни сећања, ни племенитости мисли. […] Сав је живот човеков само и једино биологија и физиолошке функције. Авај, ако је то све! У шта онда човек да верује?[1265]

1260 Цит. према: *Исто*, 318.
1261 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 74–75.
1262 *Исто*, 75.
1263 Цит. према: Ђорђе Лебовић. „Уместо поговора: одломци из критичких текстова о драмама Ђорђа Лебовића“, 318.
1264 Цит. према: *Исто*, 319.
1265 Цит. према: *Исто*.



Тако је Глишић на крају напао и жртве, ако је тога уопште био свестан. Ако је критичар изгубио веру, жртве су за то биле криве, јер нису биле на висини задатка који је од њих очекивао.

Душан Матић је исте године у свом благонаклоном приказу у *НИН*-у истакао да су аутори драме дотакли „можда основни проблем нашег доба“, а то је проблем „одговорности“, то јест „савести човека који се нашао у нечовечној ситуацији“, чиме је имплицирао да су у драми примарни етички, а не, како је Глишић тврдио, „такозвани натуралистички елементи“.[1266] *Небески одред*, према Матићу, није хроника, већ „ужасан вид трагедије модерног човека“.[1267]

Најзанимљивију реакцију на Глишићев текст написао је за *НИН* Иван Ивањи. Он је, у настојању да разувери Глишићеву неверицу, потврдио Лебовићеву и Обреновићеву тезу да су „логораши пристајали да убијају своју браћу да би продужили живот за неколико месеци“, односно да су људи једноставно „такви“.[1268] У човеку се „може убити човек“, а на реторичко питање „да ли је то уметност“, Ивањи је признао да не зна, но истакавши – на начин сличан оном какав је у свом дневнику исказао Достојевски поводом односа истине и Христа – да ако није, онда ни сâм није за уметност, „него за истину“.[1269] Уметност, према Ивањију, кад је посреди оваква тематика, треба да исказује (историјску) истину, „и то нарочито онда када је непријатна, када побуђује на размишљање, када има за резултат овакве полемике, када упозорава“, као и када прихвата захтев Бертолта Брехта да сиђе „са позорнице“ и преузме „активну улогу“.[1270] Тако се, како је Ивањи приметио и за Глишића и за себе, полемика није водила око драмских квалитета или слабости дела, већ око истине, која сама по себи „још није уметност, али је она у симбиози са њом“.[1271] И ту истину, истакао је, „треба рећи и са позорнице, да у племенитој тежњи [какву је имао Бора Глишић] да не приметимо човека у недостојној улози, не заборавимо да се боримо за његово достојанство“.[1272] Тиме је имплицитно указано и на ангажовану димензију *Небескоī одреда*,

1266 Цит. према: *Исто*, 320.
1267 Цит. према: *Исто*.
1268 Цит. према: *Исто*, 321.
1269 Цит. према: *Исто*.
1270 Цит. према: *Исто*, 321–322.
1271 Цит. према: *Исто*, 322.
1272 Цит. према: *Исто*.

јер борба за човеково достојанство не води се само у стварности, „иза бодљикавих жица“, већ и „у позоришту“.[1273]

Са Ивањијем је у великој мери био сагласан и Предраг Палавестра, који је потврдио да *Небески одред* има „нека својства ангажоване филозофске“, односно „моралистичке драме“, која су утицала и на „друге послератне српске писце“.[1274] Ангажованост ове драме, која попут других сличних дела приказује „безизлаз и мрак огољених егзистенција“, јесте у томе што тај безизлаз и мрак „делују као нека врста негативне пројекције тежње да се у човеку сачува његово људско достојанство и да се истицањем оних људских вредности, које су сасвим угашене, кроз оштре контрасте отвори и нагласи хуманистичка перспектива наде.“[1275] *Небески одред*, другим речима, приказује Страсну седмицу, с надом да се она не завршава на Велики петак.

И за Палавестру је ова драма била „прекретница у новијој српској драматургији“:[1276] будући да у њеном средишту лежи „идеја трагичког апсурда“, он је уочио везу између ње и „савремене позоришне авангарде“, која на истој идеји „апсолутног моралног уништења човека“ „гради своје визије беспомоћности и отуђења“.[1277]

Осим са српском и светском авангардом, *Небески одред* довођен је у везу и са драмама Самјуела Бекета и Ежена Јонеска, које су у оновременој „широј југословенској културној јавности“ биле недовољно познате, а представљале су „раскид с дотадашњом драмском традицијом“, при чему су, по порукама, биле „далеко од оптимизма“ који је чинио темељ „званичне идеологије и естетике“.[1278]

Поређење је вршено на основу затворене кружне структуре којом се одликују дела позоришта апсурда:

> Група људи изопштених из остатка света, налази се, после неке катастрофе, у некој врсти затвореног круга из кога нема излаза, било да је тај круг физички ограничен, као у Бекетовом *Крају партије (Fin de partie*), или у Сартровом комаду *Иза затворених врата (Huis clos*), или је метафизички омеђен као у *Чекајући Годоа (En attendant Godot*), или

1273 Цит. према: *Исто*.

1274 Предраг Палавестра. *Јеврејски писци у српској књижевности*. Друго, допуњено издање. Институт за књижевност и уметност: Београд 1998, 149.

1275 *Исто*.

1276 *Исто,* 148.

1277 *Исто,* 148–149.

1278 Петар Марјановић. „Пред вратима пакла“, 170.



> и физички и временски, као у *Небеском одреду*. Круг представља неку спољну неумитну силу изнад и око нас, слично судбини у античким трагедијама или механизму тоталитарне репресије, која својом предодређеношћу не оставља људима никакав избор.[1279]

Упркос томе, нада у драмским ликовима не гасне, „они се батргају упорно покушавајући да пронађу спас или се прилагођавају наметнутим условима не би ли опстали“.[1280] Додуше, у поређењу с *Небеским одредом*, *Чекајући Годоа* ипак је „оптимистички комад“.[1281]

Да се о додирима између *Небескоī одреда* и (анти)драма тих аутора може говорити као о плоду епохалних поетичких струјања, потврђује и Михизово мишљење да је *Небески одред* „Годо без апстракције“.[1282] С обзиром на то да „радња“ Бекетове драме (1952) као да се одиграва након последњег чина завршене трагедије, у некаквом апсурдном епилогу/лимбу, у коме се нема шта дочекати, а поготово не спас(ење), Михизово поређење с *Небеским одредом* успешно је изведено. Томе се може додати и податак да је у Њујорку 2013, у режији Мошеа Јасура, први пут изведена представа *Чекајући Годоа* на јидишу, при чему су ликови били суптилно приказани као да су преживели Холокауст. Такође, и за Бекетову драму *Крај партије* (1957), Адорно је приметио да она одише правим уметничким сензибилитетом потеклим из искуства Холокауста.[1283] Напослетку, ваља имати на уму да је „апсурдистички квалитет“ *Небескоī одреда* „настао [...] такорећи спонтано, из искуства зла савременог човека“, а не на основу искуства књижевне традиције, будући да, како је сам Лебовић признао, „стварање Бекета, Јонеска или Сартра у то време није познавао“.[1284]

Осим драме апсурда, *Небески одред* довођен је у везу и са егзистенцијалистичком драмом. Према Михизу, ово дело може се читати и као „Сартр без конструкције“.[1285] И заиста, ако се упореди са

1279 Светозар Рапајић. „Ђорђе Лебовић – Димитрије Ђурковић – логорска трилогија“, 157.

1280 *Исто*.

1281 *Исто*.

1282 Борислав Михајловић Михиз. „Догађај Стеријиног позорја 1957“, 510.

1283 Предраг Финци. *Умјетност уништеноī*, 158.

1284 Ивана Кочи. „Музеолошка екфраза у контексту културе сећања (на темељу драма из логорашке тетралогије Ђорђа Лебовића“. У: *Савремени домаћи драмски текст на Стеријином позорју (од оснивања Позорја до данас): зборник радова*. Уредила Снежана Савкић. Стеријино позорје: Нови Сад 2017, 134.

1285 Борислав Михајловић Михиз. „Догађај Стеријиног позорја 1957“, 510.

Сартровом драмом *Иза затворених врата* (1944), која се одвија у клаустрофобичном простору (пакла) из ког се не може изаћи – или са Буњуеловим надреалним филмом *Анђео уништења* (*El ángel exterminador*) (1962) – сличност са српском драмом је очигледна. У обе драме, ликови су затворени у простору који представља пакао у паклу. У *Небеском одреду*, таван крематоријума је тај пакао, а сваки од протагониста проживљава свој лични пакао, без наде да ће се из било ког избавити. Остаје им само да *иза затворених врата* таванске просторије воде апсурдне дијалоге, проживљавајући личне егзистенцијалистичке драме, *чекајући*, напослетку, „спас“ у откуцајима поправљеног сата, који ће наставити да куца и након што *долазак* буде наступио. На Михиза се у потпуности надовезао и Александар Јерков својим културнопоетичким и књижевноисторијским увидом, према коме је Лебовићева и Обреновићева драма „отишла даље од европске литературе послератног времена“, те да је треба сагледати „између Сартра и Бекета“.[1286]

Без обзира на похвале, драми су биле упућене и оправдане замерке, које су се углавном односиле на формалне мањкавости и „несавршености“, попут „компликованијих психолошких дилема“ које нису биле убедљиво разјашњене, или „моралних проблема“[1287] који су могли бити озбиљније постављени. Ти недостаци ипак нису спречили жири за доделу награде Стеријиног позорја да баш ову драму прогласе најбољом, а не неку другу која би формално била „савршенија“. Тиме као да је потврђено неписано парадоксално правило историје књижевности, према коме велика дела за сва времена нису она која су „савршена“, већ она која су „силовита“ и „која отварају пут у непознато“, чији се аутори „боре против нечега, оног нечега које нас све плаши, оног нечега што све застрашује и јури, усред крви и смртоносних рана и заударања“.[1288]

1286 Александар Јерков. *Тајна Европе и српска књижевност*, 225.

1287 Петар Џаџић. „Лебовић – Обреновић: *Небески одред*“, 129.

1288 Роберто Болањо. *2666*. Том I. Превео са шпанског Игор Маројевић. Лагуна: Београд 2011, 300.

# ЛОГОС НАД *NIHILOM*

## (ЛИТЕРАРНИ КОНТЕКСТ II)

# 1. ДРАМСКИ КОНТЕКСТ II

**1. 1.** Епохалност *Небескоī одреда* (1956) – уз чињеницу да је била „прва наша нова драма која је прешла границе наше земље“[1289] – огледа се и у томе што је њена тема била „европска“, како у културном смислу, тако и у контексту сличних дела која су се појавила током те деценије, у којима је „групу различитих људи“ – као што су, на пример, „људи пред стрељање, одред опкољених бораца, атентатори пред акцију“ – везивала „једна заоштрена животна ситуација“.[1290] *Небески одред* је, како је Слободан Селенић с правом приметио, „у извесној мери утицао“[1291] и на прву драму **Јована Ћирилова** и **Мирослава Беловића**, *Дом тишине* (1958), која се такође бавила, на фону једне такве деликатне ситуације, сличним егзистенцијалистичким дилемама. У бомбардованом старачком дому у Београду, пред крај окупације, старци су наишли на малог Јеврејина који се ту већ дуго крио; њихова људскост стављена је „на драматичну пробу“[1292] кад су се нашли у дилеми да ли да га пријаве или да наставе да га крију, чиме би себе довели у животну опасност.

**1. 2.** Једно од најславнијих драмских дела посвећених судбини Јевреја у Другом светском рату јесте *Намесник* (1963) немачког писца и драматурга, по религијском опредељењу протестанта, **Ролфа Хохута**. Према ауторовој тврдњи, драма је заснована на историјским документима – пре свега на извештају Курта Герштајна, есесовца и побожног протестанта, који је као очевидац Холокауста

1289 Света Лукић. „Савремена југословенска драма“. У: *Савремена југословенска драма*. Приредио Света Лукић. Просвета: Београд 1968, 6.

1290 Петар Марјановић. „Пред вратима пакла“, 178.

1291 Слободан Селенић. „Савремена српска драма“, XXX.

1292 *Исто*.

написао извештај о гасним коморама. У драми, која је у својој првој верзији у наслову била одређена као *хришћанска трагедија*, Герштајн из Аушвица долази у Рим ради сусрета с папом Пијем XII, у нади да ће он јавно јавно подићи глас против истребљења европских Јевреја. Папа је, међутим, одбио да на било који начин интервенише. Млади свештеник који му је притом помагао, на крају се придружио Јеврејима које су нацисти отпремали у логоре смрти. Тема драме је „теолошка" – „борба између Бога и ђавола у душама свештеника".[1293] Ипак, због представљања папе Пија XII као саучесника у убијању Јевреја, изазвала је велику контроверзу. Претрпела је критике да је једнострано представила историју, да је била део кампање КГБ-а за дискредитацију папе, да је искористила Јевреје као пионе у критици Ватикана, али и да је сама драма имала недостатака, попут сцене из Аушвица у којој је доктор Менгеле „представљен као заводљиви Мефистофел у црном свиленом плашту".[1294] Без обзира на „ледени пријем" код критике у Немачкој, Хохутова драма, по којој је Коста-Гаврас снимио филм *Амин.* (*Amen.*) (2002), представља „редак и храбар покушај да се [у драмској форми] замисли Аушвиц".[1295]

**1. 3.** Немачки писац, драматург, сликар и режисер експерименталних филмова **Петер Вајс**, најпознатији по драми „Мара/Сад" (1963), као и по монументалном делу *Естетика отпора* (1975), исто тако је чувен и по драми *Истрага* (1965), у којој је тематизовао франкфуртска суђења за злочине у Аушвицу, одржана од 1963. до 1965. Са поднасловом *Ораторијум у 11 певања*, *Истрага* је требало да прати структуру Дантеове *Божанствене комедије*. Драма, која се може окарактерисати и као песма у прози, одвија се у судници, док је Аушвиц присутан кроз исказе злочинаца, жртава и особља суда. Написана је с марксистичког становишта, са нагласком на општу причу о класној борби: због тога се у њој не помињу речи „Јеврејин", „Немац" или „Циганин". Тиме је, како је примећено у критици, „специфична патња Јевреја разводњена", а сам Аушвиц сведен „на место без Јевреја".[1296] Упркос разложним примедбама, испоставило се да је драмско дело, у коме су дословни искази са суђења добили

1293 Јан Бурума. *Плата за кривицу*, 85.

1294 *Исто*.

1295 *Исто*.

1296 *Исто*.



уметнички дигнитет, више него прикладан медиј за преношење искуства и чување сећања на Холокауст. Драма се завршава пре изрицања пресуде, чиме се, као и у Лебовићевој *Викторији*, указује на немогућност досезања праведне казне која би истински обештетила жртве.

**1. 4.** Једно од антологијских дела о Холокаусту јесте драма *Изопачени* (1979) америчког драматурга и сценаристе јеврејског порекла **Мартина Шермана**. Ово контроверзно дело, које је Шерман прилагодио и за филмску екранизацију (*Bent*) (1997), бави се прогоном хомосексуалаца у нацистичкој Немачкој, нарочито уочи и после Ноћи дугих ножева 1934. Завршни чин драме одвија се у логору Дахау, а самоубиство главног јунака хватањем за електричну ограду – драма се завршава болном, јаком светлошћу насталом услед струјног удара – представља мотив који је присутан и при крају *Небеског одреда*.[1297]

**1. 5.** Иако је **Данило Киш** логорско искуство приказао у роману *Псалам 44* (1962), бавећи се, што директно, што индиректно, Холокаустом и у трилогији *Породични циркус*, коју чине *Башта, пепео* (1965), *Рани јади* (1970) и *Пешчаник* (1972), драмом *Дрвени сандук Томаса Вулфа* (1983) извео је на сцену двојицу преживелих логораша, од којих је један боравио у Аушвицу. Драма прати развој њиховог вишегодишњег пријатељства, фокусирајући се на последице које је живот у логору оставио на једном од њих: искусивши трауму, занавек је изгубио вољу за животом и прокреативним деловањем, попут Гончаровљевог Обломова. Драма се бави неуклопљеношћу преживелих логораша у послератном свету, односно немогућношћу излечења траума које су узроковале ту неуклопљеност. Иста тематика је на нешто другачији начин обрађена и у делима *Несрећни случај* (1961) Елија Визела и *Аушвиц и после њега* (1985) Шарлот Делбо, као и, делимично, у Лебовићевој драми *Војник и лутка* (1996).

**1. 6.** Драма енглеског драматурга и добитника Нобелове награде за књижевност 2005, **Харолда Пинтера**, *Пепео пепелу* (1996), не

1297 Иако су у логорима смрти хомосексуалци били прогоњени и истребљивани као посебна мањина, важно је напоменути, као што је и Ели Визел потврдио у делу *Ноћ*, да су деца у Аушвицу, „међу хомосексуалцима, била предмет праве 'обраде'", односно трговине. Ели Визел. *Ноћ*, 48.

говори директно о Холокаусту, али се на основу извесних мотива и драмских момената може тематски повезати с њим. У питању је вишезначна једночинка у којој муж и жена воде разговор у соби куће на селу. Жена, која има „отпор према исповедању истине“, због чега је уједно и „жртва“ и „саучесник“[1298] (попут Лебовићевих и других „лутака“), на упорна питања мужа, који је секундарно истраумиран, евоцира потчињени однос који је имала према некадашњем „љубавнику“. Он би се, не нужно, могао идентификовати као заповедник нацистичког логора, односно као персонификација самог Холокауста. Аутор је нагласио да у драми није реч само „о нацизму као пролазној историјској појави у Немачкој и другим земљама половине двадесетог века, него о заувек присутној нацистичкој претњи“.[1299]

**1. 7.** Осим већ споменутих, постоје и друге важне драме које се баве темом Холокауста: *Заточеници из Алтоне* (1959) **Жан Пол Сартра** – драма о богатом послератном немачком индустријалцу који пред смрт окупља породицу која је, попут саме нацистичке Немачке, оптерећена кривицом због своје улоге у Другом светском рату, укључујући сина који се након повратка са фронта закључао у собу и престао да живи нормалним животом; *Суђење Богу (као што је одржано 25. фебруара 1649. у Шамгороду)* (1979) **Елија Визела** – морално-филозофска драма о измишљеном суђењу, али у овом случају заснованом на догађајима којима је аутор као младић присуствовао у Аушвицу; *Лето* (1982) **Едварда Бонда** – марксистичка анализа Холокауста као последице капиталистичке експанзије; *Супстанца ватре* (1990) **Џона Робина Бејца** – драма о јунаку који је преживео Холокауст и у Њујорку жели да објави велики научни рад о нацистичким медицинским експериментима; *Свирање за време* (1985) **Артура Милера** – драмска адаптација (након сценарија за филм [*Playing for Time*] из 1980. године) аутобиографије **Фаније Фенелон** *Женски оркестар* (1976); *Сломљено стакло* (1994) Артура Милера – драма са референцама на Кристалну ноћ 1938; *Рехниц (Анђео уништења)* (2008) – драма аустријске добитнице Нобелове награде за књижевност 2004.

1298 Радмила Настић. „Харолд Пинтер: идеје које живе и непоновљива драматургија“. Поговор. У: Харолд Пинтер. *Нови светски поредак*. Превели са енглеског Неда Видановић и Предраг Ивановић. Редакција превода Јована Павићевић и Радмила Настић. Архипелаг: Београд 2011, 67.

1299 *Исто,* 69.



**Елфриде Јелинек**, о масакру сто осамдесет Јевреја на принудном раду пред сам крај Другог светског рата, који је извршен из забаве током пијане и развратне гозбе у замку Рехниц, приређеној за есесовце и домаће колаборационисте; *Мит о сапуну* (2009) **Џефа Коена** – драма која се бави проблемима антисемитизма и порицању Холокауста, као и питањем ко има право да утврђује истину и пише историју.

## 2. ПЕСНИЧКИ КОНТЕКСТ II

**2. 1.** Песничка сведочанства о Холокаусту припадају, условно речено, поезији недоречености или, тачније, чежње за долажењем до речи, до смисла или логоса. У том поетском контексту ваља сагледати и једну од најпознатијих песама о Холокаусту – „Записано оловком на вагону запечаћеном“ (1970) **Дана Пагиса**, германофоног песника рођеног и одраслог у Румунији, који је неколико година провео у украјинском концентрационом логору, одакле је 1944. побегао и емигрирао у Палестину.

Пагисова кратка песма гласи овако: „Овде, у конвоју овом / Ја сам Ева / Са својим сином Авељом / Ако видите мог сина старијег / Каина, сина Адамовог / Реците му да је...“[1300]

Библијска Ева појављује се у овој песми као лик или *dramatis persona*, који, сагледан алегоријски, означава невине жртве интерниране возовима у нацистичке логоре.[1301] Она путује у вагону са својим млађим сином Авељом кога је, према *Књизи Постања*, убио старији брат Каин. Имајући жељу да нешто поручи свом старијем сину Каину, она заправо настоји да укаже на то да су нацисти, који врше геноцид над Јеврејима, Каинови потомци. Шта притом жели да поручи Каину – опрост, осуду? Шта се уопште може поручити? Сав ужас Холокауста, као митски догађај братоубиства који се изнова одиграо у апокалиптичким размерама, наслућен је у занемелости којом се прекинута реченица завршава. Као да не постоје речи које би могле да парирају *nihilu* Холокауста, односно злу које су спроводили духовни потомци првог братоубице на свету.

---

1300 Дан Пагис. „Записано оловком на вагону запечаћеном“. У: *Антологија савремене израелске поезије*. Приредила и превела са хебрејског Ана Шомло. *Писмо: часопис за светску књижевност*. Год. XVIII бр. 70, 2002, 49.

1301 Видети: Дуња Душанић. *Са силама немерљивим*, 234.

**2. 2.** Поема „Холокауст“ (1975) америчког песника јеврејског порекла **Чарлса Резникова** један је од најважнијих песничких споменика посвећених страдању европских Јевреја пре и током Другог светског рата. Писана у слободном стиху са непоетском дикцијом,[1302] ова поема је настала на основу судских записника са суђења ратним злочинцима пред војним судовима у Нирнбергу, као и са суђења Ајхману пред судом у Јерусалиму. С обзиром на то да се Резников служио записима с тих суђења, његова поема у жанру песничког сведочанства може се означити као „посредно сведочење“, јер се „’аутор’ разликује од ’извора’ песме“.[1303]

Поема представља песничку прераду постојећих докумената, студиозно пробраних, скраћених и прочишћених од било каквих метафора, емоција и моралних судова. Тако се, на пример, помиње „један СС-овац“ који је у гету затекао „жену с дојенчетом на рукама“ како намерава да преда своје једноипогодишње дете Пољацима који су с друге стране зида пружили руке да га прихвате. Након што је есесовац отео мајци дете из њених руку, двапут је устреливши, и на њене очи, док је крварећи „допузала [...] до његових стопала“, „растргао дијете на комаде као какву стару крпу“, „наишао [је] пас луталица / а СС-овац се зауставио да га погледа / извадио је коцку шећера из џепа / и дао је псу.“[1304]

У питању је документаристичка, односно „објективистичка поезија“, у којој су осећања изражена „индиректно, [пажљивим] одабиром [представљеног] предмета“.[1305] Будући да се често не зна „из чије перспективе су предочени злочини о којима се говори“,[1306] у поеми је постигнут ефекат отуђења. Резников је из докумената којима се служио одузимао имена, „крикове, плач, подробне описе боли“ и било какву „реторику“.[1307] Тим скраћивањем и поједностављивањем настојао је да музички уобличи „наративну линију“,[1308] истичући њен драматуршки потенцијал.[1309]

1302 Видети: Џорџ Сиртес. „Увод“. У: Чарлс Резников. *Холокауст*. Превео са енглеског Иван Сршен. Сандорф: Загреб 2020, 9.

1303 Дуња Душанић. *Са силама немерљивим*, 45.

1304 Чарлс Резников. *Холокауст*, 27–28.

1305 Џорџ Сиртес. „Увод“, 9–11.

1306 Дуња Душанић. *Са силама немерљивим*, 16.

1307 Џорџ Сиртес. „Увод“, 13.

1308 *Исто*.

1309 Видети: Џенет Сатерленд. „Резников и његови извори“. У: Чарлс Резников. *Холокауст*. Превео са енглеског Иван Сршен. Сандорф: Загреб 2020, 122.

## 3. ПРОЗНИ, МЕМОАРСКИ И ЕСЕЈИСТИЧКИ КОНТЕКСТ II

**3. 1.** Између драме *Небески одред* (1956) и суђења Ајхману (1961) у Јерусалиму, као и процеса против нациста из Аушвица (1963–1965) у Франкфурту, који су подстакли веће интересовање јавности за Холокауст, настало је неколико значајних књижевних дела. Међу њима се издвајају *Ноћ* (1958) Елија Визела, *Живот и судбина* (1959) Василија Гросмана, *Чудотворне руке* (1960) Жозефа Кесела, *Несрећни случај* (1961) Елија Визела, *Псалам 44* (1962) Данила Киша и *Велико путовање* (1963) Хорхеа Семпруна.

Ипак, до почетка шездесетих година, упркос појединачним остварењима, евидентан је био „огромни морални дефицит који је обележио књижевну продукцију послератне ере“.[1310] Та празнина ће, међутим, након ових суђења бити постепено попуњавана, тако да књижевно стваралаштво посвећено Холокаусту од тада није јењавало све до данашњих дана.

**3. 2.** Током шездесетих и седамдесетих година, на књижевну сцену ступила је такозвана „генерација 1,5“ – аутори који су били довољно одрасли да током рата искусе прогон нациста, али премлади да у том тренутку потпуно разумеју „шта им се дешавало“.[1311] Током осамдесетих и деведесетих, на сцену су дошли писци друге и треће генерације, деца и унуци преживелих,[1312] који су

1310 Винфред Георг Зебалд. „Очима ноћне птице: о Жану Америју“, 138.

1311 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 24.

1312 Видети: *Исто*, 24–25. Више о томе видети у: Helen Epstein. *Children of the Holocaust: Conversations with Sons and Daughters of Survivors*. New York: G.P. Putnam’s Sons, 1979.

о Холокаусту сазнавали искључиво посредно. Њихова литерарна виђења овог догађаја, утемељена на интер- и трансгенерацијском преносу трауме, припадају, према Меријен Херш, појму *постпамћења* или *постсећања*.[1313]

За разлику од сведочанстава о Холокаусту чији су аутори били преживели логораши, као примарно истраумирани сведоци, која припадају књижевности *Холокауста*, дела аутора потоњих, секундарно истраумираних постхолокауст генерација сврставају се у књижевност *о Холокаусту*.[1314] Ова дистинкција је значајна, нарочито уколико постоји намера да се, из књижевноисторијских или периодизацијских разлога, кровни термин литературе о Холокаусту унутар себе прецизније диференцира.

Док је књижевност Холокауста инсистирала на историјској веродостојности, ослањајући се искључиво на реалистичка изражајна средства, књижевност о Холокаусту донела је поетичке помаке ка модернијим формама. Ове форме карактерише мањак експлицитности и дескриптивности, али и уметничка, естетска и етичка реинтерпретација приказаних догађаја. Једна од кључних промена огледа се у померању фокуса са саме патње жртава ка питању њиховог идентитета, односно ка културолошком преиспитивању Холокауста између националног и универзалног оквира.[1315]

Кад је реч о самој представи Холокауста, треба истаћи да је логорашка стварност, која је продрла у наратив и од тог периода почела да се обликује у фикцију, остала ненадмашна. Никаква измишљена повест није могла да превазиђе стварни ужас који су преживели логораши описали у својим аутобиографским и књижевноуметничким (при)повестима. Ниједно у потпуности фиктивно дело није успело да надмаши интензитет онога што се заиста догодило.

Уметничка дијалектика Холокауста кретала се од питања шта је Холокауст – које су постављали преживели логораши и савременици

1313 Видети: Меријен Хирш. „Генерација постсећања“. Превела са енглеског Викторија Кромбхолц. *Поља: месечник за уметност и културу*. Год. LVI бр. 469. 2011, 151. Више о томе видети у: Marianne Hirsch. *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. Columbia University Press: New York 2012. Такође видети: Алаида Асман. *Дуга сенка прошлости: култура сећања и политика повести*. Превела са немачког Дринка Гојковић. Библиотека XX век / Књижара Круг: Београд 2011.

1314 Видети: Милица Карић. *Фикционализација холокауста у романима Јержија Козинског, Џејн Јолен и Д. М. Томаса*, 105.

1315 Видети: Предраг Финци. *Умјетност уништеног*, 215.



тог догађаја – преко питања шта је све унутар Холокауста могуће, до питања шта је у Холокаусту човек, да би се напослетку преиспитала и сама његова представа у култури.[1316] Тако је „у перцепцији Холокауста прећен [...] пут од дескрипције преко метафоре до знака“.[1317] Постајући знак – који подразумева наталожено знање о историјском догађају на који реферише – Холокауст се унутар своје представе измакао из сфере непосредног, животног искуства у простор естетског.[1318]

То значи да се „изворна“, нихилистичка „суштина“[1319] Холокауста изгубила у његовом представљању. Да се, сходно Ничеу, не би умрло од истине,[1320] дошло је до дистанцирања од (истине) самог догађаја. Уместо да остане бесмислен, Холокауст је културолошком представом добио ред и смисао, а његов *nihil* је залечен логосом.

**3. 3.** Једно од најзначајнијих и најпотреснијих књижевних сведочанстава о Холокаусту јесте *Ноћ* (1958) **Елија Визела**. Реч је о аутобиографском роману о животу приповедача у Аушвицу и Бухенвалду. Изворно написан на јидишу 1954, са више од осам стотина страница (под насловом *А свет је ћутао*), роман је касније вишеструко скраћен до своје коначне верзије од стотинак страница на француском језику. Ова прерада довела је до тога да примарни мемоарско-документарни извештај прерасте у уметничко дело. Некадашњи логораш, Лебовићев вршњак, који је у Аушвицу заједно са својим оцем боравио кад је имао петнаест година, приликом доделе Нобелове награде за мир 1986. назван је „духовним архиваром Холокауста“, „гласником целог човечанства“ и „амбасадором мртвих пред Богом“.[1321] У књизи *Ноћ* представио је Холокауст као космички догађај, у којем се чак и звезде на небу (раз)откривају као искре ватре из крематоријума: „Ноћ. Нико се није молио да она прође брзо. Звезде су биле само искре велике ватре која нас је прождирала. Када се та ватра једног дана угаси, ништа више неће остати на небу. Ништа осим угаслих звезда, мртвих очију.“[1322] Као писца открио га је Франсоа Моријак, који је у

1316 Видети: *Исто*, 216.

1317 *Исто*, 222.

1318 Видети: *Исто*, 222–223.

1319 *Исто*, 223.

1320 Видети: *Исто*.

1321 Давид Албахари. „Ели Визел – глас истине“. Поговор. У: Ели Визел. *Ноћ*, 109.

1322 Ели Визел. *Ноћ*, 23.

предговору ове књиге написао „да је 'смрт Бога у тој дечијој души, која одједном открива апсолутно зло', била тежа од логорских страхота".[1323] Визел је такође указао на дубоке психолошке и духовне последице Холокауста на преживеле: као што су их дани „подсећали на ноћи", тако су ноћи у душама логораша „остављале траг своје таме".[1324] Њихове душе биле су испуњене *nihilom*, испражњене од речи, од способности да се Богу упути молитва. Између осталог, објавио је и роман *Несрећни случај* (1961), у којем се главни јунак, преживели логораш склон самоубиству, суочава са посттрауматским синдромом концентрационог логора.

**3. 4.** Једно од великих дела модерне књижевности које, између осталог, приказује *и* искуство Холокауста, односно логорско искуство, и то како унутар нацистичког тако и совјетског поретка тоталитарне владавине, јесте *Живот и судбина* (1959) украјинског Јевреја **Василија Гросмана**. Овај „филозофски роман-епопеја",[1325] који је Гросман писао од 1950. до 1959, завршава дуологију започету романом *За правичну ствар* (1952, прерађена верзија 1954). Реч је о широкој историјској фресци која обухвата простор источне Европе и Совјетског Савеза, са епским сценама битке за Стаљинград, призорима из Аушвица и совјетских логора, као и трагедијом народа који је принуђен да се истовремено бори против два непријатеља – немачких освајача и тоталитарног поретка своје државе. Фокус је на судбини руског физичара и његове породице током Другог светског рата. С обзиром на оштар критички тон уперен према тадашњем стаљинистичком систему, рукопис књиге био је цензурисан и забрањен за

1323 Бранка Богавац. „Ели Визел: памћење против диктатуре", 355. О француском Нобеловцу Визел је рекао следеће: „Моријакова улога је била врло важна за моју књижевну каријеру. Срео сам се са њим 1954. због интервјуа за израелски лист. Почео је надуго да прича о Христу, о хришћанству. После дугог слушања нисам се уздржао него сам га питао да ли зна да сам ја тачно пре десет година видео на стотине јеврејске деце која су сва страдала више од Христа, али о којима нико није говорио? После моје исповести он је био тај који је плакао, дуго, дуго. И рекао ми на крају: 'Морали бисте о томе да говорите'. Тако сам почео *'Ноћ'* и све остало. Био ми је заштитник, пријатељ. Посветио ми је једну књигу на којој је написао: 'Ели[ју] Визелу, јеврејском детету, разапетом на крсту'." *Исто,* 369–370.

1324 Ели Визел. *Ноћ*, 93.

1325 Миливоје Јовановић. „Поговор". У: Василиј Гросман. *Живот и судбина*. Том II. Превела са руског Ивана Секицки. Просвета: Београд 1986, 539.



објављивање у Совјетском Савезу, па се из штампе појавио тек након пишчеве смрти – најпре у Швајцарској 1980, захваљујући прокријумчареном микрофилму на коме је била копија рукописа, а затим и на руском тлу 1988, са скоро три деценије закашњења. По сложености и епском замаху приче, Гросманов роман је у критици представљен као пандан Толстојевом *Рату и миру* у XX веку. Као што је сам аутор био поимљен као „најдоследнији следбеник Лава Толстоја",[1326] према специфичној осећајности и односу према свету, упоређиван је и са Чеховим.

**3. 5.** Иако из данашње перспективе може деловати невероватно, чињеница је да се шира европска и светска јавност са ужасима Холокауста упознала „тек у време нирнбершких процеса",[1327] а нарочито након суђења Ајхману у Јерусалиму, као „формативног тренутка освешћивања",[1328] као и франкфуртских процеса за злочине у Аушвицу. Током рата, реч „Аушвиц" већини је била непозната: знало се за Дахау и Бухенвалд, али као логоре за преваспитавање политичких затвореника.[1329] Неке културне средине, попут немачке, том темом уопште се нису бавиле до ових суђења. Немачка књижевност у периоду између краја рата и тих суђења трагала је за „моралним спасом",[1330] али је истовремено одбијала да се посвети имагинативном осветљавању не само жртава и њихових траума, већ и починилаца злочина и њихових „трајних деформација у емоционалном животу".[1331] Начин приповедања „за Аушвиц" немачки уметници једноставно „нису успели", или, боље рећи, нису желели да „пронађу".[1332] Више од две деценије „књижевна јавност на немачком говорном подручју [...] није била спремна да прихвати" дела „непосредно окупирана Холокаустом", укључујући и „поезију".[1333] Једва да су, уз ретке изузетке, уопште постојали романи, драме и филмови који су се у Немачкој, било

1326 *Исто,* 541.

1327 Владимир Гвозден. *„Аустерлиц, Gegen-Denkmal* и границе чега?", 74.

1328 Хилен Фланзбаум. „Американизација Холокауста: увод", 55.

1329 Видети: Франсоа Митеран и Ели Визел. *Мемоари у два гласа*, 90.

1330 Винфред Георг Зебалд. „Конструкције туге: Гинтер Грас и Волфганг Хилдесхајмер", 107.

1331 *Исто*.

1332 Јан Бурума. *Плата за кривицу*, 91.

1333 Марко Стојкић. „Нели Закс или могућност поезије након геноцида", 246.

Источној било Западној, бавили Холокаустом. Тек шездесетих година, након суђења̂, отпочело је и у јавности и у књижевности суочавање с прошлошћу, односно дошло је до индивидуалне и колективне саморефлексије о Холокаусту.

**3. 6.** Суђење у Јерусалиму пратила је, као извештилац *Њујоркера*, **Хана Арент**, немачко-амерички филозоф и политички теоретичар јеврејског порекла а секуларног образовања. На основу чланака сачињених током суђења, објавила је књигу *Ајхман у Јерусалиму: извештај о баналности зла* (1963), у којој је изложила „лекције о ужасавајућој *баналности зла*, о којој се не може ни говорити ни мислити“.[1334] Јер, питала се она, како се помирити с тезом „да велика зла у историји нису починили фанатици и социопате, већ обични људи који су прихватали тумачење државе да су акције у којима учествују нормалне“?[1335] Управо је Адолф Ајхман, коме су „многи били слични“, био „страшно и застрашујуће нормалан“, то јест обичан, а не, како би се могло помислити за нацистичког ратног злочинца одговорног за спровођење Коначног решења над Јеврејима, „изопачени садиста“.[1336] Та нормалност је, за Хану Арент, „била страшнија од свих зверстава јер је говорила [...] да тај нови тип злочинца [...] злочине чини под околностима које му скоро потпуно онемогућавају да зна или осећа да чини нешто погрешно.“[1337]

Према Арентовој, да би се починило бескрајно зло, нису нужне ни унутарње патолошке („демонски карактер“[1338]) ни спољашње идеолошке предиспозиције. Довољни су само „послушност и покоравање закону“.[1339] Односно, како је истакао Зафрански, довољне су институције које би „појединце растеретиле моралне рефлексије и преобразиле [...] злочин у процес рада који коначно може да буде обављан рутински“.[1340] Реч је о опсценој инверзији коју је Зафрански сажето објаснио: „Уместо средстава за производњу, као што су настојали марксисти, националсоцијализам је 'подржавио' људе, а

1334 Хана Арент. *Ајхман у Јерусалиму*, 227.

1335 Биљана Албахари. *Писање страдања: водич кроз публикације о Холокаусту*. Институт за филозофију и друштвену теорију: Београд 2017, 132.

1336 Хана Арент. *Ајхман у Јерусалиму*, 248.

1337 *Исто*.

1338 Биљана Албахари. *Писање страдања*, 132.

1339 *Исто*.

1340 Ридигер Зафрански. *Зло или драма слободе*, 186.



тиме и злочине“.[1341] Институционална сарадња са милионима „нормалних“ особа „раширила [је] саучесништво на читаво друштво“.[1342] Хијерархијско устројство и важећи закони учинили су да се послушни појединац осети „ослобођеним било какве одговорности за своје поступке“.[1343] На тај начин, и Ајхман и многи други нацисти и њихови помагачи, који су се понашали као бирократе којима је „стало само да добро обав[е] свој посао“ – без обзира на то што се тај „посао“ односио на „тешко убиство непојмљивог броја људи“[1344] – „просто никад ни[су] схвати[ли] шта рад[е]“.[1345]

Арентова је указала и на Ајхманову плиткоумност, односно непромишљеност (*thoughtlessness*), која га је предиспонирала „да постане један од највећих злочинаца тог периода“.[1346] Према њој, да би „екстремно зло“ било могуће, неопходно је да му претходи „дубок недостатак мишљења и суђења“,[1347] односно „недостатак уобразиље“ и емпатичке способности да се „мисли из перспективе некога другог“.[1348]

Књига *Ајхман у Јерусалиму* била је подвргнута многим критикама и оспоравањима, почев од тога да је Арентова суђењу присуствовала врло кратко, тек четири дана, те да се касније служила снимцима и транскриптима. Такође, занемарила је доказани Ајхманов антисемитизам, што доводи у питање адекватност тезе о „баналности зла“. Ипак, упркос свим контроверзама, ова књига остаје незаобилазно дело кад је у питању литература о Холокаусту.

**3. 7.** Једно од важних дела о Холокаусту свакако је и *Велико путовање* (1963) француског писца шпанског порекла и каснијег шпанског министра културе, **Хорхеа Семпруна**. У овом мемоару, који припада жанру историографске метафикције, описао је депортацију возом у Бухенвалд, у који је био упућен 1943. због учешћа у француском покрету отпора.[1349] Наратор се током дугог путовања

1341 *Исто*, 187.

1342 Биљана Албахари. *Писање страдања*, 132.

1343 *Исто*.

1344 *Исто*.

1345 Хана Арент. *Ајхман у Јерусалиму*, 257.

1346 *Исто*.

1347 Биљана Албахари. *Писање страдања*, 132.

1348 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 190.

1349 У Бухенвалду је боравио и Иван Ивањи. Он је с горчином посведочио о томе да је Семпрун у логору био у бољој позицији од њега јер је био запослен у такозваној

истовремено присећа својих искустава из покрета отпора, али и антиципира искуства која ће доживети у логору, као и она која ће га чекати након ослобођења.

О логорским искуствима, као и о животу након ослобођења, Семпрун је писао и у књизи *Каква лепа недеља!* (1980). У њој је, користећи сличан хронолошки нелинеаран поступак као у претходном делу, приказао сваки сат једног дана у логору, истовремено упућујући на догађаје који су том дану претходили и који ће му следити. У књизи *Писање или живот* (1994) Семпрун се поново вратио неким сценама из претходних дела, коментаришући их с посебним обзиром на питање живота који је заувек оптерећен сећањем на логорско искуство, односно на питање сведочења и писања о том искуству.

Значај Семпрунових саморефлексивних дела лежи у томе што у њима није бежао од суочавања с оним што је проживео у логору, као ни од накнадних размишљања о томе. Верујући у моћ и способност језика да изрази све, инстистирао је на томе да се, супротно Визеловим ставовима, о логорима мора говорити уз помоћ маште и литературе, те да та искуства не треба мистификовати тврдњама да су неизрецива и да се речима не могу ваљано исказати. Да би се прича о оном што се десило испричала тако да остане упамћена, није било, према Семпруну, довољно само да се реалистички обликује, већ и да се улепша у мери да постане уметност. Јер, тек права уметност, а не пуки извештај, како се може закључити из Семпрунових увида, чува истину стварности.

**3. 8.** Прво велико фикционално дело посвећено Холокаусту које је стекло епитет контроверзног јесте роман *Обојена птица* (1965) америчко-јеврејског писца пољског порекла **Јежија Косинског**. У овом потресном роману реч је о шестогодишњем дечаку непознате националне и религијске припадности, који покушава

„радној статистици“, чији су запосленици могли да одлучују о животу и смрти појединих логораша. На пример, могли су заменити „особе означене за транспорт у Аушвиц“ неким другим затвореницима, а ове прерасподелити „у радне јединице где су имали већу шансу да преживе“. Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 245. Тако је, према Ивањију, Семпрун био „господар живота и смрти“. Иван Ивањи. *Човека нису убили*, 69. Притом, сам Ивањи је „преживео захваљујући невидљивој руци у Арбајтсстатистик која га је, у зиму 1944–1945. године, квалификовала као зидарског шегрта, пославши га у подлогор Нидероршел“. Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 246.



да преживи рат лутајући и скривајући се међу сељацима Источне Европе. Они га, изразито брутални и нечовечни, непрестано оптужују да је Јеврејин или Циганин. У једној сцени, на пример, Косински описује сељаке који, тумарајући низ пругу, наилазе на унакажене лешеве Јевреја. Они су ту били затечени јер су успели да „откују даске на поду вагона“, провуку се „кроз рупу“, да би их затим искасапили точкови. Сељаци су „брзо скидали са њих одећу и ципеле. Опрезно, из страха да се не оскрнаве болесном крвљу некрштених, они су парали поставе жртвине одеће у потрази за драгоценостима. Било је много свађа и туча око таквог плена.“[1350]

Роман је, кад се појавио, био представљен публици као пишчева аутобиографија. Међутим, кад се разоткрило да то није тачно, јер је аутор „током рата живео са родитељима“, окарактерисан је као „прва велика Холокауст превара“.[1351] Све „патолошке ситуације“ представљене у роману – попут „садистичког сексуалног мучења“[1352] које су пољски сељаци вршили над Косинским као дететом – биле су, заправо, измишљене. Замерено је аутору и што је сељаке приказао као антисемите, иако су они, знајући за јеврејско порекло породице Косински коју су крили од нациста, ризиковали своје животе.[1353]

Тако су се испоставиле нетачним тврдње, попут оне коју је изрекла Синтија Озик, о „аутентичности Косинског као ’преживелог Јевреја и сведока Холокауста’“.[1354] Захваљујући неоспорним уметничким вредностима, књига је користила наративу о јединствености Холокауста. Управо из тог разлога, Ели Визел, који је *Обојену птицу* прогласио „’једном од најбољих’ оптужница доба нацизма“, наставио је да хвали Косинског и након што је „разоткривен као потпуни књижевни преварант“.[1355]

**3. 9.** Једно од класичних дела о Холокаусту јесте и есејистичка књига *С ону страну кривице и задовољства* (1966) **Жана Америја**, Аустријанца који је рођен као Ханс Хаим Мајер, од оца Јеврејина и мајке римокатоликиње. Амери је био ухапшен као члан белгијског покрета

1350 Јежи Косински. *Обојена птица*, 119.
1351 Видети: Норман Финкелстин. „Преваранти, продавци и повест [одломци]“, 131.
1352 Видети: *Исто*.
1353 Видети: *Исто*.
1354 Видети: *Исто*.
1355 Видети: *Исто*, 131–132.

отпора и мучен од Гестапоа „у једној белгијској тврђави преуређеној у тамницу“.[1356] Мучили су га, између осталог, ударајући га воловском жилом и стављајући му руке иза леђа, па га окачили о њих.[1357] Будући да је од политичког затвореника био „деградиран“ у Јеврејина, послат је на годину дана у радни логор Буна-Моновиц или Аушвиц III, где је боравио и Примо Леви, одакле је, пред совјетском инвазијом, евакуисан прво у Бухенвалд, а затим у Берген-Белзен, где је дочекао ослобођење. У својој књизи, екстремно мучење и садизам одредио је као суштину или „есенцијални израз“[1358] нацистичког поретка.

Амери је у својим есејима трагао за „језичком формом којом би искуства, која су паралисала моћ артикулације, могла да дођу до изражаја“.[1359] Такође, важно је узети у обзир и Америјев појам „поверења у свет“,[1360] као један од кључних кад се говори о Холокаусту. Наиме, *nihil* Холокауста разграђивао је код логораша управо поверење у свет, па и у самог себе: уместо да се на себе сажали, логораш је, „због беспомоћности и потпуне ломности“,[1361] почео себе да презире. Без поверења у свет (и себе), сматрао је Амери, не само што је тешко живети, већ се живи у „вечној усамљености међу људима“, у свету у коме нема „ближњих“ већ само „непријатеља“.[1362]

Оставши, због преживљених траума, закован „на крст [...] [своје] разорене прошлости“, Амери је утопистички желео „да се врати оно што је бесповратно отишло, да се оно што се догодило поништи“.[1363] Жудео је, другим речима, за свемоћним Богом у каквог је веровао Лав Шестов, који би једини могао да оствари такву утопију. Као „човек ресантимана“, Амери је прижељкивао да мучитељи сами „себе негирају и да се у тој негацији приближе“[1364] како њему, тако и свим својим жртвама. Тек тад би, чинило му се, био могућ „излаз у ону истински људску димензију, у будућност“.[1365] Никад, изгледа, није успео да се опорави од мучења која је претрпео, као ни од осећаја „крајње

1356 Имре Кертес. *Досије К*, 19.
1357 Видети: Жан Амери. „Ресантимани“, 146.
1358 Винфред Георг Зебалд. „Очима ноћне птице: о Жану Америју“, 145.
1359 *Исто,* 143.
1360 Имре Кертес. *Досије К*, 18.
1361 Жан Амери. „Ресантимани“, 146.
1362 Имре Кертес. *Досије К*, 19.
1363 Жан Амери. „Ресантимани“, 146.
1364 *Исто,* 147.
1365 *Исто,* 146.



усамљености“ и „напуштености“;[1366] упркос томе што је преживео Аушвиц, 1978. извршио је самоубиство.

**3. 10.** Временом су примолевијевску реалистичку парадигму у представљању Холокауста заменила другачија књижевна искуства и увиди. Један од важнијих поетичких искорака у смеру „метафизичког тумачења нацизма“,[1367] захваљујући употреби митских слика и пародијских стратегија, направио је **Мишел Турније** у роману *Краљ виловњак* (1970). Главни јунак овог романа, „монструозни лудак“[1368] Абел Тифож, нашао се у ситуацији да прикупља и регрутује децу која ће, кад одрасту, постати нацисти, уверен да их тиме штити, а затим и да се брине о једном јеврејском дечаку који је побегао из Аушвица. Турније је у овом роману, како је примећено у критици, пародијским елементима „поново исписао и поново тумачио историју“.[1369]

**3. 11.** Једно од ретких аутобиографских дела посвећених Холокаусту, које заступа хришћански (калвинистички) поглед на свет, јесте *Скровиште* (1971) **Кори тен Бум**, написано у сарадњи са Џоном и Елизабет Шерил. У питању је роман о кроткој часовничарској породици, припадницима холандске реформисане цркве, која је у својој кући у Харлему, упркос опасности да и сами буде откривени, скривала прогоњене Јевреје. Наслов књиге, поред дословног значења, има и религиозну димензију, реферишући на одломак из 119. Псалма: „Ти си моје скровиште и мој штит...“ (Пс. 119, 114). Роман се фокусира на причу две сестре, Кори, која је приповедач, и Бетси. Оне су биле ухапшене заједно са остатком породице и запосленицима након што се испоставило да је један од Јевреја који им је затражио да га сакрију био шпијун. Неки од ухапшених били су ослобођени, али ће остарели отац умрети у ходнику затворске болнице, док ће две сестре проћи кроз неколико холандских затвора и логора, све док не буду одведене у Равенсбрик, једини концентрациони логор намењен искључиво за жене. Бетси неће преживети, али ће Кори, захваљујући једној административној грешци, бити пуштена на слободу.

1366 *Исто,* 147.
1367 Арлет Булумије. „Доброћудно-злоћудна инверзија“. Превела са француског Драгана Зубац. *Поља*. Год. LXI бр. 500. 2016, 236.
1368 Маргарет Санки. „Пародија: на примеру дела *Краљ виловњак*“. Превела са француског Соња Гобец. *Поља*. Год. LXI бр. 500. 2016, 193.
1369 Маргарет Санки. „Пародија: на примеру дела *Краљ виловњак*“, 198.

Значај романа лежи у томе што Холокауст у њему први пут добија наглашен хришћански контекст. Кори тен Бум је током боравка у Равенсбрику повремено доживљавала малодушност, примећујући како је сваким даном „понешто [...] губило смисао“ и „постајало [...] све теже“, како је постојало „превише јада“ и „превише наизглед бесмислене патње“.[1370] У том стању, у складу с Молтмановом концепцијом о распетом Богу, који учествује у патњи свих људи, молитвено је упитала: „Хоћеш ли и то носити, Господе Исусе?“[1371] Упркос мучној свакодневици и повременим гетсиманијским сумњама, две сестре успеле су да у свему назру неки виши смисао. Иако нису разумеле своју патњу, биле су захвалне Богу, чак и, рецимо, на томе што су успеле да прокријумчаре Библију у логор и што су се друге жене окупљале око њих док су је читале наглас у бараци:

> Што се нас две тиче, од јутра до гашења светла, кад год нисмо биле у реду за прозивку, наша Библија је била средиште круга помоћи и наде који се непрестано проширивао. Попут бескућника окупљених око распламсале ватре, окупљале смо се око ње, приносећи наша срца њеној топлоти и светлости. Што је ноћ око нас бивала мрачнија, јаче, истинитије и лепше светлела је реч Божја. „Ко ће нас раставити од љубави Христове? Жалост или тескоба, или гоњење, или глад, или голотиња, или опасност, или мач?... Али, у свему овоме побеђујемо кроз онога који нас је волео.“[1372]

Тако су логорашице, ма колико биле „убоге, омражене, гладне“, схватиле да, на начин који измиче рационалном поимању, „побеђују“.[1373] За све њих, живот у Равенсбрику „одвијао [се] на два одвојена нивоа, узајамно немогућа. Један, онај видљиви, спољашњи живот, сваким даном је постајао све страшнији. Други, живот који смо живеле с Богом, сваким даном је постајао бољи, истина за истином, слава за славом.“[1374]

**3. 12.** Роман *Бесудбинство* (1975) **Имреа Кертеса**, мађарско-јеврејског писца и добитника Нобелове награде за књижевност 2002,

1370 Кори тен Бум. *Скровиште: инспиративна прича Кори тен Бум с Џоном и Елизабет Шерил*. Превела са енглеског Горанка Радојчић. Сотериа: Београд 2011, 208.

1371 *Исто*.

1372 *Исто*.

1373 *Исто*, 209.

1374 *Исто*.



једно је од најпознатијих дела о Холокаусту, уз књижевна сведочанства Прима Левија и Елија Визела. Писан између 1960. и 1973, роман доноси полуаутобиографску причу о мађарском Јеврејину који је као четрнаестогодишњи дечак 1944. интерниран у логоре Аушвиц, Бухенвалд и Цајц. Сагледавајући свет око себе „наивним и невиним очима“,[1375] дечак-наратор логорско искуство описује мирно, фактографски, готово флегматично, уз повремене рефлексије које у његовом „неискусном, недозрелом уму“[1376] не прерастају у побуну или ресантиман. Управо такав приступ чини представљено искуство не само страшнијим, већ му даје и нијансу цинизма. По ослобођењу, ступивши у прве контакте с људима на слободи, млади протагониста пожелео је да се врати у логор: тамо је било лакше препознати да ли је неко добар или лош, за разлику од неизвесности која га је дочекала напољу.[1377] Његова породица саветовала му је, у добрим намерама, да покуша да заборави прошлост и да започне нови живот, али он је веровао да је могуће само наставити стари живот, насилно прекинут, а сад обележен сећањем на искуство Аушвица. Заборавити прошлост, сматрао је, значило би поновити злочин. Кертес се темом Холокауста бавио и у каснијим делима; у роману *Кадиш за нерођено дете* (1990) испитао је искуство преживелих логораша након завршетка рата.

**3. 13.** Једно од најпознатијих књижевних сведочанстава о Холокаусту дато из женске перспективе јесте *Женски оркестар* (1976) **Фаније Фенелон**, француске пијанисткиње, композиторке и кабаретске играчице. Рођена као Фања Голдштајн, од оца Јеврејина и мајке римокатоликиње, ухапшена је као чланица француског покрета отпора и депортована у Биркенау, где је као пијанисткиња и једна од две главне певачице (сопран) учествовала у раду Женског оркестра Аушвица. Поред неколико мушких, то је био једини женски оркестар у нацистичким логорима, основан по наређењу Рудолфа Хеса. У оркестар је примљена „само зато што је добро познавала арије из *Madame Butterfly*“.[1378] Извели су је „из бараке тифусарског карантина, где је лечено отровним инјекцијама“, и одвели на „пробни тест. Изнемогла, на ивици живота, певала је 'На мирноме мору', знајући

1375 Филип Давид. „Злочин и жртва“, 177.

1376 *Исто*.

1377 Видети: Злата Лебовић. *Дијалоī о злу и добру*, 71.

1378 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 310.

да пева за живот или – своју смрт.“[1379] Након Аушвица, боравила је у Берген-Белзену све до ослобођења.

Књигу *Женски оркестар* писала је између 1973. и 1975, ослањајући се на своје дневничке белешке вођене у логорима. Књига обилује црним хумором; како је сама ауторка признала, хумор је био једино што ју је спасило од смрти. Обилује такође и приказом реалистичких односа међу заточеницама. Подстакнута једном приликом хистеричним смехом антисемитски настројене пољске логорашице, који ју је „пустоши[о] немоћним очајем“, осетила је силовиту жељу „да чин[и] зло, да уништав[а], да убиј[а]“,[1380] те је напослетку проклињала читав пољски народ. Књига садржи и контроверзне призоре који се односе на проституцију и лезбејске односе међу логорашицама.

Музичарке су уживале извесне „предности“ и „олакшице“ које су им, упркос неизвесности, „продужавале живот“.[1381] Музиком су пратиле свакодневицу у логору – свирале су уз „јутарње и вечерње прозивке“, одлазак логорашица „на опште и специјалне радове“, њихов „повратак с рада“, али и уз „кажњавања и вешања“. Наступале су и за есесовце, „у свечаним приликама, на дочецима великодостојника“[1382] и током њихових вишесатних обеда.

Међу многим незаборавним сценама у књизи Фаније Фенелон, антологијска је она у којој женски оркестар, једне ноћи, по позиву, тајно одлази у блок где су биле смештене немачке проститутке. Било их је „свих врста: младих, старих, крезубих, дебелих, мршавих, рињокосих са зеленим очима, плавојки с модрим небеским погледом, смеђих с црним очима. За свачији избор! За свачији укус!“[1383] Биле су „брижно почешљане“, са очима наугљеним попут „фаталних жена“, устима јарко нашминканим и образима ружичастим „као у лутака“.[1384]

На плесном подијуму, док су логорашице из оркестра свирале за њих, згађене призором који су назирале у мраку, повремено осветљеном одбљесцима цигарета или „спорим метлама рефлектора“ што су

1379 *Исто.*
1380 Фанија Фенелон. *Женски оркестар*, 34.
1381 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 310.
1382 *Исто,* 309.
1383 Фанија Фенелон. *Женски оркестар*, 316.
1384 *Исто.*



споља шарали по баракама, проститутке су, већ пијане, тесно њихале тела, спаваћица и хаљетака стргнутих са себе. Забава се убрзо „претворила у оргију“ – или у „пародију других врста оргија“ – нестварну, халуцинантну:

> Шминка се циједи, згњечена руменила им стварају животињске, блештаве губице… Нека жена одвлачи другу према кревету, *kozie* [лежајеви] се напучују паровима, понекад тројкама. Уста су прикована уз неку дојку, уз нека уста, гризу неко раме, руке зарину нокте у нека леђа, неко бедро, крик се котрља у неком грлу, потом се ослободитељски извија. Пљуска одзвони на неком образу, некој стражњици. Нека жена стење. Крајње заморна и већ уморна дахтања ритмују та спаривања.[1385]

Три сата су музичарке свирале, да би биле награђене обилном вечером: киселим купусом и кобасицама, још увек млаким. Након вечере, наставиле су да свирају женама које их више нису слушале, потпуно „обузете тиме да исциједе из самих себе посљедњу капљицу ужитка“.[1386] Да су им есесовци у том тренутку упали, „казне би биле стравичне“.[1387]

Фанија Фенелон је прокоментарисала да су те жене већином постале лезбејке не само због недостатка мушкараца – ако се изузму свакодневне посете есесоваца – већ „и зато што је одређени број“ лезбејски оријентисаних жена „био довољан да наметне свој закон. Непокорне су се излагале таквим тешким батинама да су се више волеле добровољно жртвовати, поступати као и све остале, нарочито оне младе.“[1388]

**3. 14.** Награђен америчком Националном наградом за књижевност, роман америчког писца **Вилијама Стајрона** *Софијин избор* (1979) вероватно је најпотресније дело уметничке фикције које тематизује ужас нацизма, иако сам писац није доживео Холокауст на својој кожи. Чувена је сцена у роману кад есесовац, који врши одабир на селекцији испред Биркенауа, нареди Софији, протагонисткињи, да изабере које ће од два детета која су се привијала уз њу повести са собом, а које ће бити одведено у гасну комору.[1389]

1385 *Исто,* 318–319.
1386 *Исто,* 319.
1387 *Исто,* 320.
1388 *Исто,* 319.
1389 Видети: Вилијам Стајрон. *Софијин избор*, 624.

Сцена из Стајроновог романа заправо води порекло из Камијевог предавања „Криза људскости“, одржаног 1946. на Универзитету Колумбија. У овој верзији, три брата, као (грчки) побуњеници, били су заробљени и осуђени на смрт, али је на молбу њихове мајке да буду помиловани понуђено да се само једном од њих поштеди живот, под условом да мајка одлучи коме. Ову сцену је касније у свом делу *Извори тоталитаризма* (1951) пренела Хана Арент. (Стајрон је погрешно тврдио да је сцену преузео из *Ајхмана у Јерусалиму* [1963] Хане Арент, наводећи да се радило о Ромкињи која је била приморана да одлучи које ће од њене деце бити убијено.)

Роман указује на Аушвиц као место страдања не само Јевреја већ и словенских хришћана – као што је случај са главном јунакињом, пољском римокатоликињом – те као место универзалног људског страдања, што је изазвало контроверзе. Ели Визел је, на пример, замерио роману што је допринео дејудаизацији и фалсификовању Аушвица.[1390]

У зависности од теоријских становишта, роман је сврставан у историјску фикцију, историографску метафикцију, мелодраму или психолошки реализам, односно у билдунгсроман, тачније кинстлер-роман – о развоју уметника.[1391]

**3. 15.** Роман *Шиндлеров ковчег* (1982) аустралијског писца **Томаса Кенилија**, који је у каснијим издањима насловљен као *Шиндлерова листа*, представља у романескној форми „истиниту“ причу о Оскару Шиндлеру, нацистичком индустријалцу који је током Другог светског рата спасао животе хиљаду двеста Јевреја. Због тога је постхумно проглашен од стране меморијалног центра Јад Вашем за „праведника међу народима“. Шиндлер је нацистима приступио из опортунистичких а не идеолошких разлога; био је пијанац, женскарош и профитер:

> [...] пре рата није учинио ништа велико исто као што ни после рата ни по чему није био изузетан. Имао је, значи, среће да у том кратком, жестоком периоду између 1939. и 1945. године упозна људе који су успели да извуку на површину његове најдубље и најскривеније способности.[1392]

1390 Видети: Милица Карић. *Фикционализација холокауста у романима Јержија Козинског, Џејн Јолен и Д. М. Томаса*, 117.

1391 Видети: *Исто*, 115.

1392 Томас Кенили. *Шиндлеров ковчег*, 404.



Роман је награђен Букеровом наградом, а 1993. Стивен Спилберг је снимио истоимени филм. Имре Кертес је изнео критику Спилбергове екранизације, сматрајући да је она кич, јер је занемарена дубока веза између Холокауста и деформисаног начина живота који му је претходио, како на личном, тако и на цивилизацијском нивоу.

**3. 16.** Троделна аутобиографија француске списатељице **Шарлот Делбо** *Аушвиц и после њега* (1985), на којој је ауторка почела да ради непосредно по завршетку рата, али је сумњајући у вредност написаног одлагала објављивање, представља једно од незаобилазних књижевних сведочанстава о Холокаусту. Осим што је реч о ретком приказу искуства у Аушвицу, тачније Биркенауу, датом из женске перспективе (какво су пре Шарлот Делбо учиниле Северина Змаглевска и Фанија Фенелон), посреди је и изузетно уметничко дело које обилује неконвенционалним, експерименталним наративним техникама. *Аушвиц и после њега* је постмодерни, нелинеарни текст који се састоји из мноштва краћих виђења, песама и наративних фрагмената, неретко поетски обликованих.

**3. 17.** Збирка од шест кратких прича **Маргерит Дирас** *Бол* (1985), од којих је већина написана на основу стварних, проживљених искустава, представља, речима списатељице, једно од „најзначајнијих“ дела у њеном „животу“.[1393] Најважнија од тих прича свакако је она која је дала назив читавој збирци, а која је настала на основу дневничких записа из ратног периода. Маргерит Дирас је, говорећи о овој причи, истакла да реч „спис“ не би одговарала опису оног што је написала. Кад је након дугог времена поново открила своје дневничке белешке, имала је утисак да то није било дело које је она некад написала, те јој се чинило да је оно више од књижевности: „Суочила сам се са уредно писаним страницама ситног, веома правилног и смиреног рукописа. Суочила сам се са изузетним нередом мисли и осјећања у који се нисам усудила да такнем, и у односу на шта ме литература постиђује.“[1394] Прича „Бол“ представља прераду тих дневничких записа.

У причи је реч о дубоком, интимном суочавању списатељице са болом који је проистекао из хапшења и депортације њеног мужа Робера Антелма у Бухенвалд. Прича се фокусира на период чекања на

1393 Маргерит Дирас. *Бол*, 7.

1394 *Исто*.

његов повратак, на њене бриге, стрепње и страхове у вези с тим да ли је жив и где се налази. Ово дело је, дакле, посредно сведочење о паклу немачких концентрационих логора. Робер Антелм је 1944. пронађен у логору Дахау, где га је једва препознао Франсоа Митеран, и враћен у Француску у изнемоглом стању, у стадијуму музелмана. Након успешног опоравка, Маргерит и он су се развели, јер су обоје били дубоко промењени болом и патњом које су доживели, али су остали у пријатељским односима.

Најдраматичнији моменат у причи јесте опис Антелмовог опорављања са ивице смрти, који је трајао седамнаест дана. Посреди је изузетан опис повратка у живот човека који је био живи костур, поништен малтене до непрепознатљивости, а о коме је речено следеће:

> Приземност борбе гдје се све сконцентрише на рад цријева, на безброј јастучића који придржавају костур, риједак и маестралан опис на ништавило сведеног човјека, минуциозно праћење поновног замаха функционирања тијела што ове странице чине чистом поезијом. Описује најприземнији биолошки дио човјека, и без метафизике о ништавилу, иако је све на граници ништавила. Цијелу приземност опкорачује поетском сублимношћу. Та трошност која више није ни човјек већ облик, није тек пуки предмет љубави већ је и сама љубав. Љубав коју је разјело вријеме и треба јој рећи због одласка са другим човјеком.[1395]

**3. 18.** Роман израелског писца **Давида Гросмана** *Види под: љубав* (1986) једно је од прекретничких дела која тематизују Холокауст, кад је о поетичким и другим видовима тог представљања реч. У жанру историографске метафикције, фокусиран на другу генерацију преживелих – непосредне потомке преживелих логораша – са присуством стварних историјских личности попут Бруна Шулца, између осталих, то је први роман хебрејске књижевности у коме је тема Холокауста обрађена, односно реконструисана, на језички и формално иновативан начин. То је учињено кроз призму детета као протагонисте, уз употребу фантастичких и надреалних мотивско-тематских и поетичких елемената као што је магични реализам, као и постмодерних наративних

1395 Јасмина Мусабеговић. „Од експеримента до документа“. Поговор. У: Маргерит Дирас. *Бол*. Превела са француског Јасмина Мусабеговић. Свјетлост: Сарајево 1988, 196.



техника, посебно у виду лексиконске форме којом је обликован последњи део романа.

**3. 19.** У првом сведочанству датом у сликама а не у речима, (ауто)биографски инспирисаном графичком роману америчког цртача и стрипског уредника **Арта Шпигелмана** *Маус*, који је серијски излазио од 1980. до 1991, обрађена је тема (транс)генерацијске трауме. Шпигелман, потомак пољских Јевреја, приказао је однос друге генерације, односно себе и осталих потомака преживелих, према сећању на логорашко време које су искусили њихови родитељи. Прича у *Маусу* испричана је онако како је Артов отац могао да посведочи, али и осликана онако како је Арт могао да је замисли.[1396] Страхоте Холокауста аутор је приказао померањем приче у „неку другу реалност“, у „нижи свет“[1397] животиња, захваљујући метафорама које је обликовала нацистичка пропаганда, према којој су Јевреји били приказани као мишеви (глодари), Немци као бесне мачке, Пољаци као свиње, Французи као жабе, а Американци као пси. Реч је о постмодерном уметничком остварењу које се истовремено може окарактерисати и као фиктивна прича и као нефикционално, то јест (ауто)биографско, мемоарско, историографско дело. Шпигелманов цртеж, који је по грубом стилу и техничкој скромности близак дрворезу или осликаним сенкама, намерно је изведен тако да подсећа на редукованост логорског цртежа.[1398] После Шпигелмана, како је приметио Предраг Финци, „стрип више никада неће бити само ’лагано штиво’“.[1399] Још важније од тога, *Маус* није указао само на сопствени медиј, већ на приступ истини (или Светом), у овом случају истини сведочења о Холокаусту, која је, као таква, трансмедијална, што значи да се истина у било ком медију може пројавити.[1400]

**3. 20.** У постмодерном роману енглеског писца **Мартина Ејмиса** *Путоказ времена или Природа преступа* (1991), ужас Холокауста приказан је на ироничан начин. Радња романа, у чијем је фокусу живот нацистичког ратног злочинца који је као доктор у Аушвицу, заједно са

1396 Видети: Предраг Финци. *Умјетност уништеног*, 197.
1397 *Исто*, 198.
1398 Видети: *Исто*, 197.
1399 *Исто*, 198.
1400 Видети: *Исто*.

Јозефом Менгелеом, „исцељивао“ болеснике, одиграва се уназад, од његове старости ка младости. Роман користи наративну технику „позајмљену“ из романа *Кланица-пет или Дечји крсташки рат* (1969) Курта Вонегата, где јунак гледа филм у коме се призори одвијају унатрашке: амерички бомбардери лете уназад, усисавајући бомбе у себе и сужавајући ватре изнад немачког града.[1401] У Ејмисовом роману, на сличан начин, Аушвиц постаје „место у које су Јевреји који су имали своје бројеве, и сви други, који нису имали никакве бројеве, силазили с неба; место у коме, неко време, није постојало зашто“.[1402]

**3. 21.** Роман *Читач* (1995) немачког писца **Бернхарда Шлинка** представља параболу о тешкоћама друге генерације преживелих, односно поражених, у Немачкој. Однос ове генерације према Холокаусту, према злочинима које су починили њихови родитељи, приказан је кроз еротску везу младића и старије жене, за коју ће се испоставити да носи бреме одговорности за ратни злочин почињен над групом Јеврејки. Њена неписменост, са своје стране, служи као метафора моралне отупелости идеолошких следбеника нацизма.

**3. 22.** Напослетку, посебан обзир ваља посветити и поетички иновативном, метанаративном, постмодерном роману канадског писца **Јана Мартела** *Беатриче и Вергилије* (2010). Протагониста овог романа, који је уједно и сâм романописац, у писму од непознатог читаоца добија рукопис драме чији су јунаци магарица Беатриче и мајмун Вергилије. Кроз „трагичну судбину [тих] животиња“, чија су имена алузија на протагонисте Дантеове *Божанствене комедије*, сагледана је „трагична судбина Јевреја“.[1403] Тако је у овом роману Холокауст приказан на метафорично-алегоричан начин.

**3. 23.** Један од ретких следбеника Виктора Франкла међу преживелим сведоцима Холокауста јесте мађарско-јеврејски психолог **Идит Игер**, специјалиста за посттрауматске стресне поремећаје, која је у књизи успомена *Избор* (2017) посведочила о свом боравку у Аушвицу, Маутхаузену и другим логорима који су јој

1401 Видети: Курт Вонегат. *Кланица-пет или Дечји крсташки рат*. Превео са енглеског Бранко Вучићевић. Народна књига / Алфа: Београд 2001, 71.

1402 Мартин Ејмис. *Путоказ времена*, 157.

1403 Јан Мартел. *Беатриче и Вергилије*, 132.



обележили младост. Присетила се, између осталог, и тренутка селекције по доласку у Аушвиц, кад ју је Јозеф Менгеле раздвојио од мајке: исте вечери, након што јој је мајка отишла у гасну комору, шеснаестогодишња Идит била је позвана да игра пред Анђелом смрти, како је гласио Менгелеов надимак.

Признала је да јој је било потребно неколико деценија да би схватила да може да промени питање које се тиче њеног живота: „Да оно не буде: *Зашто сам ја преживела?*, већ: *Шта је то што ја треба да урадим са животом који ми је поклоњен?*“[1404] Њен *избор*, који се као и код Франкла темељио на слободи и одговорности, био је или „да живиш зато да се осветиш за прошлост или да живиш зато да обогатиш садашњост. Можеш да живиш у затвору прошлости, или можеш да допустиш да прошлост буде полазиште са ког ћеш стићи до живота који желиш.“[1405]

Узимајући у обзир виталистичке интересе, Идит Игер је свакако у праву. Међутим, остаје отворено питање да ли су њена оптимистичка природа, слична Франкловој, и можда дар спасоносног заборава утицали на то да се ублаже ужаси којима је присуствовала и које је доживела боравећи у нацистичким логорима, захваљујући чему је смогла снаге да „изабере“ да окрене леђа прошлости и храбро се запути ка „правом“ животу који ју је одувек чекао.

**3. 24.** Овај пробрани узорак дела логорашке литературе, односно литературе о Холокаусту настале након драме *Небески одред*, али још више након суђења нацистичким злочинцима у Јерусалиму и Франкфурту, могао би свакако бити проширен и многим другим насловима. Довољно је бар неке од њих на овом месту поменути или их, ако су били наведени у неком другом ранијем контексту, поновити: *Некрополa* (1967) **Бориса Пахора**, једног од најзначајнијих словеначких писаца двадесетог века, који је својим успоменама на боравак у више немачких концентрационих логора покренуо размишљања о питањима морала у савременом свету, *Јаков лажљивац* (1969) **Јурека Бекера**, *Сенке у рају* (1971) **Ериха Марије Ремарка**, *Нацист & фризер* (1971) **Едгара Хилзенрата**, *Књига о Бламу* (1971) **Александра Тишме**, *Пешчаник* (1972) **Данила Киша**, у коме се, између осталог,

1404 Идит Игер. *Избор*. Превела са енглеског Оливера Марковић. Zepter Book World: Београд 2020, 25.

1405 *Исто*, 172.

приповеда о страдању Кишовог оца убијеног у Аушвицу,[1406] *Естетика отпора* (1975) **Петера Вајса**, *Употреба човека* (1976) Александра Тишме, *Баденхајм 1939* (1978) **Ахарона Апелфелда** (у хебрејском оригиналу иронични наслов романа о последњим предратним данима гласи *Бања Баденхајм или уточиште*, док је у енглеском преводу добио квазиисторијску димензију *Баденхајм 1939*, а у немачком само *Баденхајм*, да назнака године не би утицала на продају књиге[1407]), *Холокауст* (1978) **Цералда Грина** (роман који је настао на основу ауторове адаптације претходног сценарија, према коме је снимљена телевизијска мини-серија *Холокауст* [1978]), *Бели хотел* (1981) **Доналда Мајкла Томаса**, *Макс и Хелен* (1982) **Симона Визентала**, *Вере и завере* (1983) и *Капо* (1987) Александра Тишме, *Врата* (1987) **Магде Сабо**, *Бекство од судбине* (1988) и *Правда, не освета: сећања* (1989) Симона Визентала, *Варијанта Линебург* (1993) **Паола Мауренсига**, *Избеглички мозаик* (1996) **Ен Мајклс**, *Дора Брудер* (1997) **Патрика Модијана**, *Гец и Мајер* (1998) **Давида Албахарија**, и тако даље. Од дела насталих у двадесет првом веку, могу се издвојити *Аустерлиц* (2001) **Винфрида Георга Зебалда**, *Све је осветљено* (2002) **Џонатана Сафрана Фора**, *Тајна* (2004) **Филипа Гримбера**, *Историја љубави* (2005) **Никол Краус**, *Крадљивица књига* (2006) **Маркуса Зусака**, *Еумениде* (2006) **Џонатана Литела**, *Дечак у пругастој пицами* (2006) **Џона Бојна**, *Сарин кључ* (2006) **Татјане де Розне**, *Дете среће: сећање дечака који је преживео Аушвиц* (2007) **Томаса Бургентала**, *Библиотекарка из Аушвица* (2012) **Антонија Итурбеа**, *Приповедач* (2013) **Џоди Пико**, *Негде још увек има сунца: мемоари из Холокауста* (2015) **Мајкла Гринбаума** (чија је усмена казивања о боравку у Терезину са мајком и сестром између 1942. и 1945. записао и књижевно обрадио Тод Хасак-Лови), *Згажене булке* (2016) **Афинити Конар** и *Тетоважер из Аушвица* (2018) **Хедер Морис**.

**3. 25.** Кад бисмо се упустили у подухват оцртавања поетике логорашке литературе, односно књижевних сведочанстава о Холокаусту, могло би се рећи да је посреди литература унутар које се пројављује лук који води од (историјске) стварности (прекомерне, преобилне, у мери да се чинила илузорном) ка (поетичкој) истини, од доминантно нефикционалног књижевног израза до фикционалног истраживања и

1406 Видети: Невена Даковић. *Студије филма*, 136.

1407 Предраг Финци. *Умјетност уништеног*, 183.



обликовања историјског догађаја. Наведени хронолошки низ дела посвећених Холокаусту као да указује и на начин на који се рађа сама књижевност.

У вези с промишљањем поетике књижевних сведочанстава о Холокаусту, индикативни су метанаративни увиди протагонисте поменутог Мартеловог романа *Беатриче и Вергилије*, Хенрија. Супротно, на пример, раније наведеном Зебалдовом ставу, према коме „доминација фикције над оним што се стварно догодило онемогућава бележење истине и покушај да она буде упамћена“,[1408] Мартелов протагониста наглашава да „постоји врло мало дела праве *фикције* која се тичу холокауста“, а да су досадашње књижевне представе логорске стварности већином имале историјско-документарни карактер, захваљујући испричаним „чињеницама, анегдотама и сведочењима“.[1409] За разлику од других трауматичних догађаја, попут, на пример, рата, који се у књижевности обично тривијализују постављањем у други план да би се у првом плану испричала нека „позитивна“, „хумана“ прича – тако имамо „ратне трилере, ратне комедије, ратне љубавне приче, ратне научне фантастике и ратне пропаганде“[1410] – Холокауст у књижевности или све време јесте или бар у неком тренутку неизбежно избија у први план; све друго је у односу према њему тривијално или споредно. Семантика Холокауста, другим речима, као да је „јача“ од саме структуре дела: на фону конкретне фикционалне радње указује се догађај *nihila* који собом све друго засењује.

Евидентно је, како се истиче у овом роману, да Холокауст не пружа поетску слободу у уметничком приказивању. Тај догађај до сада је у књижевности „представљан [...] готово искључиво једном школом: историјским реализмом“ – увек иста прича, исти датуми, иста места и исти ликови – са тек понеким изузетком, попут Шпигелмановог *Мауса* или романа Давида Гросмана *Види под: љубав*, који имају „другачији приступ том питању“.[1411] Протагониста Хенри, међутим, примећује да –

> [...] чак и у овим случајевима, сама тежина догађаја одвлачила би читаоца до првобитних, историјских чињеница. Уколико је прича и

1408 Винфред Георг Зебалд. „Конструкције туге: Гинтер Грас и Волфганг Хилдесхајмер“, 108.

1409 Јан Мартел. *Беатриче и Вергилије*, 12.

1410 *Исто*.

1411 *Исто*.

почињала касније, или пак негде другде, читалац је неизоставно маршираo кроз време и преко границе до Пољске 1943. као протагониста *Временске стреле* Мартина Ејмиса.[1412]

Да ли је због потребно репродуковање стварности Холокауста на увек исти, историјско-реалистички начин, или се та стварност ипак може некако преобразити у пољу уметничке слободе? Колико деценија треба да прође од догађаја да би сазрело време за другачији вид његовог поетичког представљања?

Имајући на уму ове књижевне примере, Хенри се запитао „одакле овакво уздржавање од маштања, откуд опирање уметничкој метафори“.[1413] Јер, према њему, „уметничко дело оставља утисак на људе зато што говори истину, а не зато што је засновано на стварности. Зар није опасно представљати холокауст искључиво чињеницама?“[1414]

Тим питањем он жели да скрене пажњу на то да би упорно чињенично представљање Холокауста неминовно могло довести до перцепције тог догађаја као упитно истинитог, односно подложног историјској ревизији. Тек уметнички наратив, који подразумева и поетску слободу, обезбеђује историјској стварности трајност и истинитост која ће сам догађај надживети.

Тако, у вези с тим, Хенри помиње Орвелову *Животињску фарму*, Камијеву *Кугу* и Пикасову *Гернику*, истичући како је у сваком од тих примера уметник –

> […] узео велику трагедију, нашао њену срж и језгровито је представио не ограничавајући се на прецизне чињенице. Незграпна тежина историје је умањена и смештена у кофер. Уметност као кофер, лака, преносива, сажета – зар такав третман није био могућ, зар није био неопходан, у случају највеће трагедије европских Јевреја?[1415]

Јер, кад се исцрпе сведочанства преживелих логораша, односно промишљања Холокауста из визуре секундарно трауматизованих, треба ли се на томе зауставити? Или су ипак могуће нове приче на основу тих сведочанстава и промишљања? Протагониста Хенри заправо се имплицитно залаже за „нову одговорност“ – ако имамо у

1412 *Исто,* 12–13.
1413 *Исто,* 13.
1414 *Исто.*
1415 *Исто.*



виду експлицитне и имплицитне апотеозе одговорности код Прима Левија, Елија Визела и Ђорђа Лебовића, према којима, чак и ако је „изван разумевања“, догађај попут Холокауста „није изван наше одговорности“,[1416] те је стога, ма колико се чинило узалудним, неопходно о њему говорити.

Мартелов протагониста, који је антипод овим ауторима, наглашава да одговорност савремених писаца није само у томе да сведоче о Холокаусту, то јест да обраћају „пажњу на потребе духова“, већ такође и да пробају да га протумаче и донесу „закључке о њему како би потребе људи који *данас* живе, деце тих духова, биле задовољене“.[1417] Сазрело је, другим речима, време да се бесмислу Холокауста најзад подари смисао, да историја постане прича: „Приче идентификују, уједињују, дају значење. Као што је музика бука која има смисла, слика боја која има смисла, тако је и прича живот који има смисла.“[1418] Уметност је, према протагонисти, „појас за спасавање историје“, семе будућег сећања: „Кад је реч о холокаусту имамо дрво са огромним историјским корењем и само сићушно и ретко воће фикције. А у воћу се налази семе! Воће је део који људи беру. Дрво без воћа ће бити заборављено.“[1419]

1416 Владимир Гвозден. „*Аустерлиц*, *Gegen-Denkmal* и границе чега?“, 82.
1417 Јан Мартел. *Беатриче и Вергилије*, 17.
1418 *Исто.*
1419 *Исто.*

## 4. О ДРУГИМ ЛЕБОВИЋЕВИМ ДРАМАМА

**4. 1.** Ђорђе Лебовић остао је упамћен у историји српске драмске књижевности по бројним делима, посебно радијским и телевизијским драмама, али је најпознатији по тетралогији о Холокаусту. Након *Небескоī одреда*, овај циклус чине *Халелуја* (1964), *Викторија* (1968) и *Војник и лутка* (1996). Бавећи се у тим драмама „елементима реалног света и истинске трагедије“, Лебовић је успео да им прида „универзално или митско значење“.[1420]

Лебовићева друга (позоришна) драма *Халелуја* (1964) представља особени наставак *Небескоī одреда*. Поново награђена Стеријином наградом и оцењена као „једна од најбољих драма [...] [свог] периода“,[1421] окарактерисана је као дело које се налази на размеђи „бурлеске и трагедије“,[1422] односно као „трагична фарса“ с одликама „кошмарне гротеске“.[1423] Претече ове драме су Лебовићева прича „Сахрана почиње обично пополдне“ и истоимена радио-драма.[1424]

Супротно *Небеском одреду*, у коме је приказан пут из живота у смрт, *Халелуја* тематизује повратак логораша из пакла у коме су боравили, из саме „смрти“ у „живот“,[1425] с нагласком на „психолошким

---

1420 Предраг Палавестра. *Јеврејски ūисци у срūској књижевносūи*, 150.

1421 Слободан Селенић. „Савремена српска драма“, XXV.

1422 Предраг Палавестра. Цит. према: Ђорђе Лебовић. „Уместо поговора: одломци из критичких текстова о драмама Ђорђа Лебовића“, 327.

1423 Аутор синтагме је пољски критичар Витолд Филер. Цит. према: Ђорђе Лебовић. „Уместо поговора: одломци из критичких текстова о драмама Ђорђа Лебовића“, 325.

1424 Видети: Ивана Кочи. „Музеолошка екфраза у контексту културе сећања (на темељу драма из логорашке тетралогије Ђорђа Лебовића“, 134.

1425 Ели Финци. Цит. према: Ђорђе Лебовић. „Уместо поговора: одломци из критичких текстова о драмама Ђорђа Лебовића“, 326.

и моралним проблемима“[1426] који се јављају на том путу. Реч је о шесторици преживелих логораша, смештених након ослобођења у савезничкој болници „Свети Рафаел“ у Немачкој ради опоравка, који покушавају да на достојанствен начин сахране преминулог сапатника Јојоа, упркос „хигијенским прописима“ болнице и самом „здравом разуму“.[1427] Њихов „упорни, страсни, фанатични“ покушај да ту сахрану реализују, указује, као и у романима *Несрећни случај* Елија Визела или *Аушвиц и после њега* Шарлот Делбо, на трауматичну (не)могућност бивших логораша да се заувек ослободе од Аушвица у себи.

Борбом за право на сахрану „по свим критеријумима и обичајима који владају у слободном свету“,[1428] преживели логораши – и сами „дубоко и безнадно огрезли у смрт, отупели на људску нељудскост, прочишћени страхотама до неке детиње, дирљиве безазлености“[1429] – заправо враћају и преминулог друга и себе „у свет обичних људи“, надилазећи тиме „статус Другости“[1430] који им је у логору био наметнут. Испоставља се да је та сахрана, „као и код Антигоне“, не само „знак људског достојанства“,[1431] већ и саме слободе. Тако у Лебовићевој драми борба за сахрану прераста у борбу за спасавање људског достојанства, односно сама сахрана постаје „услов повратка животу“.[1432] Логораши, другим речима, „одају пошту смрти да би славили живот“.[1433]

Међутим, они наилазе на снажан отпор свом, уједно конкретном али и симболичком, науму: управа болнице, како би спречила могућу заразу, намерава да њиховог преминулог друга сахрани по кратком поступку. За бивше логораше та одлука представља само један у низу понижавајућих и деградирајућих момената који су им обележили живот

1426 Ивана Кочи. „Музеолошка екфраза у контексту културе сећања (на темељу драма из логорашке тетралогије Ђорђа Лебовића“, 134.

1427 Слободан Селенић. „Савремена српска драма“, XXV.

1428 Ивана Кочи. „Музеолошка екфраза у контексту културе сећања (на темељу драма из логорашке тетралогије Ђорђа Лебовића“, 134.

1429 Слободан Селенић. „Савремена српска драма“, XXV.

1430 Гордана Тодорић. „Модуси књижевног памћења и представљање Холокауста“, 303.

1431 М. Гргичевић. Цит. према: Ђорђе Лебовић. „Уместо поговора: одломци из критичких текстова о драмама Ђорђа Лебовића“, 328.

1432 М. Гргичевић. Цит. према: *Исто*.

1433 Јован Ћирилов. Цит. према: *Исто,* 330.



у логору. Да би афирмисали своју људскост и симболички напустили логор, не могу а да се не супротставе тој одлуци.

Лебовић је овом драмом желео да укаже на то да су узалудни покушаји „да се зло остави иза себе“ укључивањем у „живот нормалности“.[1434] Сугерисао је да „правог повратка нема“ и да „онај ко је преживео пакао, траг тога носи вечито у себи“.[1435] Спољашњи свет никад неће у потпуности разумети логораше повратнике: „Та два света остаће вечно раздвојена, отуђена и сукобљена, а исход таквог сукоба може бити само мрачан.“[1436]

Претрпљена духовна штета боравком у логору видљива је и на језичком нивоу. Дијалози су намерно „штури, лапидарни, често недоречени“, чиме је дочарана аутентичност осиромашене логорашке комуникације, која је почивала више на погледу, гесту или упрошћеном језику него на дугим и сложеним реченицама.[1437] *Халелуја* је, осим што је нападана од неостаљиниста у Пољској и неонациста у Немачкој, због тих лапидарних дијалога и фрагментарне драматургије била оспоравана у књижевнокритичким написима. То говори да је била испред свог времена: Лебовић је касније приметио да „данас, у нас готово да нема драме која не користи фрагментарну драматуршку структуру.“[1438]

**4. 2.** Драма *Лутка са кревета бр. 21* формално не припада Лебовићевој тетралогији о Холокаусту, јер није била писана за позориште, већ је први пут изведена као телевизијски филм 1966, а објављена 1969. као телевизијска драма. Међутим, важно је на њу обратити пажњу зато што отвара тематско-мотивски комплекс „Луткине куће“, који је Лебовић обрађивао и у наредним драмама из своје тетралогије. „Срамота и патња“, односно „траума“ која је прогонила преживеле припаднице логорских јавних кућа, „као и сазнање да прикривена и нерасветљена прошлост кад-тад разори будућност“,[1439] опседали су њеног аутора.

1434 Светозар Рапајић. „Ђорђе Лебовић – Димитрије Ђурковић – логорска трилогија“, 159.

1435 *Исто,* 158.

1436 *Исто*.

1437 Видети: Милош Јевтић. *Живот сцене*, 806.

1438 *Исто,* 798–799.

1439 Ивана Кочи. „Музеолошка екфраза у контексту културе сећања (на темељу драма из логорашке тетралогије Ђорђа Лебовића“, 135.

Међу претходницима ове драме у обради теме сексуалне експлоатације жена у Аушвицу издвајају се *Кућа лутака* (1953) Ка-Цетника 135633, *Несрећни случај* (1961) Елија Визела, у коме је ова тема тек узгредно назначена, као и *Употреба човека* (1976) Александра Тишме, која ће као свој претекст имати ово Лебовићево дело.

Драма се може посматрати као прва верзија приче о логорским проституткама које су радиле у „Луткиној кући“ – јавној кући основаној у логору за потребе немачких војника. Као што је у *Небеском одреду* Лебовић приказао припаднике Зондеркоманда који обитавају у моралној „сивој зони“, тако и припаднице „Луткине куће“ представљају њихов женски пандан. Будући да је и у њиховом случају „разлика између жртве и злочинца“ постала „незнатна“,[1440] ни оне се не могу олако морално одредити нити сврстати у традиционалне етичке категорије.

У драми, Емил Грабнер, некадашњи командант логорске јавне куће, а сада, две деценије након рата, угледни адвокат, посећује Вилму Рајнер, бившу логорску проститутку. Она се у међувремену удала, родила сина и ћерку и постала дечји лекар. Грабнер јој је посетио да би јој саопштио да је окривљен за оно што се дешавало у логору, али да пресуда зависи од тога да ли ће Вилма, кад тужилац ступи у контакт с њом, потписати изјаву коју је дала савезничким ослободиоцима при крају рата, како не би застарела. Он заправо жели да је одговори од тога, упозоравајући је да би, као сведок на суђењу, претрпела трауму која јој не би донела ништа добро. Јер, од једног заслепљеног есесовца, новинарима би свакако била занимљивија есесовска блудница. На њену опаску да то „није радила својевољно“, Грабнер одговара да ни он није „својевољно постао шеф логорског бурдеља“, да је и он, „оно што је чинио“, чинио „под принудом“.[1441]

Тад се разговору прикључио Вилмин муж, коме Вилма никад није открила чиме се стварно бавила у логору, и који је за Грабнера помислио да је неки обичан логораш који је дошао у посету његовој жени. Кад се тема окренула на „Кућу лутака“, Вилмин муж је почео да осуђује проститутке, питајући се „како су могле да се срозају тако ниско“,[1442] зашто једноставно нису одбиле да се тиме баве, макар по

1440 Владимир Д. Папић. „Луткина кућа као механизам стуб(ов)а друшт(а)ва: Ибзен–Јелинек–Лебовић“. *Летопис Матице српске*. Год. CXCVIII бр. 5. 2022, 810.

1441 Ђорђе Лебовић. *Лутка са кревета бр. 21*. У: *Антологија ТВ драме*. Књ. 1. Радио-телевизија Београд: Београд 1969, 25.

1442 *Исто,* 36.



цену живота. Ако су биле „жртве“, како Вилма покушава да их оправда, односно да придобије мужа на своју страну, биле су, према њему, само „жртве своје похлепе“ – похлепе „за животом“.[1443] Он сматра да се нису само есесовци „свирепо наругали људском достојанству“, већ су то исто учиниле и „логорашице из 'Куће лутака'“.[1444] Без обзира на разлике у побудама, „и једни и други чинили су исто“.[1445] Стога би, у недостатку кривичне казне, било праведно да „лутке“, како поентира муж бивше „лутке“, буду изопштене из друштва. Тако је Вилмин муж, у име свог моралног светоназора, стао на страну злочинаца, а да тога није био свестан. Као да, зарад очувања правде и праведног поретка, неке жртве морају заувек бити изгнане из тог поретка.

**4. 3.** У Лебовићевој трећој позоришној драми *Викторија* (1968), која се одвија двадесет година након рата, а седам година од суђења Ајхману, бивши логораши окупљају се на месту некадашњег логора, испред великог споменика, да би сведочили против својих некадашњих тамничара. Суђење тим ратним злочинцима, испоставиће се, представља и суђење самим логорашима.

Лебовић је овом драмом, која, према Стејну Вервату, „фикционализује извесне елементе (бар) два суђења која су се збиља одиграла: краковско 'Аушвиц суђење' (1947) и франкфуртска 'Аушвиц суђења' (1963–1965)“,[1446] имао намеру да проблематизује питања закона, права и правде, као и разматрање историјске истине и њеног „исправног“ сведочења, али и да укаже на процесе манипулисања историјским чињеницама. С обзиром на то да је написана само три године након Вајсове *Истраге* (1965), може се рећи да је ова драма уметнички одговор на филозофско-етичка питања која су била актуелна у том периоду.

Тематизовањем суђења, Лебовић је настојао да укаже на „лингвистичк[е], правн[е] и етичк[е] изазов[е] с којим се правосудни систем неизбежно суочава када се бави злочинима Холокауста“.[1447] Проблематично је, а можда и немогуће, према Вервату, превођење трауматичног искуства „у правни идиом“, односно у заокружени наратив који би

1443 *Исто,* 37.

1444 *Исто,* 38.

1445 *Исто*.

1446 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 80.

1447 *Исто,* 22.

установио „историјску истину“ и довео до „катарзе“.[1448] Није реч о томе да су суђења злочинцима бесмислена или непотребна, већ да у конвенционалном кривичном праву нема простора за „екстремно зло геноцида“, као ни за правну обраду „трауматичних сећања преживелих“.[1449] Судски процеси, како истиче Мухарем Первић, не могу да обезбеде правду, нити да спрече нова убиства: „[…] зато Лебовићева драма настоји да побуди […] дубље осећање одговорности и човечности […] које ће онемогућити […] механизам суровости […].“[1450]

Као и у *Халелуји*, и у *Викторији* је реч о „повратку у свет обичних људи“,[1451] али сада у свет који је проблематичнији, који више није невин, и у коме „трагови зла“ остају „дуго времена, а можда и трајно“ – како „око нас“, тако и „у нама“.[1452]

У *Викторији* се прате два паралелна драмска тока. Први се одвија у суду за ратне злочине, смештеном у музеју крематоријума, где се суди двојици команданата логора, а бивши логораши треба да реконструишу догађаје из прошлости.

На суђењу се, најпре, разматра одговорност Лудвига Клауса Пендела, команданта страже „Куће лутака“ у Аушвицу, такозваног „Клуба за војничку разоноду“. За разлику од званичне јавне куће, у којој су радиле професионалне проститутке „за забаву нацистичких војника“, постојала је и „Кућа лутака“ – „илегално или полулегално“ устројена борделска јединица у којој су, уз „одређене привилегије“, принудно радиле „одабране логорашице“, упркос „строгим нацистичким законима“ који су „забрањивали сваки однос“[1453] с њима.

„Кажете да смо били зли?“, пита се цинично нацистички злочинац током суђења, а затим додаје: „А ви? Да ли сте ви добри?“[1454]

1448 *Исто,* 81.

1449 *Исто,* 82.

1450 Цит. према: Ђорђе Лебовић. „Уместо поговора: одломци из критичких текстова о драмама Ђорђа Лебовића“, 331.

1451 Гордана Тодорић. „Модуси књижевног памћења и представљање Холокауста“, 303.

1452 Светозар Рапајић. „Ђорђе Лебовић – Димитрије Ђурковић – логорска трилогија“, 159.

1453 Ивана Кочи. „Музеолошка екфраза у контексту културе сећања (на темељу драма из логорашке тетралогије Ђорђа Лебовића“, 134–135.

1454 Ђорђе Лебовић. *Викторија*. У: *Тетралогија*. БИГЗ школство: Београд 2007, 259.



Ова реплика поставља кључну „етичку дилему“ драме, а то је „питање истине и манипулације њоме“,[1455] којом се Лебовић интензивно бави.

Један од видова те дилеме био је избор некадашњих проститутки да преживе по цену „крајњег понижења“.[1456] Сада, на суђењу њиховом команданту, отвара се ново питање: да ли искривити истину ради очувања достојанства, чак и кад би то довело до ослобађања злочинца?[1457] Вреде ли правда и истина више од личног достојанства?

Уместо да сведоче против Пендела и разоткрију истиниту прошлост, бивше жртве су, страхујући од јавне срамоте, измислиле „причу о устанку у борделу“.[1458] Тако су, захваљујући лажи, стекле ореол „јунаштва“ и похвалну „верзију [своје] прошлости“, али по цену да „стварни зликовац остаје на слободи“.[1459]

У другом драмском току, некадашњи логораши „покушавају да открију ко је међу њима био издајник“.[1460] У логору је припремана саботажа у сектору „Канаде“, где се складиштила одузета имовина жртава гасних комора. Сазнавши за то, командант сектора Ерих Фердинанд Мусфелд самовољно је одлучио да ликвидира једног логораша, како би спасао остале – жртву коју су сами логораши изабрали. На суђењу, његов бранилац је тврдио „да између злочина његовог клијента“ и поступака логораша „нема разлике“[1461] и да би, ако се суди њему, требало судити и њима.

Тако се у оба суђења испоставља да право није „инструмент којим се досеже правда“.[1462] Штавише, оно може, како каже Лоренс Лангер, да изобличи историју коју би требало да заштити.[1463] Лебовић је овом драмом указао на немоћ правних институција да

1455 Гордана Тодорић. „Модуси књижевног памћења и представљање Холокауста“, 303.

1456 Ивана Кочи. „Музеолошка екфраза у контексту културе сећања (на темељу драма из логорашке тетралогије Ђорђа Лебовића“, 135.

1457 Видети: *Исто*.

1458 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 86.

1459 *Исто*.

1460 Гордана Тодорић. „Модуси књижевног памћења и представљање Холокауста“, 303.

1461 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 89.

1462 *Исто,* 90.

1463 Видети: *Исто*.

обухвате читав контекст јеврејског страдања и да се суоче са стварношћу геноцида.[1464] Ниједан судски поступак не може да измери „тежину људског греха, ни величину кривице“,[1465] а камоли да донесе правду и искупљење. Наслов драме тиме добија иронично значење: потрага за правдом, истином и смислом „остаје незадовољена“.[1466] Злочинцима се не може судити, као што жртве не могу опростити.[1467]

За разлику од махом хваљених драма *Небески одред* и *Халелуја*, *Викторија* је у критици наишла на подељенији пријем. Слободан Селенић оценио ју је као „најмање успелу“, истичући да јој недостаје „реалистичка ударност прве“ и „лирска, пастелна мекоћа друге“.[1468] Један од могућих разлога за такав пријем јесте и сам језик драме – саображен теми суђења, он је „углавном административно сувопаран, званичан, хладан, лишен страсти и осећајности“.[1469] Селенић је замерио и њену тенденциозност, моралистички тон „на уопштеном, филозофско-етичком плану“, као и драмску недоказаност „кроз психологију и карактере“.[1470]

**4. 4.** Након што је написао драму *Викторија*, Ђорђе Лебовић је једне „оштре, снежне зиме“ седамдесетих година поново посетио Аушвиц. Посета је била непланирана: Лебовић и Филип Давид отпутовали су у Пољску ради могуће копродукције са пољском телевизијом о серији о Рудолфу Хесу, команданту Аушвица, за коју је Лебовић требало да напише сценарио. Обилазак логора организовао им је пољски редитељ Јежи Антчак:

> Обишли смо прво административне зграде, а потом прошли кроз капију смрти, кроз коју су пролазили они од којих је већина завршила у гасним коморама и крематоријумима. Главни логор и овако пуст, под снежним покривачем, стварао је утисак пејсажа са неке друге планете, низови барака чији изглед асоцира на ужасне драме које су се у њима догађале, тешка, непоновљива слика ужаса, предео који у сваком посетиоцу мора изазвати велике и снажне емоције… При повратку у Варшаву, Ђорђу је позлило. Његову муку пробудила су сећања на Аушвиц. Било је потребно неколико сати да се опорави, али слика Аушвица, време проведено у Аушвицу, заувек су обележили његов живот и његове снове. Успомене на те дане, превазилазиле су сваку ноћну мору.[1471]

1464 Видети: *Исто,* 92.

1465 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 393.

1466 Ивана Кочи. „Музеолошка екфраза у контексту културе сећања (на темељу драма из логорашке тетралогије Ђорђа Лебовића“, 135.

1467 Видети: Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 393.

1468 Слободан Селенић. „Савремена српска драма“, XXV.

1469 Милош Јевтић. *Живот сцене*, 806.

1470 Слободан Селенић. „Савремена српска драма“, XXV.



**4. 5.** Четврта и последња драма Лебовићеве тетралогије, *Војник и лутка* (1996), написана је по наруџбини за камерно позориште *Бејт Лесин* у Тел Авиву, током Лебовићевог боравка у Израелу (1992–2000). Међутим, драма није била изведена јер је аутор одбио да унесе измене које је захтевао уметнички директор.[1472] Реч је о „психолошкој драми“ смештеној у седамдесете године прошлог века, која поново поставља важна питања „нашег времена“.[1473] Кључна тема поново су преживеле логорашице које су у логору биле присиљене да раде као „лутке“ за забаву есесоваца, односно као проститутке у борделу. Три деценије након ослобођења, оне добијају прилику да, у улози „сведока као судије“, „сведоче против команданта бордела“.[1474]

Некадашњи командант „над њима врши притисак, као и (неки) чланови њихових породица и жене које не желе да се прича прочује“.[1475] Драма истражује „немогућност заборава“ и „заробљеност у сећању које продужава статус жртве преко граница времена у коме је то заиста и била“.[1476] Критика друштва у овој драми, која се надовезује на претходну *Викторију*, указује на то да, иако су судови установљени да кажњавају злочинце, друштво истовремено „’суди’ жртвама, подстичући њихово осећање нелагоде“ и „кривице“[1477] због њихових поступака или доживљеног страдања.

1471 Филип Давид. „Сећање на Ђорђа Лебовића“. Предговор. У: Злата Лебовић. *Дијалози о злу и добру: разговори писца и глумице*. Позоришни музеј Војводине / Завод за културу Војводине: Нови Сад 2011, 6.

1472 Видети: Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 79.

1473 Цит. према: Ђорђе Лебовић. „Уместо поговора: одломци из критичких текстова о драмама Ђорђа Лебовића“, 335.

1474 Стејн Верват. *Холокауст, рат и транснационално сећање*, 79.

1475 *Исто*.

1476 Јасмина Ахметагић. „Процес ревиктимизације (Ђорђе Лебовић, *Војник и лутка*)“. *Приче о Нарцису злостављачу: злостављање и књижевност*. Службени гласник: Београд 2011, 145.

1477 *Исто,* 146.

Проблем са жртвама које су биле проститутке је у томе што се њихове трауме не признају на исти начин као трауме других логораша, те је њихов „повратак у свет обичних људи“ далеко „проблематичнији“.[1478] С обзиром на то да о својим искуствима „углавном нису могле да говоре“, оне се налазе у позицији да њихова траума надмашује оно што се обично сматра „траумом преживелих Холокауста“.[1479]

Као и у драмама *Лутка са кревета бр. 21* и *Викторија*, и у овој драми наглашен је етички моменат, који се усмерава на питања кривице и одговорности, односно на дилему: „Ако те жене тврде да су биле присиљене на блуд, онда и ратни злочинци с правом говоре да су били принуђени на злочин.“[1480]

За разлику од *Лутке са кревета бр. 21*, као њеној првој верзији, у овој драми бивша логорашица Вилма, која је постала лекарка, одлучује да проговори, односно да исповеди свом мужу, амбициозном пијанисти, и одраслој ћерки „ружни део своје логорашке приче“ – да је у логору била „девојка за забаву из 'Куће лутака'“.[1481] Због суђења команданту њеног логора, сматра да би требало да сведочи како би се „задовољила правда“.[1482] Међутим, њен муж, ортодоксни Јеврејин, „стрепи од реакције своје религиозне фамилије“ и сматра да би то суђење негативно утицало „на његову каријеру пијанисте“, док ћерка, са своје стране, сумња у званичну правду и залаже се за то да Јевреји сами „узму правду у своје руке“.[1483]

Кад Вилма сретне оптуженог команданта Грабнера, он је замоли да порекне своју изјаву дату тужиоцу, тврдећи да се изменио и да је сад, као супруг и отац три кћери, које о његовој прошлости не знају ништа, постао други човек. Пријатељица из логорске јавне куће, коју такође сретне, подсећа је на давно дату заклетву – да „прва преживела која ће срести безосећајног команданта треба да га убије“.[1484]

Драма, која има „конструкцију психолошког трилера“,[1485] завршава се убиством команданта, али није јасно ко је убица. Очигледно

1478 Гордана Тодорић. „Модуси књижевног памћења и представљање Холокауста“, 303.

1479 *Исто*.

1480 Ђорђе Лебовић. *Војник и лутка*, 285.

1481 Злата Лебовић. *Дијалоґ о злу и добру*, 82.

1482 *Исто*.

1483 *Исто*.

1484 *Исто*.

1485 *Исто*.



је, међутим, да је Вилма та која је, подлегавши притиску друштва и убивши Грабнера, додатно разградила своју личност; од жртве је постала злочинац. Суђења нема, али Вилмин живот, као и живот њене породице, више не могу бити исти.

**4. 6.** Након кратког осврта на ове драме, ваља указати и на једну Лебовићеву неостварену замисао, односно на драму коју није написао, али је о њој размишљао. Требало је то да буде драма „по истинитој причи“, која би тематизовала „љубав у логорашким условима“, а чији би „главни јунаци“ били Рудолф Хес, командант целокупног логора Аушвиц, и логорашица Елеонора Ходис, болничарка и Хесова сексуална робиња, која је „имала властити 'апартман' у најтајновитијем делу бункера за мучење“.[1486] О тој вези, која је „била строго чувана тајна“, Лебовић је „чуо од једног пољског логораша“, а да се за њу сазнало, „Хес би био обешен и пре краја рата.“[1487] Кад је Хес напустио логор, нестала је и она. Познато је да је „преживела и да је ослобођена у Дахауу“, као и да су јој након рата савезници „дали нови идентитет и гарантовали тајност“.[1488] Лебовић се распитивао о њој, „сазнао да живи у Швајцарској, али је после неког времена схватио да је у њеном животу било и превише патње и одустао је од писања.“[1489]

1486 Александар Ђуричић. „Плес са смрћу и друге игре“, 135.

1487 *Исто*.

1488 *Исто*.

1489 *Исто*.

# 5. ФИЛМСКИ И КУЛТУРНИ КОНТЕКСТ

**5. 1.** Осим увида у књижевни, ваља се, макар у накраћем, осврнути и на филмски и телевизијски, односно културни контекст представљања Холокауста. Овај контекст је важан зато што је током „културне историје“ Холокауста неретко долазило до изневеравања или лажирања аутентичног искуства на коме је почивао, као и до превођења тог искуства у симулакрум.

Детлеф Клаусен је, у вези с тим, противставио појмове *Аушвиц* и *холокауст*. *Аушвиц* је видео као ознаку за аутентично доживљено искуство бесмисла, док је *холокауст* појмио као културни феномен који разара то аутентично искуство. Уместо истинског сећања на Аушвиц, добили смо, према Клаусену, културу „холокауста“, односно „артефакте индустрије културе“[1490] – попут филмова и телевизијских серија – који то сећање потискују и реконструишу га. „Холокауст“ је постао ознака реконструкције сећања или производње смисла, унутар које је (истински) Аушвиц, као *summa* аутентичног искуства, ишчезао.

Основна одлика ових културних артефаката јесте да они нуде „емоционално прибежиште од интелектуалног сећања на доживљени бесмисао“, истовремено затварајући свест „за мисао“.[1491] Емоције, као савршено људске, постају пандан нељудском бесмислу, „тоталном насиљу и апсолутној немоћи“.[1492] Јер, тешко је суочити се са стварношћу која нема смисла: да би се с њом изашло на крај, стварност се мора трансформисати или, тачније, деформисати.

---

1490 Детлеф Клаусен. *Границе просветитељства*, 7.

1491 *Исто*, 7; 11.

1492 *Исто*, 10.

**5. 2.** Бројеви су, уосталом, безначајни – шта значи „смрт безимених милиона“?[1493] Да би сећање на жртве заживело, неопходно је поистоветити се с њима.

У културном и цивилизацијском смислу, значајно је што сећање на жртве Холокауста није посредовано литерарним остварењима највишег уметничког реда, а камоли знаменитим научним студијама. Њихова друштвена улога је ограничена – да су сачувана само дела попут оних која су писали Примо Леви или Ели Визел, Холокауст би можда временом пао у заборав или се у јавној свести изједначио с другим „сличним“ историјским догађајима. Осим већине књижевних дела, ни научне студије о судбини Јевреја током рата, ни суђења злочинцима, комеморације и музејске поставке, углавном сувише апстрактне и метафоричне, не би сачувале сећање на жртве.

То значи да саосећање са жртвама не наступа увек и у свакој прилици, већ да је условљено или чак унапред обликовано деловањем културолошких чинилаца. Да је сама људскост зависна од контекста у коме се пројављује, и који је истовремено допушта.

Иронијом судбине, управо искривљена или потпуно лажна културна представа омогућава ту идентификацију. Сећање на жртве очувано је пре свега кроз књижевна дела заснована на индиректним назнакама ужаса који су Јевреји трпели, попут *Дневника Ане Франк*, или путем телевизијских формата у којима је геноцид над Јеврејима најчешће представљан на баналан и сентименталан начин, у форми „мелодрамског кича“.[1494] Тако гарант сећања на жртве, као и на историјску истину, постаје квазиуметничка лаж. Холокауст опстаје у сећању човечанства докле год је присутан у култури, у којој, парадоксално, преживљава захваљујући издаји, порицању, релативизацији и деформисању историјске истине – (свесно) погрешним представљањем догађаја.[1495]

**5. 3.** Као „злочин без слика, без медијске документације“, претила је опасност да Холокауст „постане злочин који се није ни догодио“.[1496] Због тога је, да би опстао у памћењу, било неопходно попунити културолошке празнине које су се појавиле на његовом месту. То је

1493 Јан Бурума. *Плаћа за кривицу*, 91.

1494 Невена Даковић. *Студије филма*, 151.

1495 Видети: *Исто,* 150.

1496 *Исто,* 152.



учињено посредством масовних медија. Захваљујући њима, наметнут је смисао тамо где никаквог смисла није било.

Регресијом „од вербалне на сликовну представу“[1497] – кроз документарне приказе концентрационих логора – бесмислени и неразумљиви Аушвиц трансформисао се „у смислену структуру ноћне море“, односно „у форму релативно кохерентног и разумљивог сценарија“.[1498]

У том контексту може се сагледати и прва визуализација Холокауста, трауматизујући получасовни документарни филм *Ноћ и маґла* (*Nuit et brouillard*) (1955) Алена Ренеа, познат по смењивању „макабристичк[их] слик[а] складиштене људске косе и тела уништених тифусом које булдожери“ у Берген-Белзену „одвозе у масовне гробнице“.[1499] Овај кратки документарни филм, наравно, није могао да прикаже коначно зло Холокауста – рад гасних комора и крематоријума – али је тим посредним сликама бар успео да наслути то зло.[1500]

**5. 4.** Можда би, заправо, било најправедније да се Холокауст представи као „застрашујући“, да се учини „страним свакој чулности“, а не да се „’приближи’ народу“ и тиме учини „допадљивим“.[1501] На тај начин, не би се подилазило границама спремности просечне публике да се суочи с тим историјским ужасом. Међутим, да не би пао у заборав, да се не би прекинула спона између сећања и садашњости – што би била последња победа нациста, као и чин саучесништва преживелих с њима – боље је представити Холокауст макар приближно тачно, изневеравајући његову истину кроз етички и мелодрамски фокус, него никако.

Због тога, да би се осујетила превласт варварства, наступио је „процес преображаја варварства у културу“.[1502] Тај процес отпочео је још педесетих година, пре свега на америчкој телевизији, а чија је прекретница била петоделна мини-серија *Холокауст* (1978) са Џејм-

1497 Детлеф Клаусен. *Границе просветитељства*, 10.

1498 *Исто,* 8.

1499 Захари Брајтерман. „Превазиђена модерна: јеврејска религиозна мисао после Аушвица“, 306.

1500 Видети: Невена Даковић. *Студије филма*, 153.

1501 Предраг Финци. *Умјетност уништеног*, 204.

1502 Детлеф Клаусен. *Границе просветитељства*, 9.

сом Вудсом и Мерил Стрип у главним улогама. Та серија била је један од најважнијих глобалних културно-медијских догађаја – који се у извесном смислу може означити и као политички – везаних за представљање геноцида над Јеврејима, и то у време кад се чинило „да је тема Аушвица окончана“.[1503]

На страну то што је нису осмислили немачки уметници већ холивудски, успело јој је, као „ничему раније“, да продре у „немачку машту“,[1504] као и у машту гледалаца широм света. То је постигнуто захваљујући идентификацији гледалаца с јунацима варшавског гета који су подигли устанак, али и са породицом др Јозефа Вајса – „солидном, образованом, из средње класе“, са идентитетом „који је сваки Немац могао да препозна“.[1505]

У Немачкој је серија била емитована у јануару 1979, где ју је погледало двадесет милиона људи, односно око половине одраслих становника. Укупно ју је у педесет земаља погледало двеста двадесет два милиона људи.[1506] Њен значај био је толики да је довела не само до бољег познавања нацизма у ширим размерама, како на Западу уопште, тако и код „већине Немаца“,[1507] већ је исте године одлучено „да се укине закон о застаревању за злочине против човечности“.[1508]

Међутим, серија је добила и негативне критике. Због поистовећења гледалаца с протагонистима, које прекрива непојмљивост и неизрецивост геноцида, Ели Визел ју је оценио као „варљиву“, „самозадовољну“, па чак и „опасну“.[1509]

**5. 5.** Осим мини-серије *Холокауст*, треба споменути и две парадигматске филмске приче на исту тему: деветочасовни документарац Клода Ланцмана *Шоа* (1985) и филм Стивена Спилберга *Шиндлерова листа* (*Schindler's List*) (1993).

*Шоа* је значајан јер је покренуо „лавину дебата“ о важним питањима као што су траума, визуелно приповедање Холокауста,

1503 *Исто,* 7.

1504 Јан Бурума. *Плата за кривицу*, 90.

1505 *Исто,* 91–92.

1506 Видети: Вера Меворах, Предраг Крстић, Марија Велинов. „Индустрија Холокауста или свест о Холокаусту“, 16.

1507 Владимир Гвозден. „*Аустерлиц*, *Gegen-Denkmal* и границе чега?“, 74.

1508 Јан Бурума. *Плата за кривицу*, 145.

1509 Хилен Фланзбаум. „Американизација Холокауста: увод“, 55.



култура сећања и статус сведока, поставши „преседан у документаристичкој традицији“.[1510]

*Шиндлерова листа*, са своје стране, представља филмски преседан који је изменио „стандарде фикције“ и инспирисао „нове документарно-игране формате“.[1511] Прикази злочина у овом филму филтрирани су кроз фокус етичких начела, док су трауме свеобухватно исказане на личном, колективном, културолошком и цивилизацијском нивоу.[1512]

Међутим, основни проблем са Спилберговим филмом лежи у начину разрешења тих траума: наспрам систематског уништења Јевреја као етичког проблема Холокауста, стоји њихово преживљавање. Тиме је морални, али и сваки други ужас Аушвица, како је Клаусен иронично приметио, потиснут „у Success Story о преживелима“.[1513]

Јер, „Шиндлерови Јевреји“ запутили су се, на крају, једним путем којим су и гледаоци спремни да крену – ка слободи. Захваљујући томе, уместо „тоталног уништења“, дошло је, срећом, до „избављења“.[1514] Посреди је, у контексту Холокауста, испуњена варијанта „америчког сна“.

За разлику од Јевреја побијених у Аушвицу, с којима се публика, због (остварене) претње уништењем, не може идентификовати, „Шиндлерови Јевреји“ своју универзалну привлачност дугују чињеници да, као „успешни преживели“, као чланови „срећног колектива“, поручују да „из неподношљиве ситуације“[1515] може бити „избављен“ свако, „ма од кога потицао“.[1516] У томе лежи суштина (американизације) Холокауста – „његова дејудаизација“,[1517] односно универзализација жртава. Истовремено, уместо да се слави жртва, како је приметио Алвин Розенфелд, слави се спасилац.[1518]

1510 Невена Даковић. *Студије филма*, 149.

1511 *Исто*.

1512 Видети: *Исто*.

1513 Детлеф Клаусен. *Границе просветитељства*, 13.

1514 *Исто,* 11.

1515 *Исто,* 11.

1516 *Исто,* 16.

1517 Вера Меворах, Предраг Крстић, Марија Велинов. „Индустрија Холокауста или свест о Холокаусту“, 20.

1518 Видети: Хилен Фланзбаум. „Американизација Холокауста: увод“, 63. Више о томе видети у: Alvin Rosenfeld. *A Double Dying: Reflections on the Holocaust*. Indiana University Press: Bloomington 1980.

Као што је Рут Клигер нагласила, наратив који говори о успешном спасавању или бекству логораша чини „суштину логорске сентименталности“.[1519] Тако је Аушвиц културом, односно културним кôдом по имену „холокауст“, тривијализован и преобраћен у кич. Другим речима, бесмисленост уништавања замагљена је мелодрамским смислом.[1520] Тамо где је постојао *nihil*, наступила су осећања. Процес се затворио и Аушвиц је, деформисан емоционализацијом, „коначно претворен у 'холокауст'“.[1521]

**5. 6.** Метафоре и алузије, дакле, „нису биле довољне да се историја оживи“:[1522] било је потребно да се прошлост поново одглуми у форми холивудске сапунске опере, да се осећања нагласе, да поистовећење с јунацима буде готово принудно, тако да се гледаоцима чини као да их лично познају.

Према Анет Инсдорф, већину (мелодрамских) филмова о Холокаусту, снимљених у Холивуду или Западној Европи, одликује комбинација стварних чињеница и фикције.[1523] Такви филмови користе „графички натурализам“, али истовремено приказују врсту „гриже савести и покајања због мрачних епизода националне историје“.[1524] Осим тога, често се измењује „портретисање јеврејских заједница“ и проширује „дискурс о Холокаусту“,[1525] тако да постане примењив и на друге историјске и савремене трауме. Историјски суноврат у овим филмовима обично води ка обавезном срећном исходу, где мелодрамски *happy end* постаје подразумевана „духовна награда“. Тајне прошлости се разрешавају, наступа „тријумф врлине и честитости“.[1526] Јер, у „морално беспрекорном“ свету мелодраме, па и оном у којем долази до Холокауста, „ствари се увек враћају у равнотежу“.[1527] То је утопијски свет који Бог непрестано праведно уређује.

1519 Рут Клигер. „Логори“, 62.

1520 Видети: Невена Даковић. *Студије филма*, 163.

1521 Детлеф Клаусен. *Границе просветитељства*, 9.

1522 Јан Бурума. *Плата за кривицу*, 92.

1523 Више о томе видети у: Annette Insdorf. *Indelible Shadows: Film and the Holocaust*. Cambridge University Press: Cambridge 2003.

1524 Невена Даковић. *Студије филма*, 156.

1525 *Исто*.

1526 *Исто,* 161.

1527 *Исто,* 166.



**5. 7.** Према Клаусену, због деформације искуства Аушвица културом „холокауста“, требало би одустати од даље употребе термина *Холокауст*. Уколико се ипак настави с његовим коришћењем, онда је посреди мистификација ове „културе“, односно академска рационализација[1528] која имплицира да ће истина аутентичног искуства моћи да се открије уз помоћ научних методологија.

Супротно томе, као и упркос „сувише одбојном“ имену логора смрти, Клаусен се залаже за „свесно сећање на Аушвиц“, верујући да једино оно може „да омогући мишљење – мишљење које неће рационализовати Аушвиц, него ће у *принципу Аушвиц* видети своју уништитељну негацију“.[1529] Једина могућа почаст и дужност према убијенима у Аушвицу јесте да се и ми сами загледамо у понор *nihila* који је Аушвиц отворио.

1528 Видети: Детлеф Клаусен. *Границе просветитељства*, 26.

1529 *Исто,* 26; 35.

# МЕЂУ БАРАКАМА

(АНТРОПОЛОШКИ КОНТЕКСТ II)

# 1. О ПОВРАТНИЦИМА

**1. 1.** Бесмисленом случајношћу историјског тока, или иронијом судбине, или недокучивим Божијим промислом, преживели логораши „нису били они најбољи, изабрани због своје доброте, носиоци поруке“, већ, како је тврдио Примо Леви, супротно: „Преживљавали су претежно најгори, себичњаци, насилници, неосетљиви, колаборационисти из ’сиве зоне’, уходе.“[1530]

Логорско искуство довело је до горког сазнања: да би човек остао човек, често је морао „да изабере лакши пут него што је спашени живот“ – морао је да изабере „смрт“.[1531]

И Лебовићеви јунаци из драме *Војник и лутка* потврдили су да у логору, где „није било простора за људскост“, где је владао непрестани злочин подигнут на ниво система, „нису преживљавали најотпорнији, већ најбезобзирнији“.[1532] Морал у логору био је, према њима, „сведен на преживљавање, што дуже и по сваку цену. За додатно следовање хране добри људи су постајали људи без савести, обични крвници. Батинаши, потказивачи… Чак и блудницe…“[1533]

Имао је, међутим, Лебовић и једну ограду: ако је „међу преживелим логорашима било […] највише оних са карактерним особинама које нису за похвалу“, нагласио је да је, нажалост, „међу онима који нису преживели, највећи број […] био карактерно безличан, трпео је а да није знао шта му се дешава“.[1534] Такође, кориговао је Левијеве опаске увидом да је међу преживелима било „и оних који су ризиковали живот због других, а ипак су преживели.“[1535]

---

1530 Примо Леви. *Потонули и спасени*, 75.
1531 Василиј Гросман. *Живот и судбина II*, 124.
1532 Ђорђе Лебовић. *Војник и лутка*, 283.
1533 *Исто*.
1534 Злата Лебовић. *Дијалоī о злу и добру*, 147.
1535 *Исто*.

**1. 2.** Логораше који су преживели опхрвао је стид што су преживели. Прогањала их је савест што су „након спознате смрти“[1536] остали живи, што су „белегом преживелог“[1537] укаљани, што нису *потонули*. Питали су се да ли је људски остати човек спрам оних који су умрли, који су своје достојанство, самопоштовање и људскост изгубили.[1538] Тако је Примо Леви осећао да је „невин, тачно, али гурнут међу спасене, те стога у непрестаној потрази за неким оправдањем, у својим очима и у очима других“.[1539] И у Лебовићевој драми *Војник и лутка* некадашње логораше мучи савест што су се „спасли Аушвица“, што нису „били тамо са осталима“.[1540]

Стид је, дакле, мучио жртве, а не њихове крвнике.[1541] Чињеница да су жртве, „а не извршитељи нацистичких злочина“, патили „од такве кривице, [...] најужаснија је иронија“.[1542] Шта је, уосталом, могло *њих* да постиди? „Шта је уопште могло да постиди СС?“[1543]

Можда Леви и није био сасвим у праву кад је тврдио да су преживели „најгори, односно они који су се најлакше прилагодили“, а да су „сви најбољи [...] мртви“.[1544] Јер моћ која је владала у логору није само дехуманизовала затворенике већ је и укинула „узрочну везу између деловања и преживљавања“.[1545] То значи да преживљавање или судбина затвореника „на крају не зависи од његовог чињења“, то јест „од њега самог“, већ искључиво од сплета околности: „Бекство је успело занемарљиво малом броју. Остали су преживели једино зато што их је пустио Гестапо или што су ослободиоци стигли на време.“[1546]

**1. 3.** Без обзира на начин ослобођења и људске квалитете ослобођеника, тај догађај за њих није имао тријумфални карактер. Пре је био разочаравајући антиклимакс, декрешендо, дочекан без радости,

1536 Винфред Георг Зебалд. „Очима ноћне птице: о Жану Америју“, 154.
1537 Имре Кертес. *Досије К*, 172.
1538 Видети: Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 42.
1539 Примо Леви. *Потонули и спасени*, 75.
1540 Ђорђе Лебовић. *Војник и лутка*, 282.
1541 Видети: Ели Визел. *Несрећни случај*, 46.
1542 Винфред Георг Зебалд. „Очима ноћне птице: о Жану Америју“, 154–155.
1543 Томас Кенили. *Шиндлеров ковчег*, 165.
1544 Примо Леви. *Потонули и спасени*, 75.
1545 Волфганг Софски. *Поредак терора*, 38.
1546 *Исто*.



без икаквих осећања.[1547] О каквом би тријумфу уопште могло бити речи кад је свега неколико стотина хиљада Јевреја преживело рат на окупираном европском тлу?[1548]

Усамљени су били случајеви попут оног који бележи Ели Визел, кад је дан након ослобођења Бухенвалда „неколико младића одјурило у Вајмар да сакупља кромпир и одећу и води љубав са девојкама“.[1549] Визел истиче њихову жељу за животом, која је превагнула над потребом за правдом или ресантиманом: „Ни трага [код њих није било] од жеље за осветом“.[1550]

Већина преживелих логораша, међутим, није имала такав полет. Ни Ели Визел ни Ђорђе Лебовић нису били међу њима – физички су били толико пропали и оболели да су стајали на прагу који их је делио од бесповратног претварања у музелмане.

Кад се Визел први пут након изласка из логора погледао у огледало, „са дна огледала [...] [га] је посматрао леш. Заувек [...] [је] сачувао његов поглед у својим очима.“[1551] И Лебовић је, готово идентично, угледао свој лик у огледалу у једној сељачкој аустријској кући: „Престравио сам се: угледао сам мртвачку лобању како зури у мене. Очне дупље упале, сама кост и кожа. Био сам јако болестан.“[1552] Присећајући се тог сусрета са собом, признао је да га је једва преживео: „Био сам престрашен оним што сам видео, позлило ми је и скоро сам се онесвестио.“[1553]

**1. 4.** По ослобођењу, није им се журило да се врате кућама. Узнемиравала их је помисао на нормалан живот, јер су, у међувремену, заборавили речи и дела која се на тај живот односе.[1554] Плашили су се и тога ко ће их дочекати тамо где су некада живели.[1555] Да ли су они, због којих су желели да живе и због којих су се одупирали логорском поретку, чији им је спомен давао смисао да истрају, још увек били живи?

1547 Видети: Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 885.
1548 Видети: *Исто*, 898.
1549 Ели Визел. *Ноћ*, 107.
1550 *Исто*.
1551 *Исто*.
1552 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 315.
1553 Злата Лебовић. *Дијалог о злу и добру*, 156.
1554 Видети: Фанија Фенелон. *Женски оркестар*, 366.
1555 Видети: *Исто*.

Нагло ослобођени, нашли су се у лимбу или „међупростору између два облика живота“.[1556] Време које им је у логору било отето, које као да је било померено на споредни колосек, још увек се није враћало у свој нормалан ток. И даље су пребивали у непокретној садашњости, не желећи да је пусте да потече ка будућности, већ да се унедоглед, ради очувања душевног мира, разлива у море вечности.

**1. 5.** Завршетак рата није означио крај неправди за логораше. Ништа није повредило Симона Визентала толико колико шамар који је на *слободи*, неколико дана након ослобођења Маутхаузена, добио од једног пољског антисемите.[1557] Кад су Американци присилили тог бившег логорског писара да се јавно извини Визенталу, овај му се, пред окупљеним ослобођеницима, послушно извинио, али уз театралне речи да му руку не може пружити.[1558]

У роману *Беатриче и Верџилије* Јана Мартела, понуђена је, између осталих, „Игра број осам“: „Касније, пошто се све завршило, осећаш само тугу. Свепрождирућу, сталноприсутну тугу. Желиш да побегнеш од ње. Шта ћеш урадити?“[1559]

С обзиром на то да се живот одвијао такав какав јесте, са свим својим дословним или метафоричким шамарима, тренд суицида међу логорашима наставио се и након завршетка рата, било одмах, било годинама или деценијама касније. Посебно је велики број аутора књижевних сведочанстава о искуству у нацистичким логорима – без обзира на то где су живели, било у Француској, Пољској или Израелу – извршио самоубиство.[1560]

Можда је разлог њиховог суицида лежао у разочарању оним што су написали, упркос вредности и значају написаног? Можда су били разочарани речима које су „изгубиле снагу“, постале немоћне да премосте раздвојеност „од онога што бисмо желели да њима кажемо“?[1561] Можда су жалили што нису успели да се на прави начин изразе, да предоче зло тако да се речи, у својој логосној пуноћи, саме претворе у крик? Знајући, попут Прима Левија, да

1556 *Исто*.

1557 Видети: Симон Визентал. *Правда, не освета*, 14.

1558 Видети: *Исто*.

1559 Јан Мартел. *Беатриче и Верџилије*, 158.

1560 Бранка Богавац. „Ели Визел: памћење против диктатуре“, 365.

1561 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 16.



кад би цео живот провели пишући, ни тад не би успели да кажу „шта се догодило“.[1562] Јесу ли свој неуспех доживели као коначни пораз од нациста?

Отуд су и прва јавна предавања Виктора Франкла након рата, одржана 1946, била посвећена управо тој „епидемији“, односно покушају њене превенције логотерапијом – тражењем смисла у патњи. Франкл је, наиме, приметио да је нагло пуштање логораша на слободу, односно „ослобађање [...] од интензивног притиска под којим су били све то време“, угрожавало њихову „психу“[1563] и доводило до „моралне деформације“.[1564] Да би сликовитије приказао проблем о коме је реч, употребио је, „као пример у том контексту“, „дисбаризам, или декомпресивну болест“: „Она се развија код ронилаца који раде дубоко под водом и под великим атмосферским притиском када се нагло врате на површину; то морају да раде постепено, или ће трпети истински озбиљне физичке последице.“[1565]

Говорећи о „психологији ослобођеног затвореника“, истакао је да је било потребно да прође неколико дана пре но што би „ослобођена особа“ постала „способна да ужива у свом ослобођењу“.[1566]

**1. 6.** Требало је најпре доћи себи из „помереног природног стања“[1567] у коме су до тада обитавали. Некадашњи логораши, према Шарлот Делбо, морали су поново да науче како да, између осталог, буду „срећни“, али не само то: морали су и „да поново науч[е] да пат[е]“.[1568] Другим речима, морали су да се поново „навикн[у] на себе, [...] на једно ја које се тако добро одвојило од себе да нис[у] бил[и] сигурн[и] да је икада постојало“.[1569] Морали су да поврате сопствени идентитет.

О сличном доживљају истргнутог сопства какав је имала Шарлот Делбо, посведочио је и Ели Визел у својој романескној рефлексији живота након Аушвица. Визел је, наиме, имао осећај да је

1562 Бранка Богавац. „Ели Визел: памћење против диктатуре“, 366.

1563 Виктор Франкл. *Живот упркос свему*, 89.

1564 Виктор Франкл. „Искуства групне психотерапије у концентрационом логору“, 72.

1565 Виктор Франкл. *Живот упркос свему*, 89.

1566 *Исто*.

1567 Шарлот Делбо. *Аушвиц и после њега*, 45.

1568 Виктор Франкл. *Живот упркос свему*, 89.

1569 Шарлот Делбо. *Аушвиц и после њега*, 250.

његово „истинско“ постојање остало у Аушвицу: „Знао сам да више не постојим, да је моје истинско ја остало негдје тамо, да моје данашње ја нема никакве везе с оним другим, истинским.“[1570]

Ко су онда били преживели, ако истина њиховог бића више није обитавала с њима? Или где су били? „Нисам још на слободи, Пауле“, писала је Нели Закс свом пријатељу Целану, „још та мрежа од страха и ужаса, која је око мене бачена, није проветрена.“[1571]

Да би се разумели повратници из концентрационих логора, мора се поћи од тога да они више нису били „нормална бића. Нека унутрашња опруга у њима сломила се под ударцем.“[1572] Многи повратници вратили су се „с путовања мртв[и], зазидан[и] у своју самоћу“.[1573] Окамењени морално и духовно, вратили су се у свој некадашњи свет као „потпуни туђинци“,[1574] изгнани у срамоти сопственог постојања.

Аушвиц је у њима и даље био жив. Јер Аушвиц се није простирао само на одређеном простору, већ и у времену: он подразумева и оно што је Шарлот Делбо у наслову своје књиге одредила синтагмом *после њега*, оно по чему се траума, попут сенке у сутон, унедоглед продужава.

Дуго се, по повратку из логора, Шарлот Делбо осећала дереализовано, као да обитава у мехуру изван струјања живота, или, њеним речима, као да лебди „у садашњости без стварности“.[1575] Некадашњу „вечиту садашњост неизвесности и страха“, живљену у логору, заменила је садашњост испражњена од истине, огољена од смисла. Како живети у лажној садашњости, у сопственом отуђеном животу? Само поезија може наслутити дубину несреће о којој је реч: „Моје срце је изгубило бол / изгубило је разлог да куца / живот ми је враћен / и ја стојим ту, пред животом / као пред хаљином / коју више не могу да обучем.“[1576]

И Ели Визел је, слично Шарлот Делбо, по повратку из логора имао осећај измештености из сопственог бића: „Био сам кожа коју змија остави иза себе: никад није била њена.“[1577] Ако се препознао у

1570 Ели Визел. *Несрећни случај*, 53.
1571 Паул Целан – Нели Закс. „Преписка (1954–1969)“, 88.
1572 Ели Визел. *Несрећни случај*, 84.
1573 Хорхе Семпрун. *Велико путовање*, 79.
1574 *Исто,* 85.
1575 Шарлот Делбо. *Аушвиц и после њега*, 250.
1576 *Исто,* 253.
1577 Ели Визел. *Несрећни случај*, 53.



змијиној кожи, то значи да је и себе, у духовном смислу, видео мртвим: „У почетку ми је требало дуго да се привикнем на мисао да сам жив. Вјеровао сам да сам мртав. Нисам могао јести, читати, плакати, мислио сам да сам мртав. Мислио сам да сам мртав и да се у сну сматрам живим.“[1578]

**1. 7.** Шарлот Делбо осећала је по повратку из логора да јој је у глави, као што је био случај са музелманима, „све било толико рашивено“ да није успевала „да уоблич[и] мисао, да склоп[и] реченицу“.[1579] Та „одсутност“[1580] код ње није била симптом депресије, већ предубоког или прекомерног знања, које је изнедравало меланхолију и било непријатељски усмерено према виталистичком принципу. Захваљујући том знању, стеченом током боравка у Аушвицу, све јој је „било бескорисно“: јер „чему служи знање када више не знате како да живите“?[1581]

Годинама Шарлот Делбо, као и Визел, није могла да чита књиге. Чинило јој се да унапред зна шта у њима пише, али да то зна „другачије“, на „сигурнији“ и „дубљи“[1582] начин. Видела је кроз речи „баналност, конвенцију, празнину“.[1583] Траг *nihila* који се прозире кроз њих.

Слично томе, обарала је поглед пред људима да не би морала да им гледа у лица, јер су јој се, уз велику неугодност, и она сама „огољавала“ на њене очи: „[...] све људе видела [би] кроз њихова лица чим би [...] [јој] се поглед зауставио на њима“.[1584] Плашила се да претпостави да ли би јој „овај помогао да ход[а]“, да ли би јој „овај дао мало своје воде“.[1585]

> Све је било лажно, лица и књиге, лажност свега ми се јасно приказивала, а ја сам очајавала што сам потпуно изгубила способност за илузију и сањање, као и пропустљивост за машту, за објашњење. Ето који је део мене умро у Аушвицу. Ето шта од мене прави сабласт. За шта се заинтересовати када се разазна лажност, када више

1578 *Исто*.
1579 Шарлот Делбо. *Аушвиц и после њега*, 265.
1580 *Исто,* 251.
1581 *Исто,* 252.
1582 *Исто,* 251.
1583 *Исто*.
1584 *Исто*.
1585 *Исто,* 268.

нема кјароскура, када се више нема шта одгонетнути, ни у погледима ни у књигама? Како живети у свету без мистерије?[1586]

Све јој је трауматизованој, душевно и духовно осиромашеној, „било споредно. Споредно у односу на ствари, на живот, на оно суштинско, на истину.“[1587] Да не склизне са ивице понора, иако себи то никад не би признала, држала ју је франкловска воља за смислом и духовним оздрављењем.

Јер, затечена пред чињеницом да је у логорима било толико убијених, обузео ју је немоћни али исцелитељски бес – како према себи, тако и према свим преживелима и онима који су избегли искуство нацистичких логора. Заправо је то био позив да се начини корак ка логосном привођењу свих тих смрти у смисао и истину. Шта, у односу на те смрти, живима „даје право да живе“?[1588] Шта, ако не теургијски покрет духа, једини који би до њих могао допрети? Стога, нека они који су живи „бар не протраће своје животе узалуд“:[1589]

> Преклињем вас / учините нешто / научите неки корак / неки плес / нешто што вас оправдава / што вам даје право / да будете одевени у своју кожу у своје длаке / научите да корачате и да се смејете / зато што би било преглупо / на крају / да су толики умрли / а да ви живите / не направивши ништа од свог живота.[1590]

**1. 8.** Изашавши из пакла концентрационог логора или логора смрти, „оставивши тамо своју душу“,[1591] своје човечно наслеђе, преживели логораши нису могли с лакоћом да окрену леђа прошлости и отпочну живот испочетка. Свако од њих, вољно или невољно, постао је живи амблем Холокауста, проводник колективне трауме. Као да су преживели не случајношћу, нити ради себе, већ тајанственим промислом који им је уделио нову мисију: да другима уливају страх, да им служе као огледало.[1592]

Чији се лик, нацерен, у том огледалу указује?

1586 *Исто,* 251–252.
1587 *Исто,* 251.
1588 Дуња Душанић. *Са силама немерљивим*, 22.
1589 *Исто.*
1590 Шарлот Делбо. *Аушвиц и после њега*, 243.
1591 Ели Визел. *Несрећни случај*, 57.
1592 Видети: *Исто.*



Стаза патње коју су логораши прешли, према Визелу, а супротно Франклу, „не води светости“.[1593] Патња у човеку, тврдио је Визел, буди „оно најгоре“ и „најниже“, у мери да се човек претвара у звер спремну да жртвује и „властиту душу, а поготово душу ближњега свога“, ради залогаја хлеба, па чак и ради „тренутка топлине, часка заборава, или сна“.[1594]

Свеци, другим речима, умиру пре краја приче.[1595] Логораши на које се сурвала сила *nihila* прешли су границу мука и патње коју су свети мученици подносили. За разлику од таквих светаца, логораши су патили „више и друкчије од осталих“.[1596] Њихова патња „по суровости није имала ниједан упоредив религијски пандан“.[1597] Будући да је превазилазила сваку претходну „религијску матрицу“,[1598] не постоји традицијска парадигма на коју би се надовезала.

Дошавши тако „до краја своје судбине“, логораши се нису усудили да погледају свој лик у огледалу, „од страха да не угледају слику своје душе“[1599] – чудовишта које се смеје мртвим свецима.

Патња која је у душе преживелих логораша утиснула печат, удаљила их је од ближњих, оградила их зидом „од крикова и презира“.[1600] Јер, према Визеловом увиду, човека „који је упознао патњу у чистом облику“, али који није постао светац, већ је остао човек са свим слабостима, подлостима и гресима, други се „плаше јер га се стиде“.[1601] Страдалник је усамљен, напуштен од других, јер је његова кривица метафизичка. Он разоткрива ништавило у темељу иманенције, те као да настоји да ограби „божје место да би указао на велику празнину што нас очекује на крају сваке авантуре“.[1602]

Изгубивши чуло за духовну реалност која надилази иманенцију, преживели логораш је осуђен на живот по страни, на споредном колосеку друштва. У његовој близини немогуће је радовати се, бити испуњен „жељом за животом“, зато што његова „заразна патња изазива одјек око

1593 *Исто,* 54.
1594 *Исто.*
1595 Видети: *Исто.*
1596 *Исто,* 118.
1597 Марко Стојкић. „Нели Закс или могућност поезије након геноцида“, 246–247.
1598 *Исто,* 246.
1599 Ели Визел. *Несрећни случај*, 54.
1600 *Исто,* 118.
1601 *Исто.*
1602 *Исто.*

њега“.[1603] Изопштеност од ближњих, зачета у логору, није прекинула свој континуум ни у времену након њега.

**1. 9.** Као да се на изазивање друштвене нелагоде своди живот бившег логораша. И, наравно, на „обавезно“ присуство приликом свечаног одавања поште мртвима. Притом, то одавање поште вишеструко је амбивалентно. Оно је, најпре, етички чин којим се памћење као особена хумана баријера супротставља забораву и могућем понављању злочина.

Међутим, памћење у виду институционалне свечаности има и друге употребне сврхе, и то како за преживеле, тако и у контексту његове идеолошке димензије. Према Рут Клигер, очување такозваних места сећања, попут стратишта, логора или било којих других „ружних, неугледних остатака прошлих злочина“, са преосталим камењем и пепелом, не служи првенствено одавању поште онима који су на тим местима убијени, већ заправо служи преживелима: та су места „на неки начин“ њима „потребна“.[1604] Сврха тих места је да „призову [...] нелагодност а потом да је умире“: „Неразвезани чвор који оставља такав повређени табу као што је масовно убиство, убиство деце, претвара неизбављену сабласт којој пружамо неку врсту домовине у којој сме да се појављује.“[1605] Према Рут Клигер, заблуда преживелих је та што авети прошлости неће попустити тиме што се затварају у меморијале, нити ће оно што је нерешено бити решено комеморативним свечаностима.[1606]

Тако те свечаности, као свој скривени идеолошки циљ, имају скретање пажње јавности са могуће одговорности тренутних констелација моћи за понављање или изнедравање нових злочина. Стога преживелом и од налога моћи инструментализованом логорашу допада у удео да самом својом појавом, попут „чуда божјег“, сведочи безазлени „мит о Аушвицу“, поставши тиме фигура испражњена од сваког субверзивног садржаја:

> Позивају те на годишњице, снимају ти лице на филмску траку, глас који запиње, и не примећујеш да си постао кичерајска споредна улога у једној лажној причи, и да јефтино дајеш своју повест коју ти сам понајмање разумеш. И уместо да оплакујеш своју изгубљену повест, жалиш се на дневну порцију животних намирница. Прикупиш жалобно бусање у прса јубиларних говора јер верујеш да је реч о теби, касно примећујеш да си већ одиграо своју улогу, ти овде више уопште ниси потребан.[1607]

1603 *Исто*.
1604 Рут Клигер. „Логори“, 59.
1605 *Исто,* 59–60.
1606 Видети: *Исто,* 59.



**1. 10.** Попут Ахасфера, Јеврејина луталице, преживели логораши били су као „уклете душе које лутају светом-ништавилом, душе осуђене да лутају кроз простор све до последњег поколења, у трагању за својим искупљењем, у потрази за заборавом, без икакве наде да ће га икада наћи“.[1608] Остало им је само да, попут Ђорђа Лебовића, пронађу начин како да се искупе: „Да, многима нисам помогао [у логору], а можда сам могао – не знам? Покушао сам да се искупим писањем.“[1609]

Осим сведочења и писања, и опроштај злочинцима, макар и пређутни, парадоксални је вид искупљења преживелих. Симон Визентал једном приликом био је „распоређен на рад у једну војну болницу“,[1610] где се затекао у истој соби са умирућим човеком. Тај човек на умору дограбио је Визенталову руку и почео да му се исповеда о ужасним злочинима које је починио над Јеврејима. Кад је завршио, „замолио је Јеврејина, затвореника на присилном раду, [...] да му опрости“.[1611] Визентал се одмакао и без речи изашао. Ипак, кад је касније посетио мајку тог есесовца, „њој, која је изгубила све“,[1612] пређутао је синовљева дела.

Ева Мозес Кор имала је десет година кад је са сестром близнакињом Миријам доспела у Аушвиц. Родитељи и две старије сестре били су им тамо убијени. Обе сестре послужиле су Јозефу Менгелеу као покусни кунићи за медицинске експерименте. Кад се Миријам, после рата, „разболела због дуготрајних последица експеримената, Ева је кренула у потрагу за њиховим мучитељима“.[1613]

1607 Имре Кертес. *Досије К*, 172.
1608 Ели Визел. *Ноћ*, 37.
1609 Злата Лебовић. *Дијалоī о злу и добру*, 147.
1610 Симон Визентал. *Правда, не осветa*, 14.
1611 *Исто,* 14–15.
1612 *Исто,* 15.
1613 Зорица Кубурић. „Теологија нетолеранције и Холокауст – од изабраног

Међутим, након много година, у жељи да се „ослободи осећања жртве“ и „огорчености“, опростила је „не само лекарима који су те експерименте вршили, већ свим нацистима“.[1614] Тек после опроштаја стекла је „самоослобађање и самопоуздање“.[1615] Захваљујући томе, може се закључити да опроштај „активно ослобађа људе од трауме, омогућавајући им да побегну из стиска прогона, одбаце улогу жртве и започну борбу против заборава“.[1616]

појединца до изабраног народа“. *Холокауст и теологија*. Приредили Вера Меворах, Жељко Шарић и Предраг Крстић. Институт за филозофију и друштвену теорију / Филозофски факултет: Београд / Бања Лука 2023, 173.

1614 *Исто*.

1615 *Исто*.

1616 *Исто*.

## 2. О МУДРОСТИ ИЗ ХОЛОКАУСТА

Какви су, напослетку, духовни плодови Холокауста? Нема их. Преживели логораши нису постали ни бољи ни мудрији. Ђорђе Лебовић посведочио је да познаје људе „који су у логору пропатили много, а ипак нису ништа научили и нису постали мудрији“.[1617]

Зашто нас у графичком роману *Маус* зачуђује отац Арта Шпигелмана, који је, након што је преживео Аушвиц и доспео у Америку, износио расистичке ставове према црнцима? Како није увидео да су расизам и антисемитизам две стране истог новчића?

Зашто нас зачуђује мржња Јевреја, како оних који су преживели Холокауст тако и њихових потомака, према Арапима? Како Јевреј који је преживео Аушвиц може да тврди да су сви Арапи „лоши људи“?[1618]

Шта, међутим, очекивати? Рут Клигер је с правом констатовала да Аушвиц није био институција у којој се нешто сазнаје: „Аушвиц није био школа ни за шта, а поготову не за хуманост и толеранцију. Логори нису донели ништа добро [...].“[1619]

С каквим правом, уосталом, очекивати тако нешто од преживелих логораша? Патња коју су преживели није била искупљујућа ни по њих саме. Зашто онда очекивати да нам они омогуће катарзу, „морално прочишћење“?[1620]

Концентрациони логори, према Рут Клигер, били су „најбескорисније, најузалудније институције“[1621] које се могу замислити. Ништа

1617 Злата Лебовић. *Дијалог о злу и добру*, 32.

1618 Рут Клигер. „Логори“, 60.

1619 *Исто*, 61.

1620 *Исто*.

1621 *Исто*.

добро није могло у њима да се научи: можда је то „лекција ужаса и патње која понајвише депримира“.[1622]

И Жан Амери је тврдио да логораши у Аушвицу нису „постали мудрији“, нису стекли никакво „позитивно знање о свету“.[1623] Нису постали ни „дубљи“ у смислу некакве „духовне димензије“.[1624] Нису постали ни „бољи, људскији, пријазнији према људима“.[1625]

Из логора су изашли „огољени, опљачкани, испражњени, дезоријентисани“.[1626] Захваљујући томе, ослободили су се „понеке надмености, понеког метафизичког мудровања, али и понеке наивне духовне радости и понеког фиктивног животног смисла“.[1627] Иако нису постали ни мудрији ни дубљи, могло би се ипак признати да су, бар на неки начин, постали „паметнији“.[1628]

1622 Цит. према: Славој Жижек. *Против двоструке уцене*. Превео са немачког Душан Маљковић. Лагуна: Београд 2016, 68.

1623 Жан Амери. „Како преживети Аушвиц?“, 12.

1624 *Исто*.

1625 *Исто*.

1626 *Исто*.

1627 *Исто*.

1628 *Исто*.

# ПОГЛЕД У НЕБО

## (ФИЛОЗОФСКО-ЕСТЕТИЧКИ КОНТЕКСТ)

# 1. О УМЕТНОСТИ НА ЗГАРИШТУ

**1. 1.** Разобручена, свепрожимајућа антилогосна сила *nihila* својим слепим деловањем успоставила је током Холокауста властити изобличени (анти)вредносни поредак. Да би се тај поредак, или контекст *nihila*, назначио, ваља га самерити према делима стваралачког духа. Питање које се отуд може поставити везано је за смисао и сврху уметности унутар контекста о коме је реч.

Да ли је уметност у контексту логора или, шире гледано, нацистичке државе, и даље задржала своју оплемењујућу, теургијску функцију? Или је пак у измењеном поретку и сама постала заражена *nihilom*, антитеургијска, узрок душевног немира и нелагоде? „Није ли уметност постала, још једна, увреда несрећи?“[1629] Да би се до одговора дошло, потребно је најпре указати на разлику између уметности као духовног уточишта од контекста који је посреди и уметности која је била његов продукт.

Кад је реч о првом случају, низ примера из књижевних сведочанстава о Холокаусту потврђује да је уметност, чак и у најтежим животним околностима, успела да сачува своје исцељујуће, интегришуће дејство. Такав је био, на пример, случај са Кори тен Бум и њеном сестром, које су наглас читале Библију својим сапатницама из бараке у Равенсбрику, формирајући тако духовну комуну и уливајући и себи и њима наду да патње које проживљавају нису бесмислене.

Уметност је у логорским условима била спасоносна, не само за заједницу – које практично није било, али се она, посредством уметности, макар и на кратко успостављала – већ и за душевну и духовну стабилност појединаца. Кад би на једног дечака у Берген-Белзену дошао ред да чита примерак *Чаробноī бреīа* Томаса Мана, који је

---

1629 Јовица Аћин. *Гаīања īо īеīелу*, 170.

кружио међу логорашима, повукао би се у угао и имао сат времена на располагању. То је, како је касније посведочио, био за њега „најсрећнији тренутак у дану“.[1630] Познато је, такође, и да је у дечијој библиотеци у Биркенауу кружило осам до десет књига, између осталих *„Кратка историја света* Херберта Џорџа Велса, један руски уџбеник и један текст из аналитичке геометрије“.[1631] Осим тога, „кад год би успели да избегну надзор“, старији логораши су „деци причали приче које су научили напамет док су били млађи“[1632] – тако је књижевност циркулисала и усменим путем.

Кад је један логораш замолио Прима Левија „да га научи коју реч италијанског“,[1633] Левију је пало на памет да му изрецитује XXVI певање из Дантеовог *Пакла*, у коме се говори о Дантеовом и Вергилијевом сусрету са Одисејем и Диомедом. Леви је те стихове доживео драматично, „као звук трубе, као глас Божји“,[1634] као да их је тад (а заправо од себе) први пут чуо, заборавивши на тренутак ко је и где се налази. Међутим, пошто није могао да се сети појединих делова тог певања, те да га тако у целини реконструише, пожелео је чак да замени своје дневно следовање хлеба и супе – од чега је сам живот у логору зависио – за стихове који су му из памћења измицали. Жеља „да из ништавила спас[и] та сећања“[1635] значила је, заправо, нешто много више: потребу за повратком у логос, за одупирањем ништавилу. Тако су Дантеови стихови омогућили Левију да васпостави везу „са својим личним и културним идентитетом, чак и у паклу“.[1636]

За разлику од Левија, Шарлот Делбо је „заиста и дала своје следовање хлеба како би купила прокријумчарен примерак Молијеровог *Мизантропа*“.[1637] Плашећи се да би губитком памћења могла да изгуби саму себе, своје ја, трудила се да током свакодневних бескрајних

1630 Алберто Мангел. *Библиотека ноћу*, 197. Више о томе видети у: Debórah Dwork. *Children with a Star: Jewish Youth in Nazi Europe*. Yale University Press: New Haven, CT 1991.

1631 Алберто Мангел. *Библиотека ноћу*, 195.

1632 *Исто*, 196. Више о томе видети у: David Shavit. *Hunger for the Printed Word: Books and Libraries in the Jewish Ghettos of Nazi-Occupied Europe*. McFarland & Co.: Jefferson, NC / London 1997.

1633 Дуња Душанић. *Са силама немерљивим*, 149.

1634 Примо Леви. *Зар је то човек*, 132.

1635 Цит. према: Дуња Душанић. *Са силама немерљивим*, 149.

1636 *Исто*.

1637 *Исто*.



прозивки изрецитује у себи педесет седам песама, једну за другом. Сваке вечери учила је напамет делове *Мизантропа*, које би сутрадан ујутру на прозивци понављала у себи. Цео комад трајао је отприлике колико и прозивка.

И Кори тен Бум и Приму Левију и Шарлот Делбо значило је што су имали публику која их је слушала, што су успели да успоставе заједницу на темељу речи и смисла. То указује на логосну жудњу за *живом, смисленом речи* у контексту који Речи није био наклоњен: Кори тен Бум читала је Библију женама из бараке, Примо Леви рецитовао је Дантеа свом логорском сапатнику Жану, а Шарлот Делбо читала је *Мизантропа* француским затвореницама, које су јој заузврат давале кришку свог хлеба. И Фанија Фенелон је својим другарицама у логору приповедала по сећању читаве књиге: *Слику Доријана Греја* Оскара Вајлда, Расина, Молијера, Пероове приче.[1638]

Међутим, у случајевима кад је био прекорачен онај прекомерни праг патње након којег се у човеку нешто ломи, уметност би престала да има било какву сврху или смисао. Чак ни успомене на њу нису могле да пруже утеху. Жан Амери је посведочио како га је једном приликом ухватила „дивља жудња за духовним“,[1639] али је, кад се присетио једне Хелдерлинове песме, доживео разочарање:

> Онда сам поновио строфу нешто гласније, ослушнуо звук речи, покушао да осетим ритам и чекао да се појави онај емоционални и духовни одјек који је, у мени, годинама изазивала ова Хелдерлинова песма. Ништа. Песма више није трансцендирала стварност.[1640]

Друштвени и духовни контекст био је такав да се у оку посматрача или у уху слушаоца – бар код већине реципијената – више није могла назрети лепота. Јер, тамо где се стоји „непосредно пред смрћу од глади или исцрпљености“, човек је „не само обездуховљен, него у правом смислу речи обешчовечен“, те „читаво питање дејства духа више не може да се поставља“.[1641]

**1. 2.** Кад је о другом случају реч, о уметности као продукту злог контекста, ствари стоје другачије.

1638 Видети: Фанија Фенелон. *Женски оркестар*, 351.

1639 Жан Амери. „Како преживети Аушвиц?“, 7.

1640 *Исто*, 6.

1641 *Исто*, 7.

Према Томасу Ману, како је истакао у једном писму Валтеру фон Молоу, „књиге које су у Немачкој од 1933. до 1945. уопште смеле да се штампају и мање [су] него безвредне, и не треба их ни узимати у руке. Оне имају мирис крви и срамоте, и све их треба сатрти.“[1642] Са тим предлогом био је сагласан и Жан Амери, верујући да би био „чин спасења“ кад би „немачки народ духовно сатро не само књиге, него све оно што се збивало током тих дванаест година“[1643] нацистичке владавине.

Уз све разумевање за Манов и Америјев можда и оправдани ресантиман, није ли овде у питању био чин њихове идентификације са агресором? Може се прихватити претпоставка да је са́мо зло исијавало из књига, односно уметничких дела насталих у том периоду, те да из људских обзира та дела не заслужују да буду ни сачувана ни упамћена. Но ипак, вреди ли спомена макар (поетичка) форма тих дела? Јер, ако већ филмови као што су, на пример, *Јевреј ин Зис*, *Ротшилдови* и *Вечити Јевреј* нису допринели духовном уздизању човечанства, да ли би заједно с њима требало уклонити и филмове Лени Рифенштал?

**1. 3.** Уметност коју су логораши или противници нацистичког режима стварали током тог периода имала је изражену субверзивну ноту. Она није била ларпурлартистичка, већ у дубљем смислу ангажована, као да је желела да каже нешто више и од себе саме.

Тако, у драми *Небески одред*, стваралачки акт који води уметничком делу какво „још нико није направио“,[1644] несумњиво има мрачну, ништитељску, антитеургијску функцију. У питању је Грекова вајање Леде од претопљених златних зуба, која је лабуду откинула главу. Будући да се, у античком миту, Зевс претворио у лабуда како би жену краља Тиндареја, чијом је лепотом био очаран, обљубио у сну, у Лебовићевој и Обреновићевој верзији очито је на делу „својеврсна антислика познатог мита, деконструкција и негација познатог“.[1645] Греко је тим својим уметничким делом заправо желео да најави убиство немачког команданта: „Доказаћу вам свима, незналице једне! Ја ћу нешто да урадим… Онда ћете…“[1646]

1642 Цит. према: Жан Амери. „Ресантимани“, 152.

1643 *Исто*.

1644 Ђорђе Лебовић, Александар Обреновић. *Небески одред*, 214.

1645 Милена Ж. Кулић. „Трагични усуд у драми *Небески одред* Лебовића и Обреновића“, 116.

1646 Ђорђе Лебовић, Александар Обреновић. *Небески одред*, 214.



А да се не зна за то? Да се не зна контекст у коме је настало и са каквом сврхом, ма колико било *лепо*? Да ли би такво дело заслуживало мимоход посетилаца док, рецимо, стоји изложено у каквој музејској поставци? Има ли смисла надати се да у другом контексту ни трунка зла у таквом делу не би била препозната?

**1. 4.** Напослетку, увек је контекст тај који делу приписује зло. Можда је некад било невино слушати полку *Розамунда*, али кад је у логорима смрти непрестано извођена као популарни шлагер, кад су сами Зондеровци у *Небеском одреду* присилили свог друга да свира њену мелодију док су одбројавали последње тренутке живота, више се она не може слушати ван тог контекста. Зло (у) уметности је сраслост дела са неприличним контекстом. Тек уколико дође до спасоносног заборава на контекст који је контаминирао дело, што се дешава изузетно ретком променом културних и епистемичких парадигми, онда се и само дело искупљује и, тако пречишћено, изнова рађа.

Контекст у логорима био је такав да је уметност, поготово музика која је пуштана преко разгласа или коју су свирали логорски оркестри, у зависности од положаја реципијената, могла бити „разонода за чуваре, а мучење за присилне извођаче“.[1647] Можда је била одиста „разонода за чуваре“: кад је Фанија Фенелон први пут чула да ће у логорском женском оркестру морати да свира не само за затворенике већ и за есесовце, иронично је прокоментарисала: „Доиста, што сам ја мислила? Па та господа воле цвијеће, мјесечину, музику!“[1648]

Приликом једне посете, Химлер се „блажено смешкао женском оркестру у Биркенауу“.[1649] Да ли је музика оплемењивала његову душу која није марила за контекст над којим се музика уздизала? Можда је само његову душу оплемењивала? Можда је читав логорски оркестар добио своју сврху ради тог звезданог часа?

Ако је, међутим, музика на већину нациста у логорима деловала супротно, „као посебна дрога“, „као хашиш, који прво производи привиде из снова, затим раздражује организам који онда подивља и луди“, ако је у ствари само разоткрила њихово „рашчовечење“[1650]

1647 Предраг Финци. *Умјетност уништеног*, 166.

1648 Фанија Фенелон. *Женски оркестар*, 56.

1649 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 311.

1650 Борис Пахор. *Некропола*, 192.

које је претходило музици и које музика није била у стању да исцели, јер она ни не може благотворно да делује на оног који пребива изван логоса, онда је у Химлеровом искреном уживању постојало нешто одиста грешно и демонско. Чињеница да се душа злочинца могла оплемењивати на простору какав је био Биркенау, указује на то да се у таквим случајевима природно усмерење музике ка естетском или узвишеном заправо антитеургијски преобразило. Доживљај „лепоте“ који је музика „производила“ био је ништа друго до одраз ништавила. Зависећи од оних којима је била намењена, указала се, укратко, као зла лепота.

**1. 5.** Кад је реч о музици у логору, суштински је посреди била њена дрска и цинична злоупотреба, чији је смисао лежао у мучењу затвореника, а не у било каквом уживању. И Јовица Аћин је сматрао да у Аушвицу музика –

> […] никада није била намењена чистом задовољству. Њена је оплемењујућа моћ морала бити онемогућена. Концерти који су организовани, свакако, нису васкрсавали музичко биће да би постојало једино ради себе. У окружењу у којем су извођени, наликовали су трагичној гротески.[1651]

Музика је у логору „била вређање“, како „сопствене несреће“, тако „и несреће других сапатника“.[1652] Звучала је неприродно, дрско, бласфемично, испуњавајући „ваздух […] сав раздеран од бодљикаве жице и завијања сирена, сав смрдљив од нечистоће и масне гарежи“.[1653] Није реч о томе да ли је добро што је уносила зрно лепоте у тај раздерани и смрдљиви ваздух, већ да ли је било примерено да наруши изглед *nihila*. Или је, парадоксално, својом лепотом употпунила меру ништавила.

Какав је био њен смисао у логору? Ка чему је била усмерена – ка којим висинама или дубинама? Ка којем животу? Њен једини смисао био је да се утопи у *nihil*, да постане (антистваралачки) део тог ништавила: „Из громогласног плесног бенда / где ноте излећу из својих црних гнезда / да се убију –“[1654] У логору, чак и кад су

1651 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 170.
1652 *Исто,* 171.
1653 Василиј Гросман. *Живот и судбина II*, 129.
1654 Нели Закс. „Трагач“, 13.



„врхунски јеврејски музичари из окупираних земаља“ свирали „Баха, Бетовена, Вагнера, Сибелијуса“,[1655] посреди је било спајање музике са аветињским.[1656] Јер на позадини логорске музике, која није била само класична већ и неумесно весела, чули су се „пригушени људски крици“.[1657] И онима који су управо умирали у гасним коморама, могло се причинити „да их у смрт прати далеки, више или мање увежбани циркуски музички ансамбл. Масакр је, као део опште историје јаука, постајао део историје музике.“[1658]

У музици обележеној логорским контекстом дошло је до раздора између лепог и доброг: оно што је у њој било „*естетско*“, „брисало [је] све *морално*“.[1659] Уместо да се та два принципа „међусобно подржавају и јачају“,[1660] како би били на страни жртава, логорска сила *nihila* заорала је између њих непремостив јаз.

**1. 6.** У Гросмановом роману *Живот и судбина*, новопристигли логораши схватили су, слушајући оркестар, да су постали самртници: музика им је изазвала „мучни осећај проживљеног живота“.[1661] Захваљујући њој, појмили су на прагу смрти „да је живот више од среће, да је он и туга“.[1662] Музика је у њиховим душама успела да споји „све оно што је човек осећао у животу, његову радост и тугу […] са пламеном над главама“.[1663] Односно, успела је да разоткрије „дубину у овом страшном трену, али није испунила човека“.[1664]

На тај начин су, додуше, могли да реагују већином одрасли затвореници кад би чули музику у логору. Гросман је у свом роману претпоставио да је са децом било другачије. Тако је једно дете, које је у колони ишло ка гасној комори, ка „пламену на небу“, чувши музику, осетило како му је та „тужна, снажна мелодија […] као шољицу испуњавала […] душу тугом за мајком“.[1665]

1655 Злата Лебовић. *Дијалог о злу и добру*, 45.
1656 Видети: Борис Пахор. *Некропола*, 192.
1657 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 310.
1658 *Исто*.
1659 *Исто,* 171.
1660 *Исто*.
1661 Василиј Гросман. *Живот и судбина II*, 130.
1662 *Исто*.
1663 *Исто*.
1664 *Исто*.
1665 *Исто,* 134.

Као његове једине „заштите и наде“,[1666] мајке сада није било крај њега. „Он је све време непоколебљиво и бесмислено рачунао на њу. Али можда је то учинила музика: он је престао да рачуна на маму.“[1667] И тако, друкчије него код одраслих, смрт се надвила над њим „свом својом огромном величином, испунила цео простор до неба и посматрала – мали Давид јој је ишао у сусрет својим малим ножицама. Око њега је постојала само музика, за коју се није могао ухватити, о коју није могао себи да разбије главу.“[1668]

1666 *Исто*.

1667 *Исто*.

1668 *Исто,* 135.

## 2. О ЕПИФАНИЈИ ЛЕПОТЕ

Препуштање логораша естетском доживљају, иако на нивоу инцидента, није по себи представљало грех, већ субверзивни, прокреативни чин. За разлику од нациста који су се уз музику претварали у звери, логораши су уз уметност, ипак, макар на трен, могли да забораве на несрећу која их је задесила. Ти гранични тренуци опстанка, односно афирмације живота над којим се надвија смрт, представљали су за њих узвишене тренутке *свето̄ī*.[1669] Чак и тад, у таквом контексту, уметност је могла имати теургијску функцију.

У односу на силу *nihila* која је свој печат желела да утисне у све, и у животе и у смрти логораша, уметност је била једна од ретких преосталих линија одбране смисла. Ако се над животом надвијала претња бесмислене смрти, могућности да човек умре као „хуља“ – како с негодовањем наглашава протагониста једне Лебовићеве приче – можда је својим присуством управо уметност могла да отупи оштрице те претње: „Слушај Берлиоза“, рекао је једне недеље док је свирао логорски оркестар, „затвори очи и не гледај те јадне музичаре, само слушај њихову музику! Она је снага, она побеђује. Глупо је умрети кад таква лепота постоји.“[1670]

Као да се искра божанског, или човечанског, можда богочовечанског, назире у Лепоти. Као да Лепота крије у себи много више него што се на први поглед чини.

Упркос мноштву сведочења која говоре о премоћи *nihila* и „радикалном злу оваплоћеном у Аушвицу“, важно је обратити пажњу на ретке случајеве кад је, у складу са Франкловим уверењима, „ипак

1669 Видети: Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 174.

1670 Ђорђе Лебовић. „Без наслова (Неотпослато писмо пријатељима)“. *Анђели неће сићи са небеса*, 110–111.

могуће веровати и трагати за смислом“,[1671] и то на местима где је смисао био систематски уклањан.

Могуће је, чак, заједно с Лебовићевим јунаком, и упркос свем злу, „доживети епифанију Лепоте као мистичног присуства есхатолошке Истине“.[1672] Слутила је то и Ана Франк, кад је у дневнику записала своја запажања о присуству лепоте упркос беди која је привидно заклања: „[...] ја сам пронашла да увек нешто од лепоте преостаје – у природи, сунцу, слободи и теби самом; то ти све може помоћи. Погледај на то, онда ћеш наћи опет себе и Бога, и онда ћеш опет стећи своју равнотежу.“[1673]

Да живот може макар на трен бити лакши кад у њему заискри лепота, имплицитно је сугерисао Ели Визел у сцени кад је с другим затвореницима пешачио од Биркенауа до матичног логора: „Био је то леп априлски дан. Мирис пролећа је струјао ваздухом. Сунце се клонило западу.“[1674] Нешто је свакако значио тај „мирис пролећа“, уживање у том лепом дану на смирају, без обзира на то колико је кратко трајало: „Али једва да смо ходали неколико тренутака, кад опазисмо бодљикаве жице неког другог логора. Гвоздена врата са натписом, горе: 'Рад ослобађа!' Аушвиц.“[1675]

Сличним доживљајем завршава се и књига Хорхеа Семпруна *Писање или живот*, у којој је аутор посведочио о свом искуству из Бухенвалда:

> Требало је да се брзо вратим у свој блок.
>
> Напољу је била светла ноћ, снежна олуја је била престала. Звезде су сијале на небу Тирингије. Ходао сам жустрим кораком по снегу који је шкрипао, између стабала шумарка око амбуланте. Упркос продорном звуку звиждаљке у даљини, ноћ је била лепа, мирна и спокојна. Свет се пружао преда мном у блиставој тајанствености мрачне месечеве светлости. Морао сам да застанем да удахнем ваздух. Срце ми је снажно лупало. Целог живота ћу се сећати те сулуде радости, рекао сам себи. Те ноћне лепоте.
>
> Подигао сам поглед.
>
> На врху Етерзберга наранџасти пламенови куљали су из здепастог оцака крематоријума.[1676]

1671 Кристијан Олах. „Историозофска мисао Николе Милошевића“ . *Књижевна историја*. Год. LII бр. 171. 2020, 49.

1672 *Исто*.

1673 *Дневник Ане Франк*, 151.

1674 Ели Визел. *Ноћ*, 41.

1675 *Исто*.

1676 Хорхе Семпрун. *Писање или живот*, 265.



Семпрунов приповедач изражава естетско-епифанијски доживљај лепоте као парадоксалну увереност „да је свет 'добар', у апсолутном значењу ове речи и у крајњем збиру, и да је могућ као лепота, упркос, рецимо, страхотама Аушвица. И, *mutatis mutandis*, ако постоји вера да је свет добар и леп, утолико то више важи и за творца таквог света“.[1677] То значи да се, упркос сили *nihila* која је владала током Холокауста, „свет, а посредно и Творац, не морају одбацити.“[1678]

Каква је то тајна посреди, кад се лепота јавља на местима на којима се најмање очекује, из којих је ништавило све изгнало? Лепота која обасјава свет, на коју је указао и један религиозни француски писац, тврдећи да никад није „видео толико сјаја колико на небу Пољске, на неколико километара од концентрационог логора Треблинка“: „Сноп пролазне светлости. Талас живе светлости. Лепота ових светлости што узлећу ка небеским дубинама и слећу на површине вода, загонетка су непролазне лепоте незаинтересоване за наш исход.“[1679]

Да ли су такве епифаније, таква уверења да је све што постоји добро и лепо, преведена на емпиријски језик, само варке, илузије? Да ли се заиста може, макар и на интуитивном плану, и даље тврдити да је свет добар и да је сам Бог добар? Посреди су недоумице које је Ромило Кнежевић разрешио ставом да се све „поново сустиже у питању *вере*“:

> Разум не жели и не може да верује како је могућа лепота покрај свих зверстава која чини човек. Али, упркос свему, присутност лепоте на овом свету је неоспорна. Онај ко доиста доживи лепоту већ самим сусретом са њом увериће се да је она заиста могућа и стварна.[1680]

Потребан је, другим речима, дар вере да би се кроз додир зла доживела Истина, да се, упркос злу, увиди Лепота као „апофатичка пројава или епифанија Истине у творевини“[1681] – Истине чија би се пуноћа назрела на прагу есхатона.

1677 Ромило Кнежевић. *Време и сазнање*: *теолошко читање Марсела Пруста*. Православни богословски факултет Универзитета / Институт за теолошка истраживања: Београд 2011, 58.

1678 Кристијан Олах. „Историозофска мисао Николе Милошевића“, 49.

1679 Кристијан Бобен. *Светлост света*, 50-51.

1680 Ромило Кнежевић. *Време и сазнање*, 131.

1681 *Исто*, 144.

Уз једну ограду: као и увек, све зависи од душевног и духовног контекста у коме се лепота може доживети или, као таква, прихватити. Изранављених руку од преношења камења и ногу које су се од умора тресле да се плашила да ће се срушити, Фанија Фенелон је, на предлог једног младог, плавокосог нацисте да подигне главу и погледа „како је небо плаво“, одговорила да не жели да види „небо над Биркенауом“.[1682] Он ју је одмерио од главе до пете као да је чудовиште, и узвратио јој како Јевреји заиста не знају да цене лепоту.[1683]

Има ли, међутим, веће ироније од те да се нациста у логору смрти указао као „посредник лепоте“, неко ко нуди позив у такозвану „истинитосну“ естетску заједницу, и да се особа која тај позив не прихвата, доживљава као чудовиште? Наравно да је логорашица могла уживати у лепоти неба, да јој поглед на Истину и Лепоту није био замрачен, али ју је контекст у коме није било никаквог добра упућивао на то да би „уживање“ у „лепоти“ с нацистом заправо представљало заједничарење с њим у злу.

1682 Фанија Фенелон. *Женски оркестар*, 323.

1683 Видети: *Исто*.

# ИЗВАН КАПИЈЕ

## (ФИЛОЗОФСКО-СОЦИЈАЛНИ КОНТЕКСТ)

# 1. О КОНТРАХУМАНИЗМУ

**1. 1.** Одговор на питање о метафизичким узроцима Холокауста водио би ка узроцима зла као таквог. То би значило да је почетак Холокауста у теогонијском предању о предвечној побуни анђела која се завршила њиховим (само)свргавањем с неба, као и у доцнијем искушавању прародитеља у Еденском врту. Сврсисходније би стога било ограничити се на духовни контекст цивилизацијске апостасије, њеног пада или, како каже Жак Маритен, *сутона*, који је најавио Холокауст.

Додуше, и сама историја цивилизације може се посматрати као историја њеног пада, чији су узроци колико метафизички толико и политички. Суноврат цивилизације, у том смислу, датира још од њеног освита, кад су варварски кодови, као кодови насиља и нечовештва, били уписани у њен поредак. Зато цивилизацију и варварство не треба манихејски супротстављати.

Исто тако, ни прожетост читавог друштва антисемитским идејама, као ни долазак нациста на власт, не представљају најаву краја цивилизације или њене варваризације, већ само једну у низу варварских епизода које су историјска константа цивилизацијског трајања.

Реч је, наравно, о епизодама које сама цивилизација продукује. У супротном, кад би оне изгубиле свој епизодни карактер, цивилизација не би опстала, јер би се изнутра разградила.

Кад је посреди изолована епизода са нацистичким режимом и злом које је тај режим произвео, она представља, попут хегеловске антитезе цивилизацијском аксиолошком поретку, њен до сада – у техничком смислу, то јест у смислу превласти технике над човеком – највиши домет. Истовремено врхунац техничке цивилизације и пад у нехумано варварство.

Речима Виктора Франкла, „након Аушвица знамо за шта је човек способан“.[1684] Као никад у дотадашњој историји, способан је да одузме људскост, обезличи и поништи другог човека. Свог непризнатог или непрепознатог ближњег.

**1. 2.** Питање духовног контекста Холокауста везано је за начин на који је проблем саме људскости или хуманитета, односно хуманизма као идеологије, разрешен унутар западне (европске) цивилизације на чијем се тлу Холокауст и догодио. Свакако, то питање се протеже и на места где су се одвијали други државни злочини, попут Гулага, инспирисани „усрећитељским“ хилијастичким идеологијама.

Евидентно је да с тим контекстом, кад унутар њега могу да се догоде такви „ексцеси“, нешто, најблаже речено, не ваља. Остаје, међутим, заувек отворено питање да ли је људском роду уопште могуће да успостави такав алтернативни духовни контекст који би човекове конфликтне тежње и међусобне или друштвене конфликтне односе у свакој прилици умео да сузбије и каналише на здрав начин – у смеру стваралачких и теургијских испољавања духа. Па ипак, ако већ „царство божје на земљи“ није могуће због конфликтног обележја људског рода, не рађа сваки духовни контекст подједнако лоше плодове, због чега је и вредносно самеравање таквих контекста могуће.

Јер, сходно уверењима Николаја Велимировића која је записао у логору Дахау, није истовредан духовни контекст Аврама, Исака, Јакова и Јосифа, или Исаије, Јеремије, Језекиља и Данила, или Матеја, Марка, Луке, Јована и Павла, са духовним контекстом Амалика и Сенахерима и Навуходоносора и Александра и Августа и Тиберија и Ирода.[1685] Очито је да је и доминантни духовни контекст савремене европске цивилизације налик овом потоњем. У њему, приметио је Велимировић, ништа није толико омаловажено као „Бог и светац“: „Европа више не рађа свеце. Као да се зарекла да рађа само оне великане, пред којима се не мора нико стидети.“[1686] Одбацивши смирење и

1684 Виктор Франкл. *Човекова потрага за смислом*, 140. На ту примедбу Франкл је додао и упозорење: „А након Хирошиме знамо шта је на коцки.“

1685 Видети: Свети Николај [Велимировић] Српски. *Кроз тамнички прозор. Сабрана дела III*. Православна црквена општина Линц: Линц 2001, 877–878.

1686 *Исто,* 877.



„хагиографију“, загрлила је гордост и „грандоманију“.[1687] Приступила је човеку на погрешан начин.

**1. 3.** Они који обитавају изван Истине, заведени лажним видицима, загледани у себе, у свом дугом ходу водили су европско човечанство ка Холокаусту.

„Препознаћете их“ – лажне пророке – „по њиховим плодовима“ (Мт. 7, 16). Но, који су то лажни пророци који су навестили „пролом у [...] историји“,[1688] оличен у једној личности – Адолфу Хитлеру?

Да ли је Хитлеров претеча папа Лав IX, због своје „похоти за влашћу“[1689] и отпадије од истинске вере? Или том низу припада и сваки наредни папа, који је остајао на путу јереси и тиме западном човечанству учинио „Христа мрским“?[1690] Или Лутер, који је хтео „да све објасни својом памећу“, „негира[јући] цркв[у]“[1691] и „протумачи[вши] Христа погрешно“?[1692] Русо, зато што је афирмисао индивидуализам? Дарвин? Фридрих Ниче или Алфред Розенберг,[1693] јер су *Übermenscha* поставили на место некадашњег лика и подобија Божијег? Да ли је Европа запоседнута легионом?

Свакако да секуларном (европском) духу неприкладно и несавремено звучи Велимировићево упозорење из Дахауа да Европу нико не може излечити, нити истерати њен „опаки зли дух“, „осим Онога који је црвеним словом обележен у историји рода људског као једини Изгонитељ демона из људи.“[1694] Међутим, ни тај изгон неће се десити све док она остаје уверена у своје здравље, „иако сви континенти“, видећи у њој „најбезочнијег плаћкаша овога света“, „брује о њеној тешкој болести, чак и о неком лудилу.“[1695]

У ком тренутку је та тешка болест Европе наступила? Сломом монархије у француској револуцији 1789? Променом културолошких парадигми на прелазу из Средњег у Нови век; буђењем хуманизма и ренесансе којим је откривено човеково природно биће наспрам

1687 *Исто,* 878.

1688 Ридигер Зафрански. *Зло или драма слободе*, 183.

1689 Свети Николај [Велимировић] Српски. *Кроз тамнички прозор*, 846.

1690 *Исто,* 895.

1691 *Исто,* 846.

1692 *Исто,* 895.

1693 Видети: Жак Маритен. *Сутон цивилизације*, 12.

1694 Свети Николај [Велимировић] Српски. *Кроз тамнички прозор*, 846.

1695 *Исто,* 878; 853.

духовног;[1696] успоном секуларног начела наспрам хришћанског? Великом шизмом 1054? Или можда чак 313, Миланским едиктом који је у оквирима паганске државе довео до усклађивања хришћанства са светом, насупрот Истини и Животу?[1697] Да ли је европском човеку било суђено да изван Истине и Живота закорачи на дуги пут који је водио ка Холокаусту?

**1. 4.** Да ли је за све криво друштвено-политичко псеудохришћанство, које, осим у културно-симболичкој сфери, никад није било доиста *истиниш̄то*? Јер, основна противречност која раздире европско човечанство јесте она између хришћанства које негира живот и живота који негира хришћанство. Као да се хришћанство вековима, годинама и сваким даном „све [...] више мимоилазе".[1698] Нити хришћанство улази у живот, сведен на „телесност", на „деловање" које се осуђује као „нехришћанско" или паганско, нити пак живот улази у хришћанство, које је постало „беживотно, бестелесно, пасивно".[1699] Преведено на план јунговске психоанализе, хришћанство и (паганski) живот у бинарној су опозицији као свест и несвесно: „[...] што је свест хришћанскија, утолико се несвесно понаша паганскије".[1700]

Очито је да су у западној цивилизацији у једном тренутку примат задобиле „антихришћанске силе", или, боље рећи, „антихристовске", јер је, према Маритену, „мање реч о доктринарном супротстављању хришћанству, а више о егзистенцијалном супротстављању присуству и деловању Христа у оквирима људске историје".[1701]

Притом, ако су такве силе постале доминантне у модерности, то не значи да нису биле присутне, у виду подземних токова, и у ранијим епохама. Да је, уосталом, средњовековна хришћанска цивилизација заиста „остварила реч Јеванђеља",[1702] можда би до данас и опстала. Међутим, за разлику од савремене епистеме, средњовековна

1696 Видети: Николај Берђајев. *Крај ренесансе*, 18.

1697 Видети: Жак Маритен. *Сутон цивилизације*, 31.

1698 Дмитриј Мерешковски. *Гоїоль и ђаво*. Превела са руског Лидија Суботин. Службени гласник: Београд 2009, 116.

1699 *Исто.*

1700 Карл Густав Јунг. „Одговор на Јова". У: *Психолошке расправе. Одабрана дела К. Г. Јунīа*. Књ. 4. Превео са немачког Томислав Бекић. Матица српска: Нови Сад 1978, 307.

1701 Жак Маритен. *Сутон цивилизације*, 18.

1702 *Исто,* 30.



цивилизација барем је знала да њен „поредак вредности представља истински поредак вредности".[1703]

Не значи ни да су иницијални мотиви за удаљавање од институционалног западног хришћанства били лоши по себи, или да нису, макар на несвесном нивоу, били вођени жудњом за истином. Јер, ваља имати на уму да су удаљавању од неких „званичних" „хришћанских" доктрина у великој мери допринеле саме те доктрине, будући да нису биле у сагласју са представом о истини.

Између осталог, теистичка доктрина – односно њена теолошка интерпретација – показала се као посебно проблематична. Ако се Бог и код Јевреја и код хришћана „схватао као господар", из тога је следио став да је човек ништа друго до „роб".[1704] Ако је то случај, онда Бог негира „људско достојанство" и „стваралаштво".[1705] Такав теизам, који је захтевао идолопоклонство, морао је кад-тад да изазове „протест", да због „борбе за човека" поведе „борбу против Бога".[1706] Није, дакле, реч о пуком негирању постојања Бога, већ о протесту против „ропских форми богопоштовања",[1707] односно против институционално наметнуте интерпретације Бога који у човеку види искључиво роба, а не слободну стваралачку личност.

**1. 5.** Дијалектика удаљавања од Бога водила је метафоричком замрачивању светлости. Рано европско „просвећено" безбожништво осамнаестог и деветнаестог века, „засновано на вери у супериорност разума",[1708] било је, условно речено, ведро и оптимистичко. Оно је тежило, а да тога ни само није било свесно, повратку основним хришћанским ставовима, и то најпре захваљујући Русоовом исправном односу према природи (како човека тако и света) која више није, као код Августина, „пала и изопачена", већ је „неискварена и добра".[1709] Трагично је што је, силом прилика, европска просвећеност

1703 *Исто*.

1704 Николај Берђајев. *Истина и откровење*. Превео са руског Мирослав Ивановић. Логос: Београд 2016, 80.

1705 *Исто*.

1706 *Исто,* 80–81.

1707 *Исто,* 81.

1708 *Исто,* 77.

1709 Никола Лудовикос. „Проблем зла: од Августина до савремене генетике". Превела са грчког Маја Рашовић. [2005]. https://svetosavlje.org/problem-zla-od-avgustina-do-savremene-genetike/

морала да се супротстави званичном римокатоличком и протестантском учењу, бивајући, бар у својим почецима, хришћанскија од тадашњег институционалног хришћанства.

За разлику од тог раног „просвећеног“ безбожништва као „дневног“, безбожништво двадесетог века Берђајев је окарактерисао као „ноћно“, јер „одражава тугу, ужас, безнађе савременог човека“.[1710] То „ноћно“ безбожништво увело је европско човечанство у епоху „зверског национализма“, епоху „култа грубе силе и правог враћања на паганство“.[1711]

**1. 6.** Многи мислиоци који су се бавили узроцима пада или пропасти западне цивилизације – која, међутим, никако да падне или пропадне до краја – у фокус су стављали нарушен однос човека, друштва или чак саме државе према Богу.

Тако је, између осталих, Жак Маритен, у само предвечерје Другог светског рата, 8. фебруара 1939, одржао предавање о *сутону цивилизације* у једном париском позоришту. Он је тад констатовао да је човек, у жељи да пронађе себе, „изгубио Бога“, те тако сада, „сопствену душу заве[вши] на криви пут“, једино „проналази маске иза којих стоји смрт“.[1712]

Оставши без упоришта у Истини, човек је самог себе сместио на споредни колосек цивилизацијског трајања. Тај колосек, одакле човек еманира из себе *nihil*, тежњу ка поништењу како себе тако и других, укључујући и творевину у целини, родно је место Холокауста.

Маритен је приметио да се савремени човек, тада као и сада, одао покушају да се спасе „сопственим делањем“.[1713] Реч је о таутолошкој жељи за самоиспуњењем, односно самопотврђивањем сопства или некакве имагинарне аутентичности која, међутим, пребива изван логоса. Тиме се, у начелу, онемогућава свака заиста аутентична, доживотна и истинитосна заједница с Другим, која, по природи ствари, почива на безусловној љубави, пожртвованости и кенотичком самопревазилажењу. Човек на споредном колосеку, духовно

1710 Николај Берђајев. *Истина и откровење*, 77.

1711 Николај Берђајев. „Хришћанство и антисемитизам“. Превела са руског Мира Лалић. *Човек и машина: изабрани есеји и чланци*. Изабрао Владимир Меденица. Бримо: Београд 2002, 451.

1712 Жак Маритен. *Сутон цивилизације*, 11.

1713 *Исто,* 13.



изгубљен и обезличен, препушта се себичним, сврховитим и „чисто инструменталним“[1714] односима, сведеним на лажни „друштвени додир унутарње недирнутих“.[1715]

**1. 7.** Човек савремености, који уместо лица проналази само маске, те је и самом себи и другима престао да буде ближњи – јер ближњи је све супротно од маске – удаљио се од „духовног животног центра“, „од истинске дубине“ и почео „да прелази на периферију“, постајући све баналнији и „површнији“.[1716]

Некадашњу духовност, у виду (саборног) молитвеног живота, заменио је душевношћу, усредсређеношћу на властита осећања. Од *homo religiosusa* постао је *homo sentiens*, „човек који осећа“, који је, сведен „на ниво осећања“ и посвећен култу одушевљења, почео да живи у самозабораву, у „илузији“ сопствене „дубине“.[1717] Његова разблажена, плитка духовност само је продужена, растегљена душевност.

Одрекао се вере у „истину као спознају реалности“, у истину која би била апсолутна, зарад вере у то да је „апсолутна [...] само реалност“.[1718] На тај начин, сама реалност, то јест стварност, постала је редукована. Унутар такве стварности, све су истине релативизоване, па и истина хришћанства, Истина Оног који јесте, Истина о истинама. У релативној постхришћанској стварности, човеку савремености преостаје једино да служи самом себи, својој вољи, својим нихилистичким потенцијалима.[1719]

Тако је у двадесетом веку, који је, парадоксално, био „најсиромашнији у мудрости“,[1720] али који је означавао „врхунац хуманистичке ере“, човек као роб „нижих, нечовечанских стихија“ постао

1714 Чарлс Тејлор. *Болест модерног доба*. Превео са енглеског Ђорђе Томић. Београдски круг / Чигоја штампа: Београд 2002, 45.

1715 Макс Хоркхајмер, Теодор Адорно. *Дијалектика просветитељства*, 167.

1716 Николај Берђајев. *Крај ренесансе*, 10–11.

1717 Епископ Максим Васиљевић. „Шта значи бити духован данас? (или: Quo vadis, homo sentiens?)“. https://teologija.net/sta-znaci-biti-duhovan-danas/

1718 Марио Копић. „Ватимова филозофија религије“. Поговор. У: Ђани Ватимо. *Вјеровати да вјерујеш*. Превео са италијанског Марио Копић. Федон: Београд 2009, 138.

1719 Видети: David Bentley Hart. „Christ and Nothing“. https://www.firstthings.com/article/2003/10/christ-and-nothing

1720 Свети Николај [Велимировић] Српски. *Кроз тамнички прозор*, 847.

„истрошен, изнемогао, изгубљене вере, упропашћен“, „страшно празан и извитоперен“.[1721] Хуманизам га је, другим речима, ослабио.[1722] „Човек без Бога престао је да буде човек“ и његов дух почео је да се „гаси“.[1723]

**1. 8.** Уместо културе која би афирмисала доброту, духовитост, машту и доброчинство, наступило је доба све суровије, неартикулисаније и испразније културе, која је у својим оквирима почела да узгаја звери.[1724]

Тако су свеопшта површност и баналност, из којих зло происходи, постале манифестна обележја духа времена. Баналност се притом у модерној цивилизацији пројављује као спектакл. Ове привидне супротности, баналност и спектакуларност, чине „ортачке особине“ савременог зла: што је зло баналније, то је потреба за његовом спектакуларношћу већа, а што је спектакуларније, „то се све више навикавамо на његову баналност“.[1725] Наступио је, како је Маритен приметио, „спектакл којем присуствујемо, а то је плима *ирационализма*“.[1726] И био је у праву, без обзира на то како су нацисти, као заточници тог ирационализма, поимали себе и своје поступке. Одвише рационално самопоимање неретко је, уосталом, знак ирационалности, лудила и зла.

**1. 9.** Духовна апостасија западног човечанства довела је до тога да човек престане да познаје Бога, да му божанска идеја Љубави и Голготе више не значи ништа. Како духовни вакуум није могућ, наступио је антихришћански „*пантеизам* или демонски псеудотеизам“.[1727] На месту некадашњег Бога, овај „демонски псеудотеизам“ произвео је и поставио „недостојне“ антихуманистичке „облике“ попут „расизма“[1728] и антисемитизма као његове слабе камуфлаже,[1729] као и готово мистичну мржњу према интелигенцији, мудрости, моралу и аскетизму.[1730]

1721 Николај Берђајев. *Крај ренесансе*, 11; 51; 19.
1722 Видети: *Исто*, 8.
1723 *Исто*, 51.
1724 Видети: David Bentley Hart. „Christ and Nothing“.
1725 Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 37.
1726 Жак Маритен. *Сутон цивилизације*, 11.
1727 *Исто*, 19.
1728 *Исто*, 11.
1729 Видети: Роберт Иглстон. *Постмодернизам и порицање холокауста*, 63.
1730 Видети: Жак Маритен. *Сутон цивилизације*, 19.



Немоћан да успостави истинску заједницу са *другим* на нивоу личности, те заведен ирационалном жудњом за заједништвом „у области људске анималности“, човек је, као нову тачку ослонца, пригрлио расизам. Постао је заточник антихришћанске идеологије која, водећи ка успостављању „биолошког пакла“, „разара [...] природно јединство људског рода“.[1731] Чињеница да међу хришћанима има расиста и антисемита говори о томе да се такве особе не покоравају хришћанском већ „светском духу“.[1732] Управо кроз овај њихов избор – ком духу ће бити послушни – треба, према Маритену, сагледати и „агонију Исуса Христа која ће трајати до краја света“.[1733]

**1. 10.** Тако је на сцену, као последица „антропоцентричног хуманизма“[1734] који није испунио своја „обећања“,[1735] ступио „промашени хуманизам“ или „контрахуманизам“.[1736] Он се огледао у човековом обезличењу, губитку „индивидуалности“ и подложности „колективима разне врсте“.[1737]

Криза западне цивилизације лежи управо у супротности између антропоцентричног хуманизма и реакције на њега у виду антихуманих, ирационалистичких струја.[1738] Две најразорније идеологије у историји човечанства, комунизам и нацизам, последица су те дискрепанције између идеала и његовог изневеравања. Јер, као што је комунизам завршна реч антропоцентричног хуманизма, тако је и нацизам завршно стање „волунтаристичког ирационализма“.[1739]

Да ли је, међутим, класични хуманизам могао да избегне судбину да постане „промашен“? Према религијским мислиоцима попут Берђајева и Маритена, није, зато што је био успостављен на погрешним основама. Као антропоцентричан, одвојен „од божанских основа живота, од духовне стварности“,[1740] од стварности која не

1731 *Исто*, 19; 21.
1732 *Исто*, 32.
1733 *Исто*, 33.
1734 *Исто*, 12.
1735 Николај Берђајев. *Крај ренесансе*, 9.
1736 Жак Маритен. *Сутон цивилизације*, 12.
1737 Николај Берђајев. *Крај ренесансе*, 9.
1738 Видети: Жак Маритен. *Сутон цивилизације*, 45.
1739 *Исто*, 46.
1740 Николај Берђајев. *Крај ренесансе*, 31.

просијава „у правцу Бога“,[1741] постао је, парадоксално, апстрактан. Уместо да се човек њиме самопотврди, себе је, свој лик, „изгубио“.[1742] Предавши се властитој „самовољи“, за коју се надао да представља истинску слободу, ступио је на пут који ничему другом није могао да води до „неминовној пропасти“.[1743]

**1. 11.** Класични хуманизам постао је промашен зато што, према религијским мислиоцима предратног доба, није био заснован као теохуманизам,[1744] који је једини могао да препозна да се судбина човекова не тиче „строго и искључиво [...] *овога света*“.[1745] Према теохуманизму, смисао човеков може бити само у Богочовеку.[1746]

Ако је човеков једини смисао у Богочовеку, то значи да човек исходишту свог смисла приноси читавог себе, укључујући и своју слободу. Будући да је, према Берђајеву, слобода стваралачка, да је она друго име за стваралаштво, богочовечански смисао човеков, бар што се тиче његовог овоземаљског живота, не исцрпљује се само у спасењу – спасењу *од* греха, *од* самог себе, *од* нужности свог сопства. Ако се у есхатону очекује човеков даљи духовни раст, онда је спасење тек неопходан услов да би се прави, а то значи стваралачки, смисао човеков појавио.

Према таквом, једином истинском, *хришћанском* хуманизму – јединому који може на здрав начин да реконструише класични хуманизам[1747] – „Христос [је] пре свега и изнад свега“.[1748] Само такав хуманизам, као „хуманизам отелотвореног Бога“,[1749] омогућио би човеку да се оствари у својој пуноћи, као природно и натприродно биће, као биће чије „јесте“ није датост већ позив на самопревазилажење. Омогућио би и да се у овом свету, према кардиналу Карлу Марији Мартинију, васпостави „врховна вредност“ – „човек који живи божанским

1741 Јозеф Рацингер – папа Бенедикт XVI. *Исус из Назарета*, 176.

1742 Николај Берђајев. *Крај ренесансе*, 8.

1743 Мати Марија (Скобцова). *Достојевски и данашњица*. Превели са руског Јелена Недић и Иван С. Недић. Biblos Books: Београд 2021, 36.

1744 Видети: Јустин Поповић. *Православна црква и екуменизам*. Манастир Хиландар: Солун 1974, 188.

1745 Жак Маритен. *Сутон цивилизације*, 13.

1746 Видети: Јустин Поповић. *Православна црква и екуменизам*, 188.

1747 Видети: Жак Маритен. *Сутон цивилизације*, 14.

1748 Јустин Поповић. *Православна црква и екуменизам*, 188.

1749 Жак Маритен. *Сутон цивилизације*, 15.



животом“.[1750] Или, другим речима, човек који живи „једину потпуну, од самовоље слободну, истинску слободу у Христу“.[1751]

Једино би такав (идеални, утопијски) хуманизам, без обзира на то да ли би икад заживео, могао обновити „антропологију“ и повратити „достојанство“ како човеку, који би своју личност остваривао као „слику Божју“, тако и људском друштву, дубински преображавајући његове структуре и усмеравајући овосветски поредак ка „персоналистичкој цивилизацији“, у којој би се на профаном, „световном нивоу преламале јеванђеоске истине“.[1752] Дошло би, како је замислио отац Пајсије из *Браће Карамазових*, до преображаја државе у Цркву – у слободно јединство свих људи у љубави. Све би то, наравно, било могуће захваљујући обнови „религијске свести“,[1753] која би Бога рехабилитовала, односно изнова пронашла. Гледано дугорочно, чему другом се надати него доласку „религиозно-аскетске епохе“ „која би човека вратила духовним изворима“ и сачувала „његов лик од распадања“?[1754]

У супротном, ако се не обнови хришћанским средствима, хришћанство ће пропасти, а цивилизација ће, како је сматрао Жак Маритен, утонути „у ноћ која ће трајати вековима“.[1755] Ипак, веровао је да би чак и у том случају „хришћанске енергије“ могле да „прођу кроз ту ноћ и дају плода накнадно“.[1756] Још пре Маритена, Николај Берђајев је претпостављао да је можда „хришћанству суђено“ – као јединому здравом и са Истином саображеном начину живота – „да се врати [...] у стање катакомбно, и да отуда поново освоји свет“.[1757]

1750 Умберто Еко, кардинал Карло Марија Мартини. *Вера или невера?: сучељавање*. Превела са енглеског Сандра Констадинов. Б. Кукић / Градац К.: Чачак / Београд 2015, 28.

1751 Мати Марија (Скобцова). *Достојевски и данашњица*, 62.

1752 Жак Маритен. *Сутон цивилизације*, 15; 46; 24.

1753 *Исто*, 24; 15.

1754 Николај Берђајев. *Крај ренесансе*, 27.

1755 Жак Маритен. *Сутон цивилизације*, 42.

1756 *Исто*, 46.

1757 Николај Берђајев. *Ново средњовековље: размишљање о судбини Русије и Европе*. Превео са руског Никола Талер. Логос: Београд 2023, 120.

# 2. О НЕМАЧКОЈ КРИВИЦИ И ОСПОРАВАЊУ ХОЛОКАУСТА

**2. 1.** Једно од најважнијих филозофско-политичких питања које је изнедрило искуство Холокауста било је питање (немачке) колективне одговорности. У суштини, то је био покушај рационализације Холокауста – да се овај злочин учини политички и историјски схватљивим, односно да се из његове перспективе секуларизује старо метафизичко питање „откуд зло“ и пронађе његов узрочник на земљи. С обзиром на размере почињеног зла, и узрочник је – без обзира на то што одговорност за зло никад не може бити колективна[1758] – морао бити велики: читав народ.

Жан Амери је, у вези с тим, упозорио да се не може говорити о колективној кривици ако се под тим „имплицира да је заједница Немаца имала заједничку свест, заједничку вољу, заједничку иницијативу за делање, па да зато сноси некакву кривицу“.[1759] Не постоји монолитно биће народа, јер је он унутар себе увек диференциран. Међутим, појам колективне кривице могуће је користити ако се под њим „подразумева просто објективно манифестована *сума* индивидуалног делања које повлачи собом кривицу“.[1760] Реч је о „укупној кривици једног народа“, насталој „од кривице појединачних Немаца“, како због „делања“ и „речи“, тако и због „немешања“ и „ћутања“.[1761] Амери је на тај начин желео да „демитологизује“ и „демистификује“ појам колективне кривице, како би се очистио од „мрачног, судбинског призвука“ и постао „неодређен статистички исказ“.[1762]

---

1758 Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 46.

1759 Жан Амери. „Ресантимани“, 148.

1760 *Исто*, 148–149.

1761 *Исто*, 149.

1762 *Исто*.

**2. 2.** Према Кристоферу Браунингу, аутору књиге *Обични људи* (1992), на питање зашто су полицијски батаљони, састављени од такозваних „обичних људи“, који су били обликовани културним током западне, хришћанске, просветитељске традиције, учествовали у спровођењу најекстремнијег геноцида у историји, одговор лежи у идеолошкој индоктринацији, групном притиску, ратној нацистичкој пропаганди и самој природи Другог светског рата.[1763] Обични људи постали су убице зато што су били изманипулисани „структуром нацистичког режима“.[1764]

Данијел Јона Голдхаген полемички се супротставио Браунингу књигом речитог наслова *Хитлерови добровољни џелати: обични Немци и холокауст* (1996), тврдећи у њој да злочине није изазвала манипулација режима над невиним немачким становништвом, већ да су унутар становништва постојале антисемитски обележене предиспозиције за злочине. Геноцид над Јеврејима омогућило је стање духа, односно структура свести, веровања и вредности која је у Немачкој претходила доласку нациста на власт.[1765] Да није било *баш таквих*, антисемитски настројених Немаца, Холокауста, према Голдхагену, „не би [ни] било“.[1766] Немци нису били (несвесно) изманипулисани, већ су с пуном свешћу, уз дубоко усађену мржњу према Јеврејима, постали извршитељи злочина.[1767]

Голдхаген је Немачкој приступио као „антрополог“, јер ако је нешто, према њему, заслуживало „антрополошку процену“,[1768] био је то немачки елиминациони антисемитизам, односно чињеница да ниједан починилац злочина над Јеврејима није *желео* да каже „не“, већ је веровао у исправност става да „Јевреји треба

1763 Видети: Роберт Иглстон. *Постмодернизам и порицање холокауста*, 32. Више о томе видети у: Кристофер Роберт Браунинг. *Обични људи: 101. резервни полицијски батаљон и коначно решење у Пољској*. Превели са енглеског Александар Керењи и Емил Керењи. Фабрика књига: Београд 2004.

1764 Роберт Иглстон. *Постмодернизам и порицање холокауста*, 32.

1765 Видети: *Исто*, 33.

1766 Данијел Јона Голдхаген. *Хитлерови добровољни џелати*, 12.

1767 Више о томе видети у: Данијел Јона Голдхаген, Кристофер Роберт Браунинг. *Обични људи – добровољни џелати: спор око (немачког) антисемитизма*. Превели са енглеског, приредили и уводну студију написали Нада Бањанин Ђуричић и Предраг Крстић. Академска књига / Институт за филозофију и друштвену теорију: Нови Сад / Београд 2019.

1768 Данијел Јона Голдхаген. *Хитлерови добровољни џелати*, 34.



да умру“.[1769] Голдхаген је устврдио да је у Немачкој било толико антисемита да се нису ни примећивали, да су постали нешто „обично“.[1770] Уосталом, само чланова нацистичке партије било је „осам милиона“.[1771] Антисемитизам је, другим речима, „у немачкој култури и друштву [...] био ендемски“.[1772] Доласком Хитлера на власт 30. јануара 1933. није било потребно мењати свест немачког народа кад је посреди питање „природе Јевреја“.[1773] Ни у једној другој земљи, ни у једном другом народу, према Голдхагену, антисемитизам није био до те мере проширен да је, „здружен са расизмом“, представљао „културни аксиом“.[1774] Према том аксиому, Јевреји су представљали „извор сваке невоље која је задесила Немачку и сваке трајније опасности“[1775] по немачки народ. Били су, по себи, колико „метафизичка“ толико и „егзистенцијална опасност“.[1776] Холокауст је, стога, нужно постао „немачки национални пројекат“.[1777]

Уосталом, бранио се Голдхаген од могућих приговора, да ли би Немци поступили на исти начин да су, на пример, морали „да побију цео дански народ, своје нордијске сроднике“?[1778] Исто тако, да ли би „утаманили све житеље Минхена“, или „да ли би по Хитлеровом наређењу убијали властите породице“? С обзиром на то да сигурно не би, то значи, према овом историчару, „да је *схватање о жртвама* починилаца представљало критични извор њихове спремности да их убијају“.[1779]

**2. 3.** Кад је посреди Голдхагенова тврдња да нацисти не би „убијали властите породице“, поставља се питање да ли је она, као смишљени контрааргумент антиципираним примедбама, заиста исправна. Јер, ако се каже да не би, ваља се подсетити старозаветне приче о Авраму и Исаку, којом се, управо у контексту Холокауста,

1769 *Исто*, 20.

1770 *Исто*, 38.

1771 *Исто*.

1772 *Исто*, 54.

1773 *Исто*, 96.

1774 *Исто*, 435.

1775 *Исто*, 96.

1776 *Исто*.

1777 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 218.

1778 Данијел Јона Голдхаген. *Хитлерови добровољни џелати*, 407.

1779 *Исто*.

оправдавају нацистички злочини. Тако, у Лебовићевој драми *Војник и лутка*, бивши нациста Грабнер тврди да ни о чему није размишљао, већ да је само извршавао наређења:

> Да Господ није рекао Абрахаму: ,,Не убиј“ – он би заклао свога сина, покорио би се претходном наређењу. Тако је то у свакој вери: наређења се извршавају, не тражи се смисао, за њих се не везује ни ум ни срце. Војник Грабнер није имао ни свест о кривици, ни осећање сажаљења.[1780]

Сходно тој логици, Голдхагенова тврдња пада у воду: да им је било наређено, нацисти би – или бар неки од њих – убијали властите породице.

И друге Голдхагенове тезе – као и Браунингове, уосталом – наишле су на полемичка оспоравања. Норман Финкелстин је, рецимо, оценио да Голдхагенова књига, обилујући погрешним тумачењима изворног материјала и унутрашњим противречностима, „нема никакву научну вредност“.[1781]

Према Симону Визенталу, критици је подложна и Голдхагенова опаска о немачком елиминационом антисемитизму, који је наводно био изнад свих других – упркос томе што су му заправо посве равни били аустријски и украјински антисемитизам.[1782] Сагласно с тим, Ђорђе Лебовић је у свом сведочењу, као велике антисемите које је упознао у логору, посебно издвојио Пољаке и Украјинце,[1783] да би другом приликом истакао да су Аустријанци чак „били већи антисемити од Немаца“.[1784]

Роберт Вистрич је прихватио Голдхагену тезу „да су немачка антисемитска веровања о Јеврејима била 'централни узрочни агенс холокауста'“, али се није сложио „са његовим поједностављујућим објашњењем како је до тога дошло, нити са [...] придавањем важности само том фактору и ниједном другом“.[1785] Злочини које су Немци чинили, нису, према Вистричу, били „немачки“ по себи, односно „само-и-једино немачки“.[1786]

1780 Ђорђе Лебовић. *Војник и лутка*, 298–299.

1781 Норман Финкелстин. „Преваранти, продавци и повест [одломци]“, 137.

1782 Видети: Симон Визентал. *Правда, не освета*, 233.

1783 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 305.

1784 Злата Лебовић. *Дијалоī о злу и добру*, 84.

1785 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 218.

1786 *Исто*.



Сол Фридлендер оградио се и од Браунинга и од Голдхагена. Он је истакао да понашање Немаца према Јеврејима није било последица само „друштвено-психолошких подстрека [...] независних од идеолошких мотива“, како је тврдио Браунинг, нити „последица дубоко укорењене и историјски само Немцима својствене антијеврејске страсти“,[1787] како је сматрао Голдхаген.

Према Фридлендеру, нацистички систем је створио „антијеврејску културу“, или, тачније, оснажио ју је, будући да је она делимично већ била утемељена „на историјском немачком и европском хришћанском антисемитизму“.[1788] Нацисти су пропагандним средствима постојећу антијеврејску културу подигли „на јединствен ниво интензитета“ и тако је претворили у „идеологију“.[1789] То значи да није за све био крив немачки антисемитизам. Немачки антисемитизам, према овом историчару, „вероватно не би прерастао у антијеврејско политичко деловање“ „да није било опсесивног антисемитизма и личног утицаја Адолфа Хитлера“,[1790] односно политичких налога који су антисемитску идеологију погурали са речи на дела.

Или, боље речено, да Хитлер није успео да задобије „у руке читаво једно друштво“ – које су чинили како „верници“ и „вољни помагачи“, тако и „застрашени“ и „равнодушни“ – заједно са свим друштвеним „институцијама и апаратом“,[1791] Јевреји би, упркос антисемитизму, вероватно сачували постојећу супстанцу свог народа.

**2. 4.** Притом, кад би заиста било тачно да Јевреје, попут Немаца, сви мрзе и да је та мржња узрок Холокауста, онда би такав став, како је приметио Боас Еврон, био раван „намерном стварању параноје“.[1792] Такав став је опасан јер имплицира да су „сви људи сарађивали са нацистима у уништењу Јевреја“, што онда значи да је „Јеврејима све дозвољено у њиховом односу према другим народима“.[1793] Тиме се заправо Холокауст уздиже на ниво догме којом се

1787 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 23.

1788 *Исто*, 23–24.

1789 *Исто*, 24. Више о томе видети у: Jeffrey Herf. *The Jewish Enemy: Nazi Propaganda During World War II and the Holocaust*. Harvard University Press: Cambridge, MA 2006.

1790 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 20.

1791 Ридигер Зафрански. *Зло или драма слободе*, 193.

1792 Норман Финкелстин. „Преваранти, продавци и повест [одломци]“, 127.

1793 *Исто*.

унапред аболира како Израел тако и „америчко јеврејство од оправдане осуде“.[1794]

Јевреји су, сходно тој догми, „потпуно невина и безгрешна бића“.[1795] Међутим, „као људска бића“,[1796] она то очито нису. Како је истакао историчар Алберт С. Линдеман, „Јевреји су, као и било која друга група, у стању да изазову непријатељство у свакодневном секуларном свету“.[1797] Нису сва непријатељства према њима (била) нужно последица антисемитских представа и пројекција.

**2. 5.** Суочавање Немаца у послератној Немачкој са нацистичким злочинима било је толико трауматично да су се такозвани „људи прве кривице“[1798] радије препуштали илузији да се ништа неуобичајено, кад су ратне прилике посреди, није догодило. Одмах по завршетку рата, како наводи Ралф Ђордано, отпочео је рад Немаца „на самообмањивању“.[1799] Он је у вези с тим издвојио неколико „колективних афеката“[1800] који су били у оптицају, чија је сврха било морално растерећење читавог тадашњег немачког нараштаја, а идентичне обрасце преузели су и многи од деце и унука тог нараштаја. Ти обрасци су, притом, означени као *колективни*, зато што су се епидемијски проширили међу становништвом, изражавајући униформни став нације, и као *афекти*, јер су представљали „нагле, нерефлектоване реакције“[1801] на осећање стида, кривице и страха пред сопственим одразом у огледалу. Прикривени смисао колективних афеката, уобличених у формулаичне изразе, односно резолутне тврдње, био је у потискивању историјских истина.

Одбијање катарзичног сусрета са истином, било личном било политичком, није, према Ђордану, аморално по себи. Оно је, заправо, кад је о приватној сфери реч, знак потребе за очувањем личне моралности, потребе да она ничим не буде угрожена. Међутим,

1794 *Исто*.
1795 *Исто*.
1796 *Исто*.
1797 *Исто*.
1798 Ралф Ђордано. „Друга кривица, или какав је терет бити Немац“. Превео са немачког Драгослав Бајазетов. *Реч: часопис за књижевност и културу, и друштвена питања*. Год. VII бр. 57/3. 2000, 91.
1799 *Исто*, 79.
1800 *Исто*.
1801 *Исто*.



ако је моралност била очувана у приватној сфери, у поличкој није. Будући да политичка кривица није била освешћена, та сфера није могла бити искупљена. Указавши се као нехумана, довела је до „цепања личности“.[1802] Управо о томе колективни афекти, као „аутентичан израз губитка људске оријентације“ и „унутрашњег [моралног] окамењивања“,[1803] сведоче. Другим речима, не може се бити моралан ако постоји расцеп између приватног и политичког, ако се мисли да се политичко не тиче личности.

Тако су најпре негиране размере почињених злочина; тврдило се да чињенице нису тачне, да „није убијено *шест* милиона Јевреја“, већ много мање. Потом је уследило самооправдање у виду чувене тврдње да „нисмо ништа знали“ или да „ништа нисмо могли“.[1804] Ђордано је уочио међусобну несагласност тих тврдњи: против чега „ништа нис[те] могли“ – против оног што „нисте знали“?[1805]

Несумњиво је да су многи људи говорили како, наводно, нису ништа знали у вези са збивањима у оближњим логорима, или да, „ако су можда и нагађали шта се збива, нису знали засигурно“;[1806] но, питање је зашто нису. Одговор је, по свему судећи, у кукавичлуку: чак и „ако у извесном смислу можда и јесу знали, у једном другом смислу нису, нису себи могли дозволити да знају, за своје добро“.[1807] Препустили су се „вољном незнању“.[1808] То незнање могло је „бити користан механизам за преживљавање“,[1809] али се несумњиво показало и као симптом губитка људскости. Њиме је прекорачена, према Ц. М. Куцију, „извесна црта“, што „је људе одвело [...] у стање које једино можемо назвати грехом“.[1810]

Потреба за моралним растерећењем у виду поделе кривице водила је „све до тоталне нехуманости“, до „губитка људске оријентације“.[1811] Уместо да буду застрашени оним што су чинили у рату, послератни Немци непрестано су понављали да концентрациони

1802 *Исто*, 83.
1803 *Исто*, 79.
1804 *Исто*, 80.
1805 *Исто*, 81.
1806 Џон Максвел Куци. *Елизабет Костело*, 52.
1807 *Исто*.
1808 *Исто*, 53.
1809 *Исто*.
1810 *Исто*.
1811 Ралф Ђордано. „Друга кривица, или какав је терет бити Немац“, 81.

логори нису немачки већ британски проналазак, испробан у борби против Бура у Јужној Африци; да је Хитлер, осим лоших, урадио и неке добре ствари, као што су аутопутеви; и, што је било најутешније, да злочине нису чинили само Немци већ и друге стране у рату.

Владала је и огорченост због суђења нацистима пред немачким судовима – „ко ће све то да плати?“ – као и носталгија за временом кад је Хитлер био на власти и кад „се знало за ред и васпитање“,[1812] кад је на улицама било мирно и безбедно – додуше, не за Јевреје. Све је, заправо, водило ка ставу да оно што се догодило треба заборавити, односно прекинути „већ једном [...] с тим“.[1813] Прижељкивана култура заборава била је, наравно, селективна: забораву је ваљало да се предају „концентрациони логори и Холокауст“, а не и „злостављање Немаца и [савезничка] бомбардовања“.[1814]

Сви ти колективни афекти били су не само одраз примитивности и неосетљивости, већ и наивности и инфантилности, као да их нису артикулисали одрасли људи већ деца.[1815] Као да су они који су их декламовали, суспендовали властити интелект.[1816] Код већине послератних Немаца, такво инаџијско одбијање суочавања са кривицом било је, у ствари, „чин инфантилне самозаштите“.[1817]

**2. 6.** Порицање Холокауста, започето док је Холокауст још трајао, према Роберту Иглстону, нови је облик антисемитизма. Сви порицатељи по правилу су антисемити, неофашисти и расисти. Непостојање геноцида за ове „самоизабране суперсумњивце“,[1818] како их Иглстон назива, уздигнуто је на ниво вере. Насупрот такозваним историчарима естаблишмента, чији је интелект корумпиран од система од кога материјално и духовно зависе, храбро иступају порицатељи Холокауста, као политички некоректни ревизионисти.[1819] Њихов метод је свагда типичан: довести у питање веродостојност различитих детаља, па на основу тога бацити сенку сумње на целину догађаја.[1820]

1812 *Исто*.
1813 *Исто*.
1814 *Исто*, 82.
1815 *Исто*, 83.
1816 *Исто*.
1817 *Исто*.
1818 Роберт Иглстон. *Постмодернизам и порицање холокауста*, 14.
1819 Видети: *Исто*, 19–20.
1820 Видети: Јован Ћулибрк. *Историографија холокауста у Југославији*, 181.



Реч је, како је историчарка Дебора Липштат нагласила, о екстремистичком ставу који је неретко камуфлиран у виду наводно разумног, критичког, конзервативног историјског истраживања, но који увек треба разоткрити као оно што заиста јесте – антисемитски инспирисано порицање Холокауста. Будући да, Лиотаровим речима, нема око чега да успостави стварност – упркос томе што је крајем седамдесетих тај покрет добио своју привидно научну форму око калифорнијског Института за ревизију историје[1821] – не треба му никад дати легитимитет и положај који не заслужује.[1822]

1821 Видети: *Исто*.
1822 Видети: Роберт Иглстон. *Постмодернизам и порицање холокауста*, 15–16, 54.

# 3. О АНТИСЕМИТИЗМУ

**3. 1.** Епоха „цивилизованог варварства“, коју је Берђајев наслутио, отпочела је ступањем на позорницу високо образованих заточника нацистичког режима. Макар ту реч – *образованих* – ставили под наводнике, посреди су, према Френклину Лителу, били „технички компетентни варвари“.[1823]

Да би учествовали у злочину, било је потребно да, упркос образовању, укину критичку саморефлексију и уђу у идеолошку заједницу са (утопијском) „истином“ прокламованом од политичке елите, под условом да је та „истина“ подразумевала, као што јесте, и план масовног убиства стварних или измаштаних „непријатеља“. Само тако би могао да се објасни, на пример, случај Јозефа Менгелеа, који се, „као типичан интелектуалац, потпуно идентификовао са Фирером и Партијом“.[1824] Као и случај Вернера Родеа, још једног лекара из Аушвица, који је тврдио да су Јевреји „гангренозно слепо црево у телу човечанства“, те да га је неопходно, „из поштовања према људском животу“, „одстрани[ти]“.[1825] Или Ариберта Хајма, познатог под надимцима Доктор Смрт и Касапин Маутхаузена, који је стрпљиво саслушао дванаестогодишњег дечака како се, с рукама спојеним у молитви, опраштао од родитеља на операционом столу, а потом му пријатним гласом објаснио зашто Јевреји морају да умру. Предочио му је да су они криви за све зло на свету, а пре свега за овај рат. Кад му је на тај начин изнео „морално образложење“[1826] за оно што ће му се десити, посегнуо је за инјекцијом са отровом. Или случај свих оних медицинских сестара које су биле задужене за дављење јеврејске

---

1823 Јехуда Бауер. „Да ли је холокауст објашњив?“, 142.

1824 *Исто*.

1825 Данијел Јона Голдхаген. *Хитлерови добровољни џелати*, 282.

1826 Симон Визентал. *Правда, не освета*, 145.

новорођенчади, стручних у убијању притиском на вратне артерије, без бола, уз осмех.[1827]

Зашто је преко половине свих лекара у Немачкој након 1933, а у Аустрији након 1938, припадало националсоцијалистичкој партији? Према Визенталу, одговор је делимично у томе што су били аполитични, а делимично што су били фанатици: потребан им је био снажан психички импулс да би амбиција да се помогне другима „прешла у своју супротност“.[1828]

Оно што је важило за лекаре, важило је и за припаднике других професија. Чак и за духовнике: кардинал Бертрам је, чувши за Хитлерову смрт након што се повукао „у безбедније пределе“, послао „писмо свим паросима у својој дијецези“, у коме их је „замолио […] да 'одрже свечану посмртну мису за покој Фирерове душе'“.[1829]

Образовање се у случају нациста и њихових симпатизера нашло у раскораку са моралном димензијом постојања, изгубивши своје хуманистичко обележје и престави да буде гаранција племенитости духа, да буде, једном речју, довољно. Отуд су нацисте, без обзира на ниво образованости, њихови савременици перципирали пре свега као зле, као „дивљаке“.[1830] А можда Немци који су следили Хитлера, осим ужих техничких компетенција, класичну ширину образовања уопште нису поседовали: „радије“ су читали „*Mein Kampf* него Гетеа“,[1831] а многи, можда, „чак нису ни чули за Хајнриха Хајнеа“.[1832] Зашто баш Хајне? Одговор је јасан ако се има у виду његово пророчанство о путу који „од спаљивања књига“ води „до спаљивања људских бића“.[1833]

**3. 2.** Јевреји су, специфичношћу свог историјског усуда, били најпогоднији избор *других* чије присуство ремети хармонију постојања *првих*. Они никад на тлу Европе нису били схваћени друга-

1827 Видети: Маргерит Дирас. *Бол*, 55.

1828 Симон Визентал. *Правда, не освета*, 141. Више о томе видети у: Robert Jay Lifton. *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*. Basic Books: New York 1986.

1829 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 896.

1830 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 227.

1831 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 383.

1832 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 227.

1833 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 17.



чије, у мери да су својом појавношћу изазивали „мистични страх“,[1834] постајући тако метафора саме другости.[1835]

Међутим, за нацисте Јевреји нису били само *други*, нека мањина, већ „противраса, негативни принцип као такав“.[1836] Самим својим бићем све су око себе кварили и загађивали, од ствари које би дотакли, преко воде у коју би ушли, до ваздуха који би удахнули.[1837] Представљали су смртоносни вирус или канцероген унутар људске врсте.

Не чуде, стога, разне расистичке и антисемитске теорије које су, уместо да буду исмејане, биле широко прихваћене. Једна од њих, из романа-бестселера *Грех против крви* (1918) Артура Динтера, тврдила је „да немачка жена може пренети јеврејске наследне карактеристике чак и детету које је зачела са оцем Немцем, ако је *икада* имала сексуални однос са ма којим Јевреjином“.[1838]

„Кад би Јевреји били сами на овом свету“, упозоравао је Хитлер, „угушили би се у прљавштини и смећу“.[1839] Па и више од тога: будући да их „не води ништа друго до голи егоизам појединца“, „потпуни недостатак сваке пожртвованости“ и „кукавичлук“,[1840] међусобно би се искористили и истребили.

Посреди је, дакле, народ који самим својим постојањем, као нова врста безбожника, трује човечанство и прети да га поведе ка ентропији. Народ којим влада „дух зла“[1841] или ништавила, који у ништавило све друге народе хоће да уведе. Све што Јевреjин жели и чини, зло је; „његовим посредством Зло долази на земљу, све што је рђаво у друштву (кризе, ратови, глад, нереди и побуне) непосредно или посредно се може приписати њему“.[1842] Јевреjин, *der Jude*, није само обичан злочинац, већ „овоземаљски демон,

1834 Николај Берђајев. „Хришћанство и антисемитизам“, 451.

1835 Духовита је, у том смислу, Адорнова досетка да су стране речи „Јевреји језика“. Теодор Адорно. *Minima moralia*, 128.

1836 Макс Хоркхајмер, Теодор Адорно. *Дијалектика просветитељства*, 180.

1837 Видети: Жан-Пол Сартр. *Размишљања о јеврејском питању*. Превела са француског Мирјана Вукмировић. Paideia: Београд 2009, 37.

1838 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 45.

1839 *Мајн Камф Адолфа Хитлера*. Превод са немачког, полемички коментари и разматрања књиге Радомир Смиљанић. Екопрес: Зрењанин 2001, 201.

1840 *Исто*.

1841 Жан-Пол Сартр. *Размишљања о јеврејском питању*, 42.

1842 *Исто*.

'прилагодљиви демон пропадања људског рода', према фрази коју је срочио Рихард Вагнер".[1843]

Ако их нико не заустави, Јевреји ће освојити свет.[1844] Стога су они, како их је Хитлер означио, били „непријатељи целог света".[1845] Једино решење, гледано из перспективе нациста, било је да се Јевреји, као „духовни принцип",[1846] као „метаисторијски непријатељ",[1847] истребе. Од њиховог истребљења зависила је срећа читавог човечанства.[1848] То значи да је искључиво „из метафизичког налога", односно „из бездано зле метафизичке опсесије",[1849] спровођено њихово затирање.[1850]

1843 Данијел Јона Голдхаген. *Хитлерови добровољни џелати*, 414.

1844 „Доказ" за то уверење представљао је, између осталог, чувени памфлет *Протоколи сионских мудраца* (1903), који је у Русији објавио Сергеј Нилус, а с којим су се касније упознали и водећи нацисти попут Алфреда Розенберга, Јозефа Гебелса и Адолфа Хитлера. *Протоколи* су првобитно настали „безмало сами од себе, агломерацијом романескних тема од којих се мало-помало успаљује машта извесних фанатика, тако да се успут преображавају". Умберто Еко. „Моћ неистине". *О књижевности*. Превела са италијанског Милана Пилетић. Вулкан издаваштво: Београд 2015, 295. Реч је, заправо, о фалсификату Петра Ивановича Раковског, створеном на основу романсијерских дела Ежена Сија, који је у њима описивао језуитску заверу за владање светом, као и политичке сатире Мориса Жолија *Дијалоī у паклу између Макијавелија и Монтескјеа* (1864), у коме је завера приписана Наполеону III. Осим тих аутора, за претекст *Протокола* заслужни су и Александар Дима и Херман Гедше. Предраг Финци иронично је описао *Протоколе* као „уметничко" дело, ако се под „уметничким" схвати „допринос неутемељеном фантазирању". Предраг Финци. *Дјело и недјело: умјетност, етика и политика*. Деметра: Загреб 2008, 182. Упркос томе што је дело 1921. разоткривено као плагијат, „човекова потреба да издвоји непријатеља оно [је] што га наводи да верује у *Протоколе*", приписујући им тако лажну аутентичност. Умберто Еко. „Увод". У: Вил Ајзнер. *Завера: тајна прича о Протоколима сионских мудраца*. Превела са енглеског Марија Разум. Самиздат Б92: Београд 2009, 7.

1845 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 396.

1846 Ридигер Зафрански. *Зло или драма слободе*, 192.

1847 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 891.

1848 Видети: Макс Хоркхајмер, Теодор Адорно. *Дијалектика просветитељства*, 180.

1849 Ридигер Зафрански. *Колико истине треба човеку?*, 134.

1850 Да је другачије, да је економски интерес био кључни мотив антисемитизма, односно жеља за конфискацијом јеврејске имовине, не би се могла објаснити депортација Јевреја са егејских острва 1944. „Јевреји са тих грчких острва најпре су били укрцани на сплавове који су пловили дуж турске обале, а потом су, када су стигли на копно, нагурани у сточне вагоне и депортовани у Аушвиц. То је било веома сиромашно становништво чијим се пљачкањем нико не би обогатио." Енцо Траверсо. *Историја као бојно поље*, 138.



**3. 3.** Заточници антисемитске и нацистичке идеологије обитавају изван подручја људскости, изван речи и логоса.

То значи да је дијалог с њима немогућ, или бар онај дијалог који би имао критичку усмереност. Немогуће је антисемиту или нацисту „добронамерно опоменути"[1851] да можда греше. „Лепим речима не можеш да их убедиш!"[1852] – такву је поруку добио млади Ђорђе Лебовић. Будући да су монологични, да сваку туђу реч поимају као „безобразан прекид"[1853] своје, недоступни су уму.

Најважнији услов да неко постане антисемита јесте „да што мање и што ређе користи мозак".[1854] Јер антисемитизам је „све друго, само не мишљење",[1855] критичко просуђивање и саморефлексија. Он је одраз потребе за удобношћу, јер „нема ничег удобнијег од тога да се не мисли".[1856]

Антисемитизам је, стога, пре свега „страст",[1857] и то страст која делује „брже од суда разума".[1858] Антисемитизам је такође и „став према људима уопште, не само према Јеврејима, према људској историји, њиховом стваралаштву, према свим друштвеним кретањима, заправо, став према целокупном животу – значи, истовремено и страст и поимање света".[1859]

Може се антисемитизам појмити и као грех. Јер, ако је у корену антисемитизма воља да се не зна или не мисли, онда је такво незнање последица греха као раскида истинитосне заједнице с Богом (супротно Сократу, према коме је грех последица незнања, чиме се релативизују одговорност и слобода).[1860]

Једини начин да се сачува мир пред антисемитима и нацистима јесте да им се попусти. Међутим, једино „исправно" решење, ако је

1851 Макс Хоркхајмер, Теодор Адорно. *Дијалектика просветитељства*, 224.

1852 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 445.

1853 Макс Хоркхајмер, Теодор Адорно. *Дијалектика просветитељства*, 224.

1854 Ђорђе Лебовић. „Из пишчеве бележнице". *Анђели неће сићи са небеса*. Лагуна: Београд 2021, 189.

1855 *Исто*.

1856 Симона Вејл. *О укидању политичких партија*. Приредио и превео са француског Небојша Здравковић. Службени гласник: Београд 2018, 95.

1857 Ђорђе Лебовић. „Из пишчеве бележнице", 189. Такође видети: Жан-Пол Сартр. *Размишљања о јеврејском питању*, 17.

1858 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 445.

1859 Ђорђе Лебовић. „Из пишчеве бележнице", 189.

1860 Видети: Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 41–42.

веровати Лебовићу, јесте „бити дрзак и наметљив“.[1861] Да би се поразили, неопходно је, пре свега, унутар јавног мњења, свести их на праву меру – меру њихове „ништавности“.[1862]

**3. 4.** Према једној школи мишљења, узроци мржње према Јеврејима леже „у религијским уверењима и предрасудама“.[1863] Носиоци те мржње били су номинални хришћани, при чему они ипак нису „измислил[и] антисемитизам, него [су] га [...] затекл[и]“.[1864] Мржња према Јеврејима била је присутна и у античким, претхришћанским временима. Хришћани који су, међутим, пригрлили антисемитизам, изневерили су хришћанска начела. Према *другима* понели су се нехришћански. Истински хришћански верници немају никакве везе са антисемитизмом, јер пристајање на антисемитизам подразумева суспендовање критичке рефлексије и усвајање манихејског погледа на свет, где се води борба између принципа Добра, с којим се идентификујемо *ми*, и принципа Зла,[1865] у коме *ми* препознајемо *друге*, односно Јевреје, дехуманизујући их и сводећи их на демоне. Јевреји су, уосталом, према Хајаму Макобију, „критиковани као једини демонски народ, злу посвећен“.[1866]

**3. 5.** Неспоразум хришћана с Јеврејима есхатолошке је природе: да ли су у праву они Јевреји који су у лику распетог дрводеље препознали Христа, или пак они који Месију и даље чекају, а који ће се, према хришћанским егзегетама, пред крај времена приклонити лажном „месији“, антихристу?

1861 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 445.

1862 Адорно и Хоркхајмер указали су, у вези с тим, на значај Чаплиновог филма *Велики диктатор* (1940), који је „барем у сличности између брице из гета и диктатора погодио нешто битно“. Између осталог, погодио је да вођа у савременој епоси „не представља више оца, него колективну и неизмјерно повећану пројекцију немоћног јаства сваког појединца“. Због тога такав вођа не изгледа случајно као немоћни „фризер, провинцијски глумац или новинарчић“, односно као било ко ко је у стању да „глуми вођу“. У вођи на епохалан и опсцен начин тријумфује „распаднута индивидуалност“, која бива „награђена за своје распадање“. Макс Хоркхајмер, Теодор Адорно. *Дијалектика просветитељства*, 257–258.

1863 Манес Шпербер. „О мржњи“. *Полицијско схватање историје и други есеји*. Превео са немачког Томислав Бекић. Издавачка књижарница Зорана Стојановића: Сремски Карловци / Нови Сад 2009, 129.

1864 Детлеф Клаусен. *Границе просветитељства*, 260.

1865 Видети: Жан-Пол Сартр. *Размишљања о јеврејском питању*, 42.

1866 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 225.



Ко је, другим речима, баштиник Истине? Према Јовану Златоустом, „ако су јеврејски обреди свети и достојни поштовања, онда мора да је наш начин живота погрешан. Али, ако је наш начин онај прави, што ваистину и јесте, њихов је лажан.“[1867]

Неспоразум који је посреди обухвата и питање („праве“) интерпретације смисла јеврејског народа као изабраног народа и јеврејске традиције. Односно, коме доиста припадају Аврам, Исак и Јаков, или пак Давид – из чије лозе је, према јеванђелистима Матеју и Луки, потекао сам Спаситељ? Зар мајка Његова није била „цвет јеврејске расе“?[1868] Зар Га као Месију нису први признали Јевреји? Зар апостоли нису били Јевреји? Зар прва хришћанска заједница није била јеврејска? Зар са́мо хришћанство није религија „месијанско-пророчког“, „јеврејског типа“?[1869]

Зар, напослетку, изабраност јеврејског народа није „пут којим Бог жели да дође свима“?[1870] Шта ако је оваплоћење Богочовека подразумевало да изабрани народ више „не постоји само за себе самог“?[1871] Да ли је оваплоћењем Христа настало доба универзалног Пута, на који је свако позван да ступи ради животодавне заједнице у Истини?

**3. 6.** Ако се, према хришћанском поимању, јеврејство свело само на вид духовног слепила, немоћи да се у Христу препозна једини и истински Месија, онда Јевреји нису више носиоци поруке, нити су у савезу са Јахвеом (или је савез суспендован све док се не буду преобратили у хришћанство). Они су онда заиста деицидни, богоубилачки народ.[1872] Не само што су одбацили Христа и Христово учење, поставши „симболичне христоубице“,[1873] већ то и даље непрестано чине. Сагласивши се са злочином, постали су „кадри да га понове ако се за то укаже прилика“.[1874] И не само што одбацују Христа, већ, речима Николаја Велимировића, против Христа *ратују* две хиљаде година.[1875]

1867 Цит. према: Данијел Јона Голдхаген. *Хитлерови добровољни џелати*, 57–58.

1868 Николај Берђајев. „Хришћанство и антисемитизам“, 448.

1869 *Исто*, 458.

1870 Јозеф Рацингер – папа Бенедикт XVI. *Исус из Назарета*, 33.

1871 *Исто*.

1872 Видети: Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 141.

1873 Данијел Јона Голдхаген. *Хитлерови добровољни џелати*, 57.

1874 *Исто*.

1875 Видети: Свети Николај [Велимировић] Српски. *Кроз тамнички прозор*, 837.

Но, знају ли то сами Јевреји? Јесу ли бар свесни тога да све што чине, чине „у намери да Христа понизе, да Христа пониште и да на престо Христов ставе свога јеврејског Месију, не знајући ни дан данас да је то сам Сатана“?[1876]

Велимировић је, у духу старозаветних пророка „који су критиковали јеврејски народ због грехова, или [...] новозаветних апостола, посебно апостола Павла, такође Јевреjина, који критикује јеврејске вође због прогона хришћанства“,[1877] упозоравао да је сва несрећа која је пратила Јевреје током две хиљаде година последица њиховог окретања леђа Богочовеку: „Зато се Господ жали кроз уста свога пророка светог Јеремије, говорећи: Народ је мој безуман, не познаје ме. Луди су и без разума, мудри су да зло чине, а добро чинити не умеју (Јер. 4, 22).“[1878]

Припадајући оној групи мислилаца који у свакој пукотини историјске иманенције назиру неки виши смисао, Велимировић је уствр-дио да је „изабрани народ Божији добио оно што је заслужио. Ударен је као ниједан други неизабрани народ. Развејан је као плева по целом свету, док је његово огњиште угашено и његова отаџбина прешла у својину народа незнабожних но бољих од њега.“[1879] На делу је старозаветни образац Божије казне, извршене у околностима нове ере.

И упркос Божијој казни, коју нису препознали као казну па нису видели разлог да се покају, или јесу препознали али су намерно наставили да пркосе Богу, да „отворен[о], дрск[о] и презрив[о] баца[ју] рукавице у лице хришћанима“,[1880] Јевреји су се, сходно овој логици, подухватили лаганог тровања духа и срца европског човечанства, одвративши тако Европу „од правог богопоштовања“.[1881] Да није Јевреја, као „прекршитеља светског моралног поретка“,[1882] односно „духа јеврејштине“,[1883] можда би Европа остала верна Богочовеку.

1876 *Исто,* 921.

1877 Владимир Цветковић. „Холокауст, српско богословље и историјски ревизионизам“. *Холокауст и теологија*. Приредили Вера Меворах, Жељко Шарић и Предраг Крстић. Институт за филозофију и друштвену теорију / Филозофски факултет: Београд / Бања Лука 2023, 107–108.

1878 Свети Николај [Велимировић] Српски. *Кроз тамнички прозор*, 847.

1879 *Исто*.

1880 Данијел Јона Голдхаген. *Хитлерови добровољни џелати*, 57.

1881 Свети Николај [Велимировић] Српски. *Кроз тамнички прозор*, 893.

1882 Данијел Јона Голдхаген. *Хитлерови добровољни џелати*, 59.

1883 Свети Николај [Велимировић] Српски. *Кроз тамнички прозор*, 884.



Ето зашто хришћани гоне Јевреје: зато што су постали њихове духовне слуге.[1884] Зато што су и они сами отпали „од оца светлости и признал[и] ђавола за свога оца у свима мислима и жељама и делима својим“.[1885] Не антисемитским, већ поунутрашњеним јеврејским духом, почели су да их мрзе: „Јер, свако мрзи своје пороке у другима.“[1886] И осим тих порока ништа више у *другима* не види. Тако се *други* демонизују, уздижу у принцип зла.

Јевреји, уосталом, више нису ни потребни Европи: „Они су свршили своје дело у Европи. Европско човечанство ће их достојно заменити у богоборству и христоборству.“[1887]

Треба напоменути да је оваква Велимировићева религијски обојена критика јеврејства, као и многе сличне које потичу из светоотачке традиције, заправо антијудаистичка, а не антисемитска, јер произлази „из библијског наратива да су јеврејски свештеници одговорни за смрт Исуса Христа“.[1888]

Свакако да та критика реторички наликује или се понекад подудара са класичним антисемитским изјавама, али њен циљ био је преумљење и покајање оних који су одбацили Истину, а не њихово физичко истребљење. Малициозно би било сместити Николаја Велимировића у контекст запажања Рут Клигер да су политички затвореници у логорима – а Велимировић је био политички затвореник – „делом и сами потицали из антисемитског миљеа“, те да су „презирали [...] Јевреје јер су себе сматрали морално вишим, пошто су ипак били затворени због својих уверења“, за разлику од Јевреја који су затворени „ни због чега“.[1889]

Другим речима, примењивање Јудине издаје Христа и његовог самоубиства на јеврејски народ, као и проширивање метафоре издаје и самоубиства „на Европу и њено напуштање Бога“, никако не подразумева антисемитске наративе попут оних о јеврејској светској завери и Јевреjима као „злим архитектама секуларне модерности“,[1890]

1884 Видети: *Исто,* 921.

1885 *Исто*.

1886 *Исто,* 884.

1887 *Исто*.

1888 Владимир Цветковић. „Холокауст, српско богословље и историјски ревизионизам“, 107.

1889 Рут Клигер. „Логори“, 62.

1890 Владимир Цветковић. „Холокауст, српско богословље и историјски ревизионизам“, 107.

нити, рецимо, прихватање као истинитих *Протокола сионских мудраца*. Не може се хришћански антијудаизам изједначити с нацистичким елиминационим антисемитизмом.

**3. 7.** Према неким хришћанским теолозима, попут Грејема Кита, антисемитизам је, „као и свако зло, сатанско дело“[1891] против ког се треба борити. Додуше, често присутан амандман том ставу гласи да, у склопу те борбе, Јевреје треба „привести Христу“,[1892] односно хришћанским етичким мерилима – прихватити их као ближње по цену њиховог одрицања од себе.

Будући да Јевреји самим својим постојањем, својим „провокативним“ присуством, вређају нејевреје јер не заједничаре у истинитосној заједници с њима, једино решење за њих јесте да престану да буду то што јесу – да се одрекну „свог јеврејства“, односно „јудаизма“ као вере која је наводно „лишена љубави и човечности“.[1893] Тек тад би, изгледа, кад више не буду постојали као Јевреји, хришћани могли бити правични према њима.[1894] Као да је једино решење јеврејског проблема у њиховом покрштавању, у оном што је Алис Екард означила као „’духовно’ коначно решење“.[1895]

У томе је парадокс јеврејске судбине: народ који је одбацио крст као највећи грех, ипак га носи – распет је током читаве своје историје.[1896]

Исто тако, онај ко је прихватио крст, „тако често распиње друге“.[1897] Нису само Јевреји распели Христа, својим прихватањем одговорности за Његову осуду, већ су то чинили и хришћани „својим антисемитизмом“, „мржњом“ и „насилништвом“,[1898] односно наговором *другима* да се своје *другости* у њихову корист одрекну.

**3. 8.** Јевреји су за хришћане одвајкада били јединствени народ кроз који се, а да они сами тога нису (били) свесни, „оглашава једна

1891 Драгана Стојановић, Даница Игрутиновић. „Постхолокаустовска читања у јеврејској и хришћанској мисли: компаративни аспекти“, 27.

1892 *Исто,* 28.

1893 Данијел Јона Голдхаген. *Хитлерови добровољни џелати*, 66.

1894 Видети: *Исто*.

1895 Драгана Стојановић, Даница Игрутиновић. „Постхолокаустовска читања у јеврејској и хришћанској мисли: компаративни аспекти“, 28.

1896 Видети: Николај Берђајев. „Хришћанство и антисемитизам“, 451.

1897 *Исто*.

1898 *Исто,* 458.



божанска намера“.[1899] Та је намера, у складу с хришћанским апокалиптичким очекивањем, везана за домострој спасења – коначно препознавање Христа и прелазак великог броја Јевреја у хришћанство пред крај времена, уз признање „своје судбинске историјско-религиозне погрешке“.[1900]

Јевреји се, ипак, већ два миленијума оглушују о тај Божји позив, јер им сами хришћани, посебно они „најпобожнији“ и „најисправнији“,[1901] заклањају Христов лик. Узалуд они покушавају да докажу како кроз њих не проговара „никаква мистерија, ни божанска ни ђаволска“,[1902] да су, из њихове перспективе, једини отпадници, то јест они у заблуди, заправо сами хришћани.

**3. 9.** За разлику од хришћанског антисемитизма (као и исламског, уосталом) – иако је сам тај термин *contradictio in adjecto* – који, без обзира на своју антијудаистичку идеологију, „никад није довео до геноцидне политике“,[1903] нацистички антисемитизам, према Френклину Лителу, представља „комплетну апостасију“[1904] од изворне хришћанске вере, њено потпуно изопачење. Реч је о антисемитизму који се преобратио у „антихришћанство“.[1905]

Јер, ако је хришћански антисемитизам представљао „двомиленијумско обољење *унутар хришћанства самог*“, нацистичко Коначно решење појавило се као ненадана последица или „*немезиз*“[1906] тог обољења. Нацизам је, другим речима, преузео нека начела хришћанског антисемитизма, али се „окренуо против хришћанске супстанце“.[1907]

Имајући у виду апостасију западног хришћанства од православља, може се условно тврдити да је нацистичка идеологија „својеврсна рекапитулација западног хришћанства“.[1908] Тако се,

1899 Манес Шпербер. „О мржњи“, 129.

1900 Николај Берђајев. „Хришћанство и антисемитизам“, 462.

1901 *Исто*.

1902 Манес Шпербер. „О мржњи“, 129.

1903 Јехуда Бауер. „Да ли је холокауст објашњив?“, 137.

1904 Драгана Стојановић, Даница Игрутиновић. „Постхолокаустовска читања у јеврејској и хришћанској мисли: компаративни аспекти“, 27.

1905 Николај Берђајев. „Хришћанство и антисемитизам“, 448.

1906 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 141.

1907 *Исто*.

1908 Цит. према: Ђју Редвалд Тревор-Ропер. *Последњи Хитлерови дани*, 69.

на пример, Химлер, командант Гестапоа и један од идејних твораца Коначног решења, може упоредити с Великим инквизитором, али и с римокатоличким свецем Робертом Белармином, који је у делу *De Controversiis Fidei* (1586) истребљење јеретика прогласио „чином милосрђа“, јер „би они, ако би и даље живели, измишљали нове јереси и заводили друге, повећавајући тако властито проклетство“.[1909] Слично томе, гасне коморе и крематоријуми немачких логора смрти могу се упоредити с инквизицијским ломачама – између осталог, по томе што се не пролива „крв погубљеника“.[1910]

За разлику од свих претходних „антисемитских подухвата“, па и оних које је продуковало „искошено“, „зло“ хришћанство, а чији је циљ било уклањање зла да би се наводно успоставило „царство божје на земљи“, Холокауст је, према Луси Давидович, такође био „део једне спаситељске идеологије“, но такве „која је обећавала да ће водити до Раја тако што ће на Земљи створити Пакао“, односно тиме што ће зло најпре бити потучено „једном заувек“.[1911]

На ту парадоксалност указао је и Ричард Рубенштајн, који је Холокауст видео као „модерну верзију хришћанског Светог рата, али у изведби једне неопаганске национал-социјалистичке државе која је била непријатељски настројена према хришћанству“.[1912]

**3. 10.** Према другој школи мишљења, узроке мржње према Јеврејима треба пре свега тражити у социјалним, психолошким и културолошким факторима, који су често међусобно испреплетени.

Тако су, између осталих, Адорно и Хоркхајмер заступали тезу да у корену антисемитизма лежи завист или ресантиман малих, слабих и неуспешних људи, одгурнутих у страну од индустријског друштва,[1913] који, стагнирајући на дну друштвене лествице, по принципу да свима „буде једнако лоше“,[1914] желе да виде детронизоване све оне који се, по успеху, богатству и друштвеном статусу, налазе изнад њих. А то су, као по правилу, Јевреји.

1909 Цит. према: *Исто*.

1910 Вокер Јанг. *Нови Јерусалим*. Службени гласник: Београд 2022, 277.

1911 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 114; 225. Више о томе видети у: Lucy S. Dawidowicz. *The War Against the Jews: 1933–1945*. Holt, Rinehart and Winston: New York 1975.

1912 Видети: Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 224.

1913 Видети: Манес Шпербер. „О мржњи“, 151.

1914 Макс Хоркхајмер, Теодор Адорно. *Дијалектика просветитељства*, 182.



Посреди је, другим речима, „социјализам глупака“,[1915] оних многобројних а недаровитих који су, како су сматрали Нејтан и Рут Ен Перлмутер, из љубоморе и огорчености према „јеврејској надмоћи [...] на слободном тржишту“,[1916] решили да ту надмоћ укину. Јер, понижавајуће је што у слободи нису способни ни за шта, а посебно да се упусте у одмеравање стваралачких снага, док је за Јевреје „слобода увек благотворна“.[1917] Тиме су, додуше, имплицитно „потврдили изабраност Јевреја“.[1918]

**3. 11.** Антисемитизам се тако своди на друштвено „изједначавање“.[1919] „Страст за једнакошћу“, међутим, није ништа друго до „страст за небићем“,[1920] нихилистичка страст. Уместо да се живот појединца стваралачки утемељи у себи, „центар живота [се] преноси у завидљиво одрицање туђег живота“.[1921]

Мотив којим се антисемити воде јесте „радост у мржњи“.[1922] Радост која тежи да буде колективна, да се подели с такозваним „истомишљеницима“. Антисемита жели да се „стопи са скупином“ и буде однесен „колективном бујицом“.[1923] Оделивши се од индивидуалности ради урањања у колектив, антисемита престаје да буде човек, или, како је Сартр луцидно приметио, „жели да буде непоколебљива стена, бесна бујица, пустошни гром: све осим човек.“[1924] Уместо човека, остаје само „човеколико биће изнутра преображено“.[1925]

„Истомишљеници“ с којима се антисемита удружује јесу они који уместо њега „мисле“, а заправо, као и он, не мисле ништа. Они су проводници типичних псеудоиндивидуалних, општих тенденција.[1926]

1915 Манес Шпербер. „О мржњи“, 151.

1916 Норман Финкелстин. „Превaранти, продавци и повест [одломци]“, 129.

1917 Николај Берђајев. „Хришћанство и антисемитизам“, 454.

1918 Норман Финкелстин. „Превaранти, продавци и повест [одломци]“, 129.

1919 Макс Хоркхајмер, Теодор Адорно. *Дијалектика просветитељства*, 182.

1920 Николај Берђајев. *Крај ренесансе*, 51.

1921 *Исто*.

1922 Жан-Пол Сартр. *Размишљања о јеврејском питању*, 31.

1923 *Исто*, 34.

1924 *Исто*, 53.

1925 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 102.

1926 Видети: Макс Хоркхајмер, Теодор Адорно. *Дијалектика просветитељства*, 167.

Као појединци не постоје, већ само унутар хорде коју чини колективно јединство других самонегираних појединаца.[1927]

Реч је о групи, како би се Честертон изразио, „најзатуканијих људи“, оних који уопште „немају никаквих убеђења“.[1928] Затуцаност, према Честертону, и јесте „бес људи без мишљења“, али такође и „хистерија равнодушних“.[1929] Јер, за разлику од оних који делају из „страствене убеђености“ и „фанатичности“, они којима „није стало“ у време кад би требало да им буде, који су „ужасно“, скоро демонски, равнодушни, током историје чинили су најгнусније злочине, испунивши „свет ватром и прогонима“.[1930]

**3. 12.** Антисемитизам је и културни феномен. Он не казује ништа о Јеврејима, већ о култури која рађа антисемите.[1931]

Откуд, наиме, уверење да Јевреји имају „натприродне моћи“, да су у „савезништву са ђаволом“, да у обредима користе „крв хришћанске деце“, односно да их убијају „да би се домогли крви“ – исто као што су, у доба Римског царства, хришћане оптуживали да су приликом причешћа употребљавали крв паганске деце? Да учествују у „међународним заверама“, да имају „моћ рушења привреда“ и да истовремено управљају како „полугама [...] међународног капитала“ тако „и бољшевизма“?[1932]

Сва та уверења, према Голдхагену, показују „да се антисемитизам у основи ослања на културне изворе *независне* од природе и поступака Јевреја, а да саме Јевреје потом почињу да дефинишу схватања проистекла из културе, која антисемите пројектују на њих“.[1933]

Није, дакле, „извор предрасуде“ у Јеврејима, већ у онима који имају „таква уверења“, у њиховим „моделима спознаје и култури“,[1934] у њиховој потреби да своју промашеност и безначајност осмисле, да је ублаже деловањем конкретизованог метафизичког зла.

1927 Видети: *Исто*, 27.
1928 Гилберт Кит Честертон. *Јеретици*, 176.
1929 *Исто*.
1930 *Исто*, 176–177.
1931 Видети: Данијел Јона Голдхаген. *Хитлерови добровољни џелати*, 45.
1932 *Исто*, 45–46.
1933 *Исто*, 46.
1934 *Исто*.



Предрасуде су, уосталом, како Голдхаген наглашава, „манифестације људског (појединачног и колективног) трагања за *смислом*.“[1935] Препуштајући им се, човек „одређује и себе и смисао свемира“.[1936] Ради се, у контексту антисемитизма, о трагању које није условљено постојањем самих Јевреја. Чак и кад би постојао свет без Јевреја, како се претпоставља у Лебовићевом роману *Semper idem*, „и у том свету би било антисемитизма, јер за њега уопште нису потребни Јевреји“.[1937] Стога, кад не би постојали, Јевреје би било потребно измислити. Јер, никад се није радило о њима, о њиховом наводно злочиначком или конспиративном делу, нити о познавању њихове „стварне природе“,[1938] већ о онима са дна друштвене лествице којима је био неопходан „стални мобилизациони мит“.[1939] Да није тако, како објаснити појаву антисемитизма у срединама где „нема Јевреја и међу људима који се никада са њима нису сусрели“?[1940]

**3. 13.** Психолошки гледано, Јевреји провоцирају „обичне“ људе својом свеприсутношћу, историјском јединственошћу или изабраношћу, као и друштвеним и религијским „сепаратизмом“,[1941] те тако постају „објекат за мржњу коју [ти људи већ] носе у себи“.[1942] Мржња, чији су антисемити заточници, усмерена је према њима самима, јер происходи из њихове унутрашње „несигурности“.[1943] Како се, уосталом, каже у роману *Semper idem*, „они о себи имају веома лоше мишљење“.[1944] Чак и на несвесном нивоу, морају имати неку представу о себи, морају бити „обасјани очигледношћу“ сопственог „ништавила“.[1945]

Да не би постала аутодеструктивна, мржња према Јеврејима, која је „без основа“ и „није ништа друго до одраз великог и необјашњивог

1935 *Исто*.
1936 Жан-Пол Сартр. *Размишљања о јеврејском питању*, 131.
1937 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 418.
1938 Данијел Јона Голдхаген. *Хитлерови добровољни џелати*, 47.
1939 Сол Фридлендер. *Године истребљења*, 23.
1940 Данијел Јона Голдхаген. *Хитлерови добровољни џелати*, 47.
1941 Манес Шпербер. „О мржњи“, 133.
1942 *Исто*, 130.
1943 Јирген Молтман. *Тко је човјек?*. Превео са немачког Мато Балић. Дружба католичког апостолата: Загреб 1982, 14.
1944 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 418.
1945 Емил Сиоран. *Пад у време*, 66.

зла“,[1946] тражи спољашњи објекат и проналази га у себи „сличнима“.[1947] Тако се Јевреји претварају у *друīе*, у непријатеље. Антисемити им приписују ону стварност коју у себи откривају,[1948] а своје „властито зло“ им „подмеђу“.[1949] Напослетку, бар се тиме могу утешити: што нису Јевреји.

Суштина антисемитизма изражена је у реченици из Гросмановог романа *Живоī и судбина*: „Реци ми за шта кривиш Јевреје и ја ћу ти рећи за шта си сам крив.“[1950] Антисемитизам је, другим речима, „огледало властитих недостатака“, односно „мерило људске ништавности“.[1951] Захваљујући антисемитизму, та ништавност се компензује: „Од слабашног грађанина света“, признао је Адолф Хитлер у *Мајн камīфу*, „постадох фанатични антисемита.“[1952]

**3. 14.** Компензаторни моменат антисемитизма зависи од друштвеног положаја самих антисемита и јавља се на неколико начина. На пример, може да се пројави као „снобизам медиокритетског и пропалог племства“,[1953] које, иако је пропало, бар у односу на такозване *друīе*, није пропало најдубље.

Антисемита, уосталом, није племић, али би волео да рођењем све добије, „да ништа не заслужи“.[1954] Он је уплашен „пред људском судбином“.[1955] Уплашен је од „самог себе“, од „своје савести, слободе, својих нагона, одговорности, самоће, промене, друштва и света“; једино није уплашен од „Јевреја“.[1956] У односу на Јевреје као нижа бића, он може да тврди да припада елити, оној која је слична „племству по рођењу“.[1957] Захваљујући Јеврејима, антисемити је лакше да убеди себе да га властито место чека на свету „и да он по традицији има право да га зауз[ме]“.[1958]

1946 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 126.
1947 Манес Шпербер. „О мржњи“, 130.
1948 Видети: Емил Сиоран. *Пад у време*, 66.
1949 Јирген Молтман. *Тко је човјек?*, 14.
1950 Василиј Гросман. *Живоī и судбина II*, 59.
1951 *Исīо*, 59–60.
1952 *Мајн Камīф Адолфа Хиīлера*, 47.
1953 Манес Шпербер. „О мржњи“, 151.
1954 Жан-Пол Сартр. *Размишљања о јеврејском иīању*, 53.
1955 *Исīо*.
1956 *Исīо*.
1957 *Исīо*, 31.
1958 *Исīо*, 53.



Овом „самоумишљеношћу“, израженом у виду свести да припада „вишој раси“ позваној „да влада светом“, компензовао се понижени немачки народ после Првог светског рата.[1959] Сличном самоумишљеношћу, исказаном у виду свести о сопственој богоизабраности и „својој високој мисији“,[1960] одликовао се и јеврејски народ, од кад се нашао на ветрометини историјског понижења.

Антисемитизам се, такође, пројављује и као „последња нада за разбојнике, убице и частољубиве незналице“,[1961] за сав тај „талог“ и „олош“ који је, како поводом загребачких усташа каже један од протагониста романа *Semper idem*, „испливао“ на површину и који мрзи „све што има традицију, што је умно и префињено.“[1962] За све оне који су, према Честертону, опседнути „френетичном мржњом према духовном животу“.[1963] Да није Јевреја као европских парија, како би се сви ти људи некажњено препуштали својим злочиначким поривима?

**3. 15.** Напослетку, антисемитизам је само средство, оруђе или оружје „људи који покушавају да освоје или сачувају апсолутну моћ“.[1964] Да би у том науму успели, Јевреји су им насушно потребни. Реализација те потребе не зависи, притом, од Јевреја, већ од самих антисемита; они су ти који „стварају Јеврејина“.[1965]

Јеврејин је, стога, „човек којег други људи сматрају Јеврејином“.[1966] Без обзира на то како се осећао или декларисао, он је осуђен на јеврејски идентитет. Јеврејину је одузето да буде човек, а наметнуто да буде Јеврејин; осим као Јеврејина, „не прихватају [га] као *човека*“.[1967]

Иронијом судбине, кад о себи (данас) мисли као о Јеврејину, изазива „нијансу антисемитизма“ и код „најлибералнијег демократе“.[1968] Тако се Јеврејин налази између антисемите, који му приговара „што

1959 Николај Берђајев. „Хришћанство и антисемитизам“, 450.
1960 *Исīо*.
1961 Манес Шпербер. „О мржњи“, 151.
1962 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 150.
1963 Валтер Бенјамин. *Једносмерна улица*. У: *Изабрана дела I*. Превео са немачког Јовица Аћин. Службени гласник: Београд 2011, 28.
1964 Манес Шпербер. „О мржњи“, 151.
1965 Жан-Пол Сартр. *Размишљања о јеврејском иīању*, 67.
1966 *Исīо*.
1967 *Исīо*, 92.
1968 *Исīо*, 57.

јесте Јеврејин“, и демократе који му замера „што се сматра Јеврејином“,[1969] што није потиснуо Јеврејина „у корист човека“.[1970] Да ли је он онда „пре свега Јеврејин или пре свега човек?“[1971]

Како Сартр подсећа, човек не постоји као идентитетска категорија.[1972] Стога, да би Јевреји опстали, морају да се обједине око националне, односно ционистичке, а не духовне идеје. Што је, уосталом, у складу са идејом да је антиционизам вид прерушеног антисемитизма.[1973]

**3. 16.** Тек стварањем Израела, Јеврејима из целог света – према Нели Закс, „наследници[ма] спасилаца светлости, који су из песка / истргли закопане зраке / вечности“[1974] – вратила се вредност.[1975]

После две хиљаде година престала је да важи слика коју су о њима стварали њихови непријатељи. Спуштена је завеса преко представе да су Јевреји или рођени да буду жртве, или да, захваљујући својим способностима и талентима, умакну прогону.[1976] То значи да су Јевреји најзад могли да постану и „починитељи“.[1977]

Јер, ако су равноправни с другим народима, онда су равноправни и у добром и у лошем.[1978] Зашто у том случају не би били кадри да и сами почине ратне злочине, да неоправдано прогоне и убијају своје непријатеље?[1979] Зашто, попут других народа, не би могли да се препусте „опсесивном психопатолошком расизму“ и да из самог тог расизма предузимају „акције“?[1980] Зашто не би могли да усвоје „геноцидне доктрине оних који су мучили, гушили и спаљивали њихове

1969 *Исто*.

1970 *Исто*, 128.

1971 *Исто*, 58.

1972 Видети: *Исто*, 128.

1973 Супротно томе, Жижек је заступао тезу да је, парадоксално, ционизам један „од типова антисемитизма“. Према овом словеначком филозофу, прихватање националне идеје од стране Јевреја негира „истински јеврејски космополитски дух“, што значи да успостављање националне јеврејске државе, по тој логици, неминовно води крају јудаизма. Јован Ћулибрк. *Историографија холокауста у Југославији*, 47.

1974 Нели Закс. „У земљи Израиља“. *Трагач*, 92.

1975 Видети: Симон Визентал. *Правда, не освета*, 255.

1976 Видети: *Исто*.

1977 *Исто*.

1978 Видети: *Исто*, 256.

1979 Видети: *Исто*, 255.

1980 Жозе Сарамаго. *Бележнице*, 115.



претке“, па чак и да их „у неким аспектима [...] превази[ђу]“?[1981] Зашто њихова војска не би имала, како каже антиционистички филозоф Јешајаху Лајбовиц, „јудеонацистички менталитет“?[1982]

Зашто не би били уверени „да било која патња коју су нанели, наносе или ће нанети другима, [...] никада неће моћи достићи оне њихове патње које су доживели у Холокаусту“?[1983] Зашто не би захтевали за себе „апсолутну некажњивост“?[1984]

С каквим моралним правом и утопијском надом очекивати да се „Јевреји који су страдали у нацистичким концентрационим логорима, они који су били жртве погрома, они који су оставили своје кости у гетима“, постиде „срамних непочинстава својих потомака“?[1985] Зар „чињеница да су управо толико пропатили“ представља довољан „разлог да не наносе патњу другима“?[1986]

Као што чињеница да су толико пропатили не значи да неће поново. Будући да су Јевреји опет „окружени десетинама милиона непријатеља“, можда ће Бог, како једна јунакиња Сингеровог романа *Покајник* претпоставља, „с истом равнодушношћу гледати када буде уништаван Израел, као што је гледао када су била сравњивана гета у Пољској“.[1987]

Можда је јеврејском народу одиста „потребна једна морална револуција“,[1988] али ништа мање и ништа више него што је потребна и другим народима, посебно оним који својом моћи одржавају Израел у животу. У супротном, зашто би било тешко замислити Јевреје као креаторе и извршиоце неког новог геноцида, неког новог холокауста? Историја је пуна изненађења.

Можда Холокауст није само сенка која их прати – од које, додуше, ни они сами не желе и не треба да се раздвоје – већ усуд који им иде у сусрет, доносећи им „боље“ карте у промешаном шпилу.

Можда је најдубље речи о народу чија је прошлост обележена Холокаустом изрекао Давид Гросман: „Ко ћемо бити када устанемо из

1981 *Исто*, 118.

1982 *Исто*, 118.

1983 *Исто*, 115–116.

1984 *Исто*.

1985 *Исто*, 116.

1986 *Исто*.

1987 Исак Башевис Сингер. *Покајник*. Превео са енглеског Љубомир Радовић. Цицеро / Писмо / Матица српска: Београд / Нови Сад 1993, 105.

1988 Жозе Сарамаго. *Бележнице*, 132.

пепела и поново се вратимо својим животима?“[1989] Јевреји су у крематоријумима нацистичких логора смрти заиста били претварани у пепео, да би се попут феникса поново уздигли, као да су изнова рођени. Ко су сада они, ко су постали?

„Ко ћемо бити“, наставља Гросман, „и каква ћемо људска бића бити након што видимо све оно што будемо морали да видимо?“[1990] Слутња будућих жртава: у шта ће их претворити патње које им се припремају? Какве ће трагове оставити на њиховом моралном бићу? Хоће ли, кад све буде прошло, моћи сами себе да препознају?

Гросман се, напослетку, пита: „Одакле ћемо почети након уништења и губитка толиког броја ствари у које смо веровали и којима смо веровали?“[1991] Тиме као да је пружио одговор на претходно питање. Постаће народ који почиње од нуле, народ испражњен од истине, који мора поново да пронађе самог себе.

Међутим, ни на шта од тога у овим трима реченицама Давид Гросман није мислио. Или није само на то мислио. Он није мислио (само) на Холокауст који се догодио, нити на своје сународнике који су тада били жртве.

Пред очима је имао оно што се на обзорју могло јасно назрети након терористичког напада на Израел 7. октобра 2023. Видео је будућност Јевреја обележену геноцидом који је тек требало да изврше. „Ко ћемо бити када устанемо из пепела?“ Круг се затворио, жртве ће постати злочинци, а морални капитал биће прокоцкан. „Каква ћемо људска бића бити?“

Можда је одговор на сва та питања у смеху који допире из понора *nihila*, који се и жртвама и злочинцима подсмева подједнако. Можда и у тишини која остаје након тог смеха. А можда, напослетку, у забораву те тишине који ће уследити са невиним смехом нових нараштаја, са животом који се буди и наставља да тече као да се ништа, заиста ништа, није страшно ни пресудно догодило.

1989 Давид Гросман. „Црна субота“. Превео са енглеског Горан Живковић. [октобар 2023]. https://www.arhipelag.rs/arhipelag-magazin/david-grosman-esej-2/

1990 *Исто*.

1991 *Исто*.

# ИЗНАД КРЕМАТОРИЈУМА

## (ФИЛОЗОФСКО-ТЕОЛОШКИ КОНТЕКСТ)

# 1. УЧИНЦИ ЦРНОГ ПЛАМЕНА

**1. 1.** Филозофска и теолошка (јеврејска и хришћанска) постхолокауст мисао у великој мери била је обликована питањима која су постављена у књижевним сведочанствима о догађају који је посреди. Књижевност је, другим речима, утрла пут тој мисли. Стара питања о смислу правде и историје, о природи Бога који „допушта“ патњу, о теодикеји и антроподикеји, као и о пореклу зла, Холокауст је, посредством књижевности, поново учинио релевантним.

Процват теолошког мишљења након Холокауста представљао је очекивани интелектуални и духовни одговор на изазов катастрофичног догађаја. Нису непознати слични одговори на историјске изазове: тако је било с пророком Данилом у *Старом завету*, са Августином који је, сведочећи паду Рима и распаду старог света, написао своју теологију историје *О држави Божјој* (*De civitate Dei*), или са Николајем Берђајевом, који је непосредно после руске комунистичке револуције и Првог светског рата држао предавања о људској судбини и смислу историје.[1992]

**1. 2.** Ограниченост земаљске правде никада се није чинила израженијом него у случају Холокауста. Да ли после искуства Аушвица и даље важе речи пророка Исаије: „Реците праведнику да ће му добро бити, јер ће јести плод од дела својих. Тешко безбожнику! Зло ће му бити, јер ће му се наплатити руке његове“ (Ис. 3, 10–11)?

Може ли се и даље тврдити да Божија промисао свиме руководи, као што се веровало у древна времена: „Како су велика дела Твоја, Господе! Веома су дубоке помисли твоје. Безумник не зна, и незналица не разуме тога. Кад безбожници ничу као трава

---

1992 Видети: Фрањо Топић. *Теологија повијести и Ханс Урс фон Балтазар*, 30.

и цветају сви који чине безакоње, то бива зато да би се истребили довека“ (Пс. 92, 5–7).

Или је истини био ближи млади протагониста Лебовићевог романа *Semper idem*, који је у себи, изнова и изнова, понављао: „Нема правде [...] Нема правде, ни људске, ни божје... Све су приче лажне. Истина о свету у ком неприкосновено влада правда, срамна је неистина.“[1993]

Да ли су, уосталом, вешање Рудолфа Хеса у Аушвицу или Адолфа Ајхмана у Јерусалиму изравнали тасове на теразијама правде? Да ли су жртве тиме биле задовољене?

Наравно да је „немогуће надокнадити све оно што [...] [су] жртв[е] пропатил[е]“.[1994] Између осталог, зато што многима „који неправедно страдају није довољна сама правда. Они хоће да и кривци неправедно страдају. То ће осетити као правду.“[1995] Самим тим, ни „(пропорционална) освета“ ни „идеја задовољења“[1996] нису могуће у земаљским оквирима.

Тако се, психолошки оправдано, ресантиман према злочинцима пренео на духовну, метафизичку раван – на Бога који је, „допустивши“ им апсолутну слободу чињења, кроз њих „деловао“.

Јер, због безнадежности која влада унутар историјске евиденције, човек неретко пожели да правду доживи бар у оном, вишем свету – ако у њега верује – где ће „последњи“ „бити [...] први“ (Мт. 20, 16), где ће се они који су овде тужни и раздвојени тамо радовати и сјединити. Но отворено је питање хоће ли се бар тамо назрети смисао патње који овде остаје недокучив. Хоће ли душе бити „допуњене“[1997] спознајом смисла који обухвата и тајну споредног колосека што је водио ка Биркенауу?

**1. 3.** Кључно питање које је искуство Холокауста изнова наметнуло јеврејској и хришћанској теолошкој мисли односи се на (не)могућност помирења Бога с патњом и (историјском) неправдом: ако постоји Аушвиц, како Бог може да постоји? А ако постоји, какав је Његов одговор на патњу жртава? Како је замислио разрешење неправде?

1993 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 162.
1994 Винфред Георг Зебалд. „Очима ноћне птице: о Жану Америју“, 140.
1995 Тадеуш Боровски. „Људи који су ишли“, 154.
1996 Винфред Георг Зебалд. „Очима ноћне птице: о Жану Америју“, 149.
1997 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 214.



**1. 4.** На проблем постојања Бога у светлу оног што се догодило у Аушвицу и другим нацистичким логорима смрти указали су многи аутори књижевних сведочанстава о Холокаусту. Нису Бог и Сатана, већ Бог и Аушвиц крајњи аксиолошки и метафизички опозити у поимању оних који су Холокауст искусили.

Тако су двојица протагониста *Небеског одреда* овај проблем сумирали следећим репликама:

> МУСЕЛМАН: Ти верујеш у њега?
> ЗЕЛЕНИ: Кога?
> МУСЕЛМАН: У Христа?
> ЗЕЛЕНИ: Не верујем да би он веровао у самог себе да је преживео оно што сам ја.[1998]

Али зар није и Богочовек патио на Велики петак? Зар није и Он тада посумњао, осетивши се напуштеним од Оца? Зар није и Он могао да престане да верује у себе?

Да ли је код логораша била у питању демонска гордост или пука површност мишљења кад су своје искуство, које су доживљавали као апсолутно јединствено и без преседана, противставили Христовом? Или се њихова интерпретација ипак може, на неки начин, оправдати?

У сваком случају, искуство Холокауста било је за велики део њих „доказ по себи“ да Бога нема. Јер, у супротном, Бог те ужасе не би допустио. У Гросмановом роману *Живот и судбина*, протагониста који је био сведок погубљења „двадесет хиљада Јевреја – жена, деце и стараца“, „схватио [је] да Бог није могао да допусти нешто слично и тада [...] [му] је постало јасно да га нема“.[1999] И Фанија Фенелон помирила се с тим „да Бога нема“, верујући да Бог не би могао а да се не умеша, „да громом не ошине кривце“.[2000]

Будући да је Бога доживео као „неправедног, злоћудног и опаког“,[2001] Лебовићу је на крају преостало да закључи да Бог, „дефинитивно, не постоји“.[2002] И, кад је то закључио, депортовали су га у Аушвиц.

1998 Ђорђе Лебовић, Александар Обреновић. *Небески одред*, 174.
1999 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 18.
2000 Фанија Фенелон. *Женски оркестар*, 243.
2001 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 353.
2002 *Исто*.

**1. 5.** Искуство Холокауста преживели и „потонули“ логораши већином су појмили као искуство богоостављености, Божијег окретања леђа свом изабраном народу. Ако је нешто у Холокаусту имало злослутни апокалиптички предзнак, то је био управо тај осећај личне, готово космичке, усамљености и отуђености у безбожном свету, напуштености од Бога. И ако нешто може бити „потресни израз робовања у тами без Божјег присуства“,[2003] онда је то свакако Аушвиц. Или било који други логор истребљења.

Примо Леви је, у вези с тим, нагласио да је у Аушвицу „сећање на библијска спасења у крајњим невољама, попут ветра прострујало кроз сваку душу“.[2004] Према њему, због саме „чињенице да је Аушвиц постојао“ и да се Бог није, као у библијска времена, умешао у то постојање, „нико у ово наше доба не би смео да говори о Провиђењу“.[2005]

Доживљај богоостављености исказан је и у разговору двојице протагониста из Лебовићеве драме *Халелуја*:

> МАЈШЕ: Пипл, верујеш ли у бога?
>
> ПИПЛ: Не, Мајше. Знам да нема бога. Већ одавно га нема. Виђао сам људе у логору како се моле (јако присно): Мајше, зашто су они увек плакали?
>
> МАЈШЕ: Зато што нас је бог напустио.
>
> ПИПЛ: Вас – Јевреје?
>
> МАЈШЕ: И нас, и све остале.[2006]

Кад је богоостављеност посреди, Ели Визел наводи случај једног старог рабина који се у логору стално и на сваком месту молио, по сећању рецитујући „читаве странице из Талмуда“, да би једног дана признао: „Готово је. Бог више није са нама.“[2007] Да ли је Бог, чији се „мистични путеви“[2008] не могу схватити, напустио човека? Рабин је нагласио да „паклено пати у својој души“, да са́мо његово „месо пати“, те да има очи и види „шта се овде ради“: „Где је божанско милосрђе? Где је Бог? Како могу да верујем, како се уопште може веровати у тог милосрдног Бога?“[2009]

2003 Јозеф Рацингер – папа Бенедикт XVI. *Исус из Назарета*, 38.

2004 Примо Леви. *Зар је то човек*, 181.

2005 *Исто*.

2006 Ђорђе Лебовић. *Халелуја*. У: *Тетралогија*. БИГЗ школство: Београд 2007, 123.

2007 Ели Визел. *Ноћ*, 73.

2008 *Исто*.

2009 *Исто*.



У Сингеровом роману *Покајник*, протагонисти на уво шапуће „Дух Зла“: „Шта је то Бог урадио за нас Јевреје да бисмо га толико волели? Где је његова љубав према нама? Где је била његова љубав када су нацисти мучили јеврејску децу?“[2010]

И јунак једне Лебовићеве приче сведочи да га је Адонај, кога је „преклињао и преклињао“ да му „улије наду“ и да га „заштити“, „начисто напустио“, оставио да „цркне“, да га „есесовске звери растргну“, због чега му је преостало да Га, након свега, проклиње: „Проклет нека је и Тај чије име не смеш да изговориш, Тај, што се нама представља лажно и што у Њега упиремо очи.“[2011]

Реч је о привидном ћутању Бога над страдањем невиних људи, глувилу кад су молитве у питању, повлачењу на Небо и „окретању леђа“ творевини. Човек се осећа препуштен сам себи, без наде да ће се спасити, опхрван метафизичким страхом. У „растргнутом свету“,[2012] који се доживљава као испражњен од благодати, остаје му само да понови вапај распетог Богочовека: „Боже мој, Боже мој, зашто си ме оставио?“ (Мт. 27, 46; Мк. 15, 34). Вапај који је, иначе, био једна од најчешћих молитви изговараних у Аушвицу.[2013] Распети Богочовек тим речима позвао се на двадесет други псалам, у коме се изражава напуштеност праведника од Бога. Јер, ако се глас Очев јавио при крштењу, зашто се није јавио током агоније Сина на крсту?

Да ли се сам Отац у вапају Сина суочио са бесмислом свеколиког страдања?[2014] Да ли је Бог, макар током тог једног кратког часа, престао да верује у самог себе?[2015] Да ли је, како је Честертон претпоставио, Бог „начас“ постао „атеист“?[2016] Тешко је усудити се на одговор, јер „налазимо се у дубинама тајне“.[2017]

2010 Исак Башевис Сингер. *Покајник*, 91.

2011 Ђорђе Лебовић. „Ако лажем, обесите ме, молићу лепо“. *Анђели неће сићи са небеса*, 83–84.

2012 Јозеф Рацингер – папа Бенедикт XVI. *Исус из Назарета*, 38.

2013 Видети: Велибор Петковић. „Вербализација праштања у књизи прича *Анђели неће сићи са небеса* Ђорђа Лебовића“, 468.

2014 Видети: Славој Жижек. *Чудовишност Христа: теологија и револуција*. Превео са енглеског Душан Маљковић. Откровење: Београд 2008, 58.

2015 Видети: Славој Жижек. „Само нас Бог који трпи може спасити“. Превео са енглеског Роман Карловић. У: Славој Жижек & Борис Гуњевић. *Бог на мукама: обрати апокалипсе*. Ex libris / Synopsis: Ријека / Сарајево 2008, 166.

2016 Цит. према: *Исто*.

2017 Танасис Н. Папатанасиу. *Апостоли субверзивне наде: црква и сведочанство*,

**1. 6.** Ако је богоостављеност осећај који происходи из стања греха – а поредак логора био је грешан по себи, па је, следствено, „продуковао“ осећај који је посреди – онда би, да би се благодат повратила, било потребно покајање, односно васпостављање заједнице с Богом. Питање је, међутим, ако се човек осећа напуштеним од Бога, ако је уверен да га нема ко чути, како и коме да се покаје.

Једино што му тада преостаје јесте да Божијем ћутању пред агонијом страдалникâ да смисао. Тиме се имплицитно потврђује Сарамагова досетка да је Бог „ћутање васељене, а човек крик који даје смисао том ћутању.“[2018]

Богоостављеност, као противприродно, „анти-космичко“ искуство, може се схватити и као чежња или „метафизичка носталгија“[2019] за Богом. Стога, богоостављеност прераста у аутентично хришћанско искуство „тражења Бога не само у његовој близини, него и у размаку од Њега“.[2020] Другим речима, ако се Бог, човек и свет „могу удаљити један од другога“, ту међусобну удаљеност ипак је могуће превладати „нераскидивим јединством љубави и присуства“.[2021]

**1. 7.** Доживљај богоостављености или ишчезнућа Бога са метафизичке позорнице довео је, логично, и до прекида молитве, односно до порицања било каквог (логосног) заједништва са Свевишњим.

Тако је протагониста једне Лебовиће приче огорчено признао да се Богу „више не мол[и] и [да] не очекуј[е] од њега милост“, зато што је Бог „све што је имао да каже казао [...] оним што није урадио“.[2022] Ако се Бог повукао у ћутање, онда је ред и да човек то исто учини. Искуство логора утицало је на признање протагонисте да Адонаја, који му је некад „био стално пред очима“, сад више не само „не види“, већ

*дело, изнанађење*. Превела са грчког Драгица Тадић Папаниколау. Библијски институт: Београд 2018, 109.

2018 Жозе Сарамаго. *Бележнице*, 46.

2019 Дарко Ђого. *Гностички мит и мит о гностицизму (поново против јереси)*. Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“ / Бернар: Фоча / Пале / Београд / Стари Бановци 2015, 241.

2020 *Исто*, 240–241.

2021 *Исто*, 241.

2022 Ђорђе Лебовић. „Ако лажем, обесите ме, молићу лепо“. *Анђели неће сићи са небеса*, 91–92.



би рекао да га „нема“.[2023] Свеједно му је, притом, да ли се Бог „уплашио или је на наше патње постао равнодушан“.[2024] Најважније од свега јесте да Бог није само неосетљив на људску патњу, већ да није животодаван: „[...] ја сам и без њега жив.“[2025] Уосталом, и сам аутор ове приче признао је да се никад, ни пре, ни док је боравио у логору, није обратио Адонају за помоћ.[2026]

Слично Лебовићу или Америју, доследним „безверницима“ које је искуство из логора учврстило у „световности“,[2027] Примо Леви је признао да је у одсудном тренутку успео да се одупре искушењу молитве. То се догодило кад је „наг и стешњен међу нагим друговима, са личним картоном у руци“, чекао исход „комисије“ која би „једним погледом“[2028] одлучила његову судбину: да ли да оде у гасну комору или да настави да ради. Иако је, у том ужасу, осетио на трен „потребу да потраж[и] помоћ и уточиште“, превладала је, како је рекао, „правичност“:

> [...] не мењају се правила игре на крају утакмице, нити онда кад губиш. Не само да би молитва у том стању била бесмислена (каква сам права могао тражити? и од кога?) већ и богохулна, скаредна, прожета највећом могућом безбожношћу за коју је један безверник способан. Одбацих то искушење: знао сам да бих се у супротном, да сам преживео, сигурно тога стидео.[2029]

С обзиром на то да је у логору, као месту „апсолутног изгнанства“, све било изокренуто, тако је и молитва постала „безмало богохуљење“.[2030] Фанија Фенелон сведочи да су логорашице са „несланим шалама“ и „заједљивим увредама“ дочекивале било коју од њих која би почела да се моли. Реакција је била увек иста: „Блесаве су! Гледајте их, коме се моле? Бога нема, у противном оне не би биле овдје!“[2031]

2023 *Исто*, 92.

2024 *Исто*, 91–92.

2025 *Исто*.

2026 Видети: Злата Лебовић. *Дијалог о злу и добру*, 171.

2027 Примо Леви. *Потонули и спасени*, 136.

2028 *Исто*, 137.

2029 *Исто*.

2030 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 339.

2031 Фанија Фенелон. *Женски оркестар*, 238.

И у једној Лебовићевој причи, логораши посматрају Јевреја на којег је „стајао окренут према зиду вагона, тихо [...] мрмољио и телом се клатио напред-назад“.[2032] Логораш „Зелени“ је на тај призор само одмахнуо руком: „Тај је блесав. Моли се Богу, после свега?“[2033]

Питање „Чему молитва?“ опште је место доминантне струје књижевности о Холокаусту.

**1. 8.** Са́ма књижевност о Холокаусту може се, додуше, описати и као парадоксална молитва која одбија да се обраћа Богу.

За разлику од „безверника“, бунтовници попут Визела неретко су сведочили о томе како су, из ресантимана према Богу који „ћути“ и „допушта“ зло, одустали од молитве:

> Понеки су почели да рецитују Кадиш, молитву за мртве. Не знам да ли се икада до сада, за време дуге историје јеврејског народа, десило да људи над самима собом изговарају молитве за мртве.
>
> – Јитгадал вејиткадаш шме раба... Нека Његово Име величано и посвећено... – мрмљао је мој отац.
>
> Први пут сам осетио како у мени нараста побуна. Зашто би требало да ја Његово Име сматрам светим? Вечни, Господар свемира, Вечни Свемогући и Страшни је ћутао, зашто бих ја онда требало да му захваљујем?[2034]

Није га вређао сам чин молитве за мртве изговорене над живима, већ узалудност тог чина као последица детронизованог „адресата“. Зашто би, питао се, Његово име „благословио“?[2035] Зашто би се молили Богу људи који су били „преварени“, пуштени „да се муче, да буду клани, тровани плином, поливани кречом“?[2036] Зашто би изабрани народ, с којим је Јахве склопио савез, постао бесмислена, безразложна жртва?

> Свака моја пора се бунила против тога. Зар зато што је допустио да на хиљаде деце изгори у јамама? Зар зато што је пустио у погон шест крематоријума, који раде дању и ноћу, у дане шабата и дане славља?

2032 Ђорђе Лебовић. „Девет водоравних црта“. *Анђели неће сићи са небеса*, 38.
2033 *Исто*.
2034 Ели Визел. *Ноћ*, 34–35.
2035 *Исто*, 65.
2036 *Исто*.



> Зар зато што је својом великом моћи створио Аушвиц, Биркенау, Буну и толике фабрике смрти? Како Му могу рећи: „Буди благословљен, Вечан, Господару свемира, који си нас изабрао између људи да бисмо дању и ноћу били мучени, да бисмо видели како наши очеви, мајке и браћа завршавају у крематоријуму? Нека се Твоје свето име слави. Слављен да си Ти који си нас изабрао да бисмо били преклани на Твом олтару.“[2037]

Да ли је овде реч о Богу који „допушта“ зло толиких размера, можда о немоћном Богу занемелом пред *nihilom* Холокауста, или је *nihil* коме је Визел био изложен утицао на то да самом (некадашњем) себи окрене леђа, односно ученику талмудисти какав је као дечак био: „Преостао је једино облик који је подсећао на мене. Црни пламен се увукао у моју душу и прождрао је.“[2038]

„Црни пламен“ који прождире душу и на њеном месту оставља празнину далеко је од *црнōг сунца* меланхолије. У условима логорског живота, за меланхолију није било времена; она је могла да се испољи само редуковано, у виду специфичне гносеолошке призме: „умним виђењем“ наличја свих до тада подразумеваних „истина“. Обасјани мраком изнутра, логораши су свуда око себе, уместо некадашњих „истина“ које су им се наједном учиниле лажним, прозирали њихово „право“ лице, њихову „илузорну“ позлату. Окружени и испуњени *nihilom*, уписивали су *nihil* у симболичку раван света.

Визелово одустајање од духовног прибежишта молитве (и од поста) није, међутим, макар на несвесном нивоу, значило одустајање од Божијег лика и подобија у човеку, од човека као иконе Божије. Логорашки „антропоцентризам“ још увек је умео, у виду прикривеног моралног императива, да сачува искру божанског у себи.

Приликом драматичне евакуације из Аушвица, пред најездом ослободилачке совјетске армије, Визел је у гомили логораша која се повлачила под будним оком есесоваца приметио једног сапатника из логора, рабија Елијахуа, који је, шепајући, заостајао на репу колоне. Такође је приметио рабијевог сина, који се намерно и приметно удаљавао од свог оца, као да је желео да га се на тај начин реши, да скине себи „терет с врата и ослободи се бремена које би му могло умањити изгледе да преживи“.[2039] Будући да се, при том „маршу смрти“, и

2037 *Исто*.
2038 *Исто*, 38.
2039 *Исто*, 87.

сам Визел повлачио са својим остарелим оцем, који је нешто касније умро у Бухенвалду не дочекавши ослобођење, из његове душе, мимо његове воље, уздигла се „молитва Богу у кога више ни[је] веровао: Мој Боже, Господару свемира, дај ми снаге да никада не учиним оно што је учинио син рабија Елијахуа.“[2040]

**1. 9.** Какву позицију заузети према богоборачким испадима књижевних протагониста и њихових аутора? Евидентно је да су многи преживели сведоци Холокауста постали богоборци, „попут тужилаца у сали из које су претходно истерани сви браниоци“.[2041] Притом, начин на који су видели „зло већ је [био] одређен њиховим неверовањем, тако да [су] се [њихова] перцепција зла и невера међусобно подржава[ле]“.[2042] Било је и оних који су, силом прилика, изгубили веру и постали богоборци. Свакако да не би било праведно олако прећи преко њихових испада, ни површно их прихватити ни као површне одбацити.

Да ли узети у обзир да су и протагонисти и њихови аутори, док су боравили у логору, били већином млади људи, често склони афективном, интересном и, свакако, недовољно зрелом и промишљеном односу према стварности која их је окруживала?

Пример таквог инфантилног бунта против Бога предочен је у роману *Semper idem*, у сцени кад протагониста, због смрти своје девојке Бранкице, завапи:

> Попео сам се на шамлицу, подигао увис обе руке, као деда кад је пред олују ловио муње, и раздрао се из свег гласа, да ме чује Он, на небеским висинама: „Како си могао то да урадиш? Срам да те буде!“, викао сам (тако је деда грдио мене). „Како си могао? Како си могао?“ Дотрчао је деда, подигао ме са шамлице, пребацио преко рамена и понео према кући. Ја сам се отимао, копрцао и даље урлајући: „Срам да те буде! Срам да те буде…“[2043]

Многим логорашицама, о којима је Фанија Фенелон посведочила, будући да је Бог „допустио логоре“ и „плинске коморе“, да „није макнуо та чудовишта“, већ је „подносио“ да их „ударају на муке“ и да их „убијају“, није преостало ништа друго него да крикну: „Пљујем на Исуса Христа! Нема Бога!“[2044] И сама Фанија Фенелон је, пре но што је била одведена у Аушвиц, „са жаром“ веровала у „племенитог и милостивог Бога“,[2045] али се у логору њена вера коначно угасила.

Према Елиезеру Берковицу, „неверовање и верска побуна у концентрационим логорима“ били су „свети“: „Неверовање није било производ интелекта, то је била сломљена, разбијена, у прах смрвљена вера, а убијена вера у милионима људи је свето неверовање.“[2046]

Све и да јесте тако, није извесно да је свето неверовање искупљујуће. Некадашњи верник који је након логора постао безверник или антитеиста, сигурно има дубоко искуство које се дотиче и питања вере, али не значи да било каква стварна истина или вредност исходи из тог искуства.

Можда је Берковиц у праву кад каже да не треба скрнавити „свето неверовање оних у којима је вера била убијена“ олаким тврдњама да је Холокауст био „Божја воља“,[2047] али исто тако не треба романтизовати њихово неверовање као свето, јер оно је, чини се, пре свега трагично.

**1. 10.** Међу преживелим логорашима било је, међутим, и оних који, супротно Левијевом мишљењу, током боравка у логору нису разматрали Бога нити су се запитали о смислу патње: Жан Амери и Иван Ивањи били су међу њима.

Амери је посведочио да је у „инферно“ ушао као агностик и да га је као такав „напустио“, ни у једном тренутку не могавши у себи „да откриј[е] могућност веровања“.[2048] Осећао је, притом, „велико дивљење како према религиозно, тако и према политички активним друговима“.[2049]

Ни Ивањи није се у логору „сетио Бога“.[2050] Додуше, прихватио је могућност да се Бог можда сетио њега, јер је преживео. Признао је да

2040 *Исто*.

2041 Кристијан Бобен. *Светлост света*, 52.

2042 Лешек Колаковски. *Да ли је Господ Бог срећан и друга питања*. Превела са пољског Бисерка Рајчић. Б. Кукић / Градац К: Београд / Чачак 2013, 60.

2043 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 93–94.

2044 Фанија Фенелон. *Женски оркестар*, 238.

2045 *Исто*, 243.

2046 Елиезер Берковиц. *Вера после Холокауста*. Превео са енглеског Бране Поповић. Савез јеврејских општина Србије: Београд 2012, 13.

2047 *Исто*.

2048 Жан Амери. „Како преживети Аушвиц?“, 8.

2049 *Исто*.

2050 Иван Ивањи. „Где је Бог био у Бухенвалду?: концентрациони логори и

је у логор био „одведен као верник“, да је „покушавао [...] да се мол[и] хришћанском Богу, али [да] ни[је] успевао да успостав[и] контакт с њим ни пре логора.“[2051]

Осим, дакле, безверника и бунтовника, било је међу логорашима и оних који су се према суштим духовним питањима односили крајње индиферентно и незаинтересовано. Међу њима нису били само они који су веровали у Бога па изгубили веру, или никад нису веровали, па их ни тад благодат вере није осенила, већ и оних чију веру у Бога логорски контекст није довео у питање.

Тако је један од преживелих логораша тврдио да никад, док је био у Аушвицу, није доводио „у питање оно што Бог чини или не чини“.[2052] Док је боравио у логору, „није ни мање ни више веровао“ него раније; његова вера „ни најмање није била пољуљана“; „никад м[у] није пало на памет да [своју] несрећу [...] повеж[е] са Богом, да га окрив[и], да мање у Њега верује или да потпуно престан[е] да верује у Њега јер [...] [му] није дошао у помоћ“.[2053] Он је сматрао да Бог човеку „ништа не дугује“, већ да човек дугује Њему свој живот и да му је „дужност [...] да га обожав[а] и слуш[а] његове заповести“.[2054] Смисао живота он је пронашао у служењу Богу, односно у чињењу оног што је човек Богу обавезан.

Било је, напослетку, у логору и оних који су веру прижељкивали, који су, попут Виктора Франкла, Кори тен Бун и Идит Игер, у патњи тражили смисао да би је лакше поднели и тако преживели. Јер, кад је „човечанство обезвређено и поражено“,[2055] као у Холокаусту, кад се више не може веровати ни у шта на свету, а најмање у човека, онда једино преостаје вера у Бога, то јест у смисао који само Бог може пружити.

Кад су у питању књижевна сведочења о Холокаусту, такви „верници“ – које ништа није поколебало или су веру управо у логору пронашли – ипак су били мањина. Живот у логору, иако су постојали случајеви о којима је Франкл сведочио, није по правилу окретао људе ка духовној димензији постојања.

вера“. [10. мај 2017]. https://vreme.com/vreme/gde-je-bog-bio-u-buhenvaldu/

2051 *Исто*.

2052 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 244.

2053 Цит. према: *Исто*.

2054 Цит. према: *Исто*.

2055 Видети: Танасис Н. Папатанасиу. *Апостоли субверзивне наде*, 109–110.



Доминантна струја књижевности о Холокаусту несумњиво је антифранкловска. Не само да одриче смисао Холокаусту, већ се може читати и као специфична антитеодикеја – сведочанство преживелих у име оних којима је одузета могућност сведочења, које прераста у сведочанство о Богу који се због неспречавања зла не може ни оправдати ни схватити. У антифранковским књижевним сведочанствима Бог је најчешће или мртав (Примо Леви), или појмљен као немоћан или неправедан (Ели Визел).

**1. 11.** Визел је у свом књижевном сведочанству забележио дечачку успомену на учитеља који га је подучавао Талмуду, а који му је говорио да се човек „уздиже ка Богу помоћу питања која му поставља“.[2056] Учитељ је, како наводи Визел, признао да се моли Богу да му „да снаге“ да може да му постави „права питања“.[2057]

Књижевност о Холокаусту могла би, у том контексту, да се чита као врста молитвеног постављања „правих“ питања Богу, односно као јововско разрачунавање с Њим. Но, да ли су у њој заиста постављана „права“ питања Богу? Да ли су логораши били кадри да назру тајну патње? Имајући у виду примедбу Визеловог учитеља да се одговори могу пронаћи „једино у себи“, ова књижевност представља суочавање са одговорима који долазе „са дна душе“,[2058] или, боље речено, са празнином која остаје на месту тих очекиваних одговора.

Трагедија Холокауста лежи, између осталог, у томе што се празнина (са дна душе) често тумачи као „Божије ћутање“.[2059] Јер, лакше је не прихватити то ћутање и потражити метафизичког „кривца“ за празнину у себи, него се суочити с њом. Лакше је видети Бога као оног који „тоне у живи песак“ него признати да таква „перцепција“[2060] камуфлира сопствено духовно тоњење.

Учинак концентрационог логора био је такав да је Ели Визел „у дубини душе [...] осећао да уместо ње им[а] само празнину“,[2061] да

2056 Ели Визел. *Ноћ*, 8.

2057 *Исто*.

2058 *Исто*.

2059 *Исто*, 67.

2060 Харолд Пинтер. *Пето пешелу*. У: *Нови светски поредак*. Превели са енглеског Неда Видановић и Предраг Ивановић. Редакција превода Јована Павићевић и Радмила Настић. Архипелаг: Београд 2011, 29.

2061 Ели Визел. *Ноћ*, 67.

се, попут Елиотових „шупљих људи“, осетио испражњеним од своје душе, од животворне заједнице са логосом.

Изван те заједнице нема ни љубави, ни самилости, ни скрушености, већ само (демонске) гордости. Отуд не треба да чуди што су ови метафизички побуњеници, преузевши улогу анти-Јова, тврдили да је човек „јачи, већи од Бога“: „Ја сам био онај који оптужује. А оптужени је био Бог. Очи су ми се отвориле и био сам сâм, ужасно сâм у свету, без Бога, без људи. Без љубави и самилости. Био сам само пепео, али сам се осећао снажније од тог Свемогућег за кога је мој живот тако дуго био везан.“[2062]

То значи да су „померени“ субјективни темељи *differentia specifica* књижевности о Холокаусту. Посреди је, другим речима, књижевност „испражњене“ људскости: глас вапијућих у пустињи *nihila*.

2062 *Исто*, 65–66.

## 2. О СМИСЛУ ИСТОРИЈЕ И ХОЛОКАУСТА

**2. 1.** Једна од средишњих сцена у свеколикој логорашкој књижевности, коју је описао Ели Визел и на основу које је проистекла и читава постхолокауст теолошка мисао, јесте сцена вешања детета у Аушвицу.

Било је то дете „нежног и лепог лица, готово незамисливог у том логору“, због чега га је Ели Визел упоредио са „несрећним анђелом“, „анђелом тужних очију“.[2063] Након што су га мучили у логорском затвору, есесовци су га осудили на смрт вешањем. Требало је да буде обешен заједно са још двојицом саботера, „пред хиљадама посматрача“.[2064]

Визел се сећа како је „бледог, готово мирног“ дечака, који је гризао усне, наткрилила „сенка вешала“, док је сунце „залазило на обзорју“.[2065]

Пре но што су тројици осуђеника измакли столице, двојица одраслих повикала су: „Живела слобода!“[2066] Дечак се није огласио. „У читавом логору је владала мртва тишина“, тек је неко из гомиле упитао: „Где је сада драги Бог, где ли је Он?“[2067]

> Онда поче мимоход. Двојица одраслих више нису били живи. Језици су им висили, одебљали, поплавели. Али треће уже није било непокретно – тако лагашан, дечак је још био жив…
>
> Он више од пола сата остаде тако на пола пута између живота и смрти, умирући на наше очи. А морали смо да га гледамо право у лице. Кад

2063 *Исто*, 61–62.
2064 *Исто*, 62.
2065 *Исто*, 62–63.
2066 *Исто*, 62.
2067 *Исто*, 63.

сам прошао испод њега он је још увек био жив. Језик му је још био ружичаст, очи му још нису биле сасвим исколачене.

Иза себе зачух како се исти човек пита:

– Па где је Бог?

И зачух како му из мене некакав глас одговара:

– Где је Он? Ево га овде – овде је обешен, на овим вешалима...[2068]

Исти образац се поновио: Христос између двојице разбојника. Аушвиц је истовремено Гетсиманија, место богоостављености, и Голгота, место Богочовековог страдања. Место које поништава наду у васкрсење. Над њим са́мо небо, с којег је Бог свргнут, одзвања тишином заустављених сфера.

**2. 2.** Сцена вешања детета, коме је требало пола сата да умре, утицала је на продубљивање једног од најважнијих филозофских и теолошких проблема – проблема смисла историје. Може ли се уопште говорити о било каквом смислу, па и о смислу историје, имајући у виду ништитељску силу зла, која све што обележи – укључујући и саму историју – разграђује и поништава у домену смисла и вредности? Или, ако зло по себи не може да буде апсолутно, некакав заметак смисла ипак се назире на згаришту *nihila*?

Гледано из перспективе искуства Холокауста, „језгро бића [...] захваћено [је] злом".[2069] То значи да Холокауст није само историјски већ онтолошки догађај. Управо је „смрт оног детета у Аушвицу", како је имплицирао Никола Милошевић у књизи *Има ли историја смисла* (1998), оставила „на том језгру" дубоки „траг".[2070]

Слично томе, и Жак Маритен је упозоравао да „огромна вика која се диже из концентрационих логора остаје нечујна за наше уши, али продире у скривена влакна живог света и њене невидљиве вибрације их разарају".[2071] Холокауст је обележио језгро бића творевине за сва времена. Чак и ако остаци логора ишчезну, нечујни одјеци патње наставиће да нагризају онтолошке темеље овог света.

2068 *Исто*.

2069 Никола Милошевић. *Има ли историја смисла?*. Лио: Горњи Милановац 2000, 148.

2070 *Исто*.

2071 Жак Маритен. *Сутон цивилизације*, 33.



**2. 3.** Традиционална теолошка и религијско-филозофска интерпретација историје – бар до Викоа и Волтера[2072] – темељила се на идеји „историје спасења".[2073]

Реч је, наравно, о спасењу од зла или, тачније, од греха. Будући да историја почиње злочином, да јој је основа у „греху", њен циљ је искупљење зла, како би тиме и сама ретроактивно добила смисао.

Обележена злом и (тренутно) бесмислена, историја се указује као „трагична".[2074] Потребно је њену трагедију премостити повратком „творевине творцу, поновном слободном сједињавању свих и свега са Богом, обожењу свега што постоји у сфери бића и коначном потискивању зла у сферу небића".[2075] Тиме се смисао историје одређује њеним надисторијским завршетком – увиром у есхатон.

Другим речима, смисао историје је у спасењу како човека и творевине, тако и ње саме. Историја је створена од Бога и њен је циљ (заједно са човеком и творевином) повратак Богу. Тај повратак, омогућен оваплоћењем, страдањем и васкрсењем Богочовековим, остварује се кроз „стваралачку победу над злом и грехом",[2076] кроз теургијски преображај човека и творевине, односно саме стварности.

Историја се, у том смислу, може разумети као разговор између човека и Бога, који води ка сједињавању људске и Божије речи, као тачке на шаву двеју крајности.[2077] Све што је у историји разједињено, напослетку би у Богу или есхатону требало бити сједињено. Крајња сврха историје јесте јединство свих људи у Богочовеку.[2078]

**2. 4.** Да ли је, међутим, Холокауст довео у питање такву интерпретацију историје?[2079] Да ли би се икад, а то значи и у есхатону, могло оправдати и искупити вешање оног дечака у Аушвицу? Јер, ако „пут ка оном другом свету", есхатону или Новом Јерусалиму, „за-

2072 С њима је светска историја престала да буде историја спасења и постала „производ самог човека", димензија човека, а не Бога. Фрањо Топић. *Теологија повијести и Ханс Урс фон Балтазар*, 83.

2073 Паул Тилих. *Библијска религија и потрага за крајњом стварношћу*. Превео са енглеског Вељко Бирач. Biblos Books: Београд 2021, 75.

2074 Николај Берђајев. „Порекло зла и смисао историје", 136.

2075 *Исто*.

2076 *Исто*, 146.

2077 Видети: Фрањо Топић. *Теологија повијести и Ханс Урс фон Балтазар*, 86.

2078 Видети: *Исто*, 66.

2079 Видети: Никола Милошевић. *Има ли историја смисла?*, 148.

иста води кроз историју“, то значи да тај пут мора да води и „кроз Аушвиц“.[2080] Да ли је онда то пут или беспуће?

Свакако да би историја на свом крају морала да подразумева и оправдање Холокауста. Као и оправдање *nihila*, односно „зла, које тежи да уништи зрно хуманости“ – упркос вери да то зрно никад неће и не може бити уништено, већ које, како је један протагониста у Гросмановом роману *Живот и судбина* рекао, „неуништиво наставља да живи у људима на ивици крваве глине, на улазу у гасну комору“.[2081] Но, управо због тих људи, који својим животом бране последње зрно хуманости, историја, да би имала смисао, мора да оправда зло које их је задесило.

Ако је Бог творац човека, творевине, па самим тим и историје, онда историја на свом крају подразумева и оправдање Бога – сам Хегел је, уосталом, филозофију историје одредио „као теодикеју“[2082] – и то оправдање Бога кроз Аушвиц, кроз апокалиптичко искуство *nihila*.

**2. 5.** Историја се, у контексту теологије спасења, неретко поима као бојно поље на коме се суочавају „богољубиве и богоборне силе“.[2083] У том рату, како подсећа један грчки теолог, „Христос често 'бива побеђен' и усваја у свом животу бол, апсурд, напуштеност“.[2084] Страдајући на крсту, сам Богочовек постаје „жртва историје“.[2085]

И обрнуто: коначна „стварност историје“,[2086] њен симбол или метонимија, јесте голготско распеће. Стварност испуњена страдањем јесте стварност испуњена Богочовеком. Уколико је тако, нема разлога за сумњу да и Аушвиц, са свим својим жртвама, представља несумњиви део распете стварности, и да пут историје ка сопственом смислу води кроз капије овог логора. Ако историја има смисао, онда тај смисао не заобилази *nihil* Холокауста.

**2. 6.** Може ли се, међутим, смисао Холокауста, као део смисла историје у целини, назрети унутар њеног (бесмисленог) тока који се још увек није улио у своје (есхатолошко) ушће?

2080 *Исто*.
2081 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 497–498.
2082 Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 39.
2083 Танасис Н. Папатанасиу. *Апостоли субверзивне наде*, 117.
2084 *Исто*.
2085 *Исто*.
2086 *Исто*.



Неки мислиоци, попут Емила Факенхајма и Ричарда Рубенштајна, инсистирали су на томе да Холокауст у јавној свести мора остати бесмислен и метафизички неправедан, имун на било какве рационализације. Међутим, било је и оних, као што су Елиезер Берковиц, Дан Кон-Шербок или Мартин Бубер, који су се, с обзиром на слабљење вере предратних Јевреја, условљено „либералним јудаизмом или ером просветитељства“, трудили да у Холокаусту препознају, без трунке цинизма, „услов за континуитет вере“, односно Божију жељу „да оживи праву праотачку веру“.[2087]

Супротно овим разматрањима, теолог Игњац Мејбаум видео је у Холокаусту „прилику да се након уништења средњовековних јеврејских институција, заједница на либералније и просвећеније начине реконструише у XX веку“.[2088]

Па ипак, један од најважнијих покушаја да се смисао Холокауста назре у иманенцији, утемељен у вери да свет има смисао и да Савез изабраног народа са Богом и даље има смисао, био је условљен оном историјском стварношћу која је уследила после Холокауста. Тако је смисао Холокауста пронађен у обједињавању расутог народа у држави Израел, након две хиљаде година.

Холокауст је, отуд, представљао јововско „искушење“, коме је требало одупрети се изнутра, моралним бићем, надвладавањем властитих „злих порива“ и способношћу да се у себи „убије ђаво“.[2089] Плата за овај подвиг и очишћење од грехова била је у васпостављању Израела.

Но да ли се смисао Холокауста – тих безмерних патњи и смрти – исцрпљује у проглашењу Израела? Да ли је, другим речима, зарад задобијања државе, „жртва“ таквих размера била не само историјски неопходна, већ и метафизички оправдана? Како је сугерисао рабин Елиезер Берковиц, изгледа да јесте: „Да ли ће наша генерација икада бити у стању да види Божје ћутање у Аушвицу као спаситељску тишину Ослободиоца Израела?“[2090]

2087 Драгана Стојановић, Даница Игрутиновић. „Постхолокаустовска читања у јеврејској и хришћанској мисли: компаративни аспекти“, 24; 30.
2088 *Исто*, 30.
2089 Ели Визел. *Ноћ*, 46.
2090 Елиезер Берковиц. *Вера после Холокауста*, 72.

## 3. О ЈОВУ

**3. 1.** Питање смисла историје у суштини је питање смисла и оправдања патње и зла, односно оправдања Бога – теодикеје, као средишњег проблема у филозофско-теолошком промишљању Холокауста. Да би се оно сагледало у својој сложености, ваља га отворити расправом о праведном Јову, фигури која је „својеврсни прототип људске судбине на земљи“.[2091] Управо су у његовој судбини страдални припадници јеврејског народа у логорима могли да препознају одјеке сопственог искуства и митске назнаке властитог испаштања.

Честертон је с разлогом истакао да библијска прича или „филозофска поема“[2092] о човеку који трпи незаслужене патње није само „најзанимљивија од свих древних књига“, већ вероватно и „најзанимљивија од свих модерних књига“.[2093]

У њој је први пут постављена филозофска загонетка: „Који је циљ Бога кад сатире човека?“[2094] Та загонетка остаје подједнако тешка и у контексту Холокауста.

Да ли се, пре но што су нацисти дошли на власт, Бог поново опкладио са Сатаном, овог пута да ће Његов, од Истине отпали, изабрани народ, заједно с припадницима других народа, сачувати душу упркос мукама? Да ли је, у својој „божанској дивљини и

---

2091 Николај Берђајев. „Зло и патња као проблеми духа“. *Дух и реалност: основи богочовечанске духовности*. Превео са руског Добрило Аранитовић. У: *Ја и свет објеката; Дух и реалност*. Бримо: Београд 2002, 206.

2092 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 217.

2093 Цит. према: Славој Жижек. „Хегел – Честертон: њемачки идеализам и кршћанство“. Превео са енглеског Роман Карловић. У: Славој Жижек & Борис Гуњевић. *Бог на мукама: обрати апокалипсе*. Ex libris / Synopsis: Ријека / Сарајево 2008, 216.

2094 Видети: *Исто*.

безочности“,[2095] принео на жртву милионе страдалника као што је некад учинио са Јовом?

**3. 2.** Било да је реч о Јову или Холокаусту, без обзира на неупоредивост страдања, у оба случаја посреди је неупитан теолошки изазов за мислећег човека. Какав је то Бог који, ради опкладе са Сатаном, „убија невину децу и доноси свом најверњем следбенику неподношљиве муке“?[2096] Како се суочити с тим „божанским тминама“, с тим бесмисленим и безразложним стављањем на пробу свог верног слуге?[2097] Зар свезнање Богу није било довољно да се увери у чврстину Јовове вере?

Каква је то вера која захтева само „слепу послушност“, док „протест против неправде“, против приштева који прекривају тело, против смрти рођене деце, „назива грехом“?[2098]

Традиционална јеврејска теологија учила је да несрећа погађа неправедне, а срећа праведне, и то још током „земаљског живота“.[2099] Отуд три Јовова побожна пријатеља долазе да га „утеше“, али и подсете да је сигурно у нечем крив, чим су га снашле такве невоље. Нема невиног страдања.

По тој логици, и Јовова деца била су неваљала, па су зато умрла.[2100] Испада и да су Јевреји били криви што су завршили у гасним коморама – да су се другачије понашали, Хитлер их не би побио, или Бог не би дозволио да се то догоди. Жртва, тако, трпи „двоструку несрећу: сопствену и, поврх ње, осуду друштва“,[2101] зарад удобности других у привиду смисла.

**3. 3.** Јов зна да није крив и верује да је Бог, упркос свему, праведан. Буни се против Њега и „позива на божанску праведност“,[2102] истовремено се питајући о значењу Божије самоволје која га је унесрећила.

2095 Карл Густав Јунг. „Одговор на Јова“, 225.
2096 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 217.
2097 Видети: Карл Густав Јунг. „Одговор на Јова“, 225; 235.
2098 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 217.
2099 Николај Берђајев. „Зло и патња као проблеми духа“, 206.
2100 Видети: Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 217.
2101 *Исто,* 220.
2102 Николај Берђајев. „Зло и патња као проблеми духа“, 207.



Зашто се, дакле, Јов ни крив ни дужан нашао „насупрот Богу“?[2103] Да ли Бог заиста не мари ни за какву „обавезујућу етику“?[2104] Да ли је могуће да је Бог, како ће касније тврдити Јунг, „у противречности са самим собом, и то у тако тоталној противречности да је он, Јов, сигуран да ће у Богу наћи браниоца и заступника против Бога“?[2105] Да ли је Бог антиномичан, уједно и добар и зао?[2106]

Швајцарски гностик претпоставиће да је љубомора разлог Божијег неправедног поступања према Јову: јер, за разлику од Њега који је свемоћан, човек, ма колико био слаб, сићушан и неодлучан, поседује нешто што је Богу страно – саморефлексију. Човек поседује саморефлексију као „бескрајно мало али концентрисаније светло“[2107] које Богу недостаје.

**3. 4.** Будући да је Јовов позив „толико обавезујући“, да је његов „изазов толико силан“,[2108] Бог се, напослетку, јавља Јову из олује, из вихора. Да ли сâм тај избор облика теофаније поручује нешто о Божијем односу према човеку и творевини? Поручује ли можда да Бог делује онолико морално колико и природне непогоде, неурачунљиве и несвесне пустоши коју остављају за собом? Да ли је и Бог аморалан као што су природне силе које је створио?

Одговор Јахвеов је уједно и разочаравајући и загонетан. Уместо да, на пример, предочи Јову грехе због којих је кажњен, да упре прстом на Јовову кривицу, како би разумео властиту патњу – јер би тако бар све имало неки смисао – или да му пак пружи морално задовољење, да му призна да је био пион у једној бесмисленој небеској опклади чија је сврха била да се „тестира његова вера“, да је Јов у тој опклади „победио“ а Сатана остао „поражен“,[2109] да му се можда извини зато што је то ипак била велика и безразложна грешка – уместо, дакле, свега тога, Бог му говори нешто сасвим друго.

Говори му да је свет необјашњив („Има ли киша оца? или ко је родио капље росне? Из чије је утробе изашао лед [...]?“ [Јов 38, 28–29]) и

2103 Карл Густав Јунг. „Одговор на Јова“, 228.
2104 *Исто.*
2105 *Исто,* 228–229.
2106 Видети: *Исто,* 229.
2107 *Исто,* 236.
2108 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 218.
2109 Славој Жижек. *Чудовишност Христа*, 57.

пун безразложних догађаја („Да би ишла киша на земљу где нема никога, и на пустињу где нема човека [...]“ [Јов 38, 26]).

За разлику од Јовових пријатеља, који су инстистирали на томе да се свет може објаснити у целини и да све поседује смисао, па и саме Јовове патње, Јахве својим загонетним говором вели супротно: указује на то да се свет „не може објаснити“.[2110] То је Његова основна порука упућена Јову.

Као да је тиме, према Честертону, Бог постао „богохулник“ или чак „атеиста“.[2111] Као да је и сам Творац, који у једној врсти „псалма или рапсодије чуђења“ излаже пред Јовом „велику смотру створова – коња, орла, гаврана, дивљег магарца, пауна, ноја, крокодила“, описујући их „као чудовишт[а] што ход[е] под сунцем“, „пренеражен [...] стварима које је сам створио.“[2112]

Сам Бог је, другим речима, пренеражен „каотичним лудилом створеног свемира“.[2113] Ако је Јов и помишљао да је свет чудан, Бог му предочава да је „далеко чуднији“.[2114]

И тиме се ништа не решава. Уместо да одговори Јову зашто је патио, Бог продубљује загонетку, индиректно му признајући „да ни сам нема решења“.[2115] Јовову загонетку Бог замењује „још радикалнијом загонетком“.[2116] Напослетку, „једино што остаје јесте загонетка, коју ни сам Бог не може да разреши“.[2117]

**3. 5.** Тако, на крају, Јахве указује Јову на то колико је Он сâм моћан, а колико је човек, у односу на Њега и творевину, мали.

Уместо да одговори на Јовово питање, Бог поставља Јову (контра)питање шта он зна о томе како треба водити свет.[2118] Но, зашто

2110 Цит. према: Славој Жижек. „Хегел – Честертон: њемачки идеализам и кршћанство“, 217. Више о томе видети у: Gilbert Keith Chesterton. „Introduction“. *The Book of Job*. Cecil Palmer & Hayward: London 1916, IX–XXVII.

2111 Цит. према: Славој Жижек. „Хегел – Честертон: њемачки идеализам и кршћанство“, 217.

2112 Цит. према: *Исто*.

2113 *Исто*.

2114 *Исто*.

2115 Благоје Пантелић. „(Бе)смисао патње [Честертон и Жижек о Јову]“. [2020]. https://teologija.net/besmisao-patnje/

2116 Славој Жижек. „Хегел – Честертон: њемачки идеализам и кршћанство“, 217.

2117 Благоје Пантелић. „(Бе)смисао патње [Честертон и Жижек о Јову]“.

2118 Видети: Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим



инсистирање на Божијој свемоћи, у коју Јов није сумњао, уместо на Божијој моралности, у коју јесте? Јер Јов само тражи правду.

Као што ће, много векова касније, препознавши се у улози Јова, Ели Визел покушати да се на сличан начин одбрани: „Какве сам ја везе имао са Јовом. Ја нисам порицао Његово постојање, али сам сумњао у Његову апсолутну правду.“[2119]

Да ли Бога не занима правда или је она разумљива тек из визуре његове моћи? Постоји ли раздор између „правде у божјим очима“ и „очима људи“?[2120] Јесу ли у питању различите правде? Све и да јесу, зашто се не би синхронизовале на овом свету?

Или можда проблем није у правди, већ у Божијој свемоћи која је, упркос Јахвеовој демонстрацији, привидна?

Бог који се разоткрива Јову у својој свемоћи, заправо се, према Јунгу, разоткрива у својој противречности: истовремено прекорева Јова који мисли, који је разборит, који хоће сигурност знања, сâм притом не поседујући разборитост (као ни саморефлексију).[2121]

Зашто Бог наглашава своју свемоћ, а човекову ништавност, кад је Јов то и сам знао? Зашто ниједну реч не посвећује питању које му је Јов поставио? Он као да „говори мимо Јова“, као да је „заокупљен самим собом“,[2122] а не Јововим истинским проблемом. Коме се он уопште обраћа, коме жели да истакне своју свемоћ: Јову или, како Јунг сматра, Сатани?[2123]

**3. 6.** Загонетно је и зашто се Јов утешио и смирио након теофаније. Зашто није наставио да поставља питања Богу, кад му је већ пружена прилика?[2124] Будући да је Бог избегао да му одговори на питање, зашто Јов није био истрајнији у отпору?[2125] Да ли је заиста био „задовољан“ или чак „просвећен“[2126] Божијим одговором, одговором којим

људима“, 218.

2119 Ели Визел. *Ноћ*, 45.

2120 Франсоа Митеран, Ели Визел. *Мемоари у два гласа*, 45.

2121 Видети: Карл Густав Јунг. „Одговор на Јова“, 238.

2122 *Исто*, 239.

2123 *Исто*.

2124 Видети: Предраг Чичовачки. „Суђење човеку и суђење Богу: Јов и Велики инквизитор“. *Свет у ком заједно живимо: филозофска укрштеница*. Јасен: Никшић 2002, 106.

2125 Видети: Славој Жижек. *Чудовишности Христа*, 57.

2126 Предраг Чичовачки. „Суђење човеку и суђење Богу: Јов и Велики

је Бог расправу скренуо на другу тему? Или је, можда, „једноставно устукнуо“,[2127] „скрхан“ пред застрашујућим и „надмоћним“[2128] Божијим присуством?

Да ли је Јовово смирење пред Богом, одустајање од даљег дијалога и пристајање на „срећу“ након свега што му се догодило, морално исправно, како у контексту његових страдања, тако и у контексту екстремних искустава попут Холокауста?

Ваља подсетити на Визелов став да је „Јовова резигнација увреда за човека“.[2129] Јов је, према Визелу, требало „да настави да протестује, да одбије поклон“.[2130] Могао је евентуално да опрости Богу за тугу коју му је нанео, али не и за децу коју му је узео. Јер, ако би опростио и у њихово име, тиме би постао Божији саучесник, саучесник у неправди, у њиховом убиству.[2131] Јов је, дакле, требало да настави да инсистира на правди, ако не за себе, онда бар за своју децу, „и да се суђење настави“.[2132]

Међутим, ништа од тога Јов није учинио. Присиљен, пристао је да живи као и раније, „срећно упркос себи самом“.[2133] У томе је била „стварна Божија победа“.[2134]

А могло је и другачије да се заврши. Јовове патње, кад су већ биле тако бесмислене, могле су да потрају до његове смрти, као што је био случај са жртвама Холокауста.

**3. 7.** Прича о Јову посебно је значајна у контексту разумевања проблема теодикеје. Да би се, међутим, Бог оправдао, најпре мора бити извесно какав је Бог посреди.

Рабин Харолд Кушнер указао је на три интерпретативна момента из *Књиге о Јову* која не могу да опстоје једно с другим: „Бог

инквизитор“, 106.

2127 *Исто*.

2128 Славој Жижек. *Чудовиштост Христа*, 57.

2129 Цит. према: Предраг Чичовачки. „Суђење човеку и суђење Богу: Јов и Велики инквизитор“, 106. Више о томе видети у: Elie Wiesel. *Messengers of God: Biblical Portraits and Legends*. Translated Marion Wiesel. Random House: New York 1976.

2130 Цит. према: Предраг Чичовачки. „Суђење човеку и суђење Богу: Јов и Велики инквизитор“, 106.

2131 Цит. према: *Исто*, 107.

2132 Цит. према: *Исто*.

2133 Цит. према: *Исто*.

2134 Цит. према: *Исто*.



је свемогућ“, „Бог је праведан“ и „Јов је добар“.[2135] У те три тврдње може се заједно веровати све док је Јов здрав и богат, али кад изгуби здравље, имање и породицу, једна од њих мора да се порекне.

Ако је Бог свемогућ и праведан, онда Јов није добар и, следствено, заслужује несрећу. Ако је Јов добар, а Бог га опхрва патњом, „онда Бог није праведан.“[2136] Ако је Јов добар, а патња која га задеси не потиче од Бога, „онда Бог није свемоћан“.[2137]

За Јовове пријатеље, самопроглашене „браниоце вере“,[2138] Бог је савршен и као такав свемогућ и праведан, а Јов грешник. Тако у Јововој патњи, изазваној његовим греховима, они виде смисао; самим тим све има смисао и са поретком света све је у реду. Јов, међутим, све време наглашава управо бесмисленост својих страдања, а не своју невиност.[2139] Бог ће, уосталом, дати за право Јову, а не његовим тешитељима.

Гледано из Јовове перспективе, Бог је или свемогућ или праведан, али не обоје. Тачније, према Јову, Бог је само свемогућ, но праведан и добар није.

Према Кушнеру, *Књига о Јову* поручује да се Бог, попут каквог „оријенталног владара“, може волети, „чак и ако он ту љубав не узвраћа“,[2140] али и да ништа заузврат, па ни добру судбину, не треба од Њега очекивати ни тражити. Устручава ли се, уосталом, Бог кад Јову наноси неправду да би проверио његову оданост? Наградивши притом Јова „накнадном богатом наградом“ – здрављем, имањем и новом многодетном породицом – и то не због Јовове доброте већ због лојалности, да ли Бога макар на трен заболи помисао да све то ипак није „довољно ’поравнање’“?[2141]

Како је за Јова могла да вреди хармонија која је почивала не на сузи једног његовог детета, како би Иван Карамазов на његовом месту завапио, већ на (бесмисленој) смрти све његове прворођене деце?

Међутим, према Кушнеровом тумачењу, анонимни писац *Књиге о Јову* није ни на Јововој ни на страни Јовових пријатеља. Свој је

2135 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 219.

2136 *Исто*.

2137 *Исто*.

2138 Славој Жижек. *Чудовиштост Христа*, 143.

2139 Видети: *Исто*.

2140 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 220–221.

2141 *Исто*, 221.

одговор, чини се овом тумачу, „дао кроз Божије речи из вртлога, изречене на врхунцу књиге“.[2142] Или, тачније, кроз оно што је у тим речима прећутано.

Зашто се Бог у вихору представио Јову као свемоћан а не као добар и праведан? Да не би морао да му се оправдава? Можда управо супротно: да прикрије да није свемоћан. Аутор *Књиīе о Јову*, према Кушнеру, заправо верује да је Бог добар и праведан, али немоћан да спречи патњу која се јавља мимо Његове воље.

Глас из вихора вели: „Је ли у тебе мишица као у Бога? Грмиш ли гласом као он? [...] Погледај све поносите, и понизи их, и потри безбожнике на месту њихову. Затрпај их све у прах [...]. Тада ћу те и ја хвалити да те чува десница твоја“ (Јов 40, 4–9). Те речи Кушнер тумачи овако: „Ако мислиш да је толико лако одржавати свет у исправном стању, спречавати неправедне ствари да се догађају људима, онда покушај *тӣ сам.*“[2143]

Можда је зато Јов ћутао, јер је, „у духу тихе самилости, увидео божанску немоћ“.[2144] Можда се сажалио на Бога, предвидевши да ће у будућности сам Бог, односно Његов Син, такође патити, и да тад неће бити никог да се заузме за Њега.[2145] Можда је у свом страдању назрео страдање самог Бога.

**3. 8.** Тако се, напослетку, поставља питање има ли јововска загонетка било какво решење. С обзиром на то да Јахве Јову није пружио тражени одговор већ да је само продубио тајну, може се рећи да рационалног решења, оног које би важило у иманенцији, нема. Патња по себи не може имати никакав рационални смисао.

Међутим, остаје отворено питање да ли та загонетка може имати било какво друго, ирационално решење, макар се оно, у складу с оптимистичком хришћанском надом, разоткрило или бар назрело у есхатону. Да ли је Јахве „знао“ за такво решење, према коме патња у својој коначности ипак није бесмислена, и прећутао га Јову? Прећутао, зато што је, према домострој који је успоставио својом премудрошћу, човеку дато да све што зна, зна „делимично“, као и да све што види, види „као у огледалу, у загонетки“ (1. Кор. 13, 12).

2142 *Исто̄.*
2143 *Исто̄,* 222.
2144 Славој Жижек. *Чудовишност Христа*, 57.
2145 Видети: *Исто̄.*



А шта ако ни таквог решења нема? Ако ни Истина која би се разоткрила у есхатону не садржи одговор на питање правде? Можда Бог ни на оном свету не зна шта би рекао Јову.[2146] То би значило да се човеку ни из есхатолошке перспективе не би открило ништа што већ сада не зна.[2147]

Ако је тако, онда не само Јововo, већ ни Христово страдање на крсту нема дубљи смисао. Бесмислене и безразложне ствари – макар назване „вољом“ или „промислом Божијим“ – једноставно се догађају, у мери да чак ни оваплоћени Бог није „имун на њих“.[2148]

2146 Видети: Благоје Пантелић. „(Бе)смисао патње [Честертон и Жижек о Јову]“.
2147 Видети: *Исто̄.*
2148 *Исто̄.*

# 4. О ПАТЊИ

**4. 1.** У разматрању теодикеје као оправдања Бога, а посредно и оправдања Холокауста, ваља додати још неколико речи о феномену патње.

Ако је, према Семјону Франку, патња „унутрашња напуклост и фаличност бивствовања“,[2149] а према Берђајеву „болест постојања, [...] скретање ка небићу“,[2150] онда је и Холокауст као генератор патње водио ка небићу, указујући на онтолошке пукотине светског поретка.

Удео патње чини да се и целокупно бивствовање човеково и „бивствовање света“ означе као судбински „бесмислени“.[2151] У том смислу, Холокауст – гледано у иманенцији – представља само круну свеопштег бесмисла.

**4. 2.** Патња је „узурпација и апсурд“,[2152] изван сваког смисла. Осим што је бесмислена, она нема никакву сврху. Према хришћанском учењу, патња сама по себи није искупљујућа, не прочишћује душу нити води спасењу. Из тога следи да „подносити бол није зло“.[2153] Зло је само кад се другима наноси зло; сама патња „морално [је] небитна“.[2154]

Човек се, међутим, као логосно биће, опире бесмислу и неизвесности – тачније, несигурности. Не прихвата да се неке ствари

---

2149 Семјон Франк. *Недокучиво: онтолошки увод у филозофију религије*. Превела са руског Драгана Керкез. Православни богословски факултет Универзитета / Институт за теолошка истраживања / Јасен: Београд 2010, 330.

2150 Николај Берђајев. „Порекло зла и смисао историје“, 186.

2151 Семјон Франк. *Недокучиво*, 331.

2152 Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 61.

2153 Лешек Колаковски. *Да ли је Господ Бог срећан и друга питања*, 15.

2154 *Исто*.

„догађају без разлога“,[2155] да је Бог, као „персонификована равнотежа“,[2156] „изгубио контакт са овим светом“, „да више нико не седи за управљачем“[2157] нити „потајно вуче све конце“.[2158] Да је све што постоји само „зиданица на песку“.

Имајући потребу да свему да смисао, да сваки хијатус (бе)смисла наративизује – не би ли се тако сам себи учинио мудријим – човек то чини и с патњом. Да би је видео као могући моменат животне пуноће,[2159] да би објаснио „кривицу“ и „одговорност“[2160] за зло, човек посеже за идејом Божије промисли. Јер, ако се за патњу изнађе оправдање, ако „постоје добри разлози због којих људи пате“, онда у свету бар влада нека сигурност – „свет ипак није тако лоше место као што изгледа“.[2161] Свет је разумљив и Бог је праведан; све је, другим речима, доведено у ред и склад.

**4. 3.** Уврежено је мишљење да патња „обогаћује“ човека: „Кроз патње човечанство постаје мудрије“.[2162] Она је, у том смислу, неопходна за проницљивије сагледавање стварности или продирање у истину: „Способност за патњу је херменеутички услов разумијевања стварности.“[2163] Стога учешће у патњи, ма колико она по себи била бесмислена, има спознајну, епистемичку вредност.[2164] Захваљујући патњи, стварност се, према Симони Вејл, указује онаквом „какву је нисмо замислили да може бити.“[2165]

Постоји, међутим, и мишљење да патња може научити човека неким етичким вредностима. На пример, да исправи своје недостатке, да буде бољи, племенитији, саосећајнији. Рабин Јозеф Б. Соловејчик је, у том смислу, тврдио да „патња оплемењује

2155 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 207.

2156 Рут Клигер. „Логори“, 60.

2157 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 207.

2158 Славој Жижек. „Само нас Бог који трпи може спасити“, 136.

2159 Видети: Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 60.

2160 Семјон Франк. *Недокучиво*, 323.

2161 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 220.

2162 Иван Ильин. *О супротстављању злу силом*. Превела са руског Ана Јаковљевић. Логос: Београд 2020, 6.

2163 Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 60.

2164 Видети: *Исто*.

2165 Симон Вејл. *Тежина и благородност*. Превела са француског Нина Живанчевић. Адреса: Нови Сад 2007, 108.



човека, чисти његове мисли од охолости и површности, шири му хоризонте.“[2166]

Но, да ли патња заиста тако делује *по себи*? Потврђује ли емпирија ове Соловејчикове ставове? Да ли нас заиста „уздиже над нама самима“, или је, како изгледа, ипак „узалудна“?[2167] Да ли су у праву били они религијски мислиоци и филозофи који су сматрали да патња „обогаћује“ човека, или они други, попут Николе Милошевића, који је настасијевићевски сажео: „Осиромашује, не богати искуство зла“.[2168]

Карл Барт је, такође, сматрао да патња човека ничему не учи, нити „истинском страху“ нити „истинском миру“,[2169] да га не води у преумљење. И Лав Шестов је био мишљења да у патњи нема „искупљујуће снаге“.[2170]

Проблем с тезом да патња по себи води човековом добру и спасењу јесте у томе што од човека зависи како ће на њу реаговати. Човек који пати „може да постане бољи“, али, као што искуство показује, „често постане још гори“.[2171] Несрећни људи су, према Шестову, „несрећне свиње“, које патња није усмерила „ка вишем добру него [на] пут на коме нема излаза“.[2172] Патња или зло, дакле, не воде нужно добру.

Питање је, такође, да ли баш сваки бол и патња служе човековом добру. И да ли је просуђивање да су бол и патња привилегија, због којих би човек ваљало да буде захвалан Богу, можда у ствари само невешт покушај да се Бог оправда, да се сачува Његова „репутација“.[2173]

2166 Цит. према: Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 209. Више о томе видети у: Joseph B. Soloveitchik. *The Lonely Man of Faith*. Doubleday: New York 1992.

2167 Симон Вејл. *Тежина и благородност*, 24.

2168 Никола Милошевић. *Царство божје на земљи: филозофија диференције*. „Филип Вишњић“: Београд 1998, 117.

2169 Цит. према: Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 34.

2170 Никола Милошевић. *Царство божје на земљи*, 100.

2171 Владислав Ђорђевић. „Проблем зла“. У: *Златни век и паучина: тајна човека и духовна реалност: историјско-канонски аспект и домети филозофске истине у православној мисли Достојевског*. Приредила Јелена Делибашић. Православна реч: Нови Сад 2017, 48.

2172 Никола Милошевић. *Царство божје на земљи*, 100.

2173 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 215.

**4. 4.** Било какво оправдање патње неморално је по себи; штавише, према Левинасу, „извор [је] свеколике неморалности“.[2174] Стога, узроци патње не могу бити у греху – кад би били, све би на овом свету, чини се, било једноставније – нити се патња може тумачити као Божија казна.

Имајући то у виду, мора се одбацити „легалистичка“ теорија греха и казне, по којој је, на пример, Холокауст праведна казна за претходне грехе човечанства или самих Јевреја.[2175]

Исто тако, мора се одбацити и њој слична, мада „хуманија“, педагошка или моралистичка теорија, према којој Бог, из љубави према човеку, допушта патњу да би се човек поправио. У том смислу, Бог је могао да допусти Холокауст „да би спречио далеко већу несрећу којој су људи ходили у сусрет, а то је потпуно угушење духа и потпуна смрт душе“.[2176] Холокауст би, по том тумачењу, био ништа више до искушење вере, усмерено на човекову добробит, поправљање и очврснуће карактера.[2177]

Исак Башевис Сингер у роману *Покајник* истиче да је у Русији и Америци расла „генерација која је заборавила јеврејство и постала потпуно или делимично безбожничка“.[2178] Осим што су „многи Јевреји широм света служили [...] крајње левим идолатријама, пратили најбудалластију моду и лажне теорије“, Сингер додаје да су „постали [...] световнији од најсветовнијих, често већи безбожници од безбожника“.[2179]

Кад се вера толико разблажила, Холокауст се с разлогом могао препознати као праведна Божија казна. Ето могућег одговора на питање теодикеје у старозаветном духу: Бог је строги отац који кажњава своју децу. Можда то чини и из љубави, с намером да их поправи – широко је поље тумачења: „Ми немамо права да очајавамо. Ако нас Он немилосрдно кажњава, то значи да нас тим више воли.“[2180]

Тако је, уосталом, један Лебовићев теча, „ортодоксни, врло побожни Јеврејин“, говорио да све што се Јеврејима дешава – а чекала их је депортација у Аушвиц – „да је све то због тога што је јеврејски народ издао свог Бога“:

> Говорио је да је страдање, и све што нас очекује, записано у Старом завету. Више пута је цитирао једно место из Петокњижја у коме се каже: „И дићи ће Господ на тебе народ, бездушан народ из далека, који ће долетети као орао, који неће марити за старца, нити ће детета жалити... И служићеш непријатељу својему, у жеђи и у глади, све дотле док те не сатре... А твоје мртво тело биће храна огњу.“ Нажалост, те пророчанске речи су се једног дана обистиниле.[2181]



**4. 5.** Трагање за непосредним или посредним узроцима патње у Богу – на шта су, између осталих, скретали пажњу протестантски теолози Карл Барт, Еберхард Јингел, Дитрих Бонхефер, Јирген Молтман, Казох Китамори,[2182] римокатолички теолог Ханс Урс фон Балтазар[2183] и филозоф Петер Кословски – немачки теолог Доротеја Зеле назива „теолошким садизмом“.[2184] Јер, кад би узрок патње, попут оне у Холокаусту, био у Богу, у Његовој вољи, онда Бог не би био на страни жртава већ злочинаца.[2185] Шта би се добило обожавањем таквог Бога?

Такође, о каквом би Богу и каквој правди Божијој било речи уколико би се заиста прихватила интерпретација да је Бог истерао Адама и Еву из раја „зато што су [...] [га] преварили“, да је послао потоп „зато што [...] [му] се Нојево поколење није допало“, да је послао „огњену и сумпорну кишу“ „зато што за Содому није више било милости у [...] [Његовим] очима“?[2186]

Чак и кад би било тако – ако ништа на свету не би било безразложно, насумично, бесмислено, ако би све било осењено вишим смислом – онда би под Божију казну за сагрешења народâ могло потпасти дословно све, укључујући и Холокауст. Божији потпис могао би се пронаћи не само у пропасти Нојевог поколења и Содоме и

2174 Цит. према: Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 61.

2175 Видети: Славој Жижек. „Само нас Бог који трпи може спасити“, 135.

2176 Свети Николај [Велимировић] Српски. *Кроз тамнички прозор*, 835.

2177 Видети: Славој Жижек. „Само нас Бог који трпи може спасити“, 135.

2178 Исак Башевис Сингер. *Покајник*, 73.

2179 *Исто*, 73–74.

2180 Ели Визел. *Ноћ*, 46.

2181 Ђорђе Лебовић. „Видео сам гасну комору“, 294.

2182 Видети: Kazoh Kitamori. *Theology of the Pain of God*. John Knox Press: Richmond, VA 1965.

2183 Видети: Hans Urs von Balthasar. *Mysterium Paschale: The Mystery of Easter*. Translated Aidan Nichols. T&T Clark: Edinburgh 1990.

2184 Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 61–62.

2185 Видети: Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 242.

2186 Ели Визел. *Ноћ*, 65.

Гоморе, већ и у ерупцији Везува и уништењу Помпеје, као и у свакој ерупцији вулкана, урагану, земљотресу или цунамију. По таквој логици, коју је, између осталих, заступао и Августин, могла би се, како је приметио рабин Харолд Кушнер, предвиђати и „путањ[а] урагана на основу тога које људске заједнице заслужују да буду збрисане а које поштеђене“.[2187]

**4. 6.** Све и да је патња заиста последица греха, односно метафизичке кривице, остаје отворено питање како човек може то знати. Како дете да схвати у чему је погрешило кад му родитељ који га кажњава то прећуткује?[2188]

Отворено је и питање да ли су бол и патња – ако су већ заслужени – заиста саображени греху. Ако је мера патње најпре од Бога пажљиво промишљена па потом „допуштена“, шта је са оним особама које је „терет неподношљиве трагедије“[2189] сломио? Који су, услед помањкања духовне снаге, постали „неспособни за даљи свакодневни живот“.[2190] Да ли је и тај њихов суноврат део праведне казне, односно Његовог недокучивог плана?

И да ли је уношење кôда патње у човеково биће потребно не због сагрешења у прошлости, него да би се на тајанствен начин спречила могућа будућа сагрешења?

Ако Бог патњом тестира човека, онда је, према Кушнеру, „до сада [...] могао да научи да многи од нас неће проћи проверу. Ако нам даје само терет који можемо да понесемо, пречесто сам виђао ситуације“, истиче овај мислилац, „када се опасно прерачунао.“[2191] Стога је Кушнер сматрао да терет страдања натоварен на човекова плећа не шаље Бог већ судбина.[2192] Само Бог зна да ли је био у праву.

**4. 7.** Важно је, међутим, не упасти у замку генерализовања. Патња свакако не делује апстрактно, по себи, већ у зависности од тога какав одговор страдалник пружа на њен изазов. Ништа не зависи од патње, већ увек све од личности.

2187 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 227.
2188 Видети: *Исто*, 211.
2189 *Исто*, 213.
2190 *Исто*.
2191 *Исто*.
2192 *Исто*, 268.



Другим речима, патња и „по себи и за себе“[2193] јесте бесмислена, али, у зависности од страдалника, може имати „виши смисао“.[2194] Тај виши или „спасењски“ смисао указује се, према Кушнеру, у исходу патње, а не у њеном узроку: уколико патња учини да неки људи постану осетљивији и саосећајнији, онда она има смисао, а уколико се покажу горки и завидљиви, у таквом случају је празна и разорна.[2195] Отуд у истом логорском контексту и тако различити исходи: Виктор Франкл, односно Примо Леви, Жан Амери или Ђорђе Лебовић.

**4. 8.** Најважније питање у вези с проблемом патње, према Доротеји Зеле, није „одакле она долази“ већ „куда [...] води“.[2196] Њен смисао није у њеном пореклу, него у исходу. Мање је важно избећи патњу колико је важно „да нас патња не испрља“.[2197] Другим речима, није потребно тражити „натприродни лек за патњу већ [...] натприродни циљ за њу.“[2198]

Ако је смисао патње у њеном исходу, то значи, у складу с Берђајевљевим опаскама, да је тај смисао, заправо, у позитивној, просветљеној духовној сили која се показује у њеном превладавању.[2199]

Суштина патње се, и према Семјону Франку, открива у начину њеног превладавања, односно у „духовном прихватању и трпљењу страдања“,[2200] уколико, наравно, личност страдалника има за то снаге и воље. Уколико има, тад се патња може доживети „као *исцељење* од зла и недаћа, као Богу угодан и у том смислу суштински божански пут повратка у отаџбину, у савршенство реалности“.[2201] Патња стога омогућује „корак уназад ка [истинској] реалности“,[2202] повратак Богу као праизвору постојања. Кроз њу се, као што се може пропасти, може иући у заједницу са Истином. У том потоњем случају, у

2193 Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 60.
2194 Николај Берђајев. „Зло“. *Егзистенцијална дијалектика божанског и људског*. Превео са руског Мирослав Ивановић. У: *Царство духа и царство цезара; Егзистенцијална дијалектика божанског и људског*. Бримо: Београд 2002, 180.
2195 Видети: Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 233.
2196 Цит. према: *Исто*, 272.
2197 Симон Вејл. *Тежина и благодат*, 108.
2198 *Исто*.
2199 Видети: Николај Берђајев. „Зло“, 181.
2200 Семјон Франк. *Недокучиво*, 332.
2201 *Исто*.
2202 *Исто*.

коме долази до пројаве личности, патња ипак „има смисао и оправдање“.[2203]

Према хришћанском (оптимистичком) поимању, патња је, упркос усамљености страдалника, његовој изолованости од физичког и друштвеног света, на тајанствен начин сапатничка. Ако је, наиме, неправедно и бесмислено страдање Богочовеково универзално – при чему се оно поима и као „најузвишенији израз [...] љубави за човјека“ и као „средишњи догађај историје спасења“ – онда и страдање сваког човека носи у себи нешто христолико, „сарадничко“ или „допунско“[2204] Његовој патњи. Христова жртва заступа све друге жртве, дарујући им искупитељски и спасењски значај, али само уколико и оне, трпећи и страдајући, чине то Њега ради.[2205]

Према овом тумачењу, које почива на нади да је Јахве Јову ипак нешто пребутао, патња свој смисао назире, иконички гледано, из есхатолошке перспективе, и то као смисао који не потиче од самог човека, већ из „намјере спасења и Божијег плана у историји“.[2206] Посреди је тајна чији су извор и исход у „непроничном бездану Божје воље“.[2207]

**4. 9.** Ако већ постоји, питање је и „коме патња служи“ – „Богу“ и „животу“, или пак „ђаволу“ и „моралној обамрлости“.[2208] Све, наравно, зависи од структуре личности оног који патњу на својој кожи доживљава или је посредно, то јест секундарно, проживљава.

У вези с тим, Доротеја Зеле упозорила је на феномен такозваних „ђаволових мученика“.[2209] Реч је о онима који су страдали можда на исти начин као и Божији мученици, бранећи, на пример, истину вере, но чији нас спомен, без обзира на околности страдања, због нас самих, због нашег тренутног духовног стања, духовно не оснажује већ ослабљује.

Са́мо страдање, па било оно и Христово, код неких особа може да ослаби „веру у Бога и у његов свет“, да душу испуни „очајањем

2203 *Исто,* 333.

2204 Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 60.

2205 Видети: *Исто*.

2206 *Исто*.

2207 Славој Жижек. „Само нас Бог који трпи може спасити“, 135.

2208 Цит. према: Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 272.

2209 Цит. према: *Исто*.



и сумњом“.[2210] Ако дете обешено у Аушвицу некоме „унесе сумњу у Бога“, ако неко због њега престане „да примећуј[е] доброту света“, онда је то дете „ђаволов мученик“, „сведо[к] *против* Бога, против смисла моралног живота“.[2211] Нису, дакле, околности под којима је умрло довеле до тога да постане сведок против Бога, већ га је тиме учинила „*наша реакција* на [...] [његову] смрт“.[2212] Наша реакција даје туђој патњи „позитиван или негативан смисао“.[2213] Ништа по себи, ни болест ни несрећа ни трагедија, није уперено против вере или смисла живота. Од појединачне личности зависи какав ће смисао жртвама и мученицима бити дарован.

**4. 10.** Кад је о патњи реч, важно је осврнути се на начин на који се она поима у различитим духовним контекстима. Уколико се патња узме сама по себи, то јест урођена у иманенцију, и уколико се не претпоставља какав би јој био виши смисао, онда се о њој говори као о несрећи.

Загонетка несреће, према Симони Вејл, лежи у томе што она продире „у саму душу невиних“ и њоме „суверено“ господари: „У најбољем случају, онај кога несрећа обележи сачуваће само пола своје душе.“[2214] Несумњиво је да несрећа оставља дубок траг у душама оних које погоди. Тај траг Симона Вејл пореди са „жигом ропства“: „Ропство онакво какво је практиковано у старом Риму само је екстремни облик несреће.“[2215] Несрећа је усмерена против човекове слободе, она поробљава, чини све нужним, случајним и, самим тим, бесмисленим.

Несрећа је последица бесмисленог и безразложног случаја, слепе нужности, судбине. Зато у њој нема ни достојанства ни узвишености, осим ако је страдалник не одене смислом.

Супротност несрећницима били би они који пате „с разлогом“, попут оних који су прогоњени због вере. Такви мученици „у несрећу падају само ако патња или страх обузму душу толико да потпуно

2210 *Исто*.

2211 *Исто*.

2212 *Исто*.

2213 *Исто*.

2214 Симона Вејл. *Боī у потрази за човеком: духовна аутобиоīрафија*. Приредила и превела са француског Александра Манчић. Службени гласник: Београд 2002, 87.

2215 *Исто,* 85.

забораве на разлог прогањања. Мученици који су бацани зверима и који су улазили у арену певајући нису били несрећници.“[2216]

Несрећници су они који не умиру као мученици за вишу ствар: „Христос је био несрећник.“[2217] Јер, Христос је умро као „обичан злочинац, помешан са разбојницима“, али, како Симона Вејл додаје, „само мало смешнији“.[2218] За разлику од мучeништва које је озбиљно, достојанствено, трагично, „несрећа [је] смешна“.[2219] Смех, као и увек, допире из бездана бесмисла. Отуд су патња и страдање по себи комични или апсурдни – што их чини „још ужаснијим“.[2220]

За разлику од трагедије, која подразумева достојанство кроз које се ужас сублимира, ужас патње и страдања толико је дубок да превазилази могућност сублимације „у трагичном достојанству“.[2221] Посреди је ужас „с ону страну трагичног“, опсцен у својој „комичности“.[2222]

Симона Вејл указала је на крајњу тачку до које „слепа нужност“, односно урођеност у иманенцију, може да баци човека – „Крст“.[2223] „Људски злочини који су узрок већине несрећа део су слепе нужности, зато што злочинци не знају шта раде.“[2224] Једино светлост Крста може да „обасја несрећу“[2225] и да трансцендира иманенцију. Крст Богочовеков једина је и коначна истина сваке несреће.[2226] Без Крста, постојала би само несрећа – и то би био пакао на земљи.[2227]

**4. 11.** Ако се патња или страдање посматрају изван духовног, метафизичког контекста, они су, као што је речено, бесмислени по себи. Зато је Богочовек вољно прошао кроз бесмислене патње и смрт да би Собом, као оваплоћеним Смислом, ту бесмисленост укинуо. Своје очовечење је и потврдио болном и понижавајућом смрћу: тако је

2216 *Исто*, 92.
2217 *Исто*.
2218 *Исто*.
2219 *Исто*.
2220 Славој Жижек. *Мање љубави – више мржње!*, 60.
2221 *Исто*.
2222 *Исто*.
2223 Симона Вејл. *Бог у потрази за човеком*, 92.
2224 *Исто*.
2225 *Исто*, 115.
2226 Видети: *Исто*.
2227 Видети: *Исто*.



„примио пуноћу човека, крајности људског живота, бездан нелогичности која мучи човека“.[2228]

Бесмислена патња, односно несрећа, обично се тумачи као последица судбине, попут оне у грчкој трагедији. У таквом случају, како примећује Берђајев, страдалник „нема на кога да се позове, као што је то могао Јов јер је веровао у Бога који је уздигнут изнад света“.[2229] У грчкој трагедији, где су чак и „богови потчињени судбини“, једини излаз лежи „у естетском помирењу са судбином, amor fati“.[2230] (Модерни одјек оваквог става налази се код рабина Харолда Кушнера, који је веровао у доброг али немоћног Бога, способног само да теши човека кад га задеси бесмислена несрећа.)

За разлику од грчке трагедије и старозаветне приче о Јову, бесмислена патња тек с хришћанством добија виши смисао – смисао одозгоре – и то тако што постаје „мистерија спасења“.[2231] То је омогућено Богочовековим страдањем, које је постало „спасоносно за свако људско страдање.“[2232] Његово страдање, другим речима, представља „одговор и на људско страдање и на зло света“.[2233]

Страдајући „са страдалницима“, Богочовек је, према Димитрију Станилоју, изједначио „достојанство људи који страдају са својим достојанством“.[2234] Тако је патња од бесмислене постала узвишена и трагична.

То значи да је трагедија очувана и у хришћанству, али је „попримила другачији карактер“.[2235] За разлику од античке „трагедије судбине“, „хришћанска трагедија је трагедија слободе“.[2236] Сходно Берђајеву, и Холокауст и сама Историја могу се одредити као *трагедија слободе*. Смрт Богочовека на крсту сведочи да у оквирима историје или иманенције нису загарантовани срећни исходи људских поступака.[2237] Он је својим страдањем поновио Јовово страдање, као страдање без икаквог „дубљег значења“.[2238]

2228 Танасис Н. Папатанасиу. *Апостоли субверзивне наде*, 110.
2229 Николај Берђајев. „Зло и патња као проблеми духа“, 207.
2230 *Исто*.
2231 *Исто*, 208.
2232 *Исто*.
2233 *Исто*.
2234 Танасис Н. Папатанасиу. *Апостоли субверзивне наде*, 118.
2235 Николај Берђајев. „Зло и патња као проблеми духа“, 222.
2236 *Исто*.
2237 Видети: Славој Жижек. *Чудовишност Христа*, 144.
2238 *Исто*.

Богочовек је слободно, вољно прошао кроз трагичност „да би у њој отворио простор који она сама по себи нема“.[2239] Било је неопходно да се трагичност „сусретне са самим Богом“, да је осени Логос, јер би по себи била „крај свега“.[2240]

**4. 12.** Разлог због ког је проблему патње дат посебан простор у разумевању Холокауста јесте и тај што је модерно доба, културолошки гледано, постало преосетљиво на патњу. Променила се духовна парадигма: наместо питања „у чему је смисао живота“, „велико питање“ модерне епохе постало је „како да се избавимо патњи“.[2241]

Модерна је, према Чарлсу Тејлору, „почела да означава сензитивност за достојанство појединца и његов или њен свакодневни живот овде и сада“,[2242] унутар иманенције. Човек је, као никад досад, „постао осетљив за патњу“ и „зло“, преставши да буде загледан у оно што надилази иманенцију, те да буде осетљив за „грех“.[2243]

2239 Танасис Н. Папатанасиу. *Апостоли субверзивне наде*, 110.

2240 *Исто*.

2241 Јувал Ноа Харари. *21 лекција за 21. век*. Превела са енглеског Татјана Бижић. Лагуна: Београд 2019, 380.

2242 Захари Брајтерман. „Превазиђена модерна: јеврејска религиозна мисао после Аушвица“, 315.

2243 Николај Берђајев. *Истина и откровење*, 84.

## 5. „КАКАВ СИ ТИ БОГ?“

**5. 1.** Књижевна сведочанства о Холокаусту, посвећена опису историјски иманентног „радикалног зла“,[2244] истовремено су настојала да то зло трансцендирају. Не да га објасне, већ да његову тајну продубе.

Ауторима тих сведочанстава није била довољна констатација да су Холокауст чинили „страшни ратни злочини“, односно да је у питању била разобручена моћ греха, или „злочин безбожних“, „Божје проклетство у бездану смрти“, „пакао проклетих“.[2245] Према Молтману, све то јесте било посреди, али ниједно објашњење само за себе није могло да обухвати ужас тог догађаја.

Стога је, у трагању за метафизичким „узроком“ Холокауста, у књижевна сведочанства уведена тема Бога. Не изненађује, отуд, што се многим логорашима, попут Имреа Кертеса, „Бог указао у слици Аушвица“.[2246] И Молтман је, у вези с тим, подсетио на Визелове речи да се Аушвиц не може разумети (ни) Богом, али „ни без Бога“.[2247] Зато Бог има привилеговано место у херменеутици Холокауста.

**5. 2.** Као што семе које падне на тле доноси добре или лоше плодове у зависности од каквоће тла, тако и искуство радикалног зла, попут Холокауста, било на индивидуалном било на колективном плану, може постати преломна тачка у човековом погледу на свет, себе у свету и односима према првородним духовним, метафизичким питањима.

2244 Јирген Молтман. „*Распети Боī* у контексту“, 18.

2245 *Исто*.

2246 Имре Кертес. *Кадиш за нерођено дете*. Превео са мађарског Арпад Вицко. Vega media: Нови Сад 2005, 125.

2247 Јирген Молтман. „*Распети Боī* у контексту“. *Теолоīија: силазак у вражје круīове смрти: о четрдесетој īодишњици* Распетог Бога. Уредник Зоран Гроздановић. Ex Libris: Ријека 2014, 18.

Духовно наслеђе Холокауста, изражено понекад у виду радикалне сумње у Бога, човека и свет, не мора нужно рађати лоше духовне плодове. Упркос уобичајеном мишљењу да вера треба да буде чврста, поуздана и без најмањег трага сумње, јер у противном, наводно, не би била „права“ вера, постоји и становиште, попут оног Паула Тилиха, да „вера и сумња нису противречне једна другој“, већ да вера подразумева унутрашњу „напетост између ње саме и сумње унутар ње“, односно да „вера обухвата себе и сумњу о себи“.[2248] Холокауст је неоспоран изазов за веру, који захтева нове одговоре и разрешење вечних сумњи обновљених у новом историјском контексту, али не и њен крај. Јер Холокауст, ипак, није победио.

Бити ухваћен у ковитлац зла попут Холокауста, а не поставити тешко питање (бе)смисла тог зла, питање његових метафизичких домета, чини се као грех. Кад је приликом вешања дечака у Аушвицу неко упитао: „Где је сада драги Бог, где ли је Он?“, то није било нихилистично ни блесфемично, већ, према рабину Елиезеру Берковицу, „право питање које треба поставити“.[2249] Штавише, „било би светогрђе“[2250] да то питање нико није поставио. Јер каква би то вера била ако би прошла „поред таквих ужаса а да се не огласи“?[2251]

Где је, заиста, био Бог кад су дечаку с омчом око врата измакли столицу?

Зашто је тад, према Мартину Буберу, завладало „помрачење Бога“?[2252]

Зашто је ћутао? Зашто је своју Реч повукао у изгнанство?[2253]

**5. 3.** Књижевна сведочанства о Холокаусту, а камоли небројена дела модерне књижевности фасцинирана феноменом зла, најчешће истичу моменат сумње у традиционалне представе Бога.

Тако је у Лебовићевој драми *Војник и лутка* јововски вапај саображен дотад у историји невиђеном интензитету зла. Од Бога се тражи да буде „ослонац“, да „просветли [...] ум“ и помогне да се „спозна истина“: „Хоћу да знам и схватим зашто мучиш беспомоћне?

2248 Паул Тилих. *Библијска религија и потрага за крајњом стварношћу*, 75.

2249 Елиезер Берковиц. *Вера после Холокауста*, 75.

2250 *Исто*.

2251 *Исто*.

2252 Драгана Стојановић, Даница Игрутиновић. „Постхолокаустовска читања у јеврејској и хришћанској мисли: компаративни аспекти“, 29.

2253 Посреди је парафраза наслова књиге *Изгнанство Речи* (*The Exile of the Word*) (1981) Андреа Нехера.



Зашто их кажњаваш? Зар није речено: ’Бог гаји љубав према свему постојећем’? Зашто онда кажњаваш оне који се воле? Зашто славу градиш на њиховим патњама? Какав си ти Бог?“[2254]

Поставља се питање: да ли је реч о „Богу љубави и милосрђа“ или о „Богу моћи и мржње“, „суровом, окрутном, немилосрдном Богу“?[2255] Али ако је тај потоњи Бог у питању, како онда живети у метафизичкој дестабилизованости, „без вере у [...] [Његову] праведност“,[2256] без наде у Њега као „праотаџбину“[2257] сопствене душе, уз непрестану сумњу да Он није онакав какав би требало да буде?

Да ли је Бог заиста „лишен осећања“,[2258] „неосетљив, отупео и равнодушан у својој вечитој усамљености“?[2259] Зар му је „потпуно свеједно да ли је неко добар или зао, да ли је мудар или безуман, да ли верује или не верује“?[2260] Ако је тако, значи ли то да је „све допуштено“,[2261] па и Холокауст?

Посреди је мисао која, не досегавши идеју Бога који пати због човекове злоупотребе слободе, исходи у закључку: „Не постоји награда, не постоји казна, пакао је на Земљи а твог раја нема. Нема! Месија – то је смрт – смрт нас избавља, она нам доноси мир. То је права истина.“[2262]

**5. 4.** Превршена мера патње и зла током Холокауста навела је неке логораше да измене однос према Богу, па чак и да Га негирају.

Одрицати Божије постојање представља најједноставнији теоријски одговор на искуство логора смрти. Ако зло постоји, ако невини страдају, онда у поретку света нема места за Бога ни Његову промисао – тако гласи уобичајени атеистички аргумент.

Јер где је био Бог – поставља се питање у Сингеровом роману *Покајник* – „када су пољски Јевреји копали своје гробове? Где је Он био када су се нацисти играли лобањама јеврејске деце?“[2263] Ако Га није

2254 Ђорђе Лебовић. *Војник и лутка*, 311.

2255 *Исто*.

2256 *Исто*.

2257 Семјон Франк. *Недокучиво*, 325.

2258 Ђорђе Лебовић. *Војник и лутка*, 311.

2259 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 352.

2260 *Исто*.

2261 Ђорђе Лебовић. *Војник и лутка*, 311.

2262 *Исто*.

2263 Исак Башевис Сингер. *Покајник*, 35.

било тада, онда „не постоји“.[2264] Можда је и боље тако, јер да „постоји а није се јавио“, био би „убица као и Хитлер“.[2265]

Бог је за Јевреје Господар Историје, који својом премудрошћу управља свим догађајима. Ако се над светом (иманенције) – не само као местом „божанског стварања“, већ и „праведности и спасења“[2266] – надвије зло, а нема трансцендентне инстанце која би се умешала и спречила изабрани народ да, речима Абе Ковнера, у смрт иде као овце на клање, онда Он не постоји. Једноставан закључак, како истиче Семјон Франк, до ког „може доћи сваки школарац који зна да 'расуђује'“.[2267] Међутим, у тој „једноставности“, наставља Франк, нема истинског расуђивања, већ само очигледне потребе за „одрицањем Бога“.[2268]

Потреба за одрицањем довела је, након Холокауста, до појаве „теологије смрти Бога“ (иако је сам термин *contradictio in adjecto*). Будући да су неки теолози „увидели да Бога нема“, престали су да Га оптужују за зло. Према њима, све што се дешава „плод [је] случајности природе“.[2269] Најпознатији представници овог правца су амерички рабин Ричард Рубенштајн, англикански бискуп Џон Артур Томас Робинсон и француски протестантски теолог Габријел Ваханијан.

**5. 5.** За разлику од оних који су одрицали Божије постојање, који су тврдили да је Бог „мртав“ или, евентуално, да је суров и окрутан, неки логораши, прихвативши постојање Бога без обзира на то какав је, довели су у питање Његову сазнајну и искуствену пријемчивост. Они су се помирили с тим да је Он недокучив. О томе сведочи навод из романа *Semper idem*:

> Гасне коморе смо већ видели. Ултраортодоксни рабин из Мункача рече: „Бог је мртав, све су битке изгубљене, човечанству нема спаса.“ Професор права из Прага није се с тим сложио. „Не“, рекао је огорчено, „Бог није мртав, он је само препун гнева и једа. Немилосрдно и окрутно кажњава и кривце и недужне, наслађујући се у њиховим мукама и патњама. Тако га бар ја видим, човекова слика и прилика у огледалу које се увећава.“ Логораш, коме не знам ни име ни порекло, рекао је на јидишу: „Није истина. Бог није онакав какви смо ми, нити је налик било коме или било чему што смо видели, на јави или у својим сновима. Амен.“[2270]

2264 *Исто*.
2265 *Исто*.
2266 Ханс Јонас. „Појам Бога после Аушвица: један јеврејски глас“. Превела са немачког Јелена Танасковић. *Источник: часопис за веру и културу*. Год. X бр. 37–38. 2001, 27.
2267 Семјон Франк. *Недокучиво*, 314.
2268 *Исто*.
2269 Владислав Ђорђевић. „Проблем зла“, 51.



У истом смислу, један од ликова тог романа расуђује да се Бог показује човеку „више у ономе што није, него у ономе што јесте. Он је изнад онога што ми о њему мислимо или говоримо.“[2271] У белешкама које је Лебовић уметнуо у свој роман, говори се о „Божјим намерама“ које су „недокучиве“ зато што „нико не може да се уздигне толико високо или да се сагне толико ниско да би могао видети његово лице“.[2272] Посреди је, дакле, агностицизам, који тражи поткрепљење вере у евиденцији. Но, можда је Лебовић у извесном смислу био у праву кад је тврдио да је „Бог [...] управо због тога Бог што је с оне стране свега онога што је измерљиво и замисливо. Коначна истина о њему откриће се на завршетку Времена.“[2273]

**5. 6.** Јеврејска постхолокауст теолошка мисао нашла се у тежем положају него хришћанска, јер Јевреји, као што је речено, верују у Бога као Господара Историје. Концепција свемоћног Бога као Господара Историје изгубила је смисао у контексту Холокауста. Патња која је задесила страдалнике узвисила их је изнад таквог Бога:

> Шта си Ти, мој Боже, помислих бесно, у поређењу са том у тугу завијеном масом која долази да Теби у лице врисне своју веру, свој бес, своју побуну? Шта значи Твоја величина, Господару свемира, суочена са свом том слабошћу, суочена са тим распадањем и тим трпљењем? Зашто још увек подрхтава њен болесни дух и стрепе њена немоћна тела?[2274]

Стога, како је Ханс Јонас, јеврејско-амерички филозоф и теолог рођен у Немачкој, истакао у свом огледу „Појам Бога после Аушвица: један јеврејски глас“ (1987), сам Аушвиц „за оне који верују доводи у

2270 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 354.
2271 *Исто*, 289.
2272 *Исто*, 354.
2273 *Исто*, 355.
2274 Ели Визел. *Ноћ*, 64.

питање цео традиционални појам Бога“.[2275] Да се не би упало у замку пуког негирања Његовог постојања, било је неопходно да се „на старо питање о Јову потражи нови одговор“.[2276] Да би се до новог одговора дошло, морало се, према Јонасу, опростити од концепције Бога као Господара Историје.[2277]

Јововско (теодикејско) питање на које је, у вези с Холокаустом, било потребно наћи нови одговор, Јонас је овако формулисао: „Какав је то Бог који је тако нешто допустио?“[2278]

Зашто је Бог дозволио да страда Његов народ, онај с којим је склопио савез? Парадоксално је, притом, што у тај савез „готово нико од учесника, ни убица па чак ни сама жртва, није веровао“.[2279] Ипак, евидентно је да су управо потомци некадашњих богоотражитеља и пророка „прикупљени из расејања и обједињени у заједничкој смрти“.[2280]

Да ли је то можда разлог – то што праведника више није било – што Бог није показао спремност да се поново објави онима који су, попут Јова, тражили одговор на патњу и неправду која их је задесила? Да се објави, ако не из вихора, онда макар из крематоријумског дима.

Јонас је, као и други постхолокауст теолози, попут Харолда Кушнера, одбацио идеју о свемоћном Богу, замењујући је концептом Бога који пати. Не постоји само патња човека и творевине, већ и „божанска патња“.[2281]

Разлог ове патње лежи у чињеници да је сам Бог угрожен слободом коју је даровао човеку. Након стварања човека и творевине, Он се „одрекао да буде све у свему“.[2282] Другим речима, одрекао се да својом „сопственом моћи гарантује задовољење самог себе“.[2283] Он брине о човеку и творевини, али, одрекавши се моћи, не може да „испу[ни] ци[љ] своје бриге“.[2284] Може само пасивно да посматра: између осталог, како Његов народ страда у концентрационим логорима.

2275 Ханс Јонас. „Појам Бога после Аушвица: један јеврејски глас“, 27.

2276 *Исто*.

2277 Видети: *Исто*.

2278 *Исто*, 26.

2279 *Исто*.

2280 *Исто*, 26–27.

2281 *Исто*, 29.

2282 *Исто*, 31.

2283 *Исто*.

2284 *Исто*.



Будући да су пред самим „божанским моћима постављене неке непрелазне границе“, то значи да је Бог пред злом Аушвица „ћутао“, да није посезао „за спасоносним чудом“, и то „не због тога што није желео, већ зато што није могао“.[2285]

На тај начин, Јонас је сачувао веру у Бога, не прихвативши тезу да је Он мртав. Међутим, морао је да рационализује Бога који, наводно, „допушта“ патњу и зло. Који је, између осталог, „допустио“ и да Јонасова мајка Роза заврши свој живот у Аушвицу.

Рационализовао Га је тако што је сачувао атрибуте доброте и разумљивости, али је одбацио атрибут свемоћи. После Аушвица, свемоћни Бог не би могао бити ни добар ни разумљив.[2286]

Јер, кад би био свемоћан, онда би био и „одговоран [...] за све, па и за патњу и смрт деце“.[2287] Бога је, према Јонасу, могуће оправдати само ако је, у односу на оно што се догађа у свету, „немоћан“.[2288] То значи да после Аушвица „имамо само једног немоћног Бога“,[2289] немоћног у односу на зло које је зацарило светом.

Посреди је „мисао која се породила“ након Холокауста и коју, како је констатовао Марио Копић, нису усвојили само јеврејски мислиоци, већ и неки хришћански теолози, „посебно припадници такозване теологије мртвог Бога“.[2290]

Међутим, да књижевност предњачи у односу на одређена филозофска и теолошка сазнања, показује навод из романа немачког писца и Нобеловца Хајнриха Бела *Где си био, Адаме?* (1951), у коме се изокреће смисао молитве коју човек упућује Богу: уместо наде да Бог услиши човека и тако му „испуни неку жељу“,[2291] помажући му да се „пробије кроз живот“, ово књижевно дело сведочи о сазрелој свести након Холокауста да је једино смислено молити се не само онда кад

2285 *Исто*, 33.

2286 Видети: *Исто*, 32.

2287 Марио Копић. „Бог након Аушвица“. [2023]. https://teologija.net/bog-nakon-ausvica/

2288 *Исто*.

2289 Никола Милошевић. „Расправа о (не)моћном Богу“. У: Зоран Хр. Радисављевић. *Отпедало без позлате*. Разговоре водио Зоран Хр. Радисављевић. Београд / Рашка: Рашка школа / Центар за културу Градац 2006, 59.

2290 Марио Копић. „Бог након Аушвица“.

2291 Хајнрих Бел. *Где си био, Адаме?* Превела са немачког Марија Ђорђевић. БИГЗ: Београд 1975, 151.

се више нема за шта молити, већ и за Оног који је све наде изневерио: „Морамо се молити да бисмо тешили Бога“.[2292]

**5. 7.** Приликом разраде идеје о немоћном Богу, Јонас се ослонио на кабалистички мит о стварању света, додатно га радикализујући. Наиме, према идеји *цимцума*, „централног космогонијског појма луријанске Кабале“, који означава контракцију и узмицање, Бог је пре стварања света морао самог себе да сажме и ограничи како би изван себе оставио „празнину, ништа, у чему и из чега је могао да створи свет“.[2293] Тим повлачењем у себе, самоуздржавањем, Бог омогућује човеку да сачува и себе и своју слободу ван Бога, да се не изгуби, по некаквој онтолошкој нужности, „у оном божанском ’све у свему’“.[2294]

Међутим, Јонасов „мит“ надилази кабалистички: Бог се у потпуности сажео у корист „коначности“.[2295] Све што је створено, створено је захваљујући Божијем „самонегирању“.[2296] Тако Јонас одговара на Јова (и на теодикеју): Бог се, ради стварања човека, одрекао себе и стога пати.[2297] *Deus patiens* више нема шта да дâ свету; „сада је на човеку да даје њему“.[2298] Човек је сада тај од кога Бог зависи. Људска дела утичу „на судбину Бога у његовој вјечности“.[2299] У човековим „рукама [је] будућност Божије авантуре на земљи“.[2300] Човек је, дакле, бесмртан у мери у којој гарантује Божију бесмртност. Са „смрћу“ Бога човек више не би имао могућност за властиту „бесмртност“.[2301] Свако човеково делање повратно утиче и на Творца.[2302] Холокауст, у овом контексту, представља посредни покушај поништавања самог Бога.

То значи да стварање није само стварање света, човека и историје, већ и стварање самог Бога, упркос Његовој вечности.[2303] И обрнуто: уништење света, човека и историје подразумева уништење Творца.

2292 *Исто*.
2293 Ханс Јонас. „Појам Бога после Аушвица: један јеврејски глас“, 34.
2294 *Исто*.
2295 *Исто*.
2296 *Исто*, 35.
2297 Видети: *Исто*.
2298 *Исто*.
2299 Марио Копић. „Бог након Аушвица“.
2300 *Исто*.
2301 *Исто*.
2302 Видети: *Исто*.
2303 Видети: *Исто*.



**5. 8.** Ваља подсетити да, осим Јонаса, као једног од најважнијих постхолокауст религијских мислилаца, истој традицији која се ослања на „учење звано *цимцум* о самосажимању и самоограничавању Бога“[2304] припадају и други значајни мислиоци. Међу њима су јеврејски мистик Исак Лурија, који је зачетник ове традиције, немачки лутерански мистик Јакоб Беме, као и филозофи Фридрих Шелинг, Емануел Левинас и Симона Вејл, који су се овим учењем бавили узгредно у својим делима.

Према рабину Исаку Лурији, створени свет представља „изгнаничко дело Бога“.[2305] Бог се повукао „у себе“, „згрчио [...] унутар сопственог Бића“, лишивши се „делића себе“, препустивши га „свету“.[2306] Тако је свет настао из Божијег самоизгнанства, као „Божје несвесно“.[2307] Другим речима, сам човек је „Божје несвесно“, што значи да Бог „тек несвесно може знати“[2308] за човека. Бог је стварањем света престао да буде „целовито“ и „свудаприсутно“ Биће, поставши „фрагментовано“, „изгнаничко“.[2309] И човек је, следствено томе, такође фрагментарно и изгнаничко биће.[2310] Његово изгнанство је „одбљесак“[2311] Божијег самоизгнанства. Стога, његове патње су истовремено и Божије патње.

За разлику од Исака Лурије, који је развијао учење о Божијем самоизгнанству, Јакоб Беме говорио је о тамном „темељу“[2312] (нем. *Grund*) који је Бог најпре створио у себи, а затим се упустио у стварање света и човека. Јер, да би створио себи слично биће, морао је прво да обезбеди простор, тако што се повукао „у себе контракцијом“.[2313] На тај начин настало је ништавило, *Ungrund*, из кога и у коме је Бог све створио, јер је пре тога, пре стварања света, „Бог све испуњавао“, био „свудаприсутан“.[2314] Бог је, дакле, створио „мистички простор“ *Ungrunda* или *nihila*, „па тек онда свет из тог ништа и у

2304 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 81.
2305 *Исто*, 77.
2306 *Исто*.
2307 *Исто*.
2308 *Исто*.
2309 *Исто*, 83.
2310 *Исто*, 85.
2311 *Исто*, 77.
2312 *Исто*, 64.
2313 *Исто*.
2314 *Исто*, 64; 83.

том ништа“.[2315] Свет је, према Бемеовој логици, настао тамо где више није било Бога, односно „божанске материје“.[2316] Тако је омогућено рађање света, али и рађање зла. Створивши човека и дарујући му слободу, „Бог је изгубио моћ да спасе свет“.[2317] Сад је на човеку да искупи Бога, односно да води историју „тако да стварање буде обновљено“.[2318] Христова улога је, притом, била најпре у томе да „искупи самог Бога“ „из његовог изгнанства“.[2319]

И Симона Вејл је стварање посматрала као „неповратну декреацију Божје апсолутне моћи“.[2320] Чином стварања, односно при завршетку тог чина, Бог се, ради човека, одриче своје „свемоћи“ и „сам себе ограничава“.[2321]

**5. 9.** Једном, у младости, Ели Визел је упитао свог учитеља Талмуда и Кабале шта човек може дати Богу. Занимало га је, заправо, који је смисао човековог постојања. Учитељ му је одговорио да човек „носи у себи нешто што је јаче од њега“.[2322] Човек је, наиме, потребан Богу да би Бог био „један“.[2323] То значи да је човек, „та прегршт земље“, позван да ослободи Бога, сједини време „с његовим изворoм“ и врати „Богу његову властиту слику“.[2324]

Помисао да је Божије постојање повезано с његовим, Визела је тада испунила бедним „поносом, али и дубоком тугом“.[2325] Међутим, приликом каснијег боравка у логору, схватио је нешто друго. Схватио је да је човек потребан Богу, али не на начин како му је његов учитељ указао.

Визел је у логору доживео Бога као неправедног, злог. Човек је, стога, потребан Богу да би му служио као играчка, да Га насмејава и да би Он имао коме да се руга.[2326] Теолошки допринос

2315 *Исто*, 83.
2316 *Исто*, 64.
2317 *Исто*.
2318 *Исто*.
2319 *Исто*, 65.
2320 Александра Манчић. *Мистика и опресија*, 186.
2321 *Исто*.
2322 Ели Визел. *Несрећни случај*, 46.
2323 *Исто*.
2324 *Исто*.
2325 *Исто*, 47.
2326 Видети: *Исто*.



Визеловог разматрања огледа се у увиду да „ни филозофи ни пјесници не желе признати да у почетку није била ни Ријеч, ни Љубав, већ смијех, вјечити велики смијех чија јека је варљивија од фатаморгане у пустињи.“[2327]

**5. 10.** Тако се испоставља да је Бог, у контексту Холокауста, или немоћан, као што је, на темељу луријанске кабалистичке традиције, тврдио Јонас, или зао, као што је, међу многима, веровао Визел. Иако ови одговори на проблем зла делују поједностављено, они су заиста најфреквентнији.

Постоје и претпоставке да је Бог свемогућ или да „зло не постоји“,[2328] али оне се, у контексту овог догађаја, сасвим разложно, нису јављале. Према Лаву Шестову, на пример, Бог је свемогућ, и то на радикалан начин, јер може да учини „да није било оно што је било“.[2329] Да учини, рецимо, да се Холокауст никад није догодио. Према Николи Милошевићу, само такав, шестовљевски Бог омогућује смисао и оправдање историје, и то, парадоксално, на начин да је „никад није ни било“.[2330]

Чини се да су, осим што су упрошћене, све ове претпоставке погрешне.

Постоји, у вези с тим, неколико теза о природи Бога, од којих ниједна није задовољавајућа. Према првој, која полази од апорије да „Бог *жели* да спречи зло“, али „*не може*“, Бог није „свемогућ“, што значи да није ни „свезнајући“ ни „свеприсутан“.[2331] Према другој, ако Бог „*може* да спречи зло“, али „*не жели*“, онда „није добар“.[2332] Трећа теза тврди да „Бог ни *не жели* ни *не може* да спречи зло“, па стога „није ни добар ни свемогућ“.[2333] Четврта гласи: „ако Бог и *може* и *хоће* да спречи зло“, „откуд“ онда „зло“?[2334]

Можда, напослетку, и није важно питање да ли је Бог добар или зао, да ли је изван сваког греха или није, већ да ли је апсолутно одговоран

2327 *Исто*.
2328 Владислав Ђорђевић. „Проблем зла“, 40.
2329 Никола Милошевић. *Кутија од ораховог дрвета. Уметничка проза*. Изабрана дела V. Приредио Мило Ломпар. Београд: Службени лист СЦГ 2003, 309.
2330 *Исто*, 318.
2331 Владислав Ђорђевић. „Проблем зла“, 40.
2332 *Исто*, 39.
2333 *Исто*, 40.
2334 *Исто*.

за оно што се дешава у имманенцији. Јер, ако јесте, ако је Пантократор, онда, по тој логици, мора да буде одговоран и „за постојање зла“.[2335]

**5. 11.** Ако Бог није свемогућ, какав је онда? Да ли је, као што се вели у роману *Semper idem*, „онемоћао, беспомоћан старац“, „слеп, глув и нем“?[2336] Бог који није свемогућ, на неки начин је по себи ограничен, тром, немоћан. Тада престаје да важи „идеја Бога [...] као 'Бога-са-мном'“.[2337] Такав Бог човеку „не може помоћи“.[2338]

Најчешће теолошко објашњење тог (само)ограничења јесте у давању слободе човеку. Међутим, интерпретација Божијег давања слободе и последичног самоограничења Његове моћи неретко води у дуалистичко, манихејско решење, у коме се јавља сукоб између Бога и начела зла. Само у манихејству, уосталом, зло се појављује „као онтолошко начело“.[2339] Та визија је у складу с гностичким учењима, као и са Шопенхауеровим светоназором. Рђави демијург и кнез овог света, као зли и осветољубиви бог, створио је свет „из материје као нешто независно од [правог, то јест доброг и праведног] Бога“.[2340] Бог стога није одговоран за зло, већ је одговоран „сам непријатељ, Сила зла“.[2341] Тако се испоставља да се Бог бори с ђаволом „за контролу над васељеном и људским душама“.[2342] Бори се „не само за нас (*pro nobis*), него и са нама (*cum nobis*)“, што, ипак, „човеку не улива наду у сигурну победу“.[2343] Он, попут гностичког демијурга, заправо не може да пружи никакву наду.[2344]

На трагу те визије, „са снажним осећајем за зло“,[2345] био је Маркион, чије је учење хришћанска црква прогласила за јерес, али које је у различитим облицима претрајало до модерног доба. Христос, као Бог љубави, према Маркиону, био је Син управо тог

2335 *Исто,* 44.

2336 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 323.

2337 Семјон Франк. *Недокучиво*, 326.

2338 *Исто*.

2339 Николај Берђајев. *Истина и откровење*, 84.

2340 Слободан Жунић. „О смислу света и правди Бога“. *Theoria: časopis Filozofskog društva Srbije*. Год. XXIV бр. 2–3. 1981, 84.

2341 Семјон Франк. *Недокучиво*, 326.

2342 Владислав Ђорђевић. „Проблем зла“, 41.

2343 *Исто*.

2344 Видети: Дарко Ђого. *Гностички мит и мит о гностицизму*, 239.

2345 Николај Берђајев. *Истина и откровење*, 84.



доброг, далеког и невидљивог Бога, који је „дошао да искупи зло стварања света“.[2346]

Бог се, напослетку, може појмити као „свељубав“. У таквог Бога, пуног љубави према човеку, али немоћног, веровали су, између осталих, Харолд Кушнер, Доротеја Зеле и Роузмери Радфорд Рутер.

Ако пак Бог није свезнајућ, ако нема „апсолутно предзнање“, онда се као разлог томе поново узима од Бога дарована „слобода воље“.[2347] Створивши Луцифера а потом човека, Бог, наводно, није могао да предвиди да ће се они одвојити од Његове благодати.

Кад је свеприсутност Бога у питању, постоје различите претпоставке. Према једној групи мислилаца, међу којима је Артур А. Коен, Бог је у толикој мери „трансцендентан да је предалеко од човечанства за ма какав приметан контакт или допринос историји“.[2348] Према Елиезеру Берковицу, Бог се, попут родитеља, скрива, односно повлачи из искуственог света да би се човек осамосталио и да би се омогућила његова слободна воља. Сличног мишљења био је и Ирвинг Гринберг, према коме се Бог скрива „да би испоштовао човека у задатку који му је сам дао: да ради на себи и на свету у коме живи“.[2349]

Други мислиоци, као што су рабин Колин Ајмер, баптистички теолог Пол Фидес[2350] и англикански свештеник Маркус Брејбрук, сматрали су да је Бог „увек присутан“ и да „пати заједно са својим народом“.[2351] Они су, као што се могло очекивати, „посезали за крстом као експликативном метафором за Бога који воли човека и приноси себе као жртву бивајући тако људским сапутником и сапатником“.[2352]

**5. 12.** Друга теза, према којој Бог није добар, последица је психолошке и историјске евиденције о појави зла. На пример, једна

2346 *Исто*.

2347 Владислав Ђорђевић. „Проблем зла“, 42.

2348 Драгана Стојановић, Даница Игрутиновић. „Постхолокаустовска читања у јеврејској и хришћанској мисли: компаративни аспекти“, 32. Више о томе видети у: Arthur A. Cohen. *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*. Crossroad: New York 1981.

2349 Драгана Стојановић, Даница Игрутиновић. „Постхолокаустовска читања у јеврејској и хришћанској мисли: компаративни аспекти“, 38.

2350 Видети: Paul S. Fiddes. *The Creative Suffering of God*. Clarendon Press: Oxford 1988.

2351 Драгана Стојановић, Даница Игрутиновић. „Постхолокаустовска читања у јеврејској и хришћанској мисли: компаративни аспекти“, 32.

2352 *Исто*.

двадесетогодишња логорашица, кад је први пут угледала децу у логору, побунила се против Бога: „Свим својим бићем одбила сам помисао на 'божанску доброту'.“[2353]

У драми *Војник и луткa*, бивша логорска проститутка говори о Богу као оном који је дао „моћ нацистима да требе његове следбенике, као гамад“,[2354] те да је стога „зао онолико колико [...] [она] мо[же] да вид[и]“.[2355]

Да је Бог зао, једно је од општих места у књижевним сведочанствима о Холокаусту. Тако један лик из драме *Халелуја* упире прстом на свог мртвог друга и каже: „Погледај, ето шта је с њим урадио! Зар није постао зао (из њега избије потиснут гнев): Ја се Богу никада више нећу молити“, на шта му саговорник узвраћа питањем: „А ако дође један други Бог, бољи?“[2356] У истој драми, Бог се своди на зли принцип који влада светом: „То није смешно [...], ја га се бојим. Он је свуда стално присутан, на сваком месту, увек је спреман да насрне и да уништи!“[2357]

**5. 13.** Учење да је Бог узрочник свег зла темељи се на речима које је пророк Исаија приписао самом Богу: „[...] ја сам створио и крвника да убија“ (Ис. 54, 16).

Да је Божија доброта упитна, сугерише старозаветна епизода о покољу Мадијанаца, који је Бог наредио Мојсију. Та епизода из *Четврте књиге Мојсијеве*, према Јехуди Бауеру, „не мора бити историјски извештај, али је очито да је покољ био нешто што се могло десити, и што је чак било пожељно“:

> Израелци су побили све мадијанске мушкарце, по Божјем налогу, али његово наређење, које је пренео Мојсије, да се побију и све жене, није спроведено и Бог се љути. Мојсије грди Израелце, после чега они оду и побију све жене и сву мушку децу; само су девице остављене у животу, из јасних разлога.[2358]

2353 Кристијан Бернадак. *Голе луткe III: Женски Командо: Равенсбрик*. Превео са француског Ладислав Гркалић. Глобус: Загреб 1981, 231.

2354 Ђорђе Лебовић. *Војник и луткa*, 281.

2355 *Исто*, 282.

2356 Ђорђе Лебовић. *Халелуја*, 123.

2357 *Исто*, 151.

2358 Јехуда Бауер. „Да ли је холокауст објашњив?“, 129.



Ваља у истом светлу обратити пажњу и на „први холокауст у историји“,[2359] извршен око хиљаду сто година пре Христа, који је поново наложен од самог Бога. Наиме, у *Првој књизи Самуиловој*, говори се о истоименом судији и владару Израиља, који је за новог краља поставио Саула, преневши му притом наредбу коју је добио од Бога: „Зато иди, и побиј Амалика, и затри као проклето све што год има. Не жали га, него побиј и људе и жене и децу и што је на дојци и волове и овце и камиле и магарце“ (1 Сам. 15, 3).

Прева Ивану Ивањију, ова старозаветна прича представља „директније упутство за геноцид чак и од одлуке о 'коначном решењу јеврејског питања'“.[2360] Следствено томе, кад се питамо „где је Бог био у Бухенвалду“ – или у Аушвицу, Јасеновцу, или на Голом отоку – треба се сетити, како је нагласио Ивањи, да је то исти Бог „који је преко Самуила [...] наредио холокауст“.[2361]

У филму *Суђење Богу* (*God on Trial*) (2008), такође се помиње старозаветна епизода са Амаликом, на основу које затвореници у логорској бараци изводе горки закључак да је Бог одувек био суров и неправедан, с тим што је раније био на страни Јевреја, а сад их је, коначно, у Аушвицу напустио.

**5. 14.** Теза о злом Богу често се тумачи као последица учења о предодређењу или предестинацији (*praedestinatio*), чији је идејни зачетник Августин. Према овом учењу, Бог својом вољом узрокује све, укључујући и људска дела, што значи да човек није истински слободан и да није одговоран за своја дела. Према тој логици, „грех и зло су ту јер их Бог жели“.[2362] Да их не жели, „они не би постојали“.[2363]

Проблем предодређености разматра и протагониста романа *Semper idem*. Он, наиме, вели да сва збивања „предвиђа“, „унапред [их] зна“ и тиме их предодређује „Велики сценариста“.[2364] Човек није „изабрао своју улогу“, већ му је она додељена; његов је „једини задатак“, „такође предвиђен“, „да ту улогу одигр[а] до краја“.[2365] Нема

2359 Иван Ивањи. „Где је Бог био у Бухенвалду?“.

2360 *Исто*.

2361 *Исто*.

2362 Владислав Ђорђевић. „Проблем зла“, 43.

2363 *Исто*.

2364 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 343.

2365 *Исто*.

ни слободе ни случајности: „[...] и онај који се у овај час безбрижно смеје, самоуверено и бахато, и он је већ осуђен, већ је познато где се налази његово губилиште и зна се дан и час његовог погубљења“.[2366] Како онда Бог може бити добар?

Такође, пита се Лебовић у уметнутим одломцима из *Плаве свеске* у том роману, писаним у периоду од априла 1941. до депортације априла 1944:

> Ако је Бог предодредио ко ће бити добар а ко зао, ко безгрешан а ко грешан, ко ће бити блажен а ко проклет, чему онда казне за оне који су, његовом вољом, грешили; чему наше молитве, кад се не може умилостивити онај ко је већ донео коначну, неприкосновену пресуду?[2367]

Додуше, Бог, према Августину, предодређује само оно што је добро, а не и зло. Међутим, ако је тако, зашто онда није предодредио да добро буде увек и свуда присутно?

**5. 15.** Теза да Бог није добар није била непозната ни међу онима који, упркос свим горким историјским искуствима, нису одбацили веру у Бога. Тако је, на пример, Давид Блументал, „као верујући Јеврејин и теолог“, сматрао да је Бог „присутан и одговоран чак и у тренуцима великог зла“,[2368] што значи да је, толеришући га, а можда и подстичући, делимично одговоран за Холокауст. Због тога, према Блументалу, Бог не само што „није савршен“, већ „можда чак није увек ни добар“.[2369]

Он је стога сматрао да једини прикладни одговор Богу није ни покушај Његовог оправдања, ни порицање, већ протест „у мислима и молитвама“.[2370] Блументалова „теологија протеста“ подразумевала је – слично промишљању Ивана Карамазова о будућој хармонији – право „злостављан[е] дец[е] [...] да се побуне чак и уколико је помирење са родитељем временом могуће“.[2371]

2366 *Исто*.
2367 *Исто*, 212.
2368 Драгана Стојановић, Даница Игрутиновић. „Постхолокаустовска читања у јеврејској и хришћанској мисли: компаративни аспекти“, 31.
2369 *Исто*.
2370 *Исто*.
2371 *Исто*.



**5. 16.** Гностичка представа Бога преовладала је у књижевним сведочанствима о Холокаусту. Књижевност која је изникла из пепела Холокауста конструисала је лажну представу Бога, створену по „лику и подобију“ самог ништавила. Посреди је „бог“ који је одговоран за свет али није у стању да га спасе и који аболира човека од сваке одговорности.[2372]

Кад би Бог заиста био онакав каквим су га представљали неки сведоци Холокауста, већином бунтовници или неверници, односно криптогностици, свет би био „гностичка тамница“[2373] или концентрациони логор. Аушвиц или било који други логор представљао би начин на који *свет јесте*.[2374] У таквом свету живот не би имао вредност, будући да зло не би могло човеку ништа да одузме.[2375] Не би било наде да се свет промени на боље, јер свет, као и сам човек, није датост, већ могућност, „оно што тек треба да буде“,[2376] што треба да се самоостварује у смеру својих добрих стваралачких могућности.

2372 Видети: Дарко Ђого. *Гностички мит и мит о гностицизму*, 239.
2373 *Исто*, 240.
2374 Видети: *Исто*.
2375 Видети: Симон Вејл. *Тежина и благородност*, 112.
2376 Дарко Ђого. *Гностички мит и мит о гностицизму*, 240.

# 6. О ТЕОДИКЕЈИ

**6. 1.** Израз *теодикеја* (новолат. *theodicea*, у значењу „оправдање Бога“, од грч. θεός – Бог и δίκη – право, праведност) сковао је Готфрид Вилхелм Лајбниц; пуни наслов његове књиге из 1710. гласи *Теодикејски оглед о доброти Божјој, слободи човековој и пореклу зла* (*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*). Он је сматрао да Бог није створио нити хтео зло, већ га је само допустио како би се њиме употпунила и учинила савршенијом целина света као најбољег од свих могућих светова.[2377] Бог је, наиме, „у својој свеобухватној мудрости [...] израчунао какав би свет понудио максимум добра.“[2378]

Бог је, према Лајбницу, добар и свемоћан, иако је допустио зло. И свет је такође добар, како у целини, тако и у својим деловима. „Једини“ проблем је што човеку није дато да види целину, већ само делове.

Међутим, ако је ово најбољи од свих могућих светова, то не значи, према Лајбницу, да је он савршен и без недостатака. Важно је да у њему „укупна количина добра претеже над укупном количином зла“.[2379]

Кад би, којим случајем, свет био савршен у мери да човек никад не би сазнао шта су то потешкоће, какав би био смисао његовог живота? Да ли би његова слобода имала смисао? Да ли би се усавршавао? Или би био нељудско, „дато, 'завршено' биће“?[2380]

**6. 2.** Лајбницово схватање је, гледано из данашње перспективе, „морално проблематично“.[2381] Мноштво је разлога због којих се не

---

2377 Видети: Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 39.

2378 Лешек Колаковски. *Да ли је Господ Бог срећан и друга питања*, 10.

2379 Драган Стојановић. *Енергија сакралног у уметности*, 98.

2380 *Исто*.

2381 Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 39.

може тврдити да је овај свет најбољи могући. Иако је пун лепоте и доброте, исто тако пун је патњи и неправди, суровости и злочина. Сви ти разлози могу се свести на један: на свету има превише зла, чак „више него што је неопходно“,[2382] бесмисленог зла које не води ничему.

Отуд Лајбницово схватање може водити „ка атеистичкој побуни, ка негацији Бога“.[2383] Још је Волтер у *Кандиду* (1759) исмевао Лајбницову тезу да је свет добро уређен, предочавајући на примеру земљотреса у Лисабону да је далеко од најбољег. Додуше, Волтерова оцена, иако је, према Лешеку Колаковском, сама по себи „поједностављивање“, јер је Лајбниц итекако „био свестан ужаса живота“,[2384] била је још далеко од литерарних виђења неких модерних писаца, према којима, подразумевајући искуство Холокауста, „живимо у најгорем могућем свету“.[2385]

Јер, „обичном здравом разуму“ несхватљиво је да прихвати да су „људске патње и бол делови најсавршенијих система који је Бог могао измислити за свет“.[2386] Човек је, стога, склонији да, заједно с Волтером, постави иронично питање: да ли би свет био гори да није било земљотреса у Лисабону, или „да није било Аушвица и Гулага“?[2387] Или, обрнуто: каквом већем добру су ти догађаји довели, или ће довести?

Не вреди, међутим, човеку да се труди да одговори на та питања, нити да реконструише биланс добра и зла који само Богу може бити познат.[2388] Како бити сигуран – иако се разум томе опире – да зло није *увек* нужно за веће добро или добро целине?

**6. 3.** Порекло интересовања за теодикеју лежи како у историјској евиденцији, тако и у западној традицији мишљења. Јер није случајно да се баш на (јудео)хришћанском Западу јавило питање оправдања Бога у односу на историјско зло. Нешто унутар западне парадигме мишљења подстакло је развој теодикеје.

2382 Слободан Жунић. „О смислу света и правди Бога“, 92.

2383 Николај Берђајев. „Зло и патња као проблеми духа“, 208.

2384 Лешек Колаковски. *Да ли је Господ Бог срећан и друга питања*, 10.

2385 Џонатан Лител. *Еуменидe*. Том I. Превела са француског Гордана Бреберина. Лагуна: Београд 2022, 25.

2386 Лешек Колаковски. *Да ли је Господ Бог срећан и друга питања*, 11.

2387 *Исто*.

2388 Видети: *Исто*.



Могла би то пре свега бити кривица за зло која је од Августина, „оца кривице на Западу“,[2389] наметнута човеку, а коју човек, у настојању да је се ослободи, пребацује натраг Богу.

Августин је зло повезао с теологијом прародитељског греха, која полази од тезе да „оци једоше кисело грожђе, а синовима трну зуби“ (Јер. 31, 29), одбаченом у православном хришћанству. Према овој теологији, грех је настао као свесна морална одлука Адама и Еве. Људски прародитељи нису били обманути постојећим злом, нису згрешили невољно, због своје духовне незрелости, већ су својом одлуком, као одразом њихове претходне природне изопачености, измислили или родили зло и донели пропадљивост на свет.[2390] Зло је, дакле, „'морални' догађај“, а не, као што учи православно хришћанство, „пропадљивост бића“.[2391] Човек је тако постао не само узрок зла, већ и зао по природи; отуд наслеђивање прворођног греха и кривице, заједно са њиховом осудом.[2392]

Управо су ти Августинови ставови криви за настанак теодикеје: због њих се појавио проблем одбране Бога, као и човека и света.[2393] Посреди су ставови који теолошки оправдавају смрт невиних: тако је италијански доминиканац Бартоломео Спина тврдио да Бог „с правом“ допушта „смрт невиних“ због наслеђеног Адамовог греха: „Јер, ако и не умиру због грехова које су сами починили, они умиру увек грешни због првобитног греха.“[2394] Но какав је то Бог који је измислио или допустио такав поредак?

Да није било Августина, не би било ни Лајбница. Као што, такође, не би било ни маркиза Де Сада, који је, својом апологијом неморалног „природног“ живота, представљао „врхунац пута којим је Европа са Русоом кренула борећи се против Августина“.[2395]

**6. 4.** Искуство Холокауста интензивирало је занимање за проблем теодикеје. Како помирити Бога, који би требало да је „савршено

2389 Никола Лудовикос. „Проблем зла: од Августина до савремене генетике“.

2390 Видети: *Исто*.

2391 *Исто*.

2392 Видети: *Исто*.

2393 Видети: *Исто*.

2394 Цит. према: Зорица Кубурић. „Теологија нетолеранције и Холокауст – од изабраног појединца до изабраног народа“, 154.

2395 Никола Лудовикос. „Проблем зла: од Августина до савремене генетике“.

добар, свемогућ, свезнајућ и свеприсутан“,[2396] „са злом и патњом света“?[2397] Како је зло и патњу могао да дозволи, питали су се многи логораши, међу којима и Ђорђе Лебовић. У роману *Semper idem*, млади протагониста сећа се како је његов теча једном приликом јецао и грцао: „Деца, деца, сва деца…. Да ли Бог то види? Како може да дозволи такав ужас?“[2398]

У питању је проблем који се надовезује на поглавље „Pro et contra“ из *Браће Карамазових* Достојевског, у коме је изложено једно од најчувенијих литерарних проблематизовања теодикеје. Наиме, у том поглављу супротстављени су Иванова сумња и бунт, и Аљошина вера, Иванов антитеизам и Аљошина „теологија Крста“.[2399]

Иван подсећа Аљошу на бесмислене патње које постоје на свету: на нерођене бебе које Турци из мајчиних стомака набијају на бајонете, пуцају им из пиштоља у уста; на децу коју родитељи дивљачки бичују; на петогодишњу девојчицу коју су родитељи оставили затворену у септичкој јами током ноћи и која је, с устима пуним измета, плачући упућивала молитве драгом „боги“;[2400] на осмогодишњег кметовског дечака на кога је, због неважног и случајног преступа, генерал нахушкао псе спремне да га растргну, док је дечакова мајка била присиљена да то гледа.

На овај каталог дечјих страдања морали би се надовезати и примери из историје Холокауста. Зар Иван, уосталом, не би поменуо и случајеве кад су есесовци упадали „у куће и са горњих спратова кроз прозор бацали на плочник децу која још не умеју да ходају“?[2401]

Или догађај коме су сведочили припадници Зондеркоманда у Аушвицу. Догађај кад су деца била доведена у двориште испред крематоријума:

> У подне, доведено је шест стотина јеврејских дечака старих између дванаест и осамнаест година, обучених у дугачке пругасте логорске униформе, танке и подеране. На ногама су имали дрвене кломпе. Деца су била дивна и лепо развијена: као да су блистала у оним крпама. То се десило у другој половини октобра 1944. Довела их је група од двадесет два наоружана есесовца. Кад су ушли у двориште, заповедник одреда (*Kommandoführer*) наредио им је да се свуку ту, у дворишту. Кад су деца видела облаке густог дима, сместа су схватила да су доведена да умру. Почела су да трче на све стране по дворишту, подивљала од страха, чупајући се за косу, не знајући како да се спасу. Многа су почела да плачу од страха, а онда су сва кренула да вриште. Заповедник и његови помоћници дивљачки су тукли децу како би их присилили да се свуку. Тукли су их док им се штап не би сломио, онда би узели други, и наставили су да их туку по глави. Мушкарци су били снажни и победили су. Деца су се свукла, смртно престрашена. Гола и боса, држала су се једна за друге, штитећи се међусобно од удараца. А ипак нису одлазила [у свлачионицу]. Један одважан дечак приближио нам се [и замолио] заповедника да га остави у животу. Рекао је да ће радити све, чак и најтеже послове. Уместо одговора добио је штап у главу. Многа деца су успаничено притрчавала Јеврејима… Радног одреда, грлила их и преклињала: „Спасите нас.“ Друга су се разбежала, гола, по пространом дворишту не би ли побегла од смрти. Заповедник одреда позвао је *Unterscharführer* (млађег водника СС-а) са гуменим пендреком да му помогне.
>
> Нежни и чисти гласови деце постајали су из тренутка у тренутак све храпавији и горчи. Гласни јецаји су почели да замиру као одјек у даљини; сви су били ошамућени и сможднени толиким очајањем. Уз задовољан осмех, без трага милости и са победоносним поносом, есесовци су потерали децу у бункер окрутно их ударајући. *Unterscharführer* је стајао на степеништу и, када не би трчали у смрт као што им је наређено, дивљачки је ударао децу гуменим пендреком. Па ипак, неколико збуњене деце трчало је тамо и овамо, тражећи спас. Есесовци су појурили за њима, ударајући их, све док их нису похватали и коначно гурнули унутра. Били су незамисливо срећни.[2402]

Да ли су и таква страдања, питао би се Иван, заиста неопходна зарад будуће хармоније у Царству Небеском? Али патња деце је крах самог логоса. Она су „једноставна поезија бивствовања“,[2403] која се не сме нарушити у име било какве више хармоније. Иван стога верује да би неискупљена суза чак и једног невиног намученог детета довела у

2396 Драгана Стојановић, Даница Игрутиновић. „Постхолокаустовска читања у јеврејској и хришћанској мисли: компаративни аспекти“, 31.

2397 Николај Берђајев. *Истина и откровење*, 84.

2398 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 289.

2399 Јирген Молтман. „Ко је теолог?“. Превела са енглеског Андријана Младеновић. *Саборност: теолошки годишњак*. Год. XVI бр. 4. 2010, 394.

2400 Фјодор М. Достојевски, *Браћа Карамазови*. Том I. Превео са руског Милосав Бабовић. Ленто: Београд 2009, 301.

2401 Жан Амери. „Ресантимани“, 152–153.



2402 Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*, 30–31.

2403 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 157.

питање хармонију света који ће доћи. Спрам те сузе ништа друго не вреди, ништа друго не сме да се надвије.

**6. 5.** Могући одговор на Иванове запитаности о патњи невине деце, као и о Божијој хармонији која би те патње поништила, предложио је Торнтон Вајлдер у роману *Осми дан* (1967). Реч је о опису „лепе таписерије“ на који је у својој књизи о смислу патње указао, да би га коментарисао, рабин Харолд Кушнер:

> Гледано с лица, то је компликовано уметничко дело, састављено од конаца разних дужина и боја који заједно чине прелепу слику. Окрените, међутим, таписерију с наличја и видећете гужву конаца, неких кратких а неких дугачких, сечених и настављаних, који се пружају у разним правцима. То је објашњење које Вајлдер нуди на питање због чега добри људи пате у овом животу. Бог има слику у коју се сви наши животи уклапају. Та слика захтева да неки животи буду уврнути, учворени или одсечени на кратко, док се неки пружају до завидне дужине, не због тога што је један конац заслужнији од другог, већ једноставно зато што слика тако захтева. Гледано одоздо, из наше перспективе, Божије награде и казне немају смисла и доследности, као ни наличје таписерије. Гледано, међутим, изван овог живота, из Божије перспективе, свака петља и чвор имају место у великој слици и заједно чине уметничко дело.[2404]

На први поглед, виђење Божијег домостроја као уметничког дела може деловати оспокојавајуће и утешно. Ако се неко, попут Ивана Карамазова, икад запитао зашто пате невина деца или зашто су конци њихових живота тако кратки, то је само зато што је био загледан у хаотично наличје таписерије.

Међутим, може ли се с чистим срцем прихватити такво хипотетичко решење проблема који је Иван Карамазов поставио? Оном који је, као Иван, загледан у погрешну страну „таписерије“, преостаје само да одбије да на њено хармонично, велелепно лице уопште баци поглед, да врати „улазницу“ која би омогућила то виђење.

Наличјем таписерије, као простором неслободе, оправдавају се не само трагедије, већ и злочинци који су до њих довели. Има ли, стога, у оквиру те таписерије места за људску одговорност, или она аболира и Хитлера? Ако је цела таписерија одраз Божије воље, онда, као

2404 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 208.



што разматра и млади протагониста романа *Semper idem*, „прогонитељи нису пљачкаши и убице, они су онда извршиоци божје воље“.[2405] То значи да је и Хитлер „слуга божји“,[2406] „анђео небески који извршав[а] пресуду Непогрешивог судије.“[2407]

Ако се, притом, учествовање у хармоничном уметничком делу које почива на хаотичном наличју појми као привилегија, онда то значи да свака појединачна патња, као зло по себи, има естетску вредност. Тако се Божија „естетика“ указује као зла, као антитеургијска. Али шта је с вредношћу појединачног живота, издвојеног из целине? Кушнер је, у том контексту, исправно приметио:

> Ако би неки уметник изазивао патњу деце у служби стварања нечег импресивног или од огромне вредности, стрпали бисмо га у затвор. Због чега онда изузимамо од осуде Бога који изазива незаслужену патњу, без обзира [на то] колико би крајњи резултат могао да буде диван?[2408]

Да ли у позадини хармоничног уметничког дела, унутар ког се и Холокауст појављује, стоји промисао лудака?

**6. 6.** Иван не жели хармонију која почива на неморалу што се граничи с лудилом, већ на правди. Одбија и могућност опроштаја: ко би имао право, ко би се усудио да опрости те злочине? Чак и ако би мајка дечака ког су растргли пси опростила (Богу), тај би чин, према Ивану, био неморалан и неправедан.

Стога, из љубави према човечанству и саосећања према жртвама, Иван враћа „улазницу“ Богу. Он прихвата Бога, али не и свет који је створио. Није му довољно што ће у будућој хармонији зло бити оправдано, што ће се све патње изравнати као да их није било, што ће се „праведни“ Бог одужити страдалницима, исцелити им ране и утешити их. Иван одбија такву сатисфакцију, јер ће за њу тад бити касно: он жели да се овде и сада, у иманенцији, разреши шта је добро, а шта зло.[2409]

Аљоша реплицира Ивану да је то што он говори побуна и да једино Онај који је пролио своју невину крв за све и за свакога може и има

2405 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 457.
2406 *Исто*.
2407 *Исто*.
2408 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 209.
2409 Видети: Владислав Ђорђевић. „Проблем зла“, 40.

права да опрости. Бог је једини који „страда са жртвама и опрашта злочинцима“.[2410] Уосталом, Иван „није у истом положају као дете које су растргли нахушкани пси“, ма колико био огорчен и гневан, ма колико се трудио или био сапатник: напослетку ипак „преостаје [...] да се на Страшном суду обелодани 'виши смисао' свега тога“.[2411]

И мати Марија (Скобцова) је, осврћући се на Иванову антитеистичку побуну, замерила што се негирање Истине и будуће хармоније врши „у име хаоса“, у име „бесмисла као смисла“.[2412] Иваново антиадамовско одрицање познања добра и зла јесте, према њој, „крајњи домет људског пута“,[2413] након чега следи само беспуће. Иван тиме као да је антиципирао епоху чији је један од амблема постао Холокауст: „Све границе се бришу, све се ремети, све пропада у хаос.“[2414]

Иако је пошао од моралног осећаја, Иван је, заправо, прекорачио границу етике: одрекао се „спасења у име тога што други пропадају“.[2415] Тако је „пропаст стави[о] изнад спасења“ и „онога који пропада [...] изнад онога који се спасава“.[2416] То, према Берђајеву, „и јесте идеологија зла, одбрана богоотпадништва“.[2417]

Да је теодикеја, као „историја патње и смрти“,[2418] у суштини неразумљива, знао је већ Волтер. Али, као што је Достојевски још боље увидео – „а то говори и о његовој моралној генијалности и о његовом хришћанском погледу на стварност“ – било би „много страшније да јесте“.[2419]

**6. 7.** Чији је став исправнији – Иванов или Аљошин? У основи Иванове побуне, иако он „не разуме распетог Христа“,[2420] лежи жеља за побољшањем животних услова на овом свету, с чиме би се, додуше, могао сложити и Велики инквизитор. Насупрот томе, Аљошин став, који произлази из учења о Христовом трпљењу, као да подразумева мирење

2410 Јирген Молтман. „Ко је теолог?“, 394.

2411 Драган Стојановић. *Енергија сакралног у уметности*, 102.

2412 Мати Марија (Скобцова). *Достојевски и данашњица*, 34.

2413 *Исто*.

2414 *Исто*.

2415 Николај Берђајев. „Порекло зла и смисао историје“, 189.

2416 *Исто*.

2417 *Исто*.

2418 David Bentley Hart. „Tsunami and Theodicy“. [2005]. https://www.firstthings.com/article/2005/03/tsunami-and-theodicy

2419 *Исто*.

2420 Јирген Молтман. „Ко је теолог?“, 394.



са овосветском неправдом. Али, ако се постави императив „старања и одговорности за друштвени живот“, који заступа политичка теологија Јохана Баптиста Меца, онда Иванов став има више основа: „Свет није овакав по вољи Божјој. Овај свет треба да се промени.“[2421]

Сходно начелима ове теологије, решење лежи у активном и ангажованом деловању, у виду „негујућег присуства у патњи другог“, које би водило „како ка бољем разумевању историје, тако и ка будућности у којој се историјске трагедије више никада неће поновити“.[2422] Другим речима, решење лежи у хришћанству које је свесно теодикеје и осетљиво на патњу.[2423]

Стога, можда, треба најпре завапити, попут јунака из Лебовићеве приче: „Проклет нек је свако ко ништа не чини да овај свет буде бољи!...“[2424]

**6. 8.** Теодикејом се, међутим, како је Берђајев исправно приметио, уопште не оправдава Бог, него се „наша свест [...] мири са светом“,[2425] са злом у свету. Зашто би, уосталом, човек који пати оправдавао Бога, кад би било логичније да оправда свет, да се помири са светом, односно да себи одговори на питање како да настави са животом у свету пуном зла? Човек који пати заправо жели да суди свету, а посредно и Богу, да се постави у улогу „судије бивствовања“.[2426]

Јер овај свет је, како подсећа Семјон Франк, у својој дубини „Божији“ свет, а присуство зла у њему представља „*највећу* и *најнесхватљивију* загонетку међу загонеткама“.[2427] Евидентна антиномијска „спојивост“ Бога са светским злом остаје неразумљива и нерешива унутар историјских граница: „очигледна је једино као *недокучива*“.[2428] То значи да је проблем теодикеје, попут „квадратуре круга“, „принципијелно“ и

2421 Танасис Н. Папатанасиу. *Апостоли субверзивне наде*, 117.

2422 Драгана Стојановић, Даница Игрутиновић. „Постхолокаустовска читања у јеврејској и хришћанској мисли: компаративни аспекти“, 38–39.

2423 Видети: Јохан Баптист Мец. „Говор о Богу осјетљив на патњу“. У: *Крајолик од крикова: о драматици теодицејског питања*. Уредник Јохан Баптист Мец. Превео са немачког Роман Карловић. Ex libris: Ријека 2011, 102.

2424 Ђорђе Лебовић. „Ако лажем, обесите ме, молићу лепо“. *Анђели неће сићи са небеса*, 92.

2425 Николај Берђајев. „Порекло зла и смисао историје“, 125.

2426 Семјон Франк. *Недокучиво*, 329.

2427 *Исто*, 313–314.

2428 *Исто*, 315.

„апсолутно рационално нерешив“.[2429] Ниједан одговор не може у потпуности задовољити.

**6. 9.** Ако је тако, човеку преостаје да воли Бога, како се Симона Вејл изразила, кроз свако „зло које се дешава“,[2430] „кроз уништавање и кроз разарање Троје и Картагине – без наде за утехом“.[2431] Јер тертулијански апсурд љубави јесте управо у томе што она „није утеха“ већ „светлост.“[2432] Кад радост и патња изазивају у човеку „подједнаку дозу захвалности“, онда је „љубав према Богу [...] чиста“.[2433]

Да је таква љубав према Богу могућа чак и у контексту Холокауста, показале су, боравећи у Равенсбрику, сестре Кори и Бетси тен Бум. Кори се у свом аутобиографском роману присетила разговора који је водила са сестром, која ће нетом преминути од исцрпљености и болести. Прихвативши да је све што им се дешава „воља Божја“, схватиле су и да треба да буду захвалне за све, ма колико се то апсурдно чинило. Зар, уосталом, разлог за захвалност није било то што их у логору нису раздвојили, већ што су остале заједно у истој бараци? Зар није разлог за захвалност и то што их по доласку у логор нису претресали, па су успеле да прокријумчаре примерак Библије, на чијим су страницама многе њихове сапатнице доживеле сусрет с Богом? Добро је било и што је у спаваоници владала гужва, па је много више жена могло да чује речи *Светог Писма*. Напослетку, Бетси је чак, попут духовне сестре Фрање Асишког, била захвална и на бувама: „’На свему захваљујте’“, цитирала је Бетси, да би наставила: „Не каже ’На угодним околностима захваљујте’. Буве су део овог места на које нас је Бог поставио.“[2434] И тако су, сећала се Кори касније, „стајале међу тим креветима на спратове и захваљивале за буве.“[2435] Кори је, додуше, била сигурна да је њена сестра тог пута погрешила.

Другим речима, човеку преостаје да, као Јов, смирено опрости свету и Богу, да опрости „свету што није савршен, опрост[и] Богу што

2429 *Исто*.
2430 Симона Вејл. *Бог у потрази за човеком*, 72.
2431 Симон Вејл. *Тежина и благородност*, 22.
2432 *Исто*.
2433 *Исто,* 84.
2434 Кори тен Бум. *Скровиште*, 213.
2435 *Исто*.



није створио савршенији свет, пруж[и] руке ка људима око нас и настав[и] живот упркос свему“.[2436]

**6. 10.** Да ли је теолошки исправно или богохулно тврдити да је Холокауст био потребан Богу ради будуће хармоније? Да Холокауст има „дубље значење тако што допринос[и] [њеном] складу“, односно складу некакве обећане „Целине“?[2437] Да Холокауст није зло у очима Творца?

Да ли постоји хармонија или Целина која би могла „оправдати“ Холокауст, „искупити“ га или „поништити“?[2438] Да нема зла које се напослетку не може свести на добро? Да постоји зло, али и да су историја и свет у целини праведни и смислени, као и њихов Творац?

Да је Бог имао разлоге за смрт „шест милиона Јевреја и неколико милиона других невиних жртава“?[2439] И да је бесмислено питати се да ли је то „превише смрти“,[2440] јер у име будуће хармоније могло их је, по свему судећи, бити и много више?

Хоће ли се одговори на ова питања икада појавити, или ће их хармонија Новог Јерусалима учинити беспредметним и *бесмисленим*?

2436 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 277.
2437 Славој Жижек. *Чудовишност Христа*, 144.
2438 *Исто*.
2439 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 242.
2440 *Исто*.

# 7. О АНТИТЕОДИКЕЈИ

**7. 1.** Супротно појму *теодикеје*, који је после Другог светског рата у филозофским, теолошким и књижевним промишљањима доживео замах, у истом постхолокауст религијском дискурсу зачет је и појам *антитеодикеје*. Антитеодикеја је неологизам који је сковао Захари Брајтерман, како би означио одбијање водећих јеврејских мислилаца с краја шездесетих и током седамдесетих година двадесетог века да се однос Бога, света и зла „оправда, објасни или прихвати“.[2441] У питању је одбијање како рационалног тако и ирационалног разрешења теодикеје. Симптоматично је, притом, да се јеврејски религијски мислиоци након Холокауста теодикејом готово уопште нису бавили.

Први мислиоци који су се систематски посветили Холокаусту били су Ричард Рубенштајн, Елиезер Берковиц и Емил Факенхајм. Управо су њих тројица, прерађивањем устаљених појмова о Богу и завету на основу „поновног ишчитавања традиционалних јеврејских текстова“, и „упркос оштрим међусобним неслагањима“,[2442] обликовали постхолокауст теолошки дискурс и сензибилитет којим доминира антитеодикеја, одређујући лево (Рубенштајн) и десно крило тог дискурса (Берковиц), као и његов центар (Факенхајм).

Ричард Рубенштајн био је најрадикалнији међу овим мислиоцима. Он је, како је Захари Брајтерман истакао, са својом књигом *После Аушвица* (1966), „практично изуме[о] пост-холокауст теологију“.[2443] Супротставивши се традицији која „полаже веру у свемоћног и праведног Бога“, Господара и „крајњег аутора историје“, за

2441 Захари Брајтерман. „Превазиђена модерна: јеврејска религиозна мисао после Аушвица“, 302.

2442 *Исто*.

2443 *Исто*, 306.

кога све, па и Холокауст, „представља божанску вољу“, Рубенштајн је прогласио „смрт Бога“.[2444] То није учинио на дословно а(нти)теистички начин, као да Бог више не постоји или да Га треба радикално одбацити, већ у смислу теолошког *novuma*, према коме се Бог више не може промишљати „*без* Холокауста“. Не живимо с истим Богом као пре Холокауста; сад се суочавамо с Њим као „безименим амбисом, светим ништавилом које представља праизвор свега постојећег“.[2445] За Рубенштајна, свет се указао као апсурдан, а особа која страда као „жртва трагичних догађаја и околности“[2446] на које Бог (више) не утиче.

Елиезер Берковиц је у књигама *Вера после Холокауста* (1973) и *Са Богом у паклу* (1979) тврдио, супротно Рубенштајну, да „традиционални јудаизам задржава свој интегритет после Аушвица“ и да Холокауст не треба извлачити „из историјског контекста“.[2447] Залажући се за „аутентични јудаизам“[2448] – а у ствари га, према Брајтерману, поново изумевајући – био је радикални традиционалиста. Сматрао је да су, између осталог, „појмови људске слободе и месијанске вере остали филозофски и теолошки постојани и после холокауста“.[2449]

Емил Факенхајм заузео је позицију негде између Рубенштајна и Берковица. У књизи *Присуство Бога у историји* (1970) указао је на „радикални прекид у јеврејском животу, веровању и традицији“, који преживели Јевреји Холокауста „морају да закрпе“.[2450] Према Факенхајму, јеврејским народом после Холокауста управља 614. мицва, то јест заповест (као додатак 613 заповести које су Тором дате јеврејском народу од Бога). Та заповест је, према њему, „наредбодавни глас Аушвица“ који Јеврејима налаже „да памте холокауст и да опстану као Јевреји, не губећи наду у Бога, у 'свет' или у 'човека'“.[2451] Смисао ове заповести, која је „независна од нечије религиозности

2444 *Исто,* 307.

2445 Драгана Стојановић, Даница Игрутиновић. „Постхолокаустовска читања у јеврејској и хришћанској мисли: компаративни аспекти“, 25; 29.

2446 Захари Брајтерман. „Превазиђена модерна: јеврејска религиозна мисао после Аушвица“, 307.

2447 *Исто.*

2448 *Исто,* 310.

2449 *Исто,* 307.

2450 *Исто,* 308.

2451 *Исто,* 307.



или секуларности“, јесте у томе „да осветли могућност наставка Савеза у времену после Холокауста“.[2452]

Подвлачећи ставове ових мислилаца, Брајтерман је подсетио да у Библији постоје и теодикејски и антитеодикејски мотиви и фигуре. Говори се како о добром и праведном Богу који употребљава страдање да би казнио непријатеље свог народа и прочистио праведне, тако и о Јову који одбија страдање. То значи да се „класични јеврејски текстови клате између теодикејског центра и антитеодикејских маргина“.[2453]

**7. 2.** Разматрањем проблема теодикеје и антитеодикеје, Брајтерман се надовезао на питање јединствености Холокауста, али не у историјском већ у теолошком смислу. Питање је да ли Холокауст „заиста представља *теолошки* јединствено зло“.[2454] Према Брајтерману, антитеодикејски одговори Рубенштајна, Берковица и Факенхајма на страдање не представљају „потпуни новум у јеврејској интелектуалној историји“.[2455] Холокауст, бар што се „садржине“ тиче, „није створио ни јединствен теолошки проблем нити јединствен одговор“.[2456]

Међутим, измењени контекст унутар ког је предлаган исти антитеодикејски одговор као и поводом других ранијих догађаја, створио је, како је Брајтерман истакао, „пресудну промену у оквиру *формалних* параметара јеврејске интелектуалне историје“.[2457] Антитеодикеја је након Холокауста узела „већег маха у специфично религијским круговима“[2458] него раније. Њене изјаве никад се нису „уобличиле у кохерентну традицију“, све док са Холокаустом нису ушле „у главни ток савремене религиозне мисли“.[2459] Центар и маргина тако су заменили своја места, а антитеодикеја први пут заузела „средиште јеврејске мисли“.[2460] Стога је Холокауст постао њена референтна теолошка тачка.

2452 Драгана Стојановић, Даница Игрутиновић. „Постхолокаустовска читања у јеврејској и хришћанској мисли: компаративни аспекти“, 36.

2453 Захари Брајтерман. „Превазиђена модерна: јеврејска религиозна мисао после Аушвица“, 309.

2454 *Исто,* 312.

2455 *Исто.*

2456 *Исто,* 313.

2457 *Исто.*

2458 *Исто.*

2459 *Исто.*

2460 *Исто,* 314.

Кад је у питању савремена хришћанска теологија, Јохан Баптист Мец један је од ретких мислилаца који је Аушвиц поставио у њено средиште.[2461] За њега је Аушвиц означавао ужас с ону стране сваке познате теологије, због чега се запитао постоји ли и даље Бог коме се човек може клањати након једне такве катастрофе.

2461 Видети: Златиборка Попов-Момчиновић. „Религија и политика у постконфликтном друштву – политичка или 'политичка'". У: *Опасна сјећања и помирење: контекстуална промишљања о религији у постконфликтном друштву*. Уредници Срђан Сремац, Зоран Грозданов и Никола Кнежевић. Ex libris: Ријека 2012, 138.

## 8. О АНТРОПОДИКЕЈИ

*Да ли ће се човек икада вратити?*[2462]
Ђорђе Лебовић

**8. 1.** Након искуства Холокауста, није само вера у Бога претрпела суноврат, већ, како се сугерише у једној Лебовићевој причи, и вера у човека.[2463] Јер, не може се одбацити вера у Бога а да преживи вера у човека.

И обрнуто: разочарање у човека, изазвано његовим деструктивним потенцијалима, пренело се на Бога. Другим речима, зло у које се човек упушта понекад иде до те мере да се с разлогом може рећи да је „управо [...] постојање човека доказ непостојања Бога".[2464] Јер чињеница, изречена у Лебовићевој драми *Војник и лутка*, да је човек, ког је „створио Бог", „једино живо биће које понижава и мучи припаднике своје врсте и при томе осећа задовољство", које „огромном количином зла" заражава „целу нашу планету",[2465] нагнала је јунака једне његове приче не само да прокуне „цео људски род" већ и оног „ко створи таквог човека": „Ако си ти, што ме гледаш одозго, створио човека, хиљаду пута нек си Свевишњи, кажем ти: не требаш ми више..."[2466]

Да ли је, напослетку, Холокауст био судилиште Богу или човеку? Да ли се проглашењем смрти Бога – како оним у Ничеовој *Веселој*

2462 Ђорђе Лебовић. *Викторија*, 265.

2463 Видети: Ђорђе Лебовић. „Важан есек". *Анђели неће сићи са небеса*, 147.

2464 Жозе Сарамаго. „Из дневника". Изабрала и превела са португалског Татјана Цонић. *У првом лицу*. Приредила Јасмина Нешковић. Лагуна: Београд 2013, 10.

2465 Ђорђе Лебовић. *Војник и лутка*, 287.

2466 Ђорђе Лебовић. „Ако лажем, обесите ме, молићу лепо". *Анђели неће сићи са небеса*, 89.

*науци* (1882),[2467] тако и оним у контексту логора истребљења – заправо прогласила смрт људскости? Да ли је, у односу на Холокауст, било важније питање теодикеје као оправдања Бога или антроподикеје као оправдања човека?

На ту недоумицу указао је и Вилијам Стајрон у роману *Софијин избор*:

> Једнога дана разумећу Аушвиц. То је била смела изјава, али наивно бесмислена. Нико никада неће разумети Аушвиц. [...] Сâм Аушвиц остаје необјашњив. Најдубља изјава досада дата о Аушвицу уопште није била изјава, већ одговор.
>
> Питање: „У Аушвицу, реци ми, где је био Бог?“
>
> И одговор: „Где је био човек?“[2468]

Осим Стајрона као књижевника, читав низ мислилаца, филозофа и теолога истакао је да сушто питање које је Холокауст покренуо није гласило „Где је био Бог?“ већ „Где је био човек?“[2469] Тако су Холокауст и Бог, односно Холокауст и човек, доведени у узајамно поништавајућу везу. Између осталих, чувену Левијеву тврдњу да „ако постоји Аушвиц, Бог не може постојати“, Дарко Ђого преобликовао је тако да гласи: „Ако постоји Аушвиц – човјек, *homo sapiens* не може постојати.“[2470] То су, уосталом, потврдили и сведоци Холокауста, међу којима и Жан Амери, који је о Аушвицу говорио као „о једном Краљевству ноћи у коме је на власти суверено био анти-човек“.[2471]

И Јохан Баптист Мец такође је тврдио да „теолошко питање после Аушвица не гласи само: где је био Бог у Аушвицу? Оно гласи и: где је био човек у Аушвицу?“[2472] Чињеница да су многи преживели логораши након ослобођења одузели себи живот, показује, према Мецу, да су се очигледно „сломили из очајања због човека“.[2473] Како после

2467 Видети: Фридрих Ниче. *Весела наука*. Превео са немачког Милан Табаковић. Дерета: Београд 2015, 137.

2468 Вилијам Стајрон. *Софијин избор*, 662.

2469 Видети: Елиезер Берковиц. *Вера после Холокауста*, 43. Такође видети: Дарко Ђого. *Гностички мит и мит о гностицизму*, 239.

2470 *Исто*, 240.

2471 Роберт С. Вистрич. *Хитлер и холокауст*, 221.

2472 Јохан Баптист Мец. „Између памћења и заборава: теологија и политика после Аушвица“. Превео са немачког Ђорђе Јовановић. *Реч: часопис за књижевност и културу, и друштвена питања*. Год. VI бр. 56/2. 1999, 119. Такође видети: Јохан Баптист Мец. „Говор о Богу осјетљив на патњу“, 102.

2473 *Исто*.



Аушвица веровати у човека или човечанство, кад се тамо искусило „за шта је човек ’способан’ према човеку“?[2474] Како, другим речима, наставити са животом међу људима?[2475] Аушвиц је, како је Мец истакао, „драстично спусти[о] метафизичку и моралну границу срама у свему што има људско лице“.[2476] У основи, унаказио је људски лик. Стога управо из перспективе Аушвица треба посматрати и „садашњу кризу хуманости“[2477] и неповерења у морал. Аушвиц је, како је Мец имплицирао, „почетак слома сваког универзалног морала“.[2478]

И Елиезер Берковиц је, сагледавајући Холокауст са емпиријског становишта, указао на проблем одсуства „човека као етичког и моралног чиниоца“.[2479] Искуство јеврејског страдања у гетима и логорима смрти означило је, према њему, „слом човека као моралног бића у нашем времену“.[2480] И више од тога: слом човека упућује на морални распад (западне) цивилизације, која се више не може самопредстављати као „етичка“.[2481] Берковиц је упозорио да се човечанство, захваљујући Аушвицу, „приближава својој последњој катаклизми“: Аушвиц је његова „последња опомена“.[2482]

**8. 2.** Иако се чини да је питање „Где је био човек у Аушвицу?“ саморазумљиво, да би се досегла његова дубина, потребно га је сагледати у контексту питања шта човек *јесте*. Као и кад су друге тајне посреди, одговор на такво питање лежи у домену апофатичког. Јер, човек најпре *није*; човек је неко ко трага за собом, „за својим бићем“.[2483] Човек се, парадоксално, нада самом себи, нада се да ће самог себе досегнути. Човек је увек неко ко то тек треба да постане.[2484]

Будући да је „први Адам створен и уобличен у перспективи другога Адама“[2485] (Богочовека), с циљем да се саобрази с Њим, то значи

2474 *Исто*.

2475 *Исто*.

2476 *Исто*.

2477 *Исто*.

2478 *Исто*, 102.

2479 Елиезер Берковиц. *Вера после Холокауста*, 43.

2480 *Исто*.

2481 *Исто*.

2482 *Исто*, 44.

2483 Јирген Молтман. *Тко је човјек?*, 8.

2484 Видети: *Исто*, 9.

2485 Фрањо Топић. *Теологија повијести и Ханс Урс фон Балтазар*, 115.

да је човек, условно речено, недовршен, да „се мора остварити идући према своме крају“,[2486] према Ономе који је савршени човек.

То значи да је човек биће које постаје, склоно људскости. Људскост, односно самосвесно морално делање, његова је могућност, задатост, а не датост или нешто што би за човека било „природно“ по себи. Слично томе, као што бити хришћанином није питање идентитетског декларисања већ начина живљења, тако се човек и хришћанин, као термини, могу изједначити по свом „непостојећем постојању“.

Тежња ка људскости заправо је тежња ка (само)превазилажењу или надилажењу самог себе (као анималног, у грех затомљеног бића): хришћани би рекли – у смеру Богочовека. Стога, између бића опседнутог „нељудским“, злим поривима – коме се одриче човечна парадигматичност – и свеца који би освајањем људскости постао нешто више од човека, који као да тежи „нељудском“ савршенству постојања, где је „прави“ човек?

Као да је човек самом себи скривен: *homo absconditus*.[2487] Може ли се одгонетнути „у чему је човечност или човештво човека, у чему је људскост људи, шта је ’садржај’ хуманитета“?[2488] Шта је на крају „пута човека до себе“?[2489]

Човек не може бити сагледан и дефинисан апстрактно, изолован од других. Човек *јесте* тек у односу с другим људима, а тиме и са светом; отуд је он по себи екстатичко биће, његова истина је „покретна истина“.[2490] У зависности од исхода тих односа, може се у свету осећати „присно“ или пак као „странац“.[2491]

**8. 3.** Тајна човека је распета тајна. Он је биће распето између својих датости и задатости, иманенције и трансценденције, времена и вечности, „тежње према непостојању“[2492] и стваралачког ероса.

Као стваралачко биће, биће наде, човек доноси нешто ново на свет. Било добро, било лоше, укључујући и самог себе. Почев од именовања

2486 *Исто*.
2487 Видети: Јирген Молтман. *Тко је човјек?*, 8.
2488 Драган Стојановић. *Хуманизам као непознаница*. Досије студио: Београд 2024, 14.
2489 *Исто*.
2490 *Исто*, 20.
2491 *Исто*, 15.
2492 Фрањо Топић. *Теологија повијести и Ханс Урс фон Балтазар*, 72.



безимених животиња у рајском врту,[2493] човек је стваралац, (теургијски) „весник бића“, онај који из стваралачке неисцрпности „навешћује [...] *Још-нешто* бића“,[2494] неку новост. Човек ствара, призива у постојање, речју која потиче из „дубине самог битка“.[2495] Његова реч одраз је Логоса, Божије Речи којом је све створено, која је средиште историје и свег постојања.

Човек је истовремено поета творевине, неко ко се бори „против недовољности свог света“,[2496] али и неко ко и творевину и себе у њој може да преведе у небиће, у *nihil*. Јер, „*Још-нешто* бића“ које човек навешћује не мора увек да се реализује у „нешто добро“.[2497] Може прерасти и у „сасвим нове, раније непостојеће облике зла“.[2498] Управо је Холокауст био такав случај.

**8. 4.** Питање теодикеје као Божије одговорности за зло у свету, посебно у контексту Холокауста, представља крајњи, цинични облик бекства од људске одговорности.[2499] Јер, „пребацити одговорност за зло творевине на Творца јесте“, према Берђајеву, „највећа саблазан духа зла“.[2500]

Једино смислено питање које би у том контексту ваљало поставити односи се на *човекову* одговорност за зло у свету. Како, с правом се пита Богољуб Шијаковић, Бог може бити одговоран за људске „слободне одлуке и дјела“?[2501] Како Бог може бити одговоран зато што су људи „одабрали да буду сурови“[2502] једни према другима?

Теодикеју би стога требало напустити као погрешан концепт и усмерити се на антроподикеју.[2503] Једино она, антроподикеја, заслужује,

2493 Видети: Ромило Кнежевић. „Можда стварамо нове светове: оглед о теургијској природи уметности“. У: *Књижевност – теологија – филозофија: тематско-проблемски зборник радова у спомен Милану Радуловићу*. Уредници Милица Мустур и Кристијан Олах. Институт за књижевност и уметност / Православни богословски факултет Светог Василија Острошког: Београд / Фоча 2018, 35; 39.
2494 Драган Стојановић. *Хуманизам као непознаница*, 20; 23.
2495 Фрањо Топић. *Теологија повијести и Ханс Урс фон Балтазар*, 86.
2496 Драган Стојановић. *Хуманизам као непознаница*, 47.
2497 *Исто*, 46–47.
2498 *Исто*, 47.
2499 Видети: Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 17.
2500 Николај Берђајев. „Порекло зла и смисао историје“, 125.
2501 Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 17.
2502 Видети: Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 242.
2503 Видети: Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 39.

према Шијаковићу, „да буде средиште и тачка ослонца једне нове антропологије и политичке философије“.[2504]

Питање „Где је био човек у Аушвицу?“ у ствари је другачије постављено питање које Бог упућује Каину: „Где ти је брат Авељ?“ (1. Мој. 4, 9) Јер, питање зла није (само) питање одговорности Бога, већ (првенствено) питање одговорности и смисла постојања човека – које човеку сам Бог упућује. Због тога је питање антроподикеје после Холокауста „једино данас легитимно питање“.[2505]

2504 *Исто,* 40.

2505 Дарко Ђого. *Гностички мит и мит о гностицизму*, 239.

# 9. О СЛОБОДИ

**9. 1.** Мера Божије присутности у свету зависи од човека, односно од начина на који он користи своју слободу. Уколико човек „делује као слободно биће љубави“, то јест „када живи врлински“, онда остварује благодатни, „синергијски однос с Богом“.[2506] У том случају Бог активно учествује у човековом животу својом промисли. Супротно томе, ако човек „негира себе као слободно биће љубави“,[2507] ако својом слободном вољом не одражава Божију доброту, већ чини грех, он „трпи ништавило“[2508] које је постојало пре стварања света. Тиме „пацификује божанско деловање“; Бог је тад присутан „пасивно“, не спречава зло, не учествује у човековом животу, већ (само) „одржава свет у постојању“.[2509]

То значи да Божија промисао, за коју се верује да управља светом, није исто што и „људска пасивност“,[2510] неспремност супротстављања злу, иако би човек некритички волео да је управо тако. Божија промисао није узрочност или нужност, већ, како је Берђајев истакао, божанска слобода која делује унутар људске слободе: у суштини „то је откривање божанског у човеку“.[2511]

**9. 2.** Човекова слобода је, другим речима, „регулативни принцип постојања света“.[2512] Зло је, отуд, последица слободе. Или, тачније, последица слободног деловања светских „супстанцијалних

2506 Благоје Пантелић. „(Бе)смисао патње [Честертон и Жижек о Јову]“.

2507 *Исто*.

2508 Никола Лудовикос. „Проблем зла: од Августина до савремене генетике“.

2509 Благоје Пантелић. „(Бе)смисао патње [Честертон и Жижек о Јову]“.

2510 Николај Берђајев. *Истина и откровење*, 81.

2511 *Исто*.

2512 Благоје Пантелић. „(Бе)смисао патње [Честертон и Жижек о Јову]“.

актера“.[2513] Да нема слободе, не би било зла; не би било греха и не би било смрти. Не би било патње и несреће, ни крста. Као што, уосталом, не би било ни добра. Без слободе, човек не би био морално биће, способан како за многа доброчинства, тако и за многе суровости.[2514]

Кад не би било слободе, и кад би добро било „принудно, насилно“, онда би такво добро било „највеће зло“.[2515] Такво добро прижељкује Велики инквизитор Достојевског. Бог би тада непрестано чувао човека „од његовог властитог зла помоћу чуда“.[2516] Непрестано би му, попут неке „магичне силе“, обезбеђивао „срећу“.[2517] Међутим, Бог то не може или неће да чини, јер би тиме угрозио човекову слободу. О каквој би слободи било речи кад би Бог „интервенисао сваки пут када би [...] [човек] чинио нешто што није по Његовој вољи“?[2518] Од слободе „зависи да ли ће човек постојати као истински човек или ће паразитирати.“[2519]

Међутим, таквим тезама обично се упућује приговор у виду следећег питања: ако је Бог даровао човеку слободу, и ако човек ту слободу може да злоупотреби, да ли је Бог у нечему погрешио? Свакако да је у свом свезнању могао да (пред)види след догађаја. Ако је знао шта ће се десити, а десила се, према Бјернебуу, „историја бестијалности“, зашто је створио *таквог* човека или *такву* слободу која „може одвести до зла“?[2520] „Зашто је [...] створио глупава, похлепна и окрутна жива бића која, по сопственом избору, могу да чине зло и да налазе задовољство у томе?“[2521] Зар није могао да створи „исто тако слободна бића као и она која је створио“, али која никад не би злоупотребила „своју слободу“?[2522] Чија би слобода била „суштински једнака са светошћу“?[2523] Ако је свемоћан, зашто није

2513 Николај Лоски. *Бог и свето зло*. Превео са руског Милош Добрић. У: *Бог и свето зло; Карактер руског народа*. Zepter Book World: Београд 2001, 44.

2514 Видети: Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 241.

2515 Николај Берђајев. *Истина и откровење*, 15.

2516 Лешек Колаковски. *Да ли је Господ Бог срећан и друга питања*, 59.

2517 *Исто*.

2518 Благоје Пантелић. „(Бе)смисао патње [Честертон и Жижек о Јову]“.

2519 *Исто*.

2520 Семјон Франк. *Недокучиво*, 324.

2521 Ђорђе Лебовић. *Semper idem*, 352.

2522 Владислав Ђорђевић. „Проблем зла“, 47.

2523 Семјон Франк. *Недокучиво*, 324.



створио „слободна и безгрешна бића“[2524] која би уједно била истински људи? Или се Његова свемоћ и свезнање уздижу изнад такве логике?

Исто тако, зар Бог није могао, стварајући Луцифера, уместо што је тиме (ненамерно) „створио зло“, да створи такво „слободно биће“ које се никад не би побунило против Њега и „инфицира[ло] свемир грехом“?[2525] Зар није могао да створи биће које би, попут Луцифера, имало „клицу“ или „потенцијал“ зла, али га ипак не би остварило?[2526]

Или, ако то није, зар Бог није могао да убије Хитлера на време, или да спречи долазак нациста на власт, или бар да разруши гасне коморе земљотресом? „Зашто се није умешао и спречио“[2527] патњу која се приближавала? Шта је Бог уопште чинио, и шта чини „пред неподношљивим болом и непојмљивом неправдом? Напросто посматра?“[2528] Ова питања не би требало сматрати светогрдним. Она допиру из најдубље вере, „из дубине религијског искуства“,[2529] из носталгије за Истином.

Иста таква питања постављали су и старозаветни пророци и мудраци, попут Јеремије и псалмопојца Давида: „Праведан си, Господе [...]“ (Јер. 12, 1). Међутим, управо зато што су били праведни, били су у стању да уоче да нешто није у реду са поретком света: „Зашто је пут безбожнички срећан?“ (Јер. 12, 1)

**9. 3.** Не дирајући у слободу безбожника, односно оних који су изабрали да другима наносе зло, или у нужност којом се такви руководе, Бог „ништа није могао да учини да би спречио догађаје“.[2530] Другим речима, Он је ограничен како природним законима, тако и „људском моралном слободом“.[2531] Условно речено, Он је „жртва“ људске слободе.

Бог *не жели* да човек пати. Међутим, све и кад би хтео, не би био у стању да обезбеди миран и срећан живот праведницима или да их

2524 Владислав Ђорђевић. „Проблем зла“, 47.

2525 *Исто*, 47; 49–50.

2526 *Исто*, 49.

2527 Славој Жижек. *Чудовиште Христа*, 56.

2528 Танасис Н. Папатанасиу. *Апостоли субверзивне наде*, 108.

2529 *Исто*.

2530 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 244.

2531 *Исто*, 270.

заштити од суровости и хаоса.[2532] Немоћан „да се умеша и помогне“, може да буде само „самилосни посматрач људског јада“.[2533]

„Несреће уопште не долазе од Бога“,[2534] закључио је Харолд Кушнер. Сувишно је, стога, тражити „отиске Божијих прстију на оружју којим је убиство извршено“.[2535]

**9. 4.** Кад човек чини зло, Бог га у томе не спречава, јер би му тиме одузео слободу, поништио би кôд који га одређује као човека. Бог може само „са жаљењем и саучешћем“ да посматра људска непочинства, од оних „малих“ до „чудовишних ерупција зла“,[2536] попут Холокауста. Јер Холокауст је, како је Кушнер истакао, био „једнака увреда Божијем моралном поретку“[2537] колико и људском. Увреда због слободног избора нациста да чине зло.

Уосталом, подсетио је Кушнер, „Библија више пута говори о Богу као о заштитнику сиромашних, удовица и сирочади, без постављања питања о томе како се уопште догодило да су постали сиромашни, удовице и сирочад“.[2538] Ту је реч о Богу правде, а не силе, Богу који је уз човека „и када [...] [му] се ружне ствари догађају“.[2539] Богу правде не поставља се јововско питање: „Боже, зашто ми то чиниш?“, већ „Боже, [...] [м]ожеш ли да ми помогнеш?“[2540] Од таквог Бога човек може да тражи „снагу и утеху“.[2541]

Кушнер је подсетио и на псалам у којем се каже: „Подижем очи своје ка горама, одакле ми долази помоћ. Помоћ је мени од Господа, који је створио небо и земљу“ (Пс. 121, 1–2). Аутор псалма не каже: „Мој бол долази од Господа“, или: „Бог је узрок моје трагедије“, већ управо: „Помоћ је мени од Господа.“[2542] Бог помаже ако, наравно, човек превазиђе осећања кривице и беса која га од Њега одвајају.[2543]

2532 Видети: *Исто*, 222.
2533 Славој Жижек. *Чудовиштост Христа*, 57.
2534 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 222.
2535 *Исто*, 226.
2536 *Исто*, 242.
2537 *Исто*.
2538 *Исто*, 223.
2539 *Исто*, 222.
2540 *Исто*.
2541 *Исто*.
2542 *Исто*, 215.
2543 Видети: *Исто*.



Отуд је љутња на Бога излишна. Једино смислена и донекле морално оправдана љутња – јер она препознаје нешто покварено, неправедно, незаслужено – била би, како Кушнер предлаже, „љутња на ситуацију“, то јест љутња „због онога што нам се догодило“.[2544] Јер на ситуацију – макар је звали и судбином – која је узрок несреће, и Бог је једнако љут.[2545] Кроз човека који се препушта праведној љутњи (на ситуацију) и саосећању према жртвама, дејствују, према Кушнеру, „Божије саосећање и љутња“.[2546] Другим речима, заједно са човеком и кроз њега, Бог се љути на неправду и саучествује у његовој личној и туђој патњи.[2547]

2544 *Исто*, 257; 223.
2545 Видети: *Исто*, 270.
2546 *Исто*, 275.
2547 Видети: *Исто*, 223.

## 10. О КЕНОЗИ

**10. 1.** Као особена реакција у јеврејским и хришћанским теолошким круговима на књижевна сведочанства о Холокаусту, која су већином указивала на идеју незаинтересованог или злог Бога, изродило се учење о „страдању Бога“, односно о „страдању божанства“, па чак и о „промени самог Бога“.[2548] Посреди је најважнија заоставштина Холокауста у теолошком смислу речи, којој су посебан допринос дали римокатолици Хериберт Милен и Ханс Кинг, протестанти Дитрих Бонхефер, Јирген Молтман и Чоан-Сенг Сонг, као и, од православних теолога, Димитрије Станилоје.

Управо је Бонхеферово утицајно и постхумно објављено дело *Отпор и предање: писма из затвора* (1951) обновило интересовање за теодикеју и питање патње и смрти Бога, с посебним обзиром на искуство Холокауста.[2549] У светлости тог искуства, може се рећи да патња шест милиона људи, будући да је прекомерна, представља „божанску“ патњу, односно „глас Божјег трпљења“.[2550]

Међутим, средишње место међу овим ауторима свакако припада Молтману, аутору књига *Теологија наде* (1964) и *Распети Бог* (1972). На трагу Адорновог питања о могућности писања поезије након Аушвица, Молтман се питао може ли се уопште говорити о Богу након Аушвица; стога је његова теологија с правом названа „теологијом након Аушвица“.[2551] Будући да се зло може порицати, али патња не, он је у средиште својих промишљања поставио „проблем

---

2548 Танасис Н. Папатанасиу. *Апостоли субверзивне наде*, 111–112.

2549 Видети: Зоран Гроздановић. *Одбојна ријеч: смрт Бога код раног Хегела и раног Молтмана*. Фабрика књига: Београд 2016, 122.

2550 Славој Жижек. „Само нас Бог који трпи може спасити“, 137.

2551 Зоран Гроздановић. *Одбојна ријеч: смрт Бога код раног Хегела и раног Молтмана*, 173.

патње“.[2552] Ова постхолокауст теолошка мисао ишла је у смеру такозване „онтологије слабости“,[2553] као последице Божије кенозе, односно вољног (само)унижавања при оваплоћењу (в. Флп. 2, 7). Проблем теодикеје разрешен је чињеницом да је сам Богочовек, који је „пострадао за спасење [...] света“,[2554] постао, условно речено, „теодикеја“, односно да „његов пађенички живот оправдава сваку патњу“.[2555]

Молтманова теолошка концепција, утемељена на доживљају „богонапуштености света“,[2556] подразумева моменат негативности у Богу: „Бог се објављује као 'Бог' само у својој супротности, у лишености и напуштености од Бога“.[2557] Бог се, парадоксално, објављује на Крсту као Син напуштен од Оца.[2558]

Молтман је такође сматрао да није само Бог био у Аушвицу, већ да је Аушвиц заувек остао присутан у распетом Богу. Ово уверење, према Молтману, представља темељ истинске наде и љубави која је јача од смрти.[2559]

Хришћанско виђење „Бога који пати“, који се уплиће у историју, препуштајући се њеном деловању тако да се „у њој одлучује и његова судбина“,[2560] прихватили су – по цену пристајања на блесфемију и „велеиздаје прастарог веровања у величину и славу Божију“,[2561] односно у Бога као Господара Историје – осим рабина Харолда Кушнера, и цела једна грана „постбиблијског јудаизма“.[2562] То је, истовремено, било и виђење многих „тихих“ сведока Холокауста.

**10. 2.** За разлику од немоћног или злог „бога“, то јест демијурга, утеху и наду овог света пружа једино хришћански кенотички,

2552 *Исто,* 190.

2553 Марио Копић. „Ватимова филозофија религије“, 131.

2554 Видети: Дарко Ђого. *Гностички мит и мит о гностицизму*, 85.

2555 Владислав Ђорђевић. „Проблем зла“, 49.

2556 Зоран Грозданов. *Одбојна ријеч: смрт Бога код раног Хегела и раног Молтмана*, 130.

2557 *Исто,* 155.

2558 Видети: *Исто,* 130; 155.

2559 Видети: Jürgen Moltmann. *The Crucified God: The Cross of Christ As the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Translated by R.A. Wilson and John Bowden from the German. Fortress Press: Minneapolis 1993, 278.

2560 Славој Жижек. „Само нас Бог који трпи може спасити“, 136.

2561 Николај Берђајев. „Хришћанство и антисемитизам“, 457.

2562 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 244.



агонални Бог, то јест Богочовек, који на себи подноси мржњу и неправду људи, који је на крсту, осећајући се од Оца остављеним, болном и понижавајућом смрћу страдао, и који на мистичан начин састрадава са свим пониженим и презреним невољницима од постанка света.[2563]

То значи да одговор на питање где је Бог био кад је у Аушвицу обешен онај дечак, гласи да је сам Бог био на тим вешалима. Бог је био и угушен у гасним коморама и спаљен у крематоријумима.[2564] Био је тада „присутан више него икада“.[2565]

Само такав Бог, који и сам „активно“ трпи и „пати“, „најреалније [је] (тј. лично) присутан у страдању невиних“.[2566] Само такав Бог, који се у тој мери самоотуђио да се кенотички одрекао себе, може човеку помоћи. Он помаже тако што страдалник спознаје и прихвата себе, трпећи заједно с Богом због безбоштва света.[2567] Јер Бог је увек са жртвама а не са убицама, односно увек на страни оних који стоје „уз жртву, наспрам оних који хоће да јој учине нажао“.[2568]

Тако човек никад није сам у својој патњи, већ му Бог који га заступа даје снагу и храброст потребне да преживи трагедију и неправду.[2569] Бог је радикалну усамљеност, изопштеност и одбаченост (од света и од Бога) из љубави према човеку узео на себе, како би их за свагда уклонио.[2570] Да није тако, да не дели патњу заједно са човеком, Бог, према Молтману, не би био Бог, већ демон.[2571]

**10. 3.** Кеноза (грч. κένωσις – испражњење, унижење, смирење) парадоксална је по себи: Бог није нигде толико велики, моћан и

2563 Видети: Дарко Ђого. *Гностички мит и мит о гностицизму*, 239.

2564 У осврту написаном четири деценије након што је објавио књигу *Распети Бог* (1972), која је оцењена као прва немачка теолошка књига након Аушвица, Молтман је новим примерима појаснио да Исус није убијен само у Аушвицу, већ и да је мучен у Аргентини, да је умро на *дрвету за вешање* у Америци, да је стрељан у Сребреници. У ствари, где год људи умиру, гуше се гасом, муче или стрељају, „Распети је међу њима. Он им припада, они су његова браћа и сестре. Они су његов народ. Они имају удјела у његовој патњи.“ Јирген Молтман. „*Распети Бог* у контексту“, 19.

2565 Славој Жижек. *Чудовишност Христа*, 56.

2566 Благоје Пантелић. „(Бе)смисао патње [Честертон и Жижек о Јову]“.

2567 Видети: Јирген Молтман. *Тко је човјек?,* 42.

2568 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 244.

2569 Видети: *Исто,* 270.

2570 Видети: Јирген Молтман. *Тко је човјек?,* 30.

2571 Цит. према: Танасис Н. Папатанасиу. *Апостоли субверзивне наде*, 112.

величанствен као у свом оваплоћењу, одбачености и страдању.[2572] Ако се самоунизио, то не значи да је слаб, како је Славој Жижек, између осталих, нагласио, већ је самоунижење доказ Његове свемоћи. Кеноза, према Хансу Урсу фон Балтазару, подразумева „вољу немоћи", „вољу за апсолутним одрекнућем силе".[2573] Богопатња, другим речима, показује „Његову апсолутну свемоћ".[2574] Бог је свемоћан „као сапатник", као неко ко учествује „у свачијој патњи".[2575]

Осим што нема друге религије налик хришћанству, у којој Бог прихвата људску природу, понижава се и пати, хришћанство је и једина религија која, како је истакао Честертон, наслућује „да свемоћ чини Бога непотпуним".[2576] Ако би Бог био свемоћан у традиционалном смислу речи, не би био савршен, не би био Бог.

Међутим, у контексту искуства Холокауста, поставља се питање да ли би традиционално схваћена свемоћ Божија заиста била апсолутна по себи, или унутар ње постоји неки етички механизам који је ограничава? Ако су Агамбенове претпоставке тачне, свемоћ као таква „има нешто попут сенке или тамне стране, на основу чега Бог постаје способан за зло, за ирационалност, па чак и за лакрдију".[2577] Апстрактно посматрано, Бог поседује мрачну, апсолутну моћ, моћ да учини све. Међутим, будући да је Он конкретна светотројична Личност чије нестворене енергије нам омогућују да Га одредимо као Љубав, Његова моћ је, као што је речено, усклађена са поретком који је сам успоставио.[2578] Поставивши границе „безмерју" својих „свемогућности", дистанцирао се од „тамног амбиса своје моћи":[2579] тиме је своју моћ обуздао. Бог *не може* да учини „више од онога што је одлучио да учини".[2580]

**10. 4.** Загонетка кенозе у суштини је загонетка љубави. Љубав, као и Истина, испоставља се као крстоносна. Јер шта значи

2572 Видети: Јирген Молтман. *Тко је човјек?*, 42.

2573 Цит. према: Фрањо Топић. *Теологија повијести и Ханс Урс фон Балтазар*, 85.

2574 Благоје Пантелић. „(Бе)смисао патње [Честертон и Жижек о Јову]".

2575 *Исто*.

2576 Цит. према: Славој Жижек. „Хегел – Честертон: њемачки идеализам и кршћанство", 214–215.

2577 Ђорђо Агамбен. „Шта је наредба?". *Диспозитив и други есеји*. Превела са италијанског Марија Радовановић. Адреса: Нови Сад 2012, 56.

2578 Видети: *Исто*, 57.

2579 *Исто*, 57–58.

2580 *Исто*, 57.



заповест „Љуби Господа Бога [...]" (Мт. 22, 37), ако се не узму у обзир Христове речи: „[...] нико не долази Оцу осим кроза мене" (Јн. 14, 6), што значи кроз искуство крста. Волети Бога значи волети Га и кроз безразложну несрећу и патњу. Шта онда значи заповест „Љуби ближњега свога [...]" (Мт. 22, 39), ако тај ближњи није онај који наг, окрвављен и обезнањен, унесрећен, лежи на друму? Љубав према ближњем коју је Бог заповедио јесте љубав и према његовој несрећи. Волети Бога и ближње значи волети своју и њихову несрећу.[2581]

Да је љубав вид унижења којим се сопство потврђује, сведочи на вери заснована чињеница да је Логос из љубави према човеку и свету унизио своју свемоћ у мери да је „постао један од нас, учинивши нас својим *пријатељима*".[2582] Тако се тајна Бога разоткрива човеку (само) на кенотички начин. Другим речима, како каже Христо Јанарас, „истина *кенозе*" представља једину „могућност познања истине Бога унутар конкретних оквира историјског искуства".[2583]

Само из те перспективе може се разумети Божија аутентичност, односно „суверенитет", који се огледа не у ономе што Богу „припада", већ у ономе што из љубави према човеку и свету „напушта".[2584] Рођење, страдање и смрт Богочовека јесу кенотички, али то још више важи за Божије (Логосно) стварање света.

Стога је истина кенозе пре свега егзистенцијална, јер упућује на „могућност доживљајног усаглашавања са истином и аутентичношћу постојања, односно са ипостасним *начином личносног постојања*".[2585]

Бити хришћанин, према Бонхеферу, значи учествовати у Божијем трпљењу у свету.[2586] Бога искуствено спознаје само онај ко с Њим носи свој крст, ко се, по узору на Његово оваплоћење и страдање, кенотички одриче себе.[2587]

Као што је Бог најаутентичнији у кенози, тако и човек достиже „личносну пуноћу" кроз смирење, „испражњење" или „ослобођење"

2581 Видети: Симона Вејл. *Бог у потрази за човеком*, 113.

2582 Марио Копић. „Ватимова филозофија религије", 131.

2583 Христо Јанарас. *Личност и ерос*, 416.

2584 Фрањо Топић. *Човјек пред објавом Бога: у мисли Ханса Урса фон Балтазара*. Превео са италијанског Илија Перлета. Врхбосанска католичка теологија: Сарајево 2006, 144.

2585 Христо Јанарас. *Личност и ерос*, 416.

2586 Видети: Јирген Молтман. *Тко је човјек?*, 42.

2587 Видети: *Исто*, 31.

од „индивидуалне самодовољности“.[2588] Без кенозе није могућа заједница у љубави, а без те заједнице нема ни истинске пројаве личности.

Другим речима, истина је крстоносна, распета. До истине се долази кроз крст, кенотичким умањењем себе. Или, како је Симона Вејл тврдила, „у истину се не ступа, а да се није прошло кроз сопствено поништење и да се није дуго боравило у неком екстремном стању и у тоталној понижености.“[2589] У том смислу је и хришћанство, како каже Берђајев, „религија распете истине“.[2590]

**10. 5.** Концепција људске патње у Богу и Бога који пати претрпела је и критике. Римокатолички теолог Јохан Баптист Мец сматрао је да она представља „спекулативно помирење с Богом, сродно гнози“, односно пројекцију и сублимацију „подвостручења људске патње и немоћи“.[2591] Осим тога, на делу је и готово митско овековечење патње, које „на концу слама и замах отпора неправди“.[2592] Мец је напослетку упозорио и на опасност од естетизације патње, као патње „која води у ништавило“.[2593]

2588 Христо Јанарас. *Личност и ерос*, 416.
2589 Симона Вејл. *О укидању политичких партија*, 41.
2590 Николај Берђајев. *Ново средњовековље*, 89.
2591 Јохан Баптист Мец. „Говор о Богу осјетљив на патњу“, 96.
2592 *Исто,* 97.
2593 *Исто.*

## 11. *UNDE MALUM?*

**11. 1.** Након разматрања питања Бога и човека, теодикеје и антроподикеје, једно од најтежих „проклетих“ питања односи се на порекло зла. Сви други проблеми, укључујући и тајну Холокауста, проистичу из тог питања.

Трагови зла, као дејствујућег *nihila*, емпиријски су евидентни: не могу се оспорити, нити сасвим одгонетнути. Уосталом, кад би се зло у потпуности схватило, добило би смисао, чиме би се противречило његовој суштинској бесмислености. „Схватити“ зло значило би „утемељити га“ – иако је по себи бестемељно и „лишено основе“ – а самим тим и „оправдати га“,[2594] оденути у смисао и истину.

Па ипак, зло јесте егзистенцијална истина. Самим тим, има и „егзистенцијални смисао“.[2595] Но, да ли је зло и онтолошка истина? Да ли онтолошки уопште постоји?

**11. 2.** Злу, као што је речено, признаје се емпиријска фактичност, али та фактичност, према Августину, поима се као лажна, апсурдна, немогућа, као нешто што не припада домену „истински бивствујућег“.[2596] Зло је, у том смислу, вид онтолошке отпадије од (истинског) бивствовања, искривљење, аномалија или „дефект бивствовања“, „нешто што не треба да постоји“,[2597] узурпација или упад у творевину.

Зло је онтолошка, „бивствујућа илузија“ или „обмана“ која „влада светом“ – безлично „небивствовање“ које, парадоксално, „жели да буде реалност“, да онтолошки постоји, да „утврди себе као

2594 Семјон Франк. *Недокучиво*, 315–316.
2595 Николај Берђајев. „Зло“, 177.
2596 Семјон Франк. *Недокучиво*, 316.
2597 *Исто,* 313; 316.

бивствовање“.[2598] То је „карикатура“, односно „дух небића“,[2599] који је „отпа[о] од Бога и крену[о] за привидом свога одвојеног бића“.[2600]

Ма колико било силовито и окрутно, зло своју фиктивну „*онтолошку моћ* [...] црпи из своје привидности“.[2601] Зло се само себи причињава да је нешто, иако није ништа, те на тај начин себе вара (в. Гал. 6, 3). Оно би да се успостави управо у том „жељеном, само-вољном, себе-чувајућем причињавању“.[2602]

Зло нема суштину, нема своју реалност, самосвојност; оно је псеудо-биће, небићевно, меоничко (грч. *mē ōn*, „не-биће“). Укорењено је „у небићу“ „у сфери небића“, због чега, према Берђајеву, „мора да буде коначно потиснуто у сферу небића, [...] да буде поништено, разоткривено у свој ништавности свога небића, своје лажности“.[2603]

**11. 3.** Теолошко објашњење за овакво онтолошко негирање зла потиче од раних Црквених Отаца и Учитеља, као и филозофа, у распону од Дионисија Ареопагита, Оригена, Макарија Великог, преко Августина, до Томе Аквинског, Јована Дунса Скота и Хегела. Одговор на Августиново питање „Unde malum?“ или „Откуд зло?“, или, тачније, „Si Deus est, unde malum?“ („Ако постоји Бог, откуд и чему зло?“),[2604] разрешено је негирањем постојања зла. Другим речима, зло је само „негација добра“.[2605]

Јер, ако постоји Бог, као једино „истинско биће“,[2606] свемоћно, сведобро (*summum bonum*) и праведно, које је све у свему (*omnia in omnibus*), свејединство које све прожима, у односу на кога је све друго привидно и релативно, онда зло не може, у онтолошком смислу, истински да постоји. Зло је, у том случају, ма колико се логика и осећај за морал опирали таквом објашњењу, тајанствено „пројављивање благости и мудрости Божије“.[2607] Зло је, дакле, само „маска добра“.[2608]

2598 *Исто,* 317; 322.

2599 Николај Берђајев. „Порекло зла и смисао историје“, 146.

2600 *Исто,* 133.

2601 Горазд Коцијанчич. „Бивајући и виђења: онтологија Јовановог *Откривења* у призми ипостатичне философије“, 94.

2602 *Исто*.

2603 Николај Берђајев. „Порекло зла и смисао историје“, 132.

2604 Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 40.

2605 Никола Лудовикос. „Проблем зла: од Августина до савремене генетике“.

2606 *Исто*.

2607 Семјон Франк. *Недокучиво*, 314.

2608 *Исто,* 335.



Свет је створен и од Створитеља потврђен као добар. Све што постоји, што има биће, у дубини својој истински је божанско и добро, ма колико изгледало или се чинило „не-божански и антибожански“.[2609] Чак је и ђаво, у том смислу, „*добар* управо зато јер *постоји*“.[2610] Или, како је то рекао Августин, у складу с Плотином, биће је добро једноставно зато што постоји, што јесте биће (*esse qua esse bonum est*).[2611] „Постојање“, „бивствујуће“ и „добро“ јесу синоними.

**11. 4.** Све је добро, према логици која потиче од Августина, као што је и свет, односно Божији домострој, у коме владају патња и зло, у коме се „ружне ствари догађају добрим људима“,[2612] праведан. Проблем је што човек који пати није у стању да сагледа целину, која поручује да је све добро. Како, уосталом, да се одвоји од патње која је у току и да је сагледа из перспективе? Можда је потребно само сачекати довољно дуго да се покаже „праведност Божијег плана“,[2613] односно разлог за сваку несрећу која је задесила човека.

Јер, неразумљиве су, како апостол Павле каже, замисли Творца (в. Рим. 11, 33; 1 Кор. 1, 25). Или су, према Тертулијану, бесмислене (*Credo quia absurdum*). Човеку, суоченом с Божијим замислима, преостаје само да верује у њихову моралну исправност, у њихов „виши“ смисао. Само је Бог кадар да сагледа „слику у потпуности, у којој оно што ми поимамо као 'мрљу' доприноси свеобухватном складу“.[2614]

Као што је Кант учио, оно што се „вид[и] и доживљав[а] као зло *не мора то бити и у очима Творца*“.[2615] Просуђивање о злу мора се протегнути у будућност,[2616] па и даље од ње: у есхатон. Тек из перспективе будуће хармоније, све ће се указати као добро.

Међутим, проблем с тезом да је зло одсуство добра и да ће се у есхатону све показати као добро јесте у томе што би по истој логици

2609 *Исто*.

2610 *Исто,* 318.

2611 Видети: Јарослав Пеликан. *Мелодија теологије: философски речник*. Превео са енглеског Микоња Кнежевић. Редакција превода Богдан М. Лубардић. Јасен / Philotheos: Београд / Никшић / Требиње 2005, 76. Такође видети: Владислав Ђорђевић. „Проблем зла“, 45.

2612 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 202.

2613 *Исто,* 205.

2614 Славој Жижек. *Чудовишност Христа*, 144.

2615 Слободан Жуњић. „О смислу света и правди Бога“, 84.

2616 Видети: *Исто*.

могло да се тврди да је хладноћа одсуство топлоте, а мрак одсуство светлости. То би онда био доказ „да не постоји мрак или хладноћа, иако се људи саплићу и повређују у мраку и смрзавају ако остану на хладноћи“.[2617]

**11. 5.** За разлику од Августинове линије мишљења, која тврди да је зло илузорно, „непотпуност добра“,[2618] односно „ништа“, постоји и друга линија, која сматра да зло ипак има неки „онтички квалитет“,[2619] да има неку сустанцијалност. Ова линија мишљења постала је актуелна захваљујући историјском искуству Холокауста, као и промишљању историјског искуства као таквог. На основу тог искуства, тешко је тврдити да зло не постоји по себи, као нешто самостално, да је све што се у историји десило, било само пуко, несрећно одсуство добра. Тако је Никола Милошевић, имајући на уму Визелов опис вешања дечака у Аушвицу, сматрао да се више не може „безбрижно и олако порицати супстанцијални карактер зла“.[2620]

Супротно Августину, Григорије Ниски је тврдио да зло није одсуство или лишеност, већ „небиће добра“.[2621] Како би се другачије објаснио метафизички или „демонски начин постојања зла“,[2622] оног зла које је било присутно пре човековог сагрешења? Како би се објаснила чињеница да грех прародитеља „није унео зло у свет“, као што је учио Августин, „него га је само открио“?[2623]

Због тога неки мислиоци, попут Јарослава Пеликана, с правом посматрају хришћанску теологију као, условно речено, „дуалистички монотеизам“,[2624] иако у том контексту зло може бити погрешно протумачено као принцип или божанство. Такође, постоји опасност да се пренебрегне нада да метафизичко зло може бити „у служби Божјих планова“ који воде ка „већем добру“.[2625]

2617 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 214.

2618 Николај Лоски. *Бог и светско зло*, 48.

2619 Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 37.

2620 Никола Милошевић. *Има ли историја смисла?,* 148.

2621 Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 40.

2622 *Исто.*

2623 Ђорђо Агамбен. „Голотиња“. *Голотиња*. Превео са италијанског Иво Кара-Пешић. Ренде: Београд 2007, 91.

2624 Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 40.

2625 Владислав Ђорђевић. „Проблем зла“, 47.



Да је, на крају крајева, зло само тривијално одсуство добра, не би се борба против њега у *Новом завету* описивала не само моралним, већ и „космолошким терминима“; завршетак молитве Господње (Оченаш) гласио би апстрактно, „избави нас од зла“, а не, као што гласи, „избави нас од злога“ (Мт 6, 13).[2626] Не би зло, напослетку, „крст учинило неопходним“.[2627] Не би се тајна зла сустигла у тајни крста.

**11. 6.** Деловање у правцу зла, услед злоупотребљене слободе воље, односно погрешно усмерене „слободне стваралачке снаге“, врши се, како је Николај Лоски нагласио, у име добра, „под плаштом добра“,[2628] због погрешне, кратковиде или уск(огруд)е перцепције оног што се чини да јесте или може постати добро. Тако проблем зла има и своје јанусовско лице које се, посебно у случајевима кад се зарад „истине“ подмеће жеравица у подножје ломаче, указује као „проблем добра“.[2629]

Да би антитеургијско деловање постало зло, да би злом допунило Божију творевину царством небића као њеном секундарном надградњом, могуће је само „путем искоришћавања сила добра“.[2630] Будући да је, по свему судећи, онтолошки неутемељено или недовољно утемељено, зло нема моћ сопственог, аутентичног деловања; та противречност је, према Лоском, „посебно [...] приметна у сфери сатанског“,[2631] односно метафизичког зла.

**11. 7.** Од свих врста зла, било да је реч о моралном (грех), физичком (патња), метафизичком (персонификованом у Сатани[2632]) и осталим, једино зло које на овом свету не постоји, које се, као *contradictio in adjecto*, може само замислити, јесте апсолутно зло. Апсолутно зло поседовало би ништитељску снагу таквог интензитета да би сав живот и читаву творевину превело у непостојање. Како је Семјон Франк приметио, кад „пред рушилачком силом зла не би

2626 Богољуб Шијаковић. *Присутност трансценденције*, 40.

2627 Јарослав Пеликан. *Мелодија теологије*, 76.

2628 Николај Лоски. *Бог и светско зло*, 64; 44.

2629 Јенс Бјернебуе. *Историја бестијалности II. Барутана: научни поговор и последњи протокол*. Превео са норвешког Радош Косовић. Дерета: Београд 2019, 220.

2630 Николај Лоски. *Бог и светско зло*, 44.

2631 *Исто.*

2632 Видети: Владислав Ђорђевић. „Проблем зла“, 47.

стајала непремостива препрека, све би одавно било уништено и *не би имао ко да се жали на зло*“.[2633]

На овом свету, срећом, апсолутно зло није могуће, али постоји „максимално могуће зло сатанског карактера“.[2634] Управо такво зло било би оно које ће, како је најављено у Јовановом *Откривењу*, пред крај времена бити ослобођено из бездана. Или, пак, зло Холокауста. Како је Јехуда Бауер сматрао, Холокауст представља „најближу апроксимацију онога што би се могло назвати ’апсолутним’ злом, које људска историја дотле није видела“.[2635]

Отуд је Холокауст икона или назначење апсолутног зла какво би оно могло да изгледа, али какво се никад неће догодити. Следствено томе, кад зло већ не може бити апсолутно, може се оптимистички закључити, заједно са Леонидасом Донскисом, да зло није у стању „трајно да уништи хуманост“,[2636] нити предвечни образ у било којој створеној личности. Последња *реч* припада само Логосу.

**11. 8.** Коначни смисао требало би да буде изречен, односно спознат, у есхатону. Смисао свега, свеколике историје, укључујући и смисао *такозваног* зла. Тад би, у есхатону, Бог могао да се открије као „све у свему“.[2637] Уколико заиста наступи такво откривење, зло би могло да буде коначно поништено.

То истовремено значи да, ако се зло које делује у иманенцији замисли из перспективе истине као „стања будућег века“ (Максим Исповедник), односно из есхатона, може се претпоставити да би у тој перспективи остало заробљено као „сенка“ у прошлости. Из перспективе истине која собом све испуњава, зло би било „сеновито“, без реалне, онтичке егзистенције, или би та егзистенција, унутар истине која је посреди, била дезинтегрисана.

Ако је Бог, као Истина, доиста „све у свему“, онда би зло требало да буде унапред осуђено на заборав. Јер унутар Истине нема места за лаж. Међутим, питање је како Бог „осуђује“ нешто на заборав – како се Он „сећа“ зла?

2633 Семјон Франк. *Недокучиво*, 326–327.

2634 Николај Лоски. *Бог и светско зло*, 72.

2635 Јехуда Бауер. „Да ли је холокауст објашњив?“, 131.

2636 Зигмунт Бауман, Леонидас Донскис. *Флуидно зло*, 205.

2637 Семјон Франк. *Недокучиво*, 335.



Можда се Бог само дела љубави сећа?[2638] Можда „познаје“ свет и „сећа“ Га се не на „објективан“ и „фактографски“ начин – „као када би информације о свету биле похрањене у неки архив или компјутер“ – већ „оперативно“, делатном љубављу према „конкретној личности“, а преко личности и према „целокупној творевини“.[2639] Ако се, другим речима, Божије сећање „открива у његовој љубави“[2640] према човеку, то би значило да оно што, попут зла, нема личносни „однос љубави са Богом, Бог ’заборавља’, то заправо и нема никакво истинско постојање.“[2641] Зато би дела зла могла бити осуђена на есхатолошки заборав.

**11. 9.** Међутим, шта ако Бог није „све у свему“? У том случају, зло не би зависило од Божијег сећања. Могло би своју сенку да протегне и у есхатон, продужавајући своје трајање, макар као клица из које би се, можда, поново родило.

Тако би, на пример, све могло да зависи од бесмислене, неискупљене патње. Јер, ако би настала нека есхатолошка, али етички проблематична хармонија, на какву је Иван Карамазов упозоравао, шта ако би патња макар једног невиног детета, која би тој хармонији претходила, усадила у њу нову клицу зла? На тај начин, зло ни у есхатону не би могло бити окончано.

У једној причи Тадеуша Боровског, чија се радња одиграва у Аушвицу, поставља се питање шта ће свет знати о Јеврејима ако Немачка победи у рату. „Настаће огромне грађевине, аутостраде, фабрике, споменици високи као планине. Испод сваке цигле биће узидане наше руке, на нашим плећима биће ношени железнички прагови и бетонске плоче. Побиће нам породице, болеснике, старце. Побиће децу.“[2642] Настаће, другим речима, хармоничан свет у коме ће зло бити заборављено, у коме се нико неће сећати патњи на којима та хармонија почива. Настаће свет нових вредности. Стваралаштво ће имати божанску сврху. Боровски, у истом смислу, наставља: „И нико

2638 Видети: Давор Цалто. „(Не)постојаност сећања“. У: *Опасна сјећања и помирење: контекстуална промишљања о религији у постконфликтном друштву*. Уредници Срђан Сремац, Зоран Грозданов и Никола Кнежевић. Ex libris: Ријека 2012, 307.

2639 *Исто,* 306.

2640 *Исто*.

2641 *Исто*.

2642 Тадеуш Боровски. „Код нас у Аушвицу“, 136.

неће знати за нас. Надвикаће нас песници, адвокати, филозофи, свештеници. Створиће лепоту, добро и истину. Створиће религију.“[2643] Но, аутор нигде не каже да ће то бити идеалан свет, изван сваког зла.

Можда, међутим, нису пресудни Божије сећање на зло или моћ самог зла да прошири своје поље у есхатон, већ човекова слобода. Ако је Бог (само)ограничен том слободом, онда је на исти начин ограничен и у есхатону. Ако, уз то, у есхатону постоји могућност даљег динамичког раста васкрслог човека, онда би тај раст могао да подразумева и могућност одрицања дијалога с Њим. То значи да зло можда никад „неће у потпуности нестати“.[2644] Да ли се, на крају, једном дата слобода човеку укида у есхатону или не?

Може се отуд поставити питање – као питање свих питања – која је тајна таме из пролога Јеванђеља по Јовану. Ако Бог, попут каквог доброг Луцифера, „светли у тами“, и ту светлост „тама […] не обузе“ (Јн. 1, 5), ако тама не може ништа да учини светлости Логоса, зашто сама та светлост у целини не разагна таму? Зашто тама наставља да постоји? Није ли у овом прологу имплицитно одшкринута тајна зла које „тврдоглаво пребив[а] у свом тамном бивствовању“?[2645]

**11. 10.** Један од могућих одговора на постојање таме, који предлаже Харолд Кушнер, гласи да се „неке ствари једноставно догађају без разлога“; универзумом или творевином влада „категорија насумичности“.[2646] Иза свега што се догађа, нема увек виших разлога, па ни смисла. Али како објаснити пројаву бесмислености у свету који је створен *Речју*? Откуд насумичност и бесмисленост којој ни светлост Логоса не може ништа?

Према Кушнеровој претпоставци, која подсећа на поједина гностичка учења, иза свега стоји „неколико необрађених детаља“[2647] у творевини. То значи да стварање света није у потпуности довршено; оно је и даље у току, због чега „џепови хаоса и даље постоје“.[2648] И даље се, уосталом, догађају „ствари које су могле да се догоде и на

2643 *Исто*.
2644 Никола Лудовикос. „Проблем зла: од Августина до савремене генетике“.
2645 Семјон Франк. *Недокучиво*, 336.
2646 Харолд С. Кушнер. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“, 223.
2647 *Исто*, 224.
2648 *Исто*, 227.



неки други начин.“[2649] Ово подразумева да живот обухвата и суочавање са остацима хаоса, уз свест да несреће нису део Божије воље.[2650] Бог, једноставно, не изазива безразложне догађаје попут земљотреса, олуја или болести, али их ни не спречава, не меша се у природан поредак ствари „да би заштитио праведне“.[2651] Стога, такве несреће нико није „заслужио“, нити их треба тумачити као казну у старозаветном маниру.

Кад „џепова хаоса“ више не буде било, кад догађаји буду престали да се одвијају насумице, хаотично, тек *тад* ће, према Кушнеру, наступити седми дан као дан одмора. Светлост Божија стићи ће до последњих „углова свемира“[2652] и *тад* ће Бог, пре но што почине, рећи да је све добро.

Међутим, да би се то догодило, потребан је човеков стваралачки одговор на Божији теургијски позив. Човеку је дат „стваралачки задатак“ да настави „стварање света“, односно да преброди зло које је само „пут“ или „тешко искуство“.[2653] Како сматра Никола Лудовикос, човек је, по својој слободној вољи, несумњиво кадар да из природе избрише „неке остатке ништавила“[2654] који су присутни од пре стварања света.

**11. 11.** Напослетку, откуд зло? Ако га Бог није створио, ако је оно последица случаја или насумичности, можда је праизвор зла, у складу са Бемеовим и Шелинговим претпоставкама, у „недокучивим дубинама самог Бога“.[2655]

Можда се зло из нестворене божанског „Унгрунда“, као особеног понора *nihila*, „пренело“[2656] у творевину чином стварања. Јер, ако је Бог праизвор свега, онда је и „директно или индиректно и праизвор зла“,[2657] али не и његов створитељ. Но, ако је тако, да ли је Бог и даље „апсолутна Истина“ и „апсолутна Благост“?[2658] Може ли се замислити Истина која је изван и изнад Бога?

2649 *Исто*.
2650 Видети: *Исто*, 228.
2651 *Исто*, 230.
2652 *Исто*, 227.
2653 Николај Берђајев. „Зло“, 180.
2654 Никола Лудовикос. „Проблем зла: од Августина до савремене генетике“.
2655 Семјон Франк. *Недокучиво*, 327.
2656 *Исто*.
2657 *Исто*, 328.
2658 *Исто*.

Или, ако није у Бемеовом „Унгрунду“, можда је праизвор зла у Берђајевљевој „нествореној слободи која претходи бићу“, у „предтварној“ и „предсветској слободи“,[2659] која пребива изван Бога.

И код хришћанских мислилаца говори се да је стварање света *ex nihilo* узрок зла, при чему не остаје решено питање да ли је сам *nihil* у Богу, као код Бемеа, или ван Бога, као код Берђајева, или је пак посреди само тајновита метафора која се опире разумевању. Тако, на пример, код Максима Исповедника истиче се да, захваљујући стварању света из ништавила, постоји „тежња ка Бићу“, али истовремено и тежња ка „враћању“ бића „у небиће“.[2660] Тачније, за Максима Исповедника или Атанасија Великог, у утроби бића лежи првобитно семе ништавила, из ког се, захваљујући човековој слободној вољи, рађа могућност греха и, последично, зла.[2661] То значи да „чињеница да је свет створен ни из чега“ указује на то „да лако може склизнути у ништа, да је подложан ’склизнућу’ ка *nihilu* из ког је произашао“.[2662]

Другим речима, могуће је да је клица *nihila*, попут системског вируса или лоше карике у структури ДНК, самим чином стварања пренета и утиснута у творевину. Као што мислилац или уметник, стварајући теоријско или уметничко дело, чином стварања може из пукотина свог стваралачког бића да унесе властите психолошке и идеолошке недостатности, које у виду противречности, нелогичности и других мањкавости ремете и поткопавају замишљену или жељену хармоничност дела,[2663] тако се можда догодило и приликом стварања света и човека, упркос Божијем закључку да је све било *добро*. Приликом стварања, по свему судећи, деловала је *и* инхерентна антилогосна сила, која је снисходила у новостворени поредак или устројство света, утискујући у њега сећање на (предвечно) порекло, односно вољу или тежњу за повратком у *nihil*, из ког је свет и потекао. Тако се у носталгији за ништавилом можда назире одговор на питање о пореклу зла.

**11. 12.** Стога, уместо коначне речи теодикеје, може се претпоставити да смисао читаве историје, свеколике патње и порекла зла

2659 Николај Берђајев. „Зло“, 180.
2660 Никола Лудовикос. „Проблем зла: од Августина до савремене генетике“.
2661 Видети: *Исто*.
2662 *Исто*.
2663 Видети: Никола Милошевић. *Идеологија, психологија и стваралаштво*.



никад неће бити откривен, ни на овом ни на оном свету, јер, као што је већ речено, можда такав смисао уопше не постоји. Отуд Бог – и томе се, према америчком теологу Дејвиду Бентлију Харту, „можемо [...] радовати“ – „неће [ни] ујединити све низове историје у једну велику синтезу, већ ће велики део историје оценити лажним и проклетим“.[2664] Бог такође „неће једноставно открити узвишену логику пале природе, већ ће скинути окове у којима је створење“.[2665] Напослетку, „уместо да нам покаже како су сузе мале девојчице која пати у мраку, биле неопходне за изградњу Царства“, или како је смрт оног обешеног дечака у Аушвицу била неопходна за обнову државе Израел, „Он ће је подићи и обрисати све сузе са њених очију“,[2666] као што ће у своје наручје примити душу тог дечака, „и смрти више неће бити, ни туге, ни плача, ни више бола, јер ће прећашње проћи, и Онај који седи на престолу рећи ће: ’Ево, све чиним ново’“.[2667]

2664 David Bentley Hart. „Tsunami and Theodicy“.
2665 *Исто*.
2666 *Исто*.
2667 *Исто*.

# ЕПИЛОГ

**1.** Преживети да би се сведочило.

Стицајем околности избећи смрт, без заслуге, окован слабошћу и страхом. Али како прихватити ту случајност – осим као Божију вољу или судбину – кад је било толико логораша, можда и заслужнијих? Можда је након Аушвица живети заиста неправедно.

Преживети и напослетку не бити ни у шта уверен. Ни у то да у преживљавању има икаквог смисла. Уз свест да, ако у преживљавању нема смисла, онда га нема нигде.

Прима Левија је „узнемиравала“ помисао да је добио „повластицу да прежив[и]“[2668] само ради сведочења. Да ли је сведочењем оправдао ту повластицу? Да ли је оно заиста било вредно преживљавања? Зар се између њих могла успоставити сразмера? Да ли је оно гарантовало вредност његовог живота, оправдавало тај живот?

Ели Визел се, пратећи нит сличних размишљања и недоумица, упитао: „Јесам ли ради приказивања тога смисла ставио на папир једно искуство гдје ништа није имало смисла?“[2669] Признао је да ни сâм није знао шта је хтео да постигне својим књижевним сведочењем, осим што је веровао у моралну и хуману дужност да спречи непријатеља да однесе „постхумну, посљедњу побједу, бришући своје злочине из људског памћења“.[2670]

Јер заборавити, као што је раније речено, значило би заувек увредити жртве, „убити их по други пут“.[2671] Да не би дошло до те друге, коначне смрти, одговорност лежи на онима који су преживели: толико тога је остало да се каже, толико сведочења да се запише, толико лица

---

2668 Примо Леви. *Потонули и спасени*, 76.

2669 Ели Визел. „Предговор новом издању“.

2670 *Исто*.

2671 *Исто*.

која би могла да оду у заборав. Толико рана отворених, које не би смеле никад да зарасту.[2672] И читав живот не би био довољан да се све то у речи преведе.

Како заборавити лица свих оних жена које су у својим цртама имале, увече у баракама, „потпуну тишину и чудесну љепоту мира“, као да су већ биле „умрле, а лица су им се укочила у нијемом изразу туге“.[2673] Или она друга лица, чије су црте биле „искривљене од страсти, бијеса, срџбе“, која би „човјек желио да заборави“.[2674]

Или лица свих оних осуђеника који су дочекивали оног ко је требало да их усмрти с погледом пуним „ужаса и нестрпљења, покорности, патње, страха и страсне радозналости“.[2675] Или сва она лица залеђена од ужаса док је Циклон-Б испаравао из плавих гранула убачених у гасне коморе.

Можда је наивно мислити да се ништа од тога не може заборавити, чак и ако се живи „онолико дуго колико и сам Бог“.[2676] Све је могуће заборавити.

Стога, „кад се говори о том раздобљу проклетства и таме“, као што је чинио Ели Визел, кључна реч је „одговорност“.[2677] Без обзира на то што Аушвиц можда заувек остане „изван разумевања“ – јер нико ко је био у њему не може рећи да га познаје – то не значи, као што је исто већ речено, да је „изван наше одговорности“.[2678] Визел је своју апологију одговорности изрекао као једини могући „одговор на Аушвиц“, јер за други није знао: „[…] не знам ни има ли трагедија таквих размјера одговор. Али знам да постоји ’одговор’ у одговорности“.[2679]

А то значи, у складу са ставом који из „дубине […] бића“[2680] допире, да је забрањено ћутати, и то не зато што ћутање, како је упозоравао Мартин Лутер Кинг, може да постане „издаја“,[2681] издаја других

2672 Видети: Нели Закс. „Хор тешитеља“. *Трагач*, 43.

2673 Северина Змаглевска. *Дим над логором Биркенау*, 23.

2674 *Исто*.

2675 Василиј Гросман. *Живот и судбина I*, 368.

2676 Ели Визел. *Ноћ*, 36.

2677 Ели Визел. „Предговор новом издању“.

2678 Владимир Гвозден. „*Аустерлиц*, *Gegen-Denkmal* и границе чега?“, 82.

2679 Ели Визел. „Предговор новом издању“.

2680 *Исто*.

2681 Цит. према: Радмила Настић. „Харолд Пинтер: идеје које живе и непоновљива драматургија“, 86.



и себе. Забрањено је ћутати чак и кад би ћутање било „искреније“ – како је Петер Вајс приметио – „од потребе да читавог живота подижемо споменике властитим успоменама“.[2682]

Упркос сумњи да ће сведочење уопште бити прихваћено, да ће други „барем разумети“[2683] шта се у Аушвицу догађало. Да ће постојати „морална заједница“ која ће умети да „саслуша” и „разуме“[2684] речи преживелих сведока.

Тако су се речи надвиле над понором *nihila*, у коме се сваки смисао разграђује. Управо ту, над тим понором, књижевност је морала да сведочи, али и да промишља „границе“, „промашаје“ и „неуспехе сведочења“.[2685] Да сведочи немогућност сведочења.[2686] Из занемелости зачете посред хаоса звукова који су прожимали логоре истребљења. Јер, сведочити о Холокаусту значи чинити нешто у начелу „немогуће“.[2687] Сведочити антилогосну силу пуштену из бездана, *nihil* који се зацарио у једном простору и времену, сопствену душу њиме обузету, и свет испражњен од смисла. Све то речима превазићи.

О чему, уосталом, књижевност „уопште може да говори“, ако „није у стању да уверљиво говори“ о оном што је изван разумевања, „о граничним искуствима“?[2688]

Изронити из „скамењеног ћутања“[2689] у реч. Језиком приказати оно што припада не-језику.[2690] Говорити неизрециво. Говорити о непојмљивом. Бити „мученик сведочења, мученик неизрециве истине о којој [се] сведочи.“[2691] Коначне истине Холокауста чије је име, према Дериди, „пепео“.[2692] Дати глас пепелу, бити пепео. Онај пепео, чија шака у Биркенауу тежи више него све приче о том месту проклетства.[2693]

2682 Видети: Винфред Георг Зебалд. „Чемер срца: о сећању и окрутности у делу Петера Вајса“, 78.

2683 Ели Визел. „Предговор новом издању“.

2684 Дуња Душанић. *Са силама немерљивим*, 30.

2685 Владимир Гвозден. „*Аустерлиц*, *Gegen-Denkmal* и границе чега?“, 82.

2686 Видети: Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 28.

2687 Ели Визел. „Предговор новом издању“.

2688 Владимир Гвозден. „*Аустерлиц*, *Gegen-Denkmal* и границе чега?“, 82.

2689 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 361.

2690 Видети: Ђорђо Агамбен. *Оно што остаје од Аушвица*, 28.

2691 Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 390.

2692 Цит. према: Предраг Финци. *Умјетност уништеног*, 149.

2693 Видети: Ели Визел. „Предговор новом издању“.

Дати глас прошлости да би је, можда, вечност искупила. Јер само унутар сведочења могуће је спасење.[2694] Исказати сведочењем наду да је свет, упркос страхотној прошлости, „достојан спасења“.[2695]

Испунити празнину логосом.

Речима заједничарити са онима које је *nihil* осенио.

Сведочењем „до краја уздисати уздахе оних / који су били гурнути у смрт –“[2696]

Истрајати, упркос свему, макар зато што они, од којих није остало ништа – осим „шапата ветра и безначајне прашине по треперавом лишћу“[2697] – сведоче кроз речи преживелих.[2698]

И њихову занемелост у речи уклесати.

**2.** Писати о Холокаусту,

о планском истребљењу народâ,

о непојмљивом искуству Аушвица,

о том логору као конкретном месту, али и кулминативној тачки свеколиког људског бестијаријума,

о безбројним призорима зла похрањеним на фрескама у (анти)храму Историје,

значи писати у виду питања.

И истовремено знати да сама та питања нису она права која треба поставити, да су, по свему судећи, погрешна или ефемерна, али и да, упркос томе, управо она, како је кардинал Џон Хенри Њумен тврдио, могу представљати „једини пут ка истини“.[2699] Заблуде и странпутице, испоставља се, неретко су „претече истине“.[2700]

Излишно је стога надати се откривању крајње истине.

2694 Видети: Elie Wiesel. *From the Kingdom of Memory: Reminiscences*. New York 1990, 201. Цит. према: Никола Кнежевић. „Између анамнетичког ума и културалне амнезије: ка афирмацији контекстуалне политичке теологије у региону“. У: *Опасна сјећања и помирење: контекстуална промишљања о религији у постконфликтном друштву*. Уредници Срђан Сремац, Зоран Грозданов и Никола Кнежевић. Ex libris: Ријека 2012, 154.

2695 *Исто*.

2696 Нели Закс. „О, мајко моја“. *Трагач*, 82.

2697 Томас Кенили. *Шиндлеров ковчег*, 252.

2698 Видети: Марио Копић. *Откуцаји другога*. Службени гласник: Београд 2013, 183.

2699 Цит. према: Валтер Ниг. *Књига јеретика*. Превела са немачког Мирјана Поповић. Гутенбергова галаксија: Београд 2004, 136.

2700 Цит. према: *Исто*.



Каква год она била, питања су сасвим довољна.

За било какав одговор увек ће бити прерано – какав год био, биће неразумљив.

Сав је проблем, наиме, у томе како се суочити са бесмислом зла и какво питање пред бесмисао поставити, ако коначног, то јест правог, питања уопште има, а које би као такво, утопијско, можда разоткрило фасаду бесмисла и испод те фасаде указало на затомљене прозраке смисла.

Можда.

Писати да би се досегло до питања.

**3.** Читати пак о Холокаусту – свачију бол доживљавати као своју, свачије сећање интериоризовати,[2701] стицати и преживљавати „искуство свесности“[2702] о злу почињеном у Аушвицу, постајати тиме секундарни сведок – значи трагати за нечим што измиче, што никако не може да се уобличи; одавати се нечем што је, изгледа, узалудно.

Читати логорашке повести да би се мисао одвела с ону страну речима дочаране патње. Каквим питањем се суочити с њом? Какав се одговор у њој назире? Читати ради ускраћености, у сенци тајне, са свешћу да се „ништа из тог [читалачког] искуства неће[е] научити“, да оно „неће донети ништа добро.“[2703]

Читати да би се у властито и колективно памћење урезало „оно што не престаје да *причињава бол*“.[2704] Никакве мудрости из ревитализовања старих траума, осим етичке неопходности да их заборав не потисне.

Не дати забораву „ту прву ноћ у логору који је [...] живот [преживелих] претворио у ноћ, дугу и безизлазну“, та „мајушна лица деце“ чија су се тела претварала „у колутове дима под пригушеним плаветнилом неба“, „те пламенове који су заувек прогутали сву [...] [њихову] Веру“, „ту ноћну тишину која [...] [их] је заувек ослободила жеље да жив[е]“, „те тренутке који су убијали [...] Бога [у ког су веровали] и [...] душу и опустошили [...] [им] снове“?[2705]

2701 Видети: Јовица Аћин. *Гатања по пепелу*, 366.

2702 Детлеф Клаусен. *Границе просветитељства*, 45.

2703 Џон Максвел Куци. *Елизабет Костело*, 141.

2704 Фридрих Ниче. *Генеалогија морала: полемички спис*. Превео са немачког Божидар Зец. Графос: Београд 1983.

2705 Ели Визел. *Ноћ*, 35–36.

Остају, тако, у читаочевој уобразиљи – захваљујући неподношљивим констелацијама речи – занавек утиснути призори који можда више окорављују него што омекшавају срце.

Читати очима оних који су видели како њихов „Бог чини неопростиве злочине: убија без разлога“.[2706] Очима дванаестогодишње девојчице чији је живот био поштеђен јер је било „њемачких официра који воле дјевојчице њезиних година“, која је живела у посебној бараци и која је погледом „у којем су се гомилале сјене“, „гледала [...] право пред себе, без страха, кроз зидове, као да гледа каос који је владао прије стварања свијета“.[2707] Читати њеним очима у којима је још увек био Бог – Бог хаоса и немоћи, који мучи децу од дванаест година.[2708] И заједно с Визелом проклињати „себе сваки пут кад се ње“ сетимо, „као што проклињем[о] оне који не мисле на њу, који нису на њу мислили у вријеме њезиног пораза.“[2709]

Читати лудилом оних који су заразили историју и свест човечанства.[2710] И тако, читањем, одржавати Аушвиц живим. Оно што изгледа узалудно није увек бесмислено. Памћење зла као залог будућности.

**4.** Након свега, свих зала и патњи, ватри и пепела, крикова и тишине, сећања и заборава, остаје ирониja. Како на овом, тако, можда, и на оном свету. Можда се сенка ирониje надвија и над есхатоном. Ирониje  која је, обогаћена искуством ништавила, постала животодавна, која јесте сам живот.

Приповедач једног романа о Холокаусту, деценијама након завршетка рата, посетио је логор у коме је некад био заточен. Током групног обиласка логора, приметио је младића и девојку који су, нестрпљиви за загрљајима и пољупцима, намерно заостали да би били сами. Није им сметала „висока двострука жичана ограда“ која им се налазила „пред очима“,[2711] коју као да нису ни видели. Као што нису видели ни „изолаторе, ни високу жуту траву, ни стражарски торањ који подсећа на високи запуштени храм насред планине“.[2712]

2706 Ели Визел. *Несрећни случај*, 130.
2707 *Исто,* 101–102.
2708 Видети: *Исто,* 102.
2709 Видети: *Исто,* 101.
2710 Видети: Ели Визел. „Предговор новом издању“.
2711 Борис Пахор. *Некропола*, 100.
2712 *Исто.*



Није им приповедач ништа замерио, јер је знао да се они крећу „у другој димензији, у атмосфери где господаре клијање и раст“.[2713] За разлику од „апокалиптичке коначности у димензији ништавила“, која је на истом том месту, у некадашњем свету, важила за њега и друге логораше, „њих двоје су [обитавали] у пространству љубави, која је исто тако вечна и исто тако господари предметима, искључује их или узноси“.[2714] И признао је, сам себи, да је реченица „Коме би се тада могла јавити мисао да ће се туда шетати заљубљени парови?“, „потпуно безначајна“.[2715]

Бране и устави *nihila* попуцали су и разрушили се пред незаустављивом бујицом живота. Но можда је баш та бујичност, без обзира на сећање на силу *nihila*, узрок нових трагедија. Након Холокауста, након свега, какав логос остаје?

„У тишини барака, / у ћутању јулске недеље, / продоран писак ласти“, стихови су песме „Ласте Аушвица“ Адама Загајевског. Песник се потом пита, и тим питањем завршава песму: „Зар је само то остало / од људског језика?“[2716]

Остала је тишина која одсликава сву иронију живота. Но, живота који, прожет ништавилом, ипак наставља даље, упркос трагедијама које су се догодиле или чији се нови облици могу наслутити на обзорју савремености.

Ако је за утеху, бар су се ластавице вратиле тамо где их, у једном тмурном раздобљу, због дима који је замрачивао свет, дуго није било. У контрапункту њихових крикова, у тишини која се сабрала, одзвања занемелост жртава. Одјекује искуство *nihila*.

Тако се *реч*, којој тама не може ништа и која је таму прихватила у себе, поново огласила.

2713 *Исто*.
2714 *Исто*.
2715 *Исто*.
2716 Адам Загајевски. *Невидљива рука*. Изабрала и превела са пољског Бисерка Рајчић. Архипелаг: Београд 2011, 19.

## БИБЛИОГРАФСКА БЕЛЕШКА / РЕЧ ЗАХВАЛНОСТИ

Нуклеус ове књиге представља следећи рад:

„*Небески одред* Ђорђа Лебовића и Александра Обреновића у контексту литературе о Холокаусту“. У: *Драма Михизовоī доба: зборник радова са друīих Михизових сусреша (2023)*. Уредник Владан Бајчета. Матица српска / Српска читаоница: Нови Сад / Ириг 2024, 145–225.

Већ на самом почетку писања показало се да тема – коју ми је предложио мој колега и пријатељ Владан Бајчета за зборник који је уређивао, чиме је посредно и кумовао овој књизи, на чему му се срдачно захваљујем – отвара читав низ аспеката који, да би били разрађени, захтевају више простора него што формат зборника дозвољава. Рад који је уследио представљао је значајну, али пролазну станицу на путу који је, кроз многе прераде и проширења, водио ка коначној верзији ове књиге.

## ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА


АГАМБЕН, Ђорђо. „Голотиња“. *Голотиња*. Превео са италијанског Иво Кара-Пешић. Ренде: Београд 2007, 79–124.

АГАМБЕН, Ђорђо. *Оно што остаје од Аушвица: архив и сведок (Homo sacer III)*. Превео са италијанског Марио Копић. Антибарбарус: Загреб 2008.

АГАМБЕН, Ђорђо. „Шта је наредба?“. *Диспозитив и други есеји*. Превела са италијанског Марија Радовановић. Адреса: Нови Сад 2012, 33–58.

АГАМБЕН, Ђорђо. *Homo sacer: суверена моћ и голи живот*. Превела са италијанског Милана Бабић. Карпос: Лозница 2013.

АДОРНО, Теодор. *Негативна дијалектика*. Превели са немачког Надежда Чачиновић-Пуховски и Жарко Пуховски. БИГЗ: Београд 1979.

АДОРНО, Теодор. „Критика културе и друштво“. *Филозофско-социолошки есеји о књижевности*. Изабрала и превела са немачког Надежда Чачиновић-Пуховски. Школска књига: Загреб 1985, 217–232.

АДОРНО, Теодор. *Minima moralia: рефлексије из оштећеног живота*. Превео са немачког Алекса Буха. Издавачка књижарница Зорана Стојановића: Сремски Карловци / Нови Сад 2002.

АЛБАХАРИ, Биљана. *Писање страдања: водич кроз публикације о Холокаусту*. Институт за филозофију и друштвену теорију: Београд 2017.

АЛБАХАРИ, Давид. „Ели Визел – глас истине“. Поговор. У: Ели Визел. *Ноћ*. Рад: Београд 1988, 109–115.

АМЕРИ, Жан. „Како преживети Аушвиц?“. Превела са немачког Дринка Гојковић. Савез јеврејских општина Југославије: Београд 1996.

АМЕРИ, Жан. „Ресантимани“. Превела са немачког Александра Бајазетов-Вучен. *Реч: часопис за књижевност и културу, и друштвена питања*. Год. VII бр. 57/3. 2000, 143–153.

АНОНИМ. „Приче Боровског из гасне коморе“. Поговор. У: Тадеуш Боровски. *Опроштај с Маријом*. Превео са пољског Угљеша Радновић. Рад: Београд 2002, 231–233.

АНОНИМ. „Укратко о мати Марији“. Поговор. У: Мати Марија (Скобцова). *Достојевски и данашњица*. Превели са руског Јелена Недић и Иван С. Недић. Biblos Books: Београд 2021.

АРЕНТ, Хана. *Ајхман у Јерусалиму: извештај о баналности зла*. Превео са енглеског Ранко Мастиловић. К.В.С.: Београд 2000.

АРЕНТ, Хана. „Организована кривица и универзална одговорност“. Превео са енглеског Ранко Мастиловић. *Реч: часопис за књижевност и културу, и друштвена питања*. Год. VII бр. 57/3. 2000, 29–35.

АСМАН, Алаида. *Дуга сенка прошлости: култура сећања и политика повести*. Превела са немачког Дринка Гојковић. Библиотека XX век / Књижара Круг: Београд 2011.

АЋИН, Јовица. *Гатања по пепелу: о изгнанствима и логорима трагом писања*. Службени гласник: Београд 2021.

АХМЕТАГИЋ, Јасмина. „Процес ревиктимизације (Ђорђе Лебовић, *Војник и лутка*)“. *Приче о Нарцису злостављачу: злостављање и књижевност*. Службени гласник: Београд 2011, 145–158.

БАБИЋ, Сава. „Дијалошки лук Ђорђа Лебовића“. *Летопис Матице српске*. Год. CLXXXV бр. 4. 2009, 526–534.

БАЈЧЕТА, Владан. „Увијек исто“. *Просвјета: мјесечник Српског културног друштва „Просвјета“*. Год LVIII бр. 176. 2023, 64–66.

БАУЕР, Јехуда. „Да ли је холокауст објашњив?“. Превео са енглеског Зоран Јањетовић. У: *Израелско-српска научна размена у проучавању холокауста*: *зборник радова с научног скупа, Јерусалим – Јад Вашем, 15–20. јун 2006*. Музеј жртава геноцида: Београд 2008, 125–145.

БАУМАН, Зигмунт, Леонидас Донскис. *Флуидно зло: живот у свету у ком нема алтернатива*. Превела са енглеског Соња Гобец. Mediterran Publishing: Нови Сад 2018.

БЕЛ, Хајнрих. *Где си био, Адаме?* Превела са немачког Марија Ђорђевић. БИГЗ: Београд 1975.

БЕНЈАМИН, Валтер. *Једносмерна улица*. У: *Изабрана дела I*. Превео са немачког Јовица Аћин. Службени гласник: Београд 2011.

БЕРГЕР, Џејмз. „Апокалипса двадесетог века: предвиђања и последице“. Превела са енглеског Драгана Р. Машовић. У: *Апокалипса*: *теорија, пракса и естетика пропасти света*. Приредио Горан Станковић. Службени гласник: Београд 2013, 27–37.

БЕРЂАЈЕВ, Николај. „Зло“. *Егзистенцијална дијалектика божанског и људског*. Превео са руског Мирослав Ивановић. У: *Царство духа и царство кесара*. Бримо: Београд 2002, 177–185.

БЕРЂАЈЕВ, Николај. „Зло и патња као проблеми духа“. *Дух и реалност: основи богочовечанске духовности*. Превео са руског Добрило Аранитовић. У: *Ја и свет објеката; Дух и реалност*. Бримо: Београд 2002, 204–223.

БЕРЂАЈЕВ, Николај. „Хришћанство и антисемитизам“. Превела са руског Мира Лалић. *Човек и машина: изабрани есеји и чланци*. Изабрао Владимир Меденица. Бримо: Београд 2002, 448–464.

БЕРЂАЈЕВ, Николај. „Порекло зла и смисао историје“. *Философија слободе*. Превео са руског Небојша Ковачевић. Логос: Београд 2006, 120–191.

БЕРЂАЈЕВ, Николај. *Истина и откровење*. Превео са руског Мирослав Ивановић. Логос: Београд 2016.

БЕРЂАЈЕВ, Николај. *Крај ренесансе*. Превео са руског Душан Ј. Васић. Логос: Београд 2023.

БЕРЂАЈЕВ, Николај. *Ново средњовековље: размишљање о судбини Русије и Европе*. Превео са руског Никола Талер. Логос: Београд 2023.

БЕРКОВИЦ, Елиезер. *Вера после Холокауста*. Превео са енглеског Бране Поповић. Савез јеврејских општина Србије: Београд 2012.

БЕРНАДАК, Кристијан. *Голе лутке I: Мучионица жена: Аушвиц*. Превео са француског Радослав Путар. Глобус: Загреб 1981.

БЕРНАДАК, Кристијан. *Голе лутке II: Пријатељство и мржња: Равенсбрик*. Превео са француског Ладислав Гракалић. Глобус: Загреб 1981.

БЕРНАДАК, Кристијан. *Голе лутке III: Женски Командо: Равенсбрик*. Превео са француског Ладислав Гракалић. Глобус: Загреб 1981.

БЕРНАДАК, Кристијан. *Девети круг*. Превео са француског Фрањо Гажи. Глобус: Загреб 1981.

БЕРНАДАК, Кристијан. *Заборављени холокауст: покољ Ципана*. Превела са француског Селма Оруч. Глобус: Загреб 1981.

БЕРНАДАК, Кристијан. *Лијечници злочинци: медицински експерименти на људима у концентрационим логорима*. Превела са француског Мирјана Грачан. Глобус: Загреб 1981.

БЕТЕЛХАЈМ, Бруно. „Индивидуално и масовно понашање у екстремним ситуацијама“. Превео са енглеског Давид Албахари. У: Бруно Бетелхајм, Виктор Франкл. *Убијање душе*. Приредио Жарко Требјешанин. Завод за уџбенике и наставна средства: Београд 2003, 25–66.

БИБЛИЈА: *Свето Писмо Старог и Новог завета*. *Стари завет* по преводу Ђуре Даничића и *Нови завет* по преводу Вука Караџића и Светог ар-

хијерејског синода, по исправкама и преводима Светог Владике Николаја. Глас цркве: Шабац / Ваљево / Београд 2005.

БЈЕРНЕБУЕ, Јенс. *Историја бестијалности I. Тренутак слободе*: *хајлигенбершки рукопис*. Превела са норвешког Ратка Крсмановић Исаиловић. Дерета: Београд 2017.

БЈЕРНЕБУЕ, Јенс. *Историја бестијалности II. Барутана: научни поговор и последњи протокол*. Превео са норвешког Радош Косовић. Дерета: Београд 2019.

БЈЕРНЕБУЕ, Јенс. *Историја бестијалности III. Тишина: антироман и апсолутно последњи протокол*. Превео са норвешког Радош Косовић. Дерета: Београд 2019.

БОБЕН, Кристијан. *Свенижњи*. Превела са француског Ана Моралић. Paideia: Београд 2009.

БОБЕН, Кристијан. *Светлост света*. Превела са француског Јулија Видовић. Интерклима-графика / Севастијан прес: Врњачка Бања / Алхамбра 2015.

БОБЕН, Кристијан. *Различити предели неба*. Превела са француског Јулија Видовић. Интерклима-графика / Севастијан прес: Врњачка Бања / Алхамбра 2017.

БОГАВАЦ, Бранка. „Ели Визел: Памћење против диктатуре“. *Разговори у Паризу*. Пешић и синови: Београд 2002, 354–371.

БОЛАЊО, Роберто. *2666*. Том I. Превео са шпанског Игор Маројевић. Лагуна: Београд 2011.

БОНД, Едвард. *На унутрашњем мору*. Превела са енглеског Јадранка Гојковић. У: *Злочин 21. века*. Архипелаг: Београд 2011.

БОРОВСКИ, Тадеуш. *Опроштај с Маријом*. Превео са пољског Угљеша Радновић. Рад: Београд 2002.

БОРХЕС, Хорхе Луис. „Deutsches Requiem“. *Алеф*. Превео са шпанског Александар Грујичић. Paideia: Београд 1999, 51–56.

БРАЈТЕРМАН, Захари. „Превазиђена модерна: јеврејска религиозна мисао после Аушвица“. Превела са енглеског Јелена Шалипуровић. *Трећи програм*. Бр. 127–128. 2005, 301–315.

БРАУНИНГ, Кристофер Роберт. *Обични људи: 101. резервни полицијски батаљон и коначно решење у Пољској*. Превели са енглеског Александар Керењи и Емил Керењи. Фабрика књига: Београд 2004.

БУЛУМИЈЕ, Арлет. „Доброћудно-злоћудна инверзија“. Превела са француског Драгана Зубац. *Поља: часопис за књижевност и теорију*. Год. LXI бр. 500 (јул–август). 2016, 227–238.



БУРУМА, Јан. *Плата за кривицу: успомене на рат у Немачкој и Јапану*. Превела са енглеског Гордана Вучићевић. Самиздат Б92: Београд 2002.

ВЕЈЛ, Симон. *Тежина и благородност*. Превела са француског Нина Живанчевић. Адреса: Нови Сад 2007.

ВЕЈЛ, Симона. *О укидању политичких партија*. Приредио и превео са француског Небојша Здравковић. Службени гласник: Београд 2018.

ВЕЈЛ, Симона. *Бог у потрази за човеком: духовна аутобиографија*. Приредила и превела са француског Александра Манчић. Службени гласник: Београд 2002.

ВЕЛИМИРОВИЋ, Свети Николај Српски. *Кроз тамнички прозор*. *Сабрана дела III*. Православна црквена општина Линц: Линц 2001.

ВЕРВАТ, Стејн. *Холокауст, рат и транснационално сећање: сведочанство из југословенске и постјугословенске књижевности*. Превели са енглеског Адриана Захаријевић и Александар Павловић. Институт за филозофију и друштвену теорију / Академска књига: Београд / Нови Сад 2020.

ВЕСЕЛИНОВИЋ, Соња. „С ону страну знања“. Поговор. У: Шарлот Делбо. *Аушвиц и после њега*. Превела са француског Оља Петронић. Културни центар Новог Сада: Нови Сад 2023, 373–382.

ВИДАКОВИЋ ПЕТРОВ, Кринка. „Између религије и секуларне идеологије: јеврејски официри из Југославије у немачким логорима за ратне заробљенике“. У: Кринка Видаковић Петров, Драган Крсмановић и Војислава Радовановић. *Јевреји Србије – официри Војске краљевине Југославије / Jews of Serbia – Officers of the Royal Yugoslav Army*. Јеврејски историјски музеј / Савез јеврејских општина Србије: Београд 2015, 17–68.

ВИЗЕЛ, Ели. *Несретни случај*. Превела са француског Ана Прпић. Младост: Загреб 1987.

ВИЗЕЛ, Ели. *Ноћ*. Превела са француског Александра Грубор. Рад: Београд 1988.

ВИЗЕЛ, Ели. „Предговор новом издању“. *Ноћ*. Превео са француског Мате Марас. Знање: Загреб 2010.

ВИЗЕНТАЛ, Симон. *Правда, не освета: сјећања*. Превео са немачког Ранко Сладојевић. Свјетлост: Сарајево 1989.

ВИЗЕНТАЛ, Симон. *Једро наде: Кристофор Колумбо у потрази за обећаном земљом*. Превео са немачког Теодор Ковач. Просвета: Београд 2003.

ВИЈАР, Ерик. *Частан излаз*. Превела са француског Мелита Лого-Милутиновић. Академска књига: Београд 2023.

ВИНД, Еди де. *Последња станица Аушвиц: моја исповест о животу и преживљавању у логору*. Превела са холандског Маја Бајић. Лагуна: Београд 2020.

ВИСТРИЧ, Роберт С. *Хитлер и холокауст*. Превео са данског Александар Б. Недељковић. Alexandria Press: Београд 2004.

ВОНЕГАТ, Керт. *Кланица-пет или Дечји крсташки рат*. Превео са енглеског Бранко Вучићевић. Народна књига / Алфа: Београд 2001.

ВУКМИРОВИЋ, Мирјана. „Напомене уз текст“. У: Жан-Пол Сартр. *Размишљања о јеврејском питању*. Превела са француског Мирјана Вукмировић. Paideia: Београд 2009, 137–139.

ГВОЗДЕН, Владимир. „*Аустерлиц*, *Gegen-Denkmal* и границе чега?“. У: *Холокауст и филозофија*. Приредили Марк Лошонц и Предраг Крстић. Институт за филозофију и друштвену теорију: Београд 2018, 72–102.

ГОЛДХАГЕН, Данијел Јона. *Хитлерови добровољни џелати: обични Немци и холокауст*. Превела са енглеског Гордана Вучићевић. Радио Б92: Београд 1998.

ГОЛДХАГЕН, Данијел Јона, Кристофер Роберт Браунинг. *Обични људи – добровољни џелати: спор око (немачког) антисемитизма*. Превели са енглеског, приредили и уводну студију написали Нада Бањанин Ђуричић и Предраг Крстић. Академска књига / Институт за филозофију и друштвену теорију: Нови Сад / Београд 2019.

ГОРДИЋ ПЕТКОВИЋ, Владислава. „Идентитет појединца и колективна судбина у роману *Semper idem* Ђорђа Лебовића“. *Детињство: часопис о књижевности за децу*. Год. XLIV бр. 1. 2018, 35–42.

ГОРДИЋ ПЕТКОВИЋ, Владислава. „Рат и роман у оквирима стварног и немогућег: Вегел, Шнајдер, Лебовић“. У: *Румска књижевна колонија „Рума 2017“*. Уредник Драган Пурешић. Народна библиотека Србије: Београд 2018, 87–99.

ГРЕЈФ, Гидеон. *Плакали смо без суза*: *сведочења Јевреја из Аушвица, припадника Радних одреда*. Превела са енглеског Звездана Шелмић. Књига комерц: Београд 2020.

ГРОЗДАНОВ, Зоран. *Одбојна ријеч: смрт Бога код раног Хегела и раног Молтмана*. Фабрика књига: Београд 2016.

ГРОСМАН, Василиј. *Живот и судбина*. Том I. Превела са руског Милица Глумац-Радновић. Просвета: Београд 1986.

ГРОСМАН, Василиј. *Живот и судбина*. Том II. Превела са руског Ивана Секицки. Просвета: Београд 1986.

ГУТМАН, Јисраел, Хаим Шацкер. *Холокауст и његово значење*. Превеле са хебрејског Ана Шомло и Ела Крстић. Завод за уџбенике: Београд 2010.

ДАВИД, Филип. „Сећање на Ђорђа Лебовића“. Предговор. У: Злата Лебовић. *Дијалог о злу и добру: разговори писца и глумице*. Позоришни музеј Војводине / Завод за културу Војводине: Нови Сад 2011, 5–8.



ДАВИД, Филип. „Злочин и жртва“. *Јесмо ли чудовишта*. Службени гласник: Београд 2019, 170–177.

ДАКОВИЋ, Невена. *Студије филма: огледи о филмским текстовима сећања*. Факултет драмских уметности / Институт за позориште, филм, радио и телевизију: Београд 2014.

ДЕЛБО, Шарлот. *Аушвиц и после њега*. Превела са француског Оља Петронић. Културни центар Новог Сада: Нови Сад 2023.

ДИРАС, Маргерит. *Бол*. Превела са француског Јасмина Мусабеговић. Свјетлост: Сарајево 1988.

ДОСТОЈЕВСКИ, Фјодор М. *Браћа Карамазови*. Том I. Превео са руског Милосав Бабовић. Ленто: Београд 2009.

ДУШАНИЋ, Дуња. *Са силама немерљивим: песници као сведоци модерног терора*. Досије студио / Филолошки факултет Универзитета: Београд 2021.

ЂОГО, Дарко. *Гностички мит и мит о гностицизму (поново против јереси)*. Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“ / Бернар: Фоча / Пале / Београд / Стари Бановци 2015.

ЂОРДАНО, Ралф. „Друга кривица, или какав је терет бити Немац“. Превео са немачког Драгослав Бајазетов. *Реч: часопис за књижевност и културу, и друштвена питања*. Год. VII бр. 57/3. 2000, 79–91.

ЂОРЂЕВИЋ, Владислав. „Проблем зла“. У: *Златни век и паучина: тајна човека и духовна реалност: историјско-канонски аспект и домети филозофске истине у православној мисли Достојевског*. Приредила Јелена Делибашић. Православна реч: Нови Сад 2017, 39–55.

ЂУРИЧИЋ, Александар. „Плес са смрћу и друге игре“. *Чуваркуће: удовице писаца*. Самиздат: Београд 2017, 131–150.

ЕЈМИС, Мартин. *Путоказ времена или Природа преступа*. Превео са енглеског Ђорђе Кривокапић. Clio: Београд 2001.

ЕКО, Умберто. „Увод“. У: Вил Ајзнер. *Завера: тајна прича о Протоколима сионских мудраца*. Превела са енглеског Марија Разум. Самиздат Б92: Београд 2009, 5–7.

ЕКО, Умберто. „Моћ неистине“. У: *О књижевности*. Превела са италијанског Милана Пилетић. Вулкан издаваштво: Београд 2015, 271–299.

ЕКО, Умберто, кардинал Карло Марија Мартини. *Вера или невера?: сучељавање*. Превела са енглеског Сандра Констадинов. Б. Кукић / Градац К.: Чачак / Београд 2015.

ЖИЖЕК, Славој. *Мање љубави – више мржње!: или, зашто је вредно борити се за хришћанско наслеђе*. Превео са енглеског Ранко Мастиловић. Београдски круг: Београд 2001.

ЖИЖЕК, Славој. „Само нас Бог који трпи може спасити“. Превео са енглеског Роман Карловић. У: Славој Жижек & Борис Гуњевић. *Бог на мукама: обрати апокалипсе*. Ex libris / Synopsis: Ријека / Сарајево 2008, 133–170.

ЖИЖЕК, Славој. „Хегел – Честертон: њемачки идеализам и кршћанство“. Превео са енглеског Роман Карловић. У: Славој Жижек & Борис Гуњевић. *Бог на мукама: обрати апокалипсе*. Ex libris / Synopsis: Ријека / Сарајево 2008, 199–233.

ЖИЖЕК, Славој. *Чудовишност Христа: теологија и револуција*. Превео са енглеског Душан Маљковић. Откровење: Београд 2008.

ЖИЖЕК, Славој. *Против двоструке уцене*. Превео са немачког Душан Маљковић. Лагуна: Београд 2016.

ЖУЊИЋ, Слободан. „О смислу света и правди Бога“. *Theoria: časopis Filozofskog društva Srbije*. Год. XXIV бр. 2–3. 1981, 83–93.

ЗАГАЈЕВСКИ, Адам. *Невидљива рука*. Изабрала и превела са пољског Бисерка Рајчић. Архипелаг: Београд 2011.

ЗАКС, Нели. *Трагач*. Превео са немачког Звонимир Костић Паланski. Darma books: Београд 2022.

ЗАФРАНСКИ, Ридигер. *Зло или драма слободе*. Превео са немачког Саша Радојчић. Службени лист СЦГ: Београд 2005.

ЗАФРАНСКИ, Ридигер. *Колико истине треба човеку? О замисливом и животном*. Превела са немачког Оливера Дурбаба. Андрићев институт: Андрићград / Вишеград 2022.

ЗЕБАЛД, Винфред Георг. *Campo santo*. Превела са немачког Сања Карановић. Културни центар Новог Сада / Агора: Нови Сад / Зрењанин 2019.

ЗЕГЕРС, Ана. *Седми крст*. Превео са немачког Милан Слани. Просвета: Београд 1948.

ЗИЗЈУЛАС, Јован. *Од маске до личности*. Превео са грчког митрополит Амфилохије (Радовић). Октоих: Подгорица 1999.

ЗМАГЛЕВСКА, Северина. *Дим над логором Биркенау*. Превео са пољског Јулије Бенешић. Култура: Загреб 1947.

ИГЕР, Идит. *Избор*. Превела са енглеског Оливера Марковић. Zepter Book World: Београд 2020.

ИГЛСТОН, Роберт. *Постмодернизам и порицање холокауста*. Превео са енглеског Огњен Чалдаровић. Наклада Јесенски и Турк: Загреб 2001.

ИВАЊИ, Иван. *Човека нису убили*. Просвета: Београд 1954.

ИВАЊИ, Илди. *Капија откладе*. Књижевна општина Вршац: Вршац 1995.



ИЉИН, Иван Александрович. *Наши задаци: хришћанско-политички огледи о историји, друштву и култури*. Превео са руског Владимир Јагличић. Задужбина Светог манастира Хиландара: Београд 2018.

ИЉИН, Иван Александрович. *О супротстављању злу силом*. Превела са руског Ана Јаковљевић. Логос: Београд 2020.

ЈАНАРАС, Христо. *Личност и ерос*. Превео са грчког Станимир Јакшић. Беседа: Нови Сад 2009.

ЈАНГ, Вокер. *Нови Јерусалим*. Службени гласник: Београд 2022.

ЈЕВТИЋ, Милош. *Живот сцене: разговори са режисерима и глумцима*. Разговоре водио Милош Јевтић. Службени гласник: Београд 2014.

ЈЕРКОВ, Александар. *Тајна Европе и српска књижевност: апокриптика*. Филолошки факултет: Београд 2014.

ЈОВАНОВИЋ, Миливоје. „Поговор“. У: Василиј Гросман. *Живот и судбина*. Том II. Превела са руског Ивана Секицки. Просвета: Београд 1986, 539–556.

ЈОНАС, Ханс. „Појам Бога после Аушвица: један јеврејски глас“. Превела са немачког Јелена Танасковић. *Источник: часопис за веру и културу*. Год. X бр. 37–38. 2001, 25–35.

ЈУНГ, Карл Густав. „Одговор на Јова“. У: *Психолошке расправе. Одабрана дела К. Г. Јунга*. Књ. 4. Превео са немачког Томислав Бекић. Матица српска: Нови Сад 1978, 217–342.

КАРИЋ, Милица. *Фикционализација холокауста у романима Јержија Козинског, Џејн Јолен и Д. М. Томаса*. Докторска дисертација. Филолошко-уметнички факултет Универзитета: Крагујевац 2022.

КАСАС, Бартоломе де лас. *Кратак извештај о уништавању Индија који је саставио бискуп брат Бартоломе де лас Касас или Касаус из реда доминиканског годинe 1552*. Превео са шпанског Ненад Перишић. „Филип Вишњић“: Београд 2002.

КАФКА, Франц. *Писма*. Изабрала и превела са немачког Зденка Бркић. Нолит: Београд 1984.

КЕНИЛИ, Томас. *Шиндлеров ковчег*. Превела са енглеског Маја Данон. Југославијапублик: Београд 1989.

КЕРТЕС, Имре. *Кадиш за нерођено дете*. Превео са мађарског Арпад Вицко. Vega media: Нови Сад 2005.

КЕРТЕС, Имре. *Досије К*. Превео са мађарског Сава Бабић. Лагуна: Београд 2012.

КЛАУСЕН, Детлеф. *Границе просветитељства: друштвена генеза модерног антисемитизма*. Превела са немачког Дринка Гојковић. Библиотека XX век / Круг: Београд 2003.

КЛИГЕР, Рут. „Логори“. Превела са немачког Вирђинија Паску. *Мостови: часопис за преводну књижевност*. Год. XXXII бр. 125–126, 2001, 59–65.

КНАУСГОР, Карл Уве. *Моја борба: роман*. Том VI. Превео са норвешког Радош Косовић. Booka: Београд 2019.

КНЕЖЕВИЋ, Никола. „Између анамнетичког ума и културалне амнезије: ка афирмацији контекстуалне политичке теологије у региону“. У: *Опасна сјећања и помирење: контекстуална промишљања о религији у постконфликтном друштву*. Уредници Срђан Сремац, Зоран Грозданов и Никола Кнежевић. Ex libris: Ријека 2012, 147–161.

КНЕЖЕВИЋ, Ромило. *Време и сазнање: теолошко читање Марсела Пруста*. Православни богословски факултет Универзитета / Институт за теолошка истраживања: Београд 2011.

КНЕЖЕВИЋ, Ромило. „Можда стварамо нове светове: оглед о теургијској природи уметности“. У: *Књижевност – теологија – философија: тематско-проблемски зборник радова у спомен Милану Радуловићу*. Уредници Милица Мустур и Кристијан Олах. Институт за књижевност и уметност / Православни богословски факултет Светог Василија Острошког: Београд / Фоча 2018, 31–45.

КОЛАКОВСКИ, Лешек. *Да ли је Господ Бог срећан и друга питања*. Превела са пољског Бисерка Рајчић. Б. Кукић / Градац К: Београд / Чачак 2013.

КОПИЋ, Марио. „Ватимова филозофија религије“. Поговор. У: Ђани Ватимо. *Вјеровати да вјерујеш*. Превео са италијанског Марио Копић. Федон: Београд 2009, 127–138.

КОПИЋ, Марио. *Откуцаји другога*. Службени гласник: Београд 2013.

КОСИНСКИ, Јежи. *Обојена птица*. Превео са енглеског Вук Перишић. Плато: Београд 2014.

КОЦИЈАНЧИЧ, Горазд. „Бивајући и виђења: онтологија Јовановог *Откривења* у призми ипостатичне философије“. Превео са словеначког Милосав Гудовић. У: *Савремена читања Апокалипсе*. Приредили Давор Цалто и Данијела Марковић. Агапе књига / Институт за студије културе и хришћанства: Београд 2023, 75–113.

КОЧИ, Ивана. „Музеолошка екфраза у контексту културе сећања (на темељу драма из логорашке тетралогије Ђорђа Лебовића“. У: *Савремени домаћи драмски текст на Стеријином позорју (од оснивања Позорја до данас): зборник радова*. Уредила Снежана Савкић. Стеријино позорје: Нови Сад 2017, 130–142.



КРИВОКАПИЋ, Мирко. „Поговор“. У: *Фуга смрти*. Приредио Мирко Кривокапић. Превео са немачког Бранимир Живојиновић. Нолит: Београд 2008, 317–332.

КРСТИЋ, Предраг. „Аушвиц: скандал за мишљење или скандал мишљења“. У: *Холокауст и филозофија*. Приредили Марк Лошонц и Предраг Крстић. Институт за филозофију и друштвену теорију: Београд 2018, 198–230.

КРСТИЋ, Предраг М. „Три филозофема Холокауста“. *Наслеђе: часопис за књижевност, језик, уметност и културу*. Год. XXI бр. 58. 2024, 215–227.

КУБУРИЋ, Зорица. „Теологија нетолеранције и Холокауст – од изабраног појединца до изабраног народа“. *Холокауст и теологија*. Приредили Вера Меворах, Жељко Шарић и Предраг Крстић. Институт за филозофију и друштвену теорију / Филозофски факултет: Београд / Бања Лука 2023, 151–179.

КУЛИЋ, Милена Ж. „Трагични усуд у драми *Небески одред* Лебовића и Обреновића“. *Сцена: часопис за позоришну уметност*. Год. LIV бр. 4. 2018, 107–117.

КУЦИ, Џон Максвел. *Елизабет Костело: осам лекција*. Превела са енглеског Аријана Божовић. Paideia: Београд 2004.

КУШНЕР, Харолд С. „Када се ружне ствари догађају добрим људима“. Превео са енглеског Бране Поповић. *Писмо: часопис за светску књижевност*. Год. XVIII бр. 68–69. 2002, 199–278.

КУШНЕР, Харолд. „Предговор“. У: Виктор Франкл. *Човекова потрага за смислом*. Превео са енглеског Данко Јешић. Космос издаваштво / Нова књига: Београд / Подгорица 2001, 7–10.

ЛЕБОВИЋ, Ђорђе, Александар Обреновић. *Небески одред*. У: *Савремена југословенска драма*. Приредио Света Лукић. Просвета: Београд 1968.

ЛЕБОВИЋ, Ђорђе. *Лутка са кревета бр. 21*. У: *Антологија ТВ драме*. Књ. 1. Радио-телевизија Београд: Београд 1969, 17–44.

ЛЕБОВИЋ, Ђорђе. „Предговор“. У: Тонка Старчевић. *Сећања из Аушвица*. Вук Караџић: Београд 1974, 5–6.

ЛЕБОВИЋ, Ђорђе. „Видео сам гасну комору“. У: Јаша Алмули. *Живи и мртви: разговори са Јеврејима*. С. Машић: Београд 2002, 291–317.

ЛЕБОВИЋ, Ђорђе. *Тетралогија*. БИГЗ школство: Београд 2007.

ЛЕБОВИЋ, Ђорђе. *Semper idem*. Лагуна: Београд 2016.

ЛЕБОВИЋ, Ђорђе. *Анђели неће сићи са небеса*. Лагуна: Београд 2021.

ЛЕБОВИЋ, Злата. *Дијалози о злу и добру: разговори писца и глумице*. Позоришни музеј Војводине / Завод за културу Војводине: Нови Сад 2011.

ЛЕВИ, Примо. *Потонули и спасени*. Превела са италијанског Елизабет Васиљевић. Clio: Београд 2002.

ЛЕВИ, Примо. *Зар је то човек*. Превела са италијанског Елизабет Васиљевић. Плато издаваштво: Београд 2021.

ЛЕВИНАС, Емануел. *Вријеме и друго*. Превео са француског Спасоје Ђузулан. Октоих: Подгорица 1997.

ЛИТЕЛ, Џонатан. *Еумениде*. Том I. Превела са француског Гордана Бреберина. Лагуна: Београд 2022.

ЛИЧИНА, Бајрам. „Меридијан бола и утехе“. Поговор. У: Паул Целан – Нели Закс. „Преписка (1954–1969)“. Превео са немачког Бајрам Личина. *Поезија: часопис за поезију и теорију поезије*. Год. XIII бр. 41. 2008, 126–129.

ЛОМПАР, Растко. „Заточеништво патријарха Гаврила и епископа Николаја Велимировића у Дахауу 1944. године“. *Студије историје Иларион*. Год. I бр. 3. 2018, 9–29.

ЛОСКИ, Николај. *Бог и светско зло*. Превео са руског Милош Добрић. У: *Бог и светско зло; Карактер руског народа*. Zepter Book World: Београд 2001.

ЛОШОНЦ, Марк. „Холокауст и теолошке димензије психеделичког искуства“. *Холокауст и теологија*. Приредили Вера Меворах, Жељко Шарић и Предраг Крстић. Институт за филозофију и друштвену теорију / Филозофски факултет: Београд / Бања Лука 2023, 180–203.

ЛУКИЋ, Света. „Савремена југословенска драма“. У: *Савремена југословенска драма*. Приредио Света Лукић. Просвета: Београд 1968, 5–10.

МАНГЕЛ, Алберто. *Библиотека ноћу*. Превеле сам енглеског Наташа Каранфиловић, Нина Ивановић и Данијела Михић. Геопоетика: Београд 2008.

МАНЧИЋ, Александра. *Мистика и опресија*. Службени гласник: Београд 2020.

МАРИТЕН, Жак. *Сутон цивилизације*. Превео са француског Иван Радосављевић. Службени гласник: Београд 2024.

МАРЈАНОВИЋ, Петар. „Пред вратима пакла (Ђорђе Лебовић и Александар Обреновић: 'Небески одред', 1956)“. У: *Српски драмски писци XX столећа*. Друго допуњено издање. Факултет драмских уметности / Институт за позориште, филм, радио и телевизију: Београд 2000, 170–178.

МАРТЕЛ, Јан. *Беатриче и Вергилије*. Превео са енглеског Михајло Матић. Геопоетика издаваштво: Београд 2010.

МЕВОРАХ, Вера, Предраг Крстић, Марија Велинов. „Индустрија Холокауста или свест о Холокаусту“. Предговор. У: Хилен Фланзбаум, Питер Новик, Норман Финкелстин. *Индустрија Холокауста: (америчка) дебата о инструментализацији Шое*. Приредили и превели са енглеског Вера Меворах, Предраг Крстић и Марија Велинов. Академска књига / Институт за филозофију и друштвену теорију: Нови Сад / Београд 2024, 9–44.



МЕРЕШКОВСКИ, Дмитриј. *Гоголь и ђаво*. Превела са руског Лидија Суботин. Службени гласник: Београд 2009.

МЕЦ, Јохан Баптист. „Између памћења и заборава: теологија и политика после Аушвица“. Превео са немачког Ђорђе Јовановић. *Реч: часопис за књижевност и културу, и друштвена питања*. Год. VI бр. 56/2. 1999, 115–120.

МЕЦ, Јохан Баптист. „Говор о Богу осјетљив на патњу“. У: *Крајолик од крикова: о драматици теодицејског питања*. Уредник Јохан Баптист Мец. Превео са немачког Роман Карловић. Ex libris: Ријека 2011, 83–102.

МИЛОШ, Чеслав. *Заробљени ум*. Превео са пољског Петар Вујичић. БИГЗ: Београд 1987.

МИЛОШЕВИЋ, Никола. *Идеологија, психологија и стваралаштво*. Дуга: Београд 1972.

МИЛОШЕВИЋ, Никола. *Царство божје на земљи: филозофија диференције*. „Филип Вишњић“: Београд 1998.

МИЛОШЕВИЋ, Никола. *Има ли историја смисла?*. Лио: Горњи Милановац 2000.

МИЛОШЕВИЋ, Никола. *Истина и илузија*. Stylos: Нови Сад 2001.

МИЛОШЕВИЋ, Никола. *Кутија од ораховог дрвета. Уметничка проза*. Изабрана дела V. Приредио Мило Ломпар. Београд: Службени лист СЦГ 2003.

МИЛОШЕВИЋ, Никола. „Расправа о (не)моћном Богу“. У: Зоран Хр. Радисављевић. *Огледало без позлате*. Разговоре водио Зоран Хр. Радисављевић. Београд / Рашка: Рашка школа / Центар за културу Градац 2006, 56–59.

МИТЕРАН, Франсоа [казивао], Ели Визел [интервју водио]. *Мемоари у два гласа*. Превео са француског Вукоје Булатовић. Paideia / *НИН*: Београд 1996.

МИХАИЛОВИЋ, Дејан. „Приче и опомене Ђорђа Лебовића“. Поговор. У: Ђорђе Лебовић. *Анђели неће сићи са небеса*. Лагуна: Београд 2021, 205–210.

МИХАЈЛОВИЋ МИХИЗ, Борислав. „Догађај Стеријиног позорја 1957“. *НИН*. Год. VII бр. 335. 2. јун 1957, 8.

МИХАЈЛОВИЋ МИХИЗ, Борислав. „Догађај Стеријиног позорја 1957“. *Критике и огледи 1*. Приредио Владан Бајчета. Нови Сад / Београд / Ириг: Матица српска / Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“ / Српска читаоница 2021, 516–521.

МЛАЂЕНОВИЋ, Миливоје В. „Јеврејство из перспективе детета у роману *Semper idem* Ђорђа Лебовића“. У: *Српски језик, књижевност, уметност: зборник радова са XV међународног научног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (30-31. X 2020)*. Књ. 2/2, *Јевреји*.

Уредници Драган Бошковић и Часлав Николић. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет 2021, 387–395.

МОЛТМАН, Јирген. *Тко је човјек?*. Превео са немачког Мато Балић. Дружба католичког апостолата: Загреб 1982.

МОЛТМАН, Јирген. „Ko je teolog?“. Превела са енглеског Андријана Младеновић. *Саборност: теолошки годишњак*. Год. XVI бр. 4. 2010, 391–401.

МОЛТМАН, Јирген. „*Распети Бог* у контексту“. *Теологија: силазак у вражје кругове смрти: о четрдесетој годишњици* Распетог Бога. Уредник Зоран Грозданов. Ex Libris: Ријека 2014, 13–30.

МУСАБЕГОВИЋ, Јасмина. „Од експеримента до документа“. Поговор. У: Маргерит Дирас. *Бол*. Превела са француског Јасмина Мусабеговић. Свјетлост: Сарајево 1988, 193–197.

НАСТИЋ, Радмила. „Харолд Пинтер: идеје које живе и непоновљива драматургија“. Поговор. У: Харолд Пинтер. *Нови светски поредак*. Превели са енглеског Неда Видановић и Предраг Ивановић. Редакција превода Јована Павићевић и Радмила Настић. Архипелаг: Београд 2011, 65–90.

НИГ, Валтер. *Књига јеретика*. Превела са немачког Мирјана Поповић. Гутенбергова галаксија: Београд 2004.

НИЧЕ, Фридрих. *Весела наука*. Превео са немачког Милан Табаковић. Дерета: Београд 2015.

НИЧЕ, Фридрих. *Генеалогија морала: полемички спис*. Превео са немачког Божидар Зец. Графос: Београд 1983.

НОВАКОВИЋ, Александар. „Пољаци и Руси у драмама Ђорђа Лебовића и Александра Обреновића (’Небески одред’) и Бориславa Пекића (’Сродство по оружју’)“. *Театрон: часопис за позоришну уметност*. Год. XLIV бр. 190–193. 2020, 89–94.

НОВИК, Питер. „Да ли би сакрили моју децу? [одломци]“. У: Хилен Фланзбаум, Питер Новик, Норман Финкелстин. *Индустрија Холокауста: (америчка) дебата о инструментализацији Шое*. Приредили и превели са енглеског Вера Меворах, Предраг Крстић и Марија Велинов. Академска књига / Институт за филозофију и друштвену теорију: Нови Сад / Београд 2024, 81–115.

ОВЕХЕРО, Хосе. *Етика суровости: есеји*. Превела са шпанског Ана Марковић. Агора: Зрењанин / Нови Сад 2022.

ОЛАХ, Кристијан. „Историозофска мисао Николе Милошевића“. *Књижевна историја*. Год. LII бр. 171. 2020, 53–72.



ПАВКОВИЋ, Васа. „Над сећањима Ђорђа Лебовића: уз појаву књиге *Semper idem*“. *Поглед кроз прозу: есеји о српским прозаистима XX века*. Дневник: Нови Сад 2006, 117–123.

ПАГИС, Дан. „Записано оловком на вагону запечаћеном“. У: *Антологија савремене израелске поезије*. Приредила и превела са хебрејског Ана Шомло. *Писмо: часопис за светску књижевност*. Год. XVIII бр. 70, 2002, 49.

ПАЛАВЕСТРА, Предраг. *Јеврејски писци у српској књижевности*. Београд: Институт за књижевност и уметност 1998.

ПАПАТАНАСИУ, Танасис Н. *Апостоли субверзивне наде: црква и сведочанство, дело, изнанађење*. Превела са грчког Драгица Тадић Папаниколау. Библијски институт: Београд 2018.

ПАПИЋ, Владимир Д. „Луткина кућа као механизам стуб(ов)а друшт(а)ва: Ибзен–Јелинек–Лебовић“. *Летопис Матице српске*. Год. CXCVIII бр. 5. 2022, 804–814.

ПАТЕРСОН, Чарлс. *Вечна Треблинка: наш однос према животињама и холокауст*. Превели са енглеског Катица Спасић и Бернард Јан. Добар наслов: Београд 2007.

ПАХОР, Борис. *Некропола*. Превели са словеначког Ивана Величковић, Слободан Новокмет, Јелена Будимировић, Јана Кобал. Klett: Београд 2009.

ПЕЛИКАН, Јарослав. *Мелодија теологије: философски речник*. Превео са енглеског Микоња Кнежевић. Редакција превода Богдан М. Лубардић. Јасен / Philotheos: Београд / Никшић / Требиње 2005.

ПЕТКОВИЋ, Велибор. „Вербализација праштања у књизи прича *Анђели неће сићи са небеса* Ђорђа Лебовића“. У: *Језик, књижевност, мој: тематски зборник радова*. Уреднице Биљана Мишић Илић et al. Филозофски факултет: Ниш 2023, 467–478.

ПЕТРОВ, Александар. *Као злато у ватри*. Завод за уџбенике: Београд 2009.

ПЕТРОВИЋ, Вук. „Нели Закс: поезија смрти и сећања“. Поговор. У: Нели Закс. *Трагач*. Превео са немачког Звонимир Костић Паланski. Darma books: Београд 2022, 255–268.

ПИНТЕР, Харолд. *Пепео пепелу*. У: *Нови светски поредак*. Превели са енглеског Неда Видановић и Предраг Ивановић. Редакција превода Јована Павићевић и Радмила Настић. Архипелаг: Београд 2011.

ПОПОВ-МОМЧИНОВИЋ, Златиборка. „Религија и политика у постконфликтном друштву – политичка или ’политичка’“. У: *Опасна сећања и помирење: контекстуална промишљања о религији у постконфликтном друштву*. Уредници Срђан Сремац, Зоран Грозданов и Никола Кнежевић. Ex libris: Ријека 2012, 129–145.

ПОПОВИЋ, Јустин. *Православна црква и екуменизам*. Манастир Хиландар: Солун 1974.

ПРОЛЕ, Драган. „Холокауст и феноменологија гађења“. У: *Холокауст и филозофија*. Приредили Марк Лошонц и Предраг Крстић. Институт за филозофију и друштвену теорију: Београд 2018, 14–37.

РАДЕРФОРД, Ворд. *Геноцид Жидова: свједочанства злочина*. Превео са енглеског Власта Шварцмајер. Алфа: Загреб 1977.

РАПАЈИЋ, Светозар. „Ђорђе Лебовић – Димитрије Ђурковић – логорска трилогија“. *Драмски текстови и њихове инсценације*. Позоришни музеј Војводине / Факултет драмских уметности / Институт за позориште, филм, радио и телевизију: Београд / Нови Сад 2013, 156–159.

РАЦИНГЕР, Јозеф – папа Бенедикт XVI. *Исус из Назарета*. Превео са италијанског Драган Мраовић. Редакција превода протођакон Радомир Ракић. Evro-Giunti: Београд 2008.

РЕЗНИКОВ, Чарлс. *Холокауст*. Превео са енглеског Иван Сршен. Сандорф: Загреб 2020.

САНКИ, Маргарет. „Пародија: на примеру дела *Краљ виловњак*“. Превела са француског Соња Гобец. *Поља: часопис за књижевност и теорију*. Год. LXI бр. 500 (јул–август). 2016, 191–199.

САРАМАГО, Жозе. „Из дневника“. Изабрала и превела са португалског Татјана Цонић. *У првом лицу*. Приредила Јасмина Нешковић. Лагуна: Београд 2013, 8–22.

САРАМАГО, Жозе. *Бележнице: текстови објављени на блогу од септембра 2008. до новембра 2009. године*. Превели са португалског Јасмина Нешковић и Јован Татић. Лагуна: Београд 2021.

САРТР, Жан-Пол. *Размишљања о јеврејском питању*. Превела са француског Мирјана Вукмировић. Paideia: Београд 2009.

САТЕРЛЕНД, Џенет. „Резников и његови извори“. У: Чарлс Резников. *Холокауст*. Превео са енглеског Иван Сршен. Сандорф: Загреб 2020, 119–123.

СВЕНСЕН, Лаш Фр. Х. *Филозофија зла*. Превела са норвешког Наташа Ристивојевић-Рајковић. Геопоетика: Београд 2006.

СЕЛЕНИЋ, Слободан. „Савремена српска драма“. У: *Антологија савремене српске драме*. Приредио Слободан Селенић. Српска књижевна задруга: Београд 1977, VII–LXXXI.

СЕМПРУН, Хорхе. *Велико путовање*. Превела са француског Алка Шкиљан. Свјетлост: Сарајево 1964.

СЕМПРУН, Хорхе. *Писање или живот*. Превеле са француског Јасна Стојановић и Ивана Стојановић. Paideia: Београд 1996.



СЕРЕЊИ, Гита. *Одлазак у таму: од убијања из самилости до масовног убиства*. Превела са енглеског Наташа Кампмарк. Партизанска књига / Културни центар Новог Сада: Кикинда / Нови Сад 2023.

СИНГЕР, Исак Башевис. *Покајник*. Превео са енглеског Љубомир Радовић. Цицеро / Писмо / Матица српска: Београд / Нови Сад 1993.

СИНГЕР, Исак Башевис. „Историја је велики холокауст“. Превео са енглеског Александар Бјелогрлић. *Натрон: часопис за књижевност и уметност*. Год. I (пролеће). 2002.

СИОРАН, Емил М. *Историја и утопија*. Превео са француског Бранко Јелић. Бранко Кукић / Градац: Београд / Чачак 1987.

СИОРАН, Емил М. *Зли демијург*. Превела са француског Мира Вуковић. Матица српска: Нови Сад 1991.

СИОРАН, Емил. *Силогизми горчине*. Превео са француског Јовица Аћин. Рад: Београд 1998.

СИОРАН, Емил. *Пад у време*. Превела са француског Милица Козић. Издавачка књижарница Зорана Стојановића: Сремски Карловци / Нови Сад 2008.

СИОРАН, Емил. *Разговори*. Превео са француског Станко Цеферданович. Дерета: Београд 2010.

СИРТЕС, Џорџ. „Увод“. У: Чарлс Резников. *Холокауст*. Превео са енглеског Иван Сршен. Сандорф: Загреб 2020, 9–13.

СКОБЦОВА, мати Марија. *Достојевски и данашњица*. Превели са руског Јелена Недић и Иван С. Недић. Biblos Books: Београд 2021.

СКОТ, Џорџ Рајли. *Историја мучења кроз векове*. Превео са енглеског Драган Бабић. Градац К: Чачак 2020.

СОЛДАТ, Олег. „*Ordo pigdendi*, *ordo occidendi*: иконоломство, Хитлер и ревизија Холокауста“. У: *Холокауст и теологија*. Приредили Вера Меворах, Жељко Шарић и Предраг Крстић. Институт за филозофију и друштвену теорију / Филозофски факултет: Београд / Бања Лука 2023, 44–78.

СОФСКИ, Волфганг. *Поредак терора: концентрациони логор*. Превео са немачког Милутин Станисавац. Paideia: Београд 2015.

СТАЈРОН, Вилијам. *Софијин избор*. Превео са енглеског Марко Младеновић. Лагуна: Београд 2020.

СТОЈАНОВИЋ, Драган. „Пародија“. *Иронија и значење*. Друго, допуњено издање. Завод за уџбенике и наставна средства: Београд 2003, 195–210.

СТОЈАНОВИЋ, Драган. *Енергија сакралног у уметности*. Службени гласник / Институт за теолошка истраживања: Београд 2010.

СТОЈАНОВИЋ, Драган. *О идили и срећи: хелиотропно лутање кроз сликарство Клода Лорена*. Федон: Београд 2013.

СТОЈАНОВИЋ, Драган. *Хуманизам као непознаница*. Досије студио: Београд 2024.

СТОЈАНОВИЋ, Драгана, Даница Игрутиновић. „Постхолокаустовска читања у јеврејској и хришћанској мисли: компаративни аспекти“. *Холокауст и теологија*. Приредили Вера Меворах, Жељко Шарић и Предраг Крстић. Институт за филозофију и друштвену теорију / Филозофски факултет: Београд / Бања Лука 2023, 22–43.

СТОЈКИЋ, Марко. „Нели Закс или могућност поезије након геноцида“. Поговор. У: Нели Закс. *Трагач*. Превео са немачког Звонимир Костић Паланski. Darma books: Београд 2022, 243–254.

ТЕЈЛОР, Чарлс. *Болест модерног доба*. Превео са енглеског Ђорђе Томић. Београдски круг / Чигоја штампа: Београд 2002.

ТЕН БУМ, Кори. *Скровиште: инспиративна прича Кори тен Бум с Џоном и Елизабет Шерил*. Превела са енглеског Горанка Радојчић. Сотериа: Београд 2011.

ТИЛИХ, Паул. *Библијска религија и потрага за крајњом стварношћу*. Превео са енглеског Вељко Бирач. Biblos Books: Београд 2021.

ТОДОРИЋ, Гордана. „Модуси књижевног памћења и представљање Холокауста“. У: *Транзиција и културно памћење: зборник радова с истоименог међународног знанственог симпозија одржаног 26. и 27. студеног 2015. године на Филозофском факултету Свеучилишта у Загребу*. Уредници Вирна Карлић, Сања Шакић и Душан Маринковић. Средња Европа: Загреб 2015, 301–308.

ТОПИЋ, Фрањо. *Човјек пред објавом Бога: у мисли Ханса Урса фон Балтазара*. Превео са италијанског Илија Перлета. Врхбосанска католичка теологија: Сарајево 2006.

ТОПИЋ, Фрањо. *Теологија повијести и Ханс Урс фон Балтазар*. Превео са италијанског Томислав Јозић. Synopsis / Напредак: Загреб / Сарајево 2014.

ТРАВЕРСО, Енцо. *Историја као бојно поље: интерпретирање насиља 20. века*. Превела са француског Оља Петронић. Факултет за медије и комуникације: Београд 2020.

ТРЕВОР-РОПЕР, Хју Редвалд. *Последњи Хитлерови дани*. Превео са енглеског Ненад Букарица. Утопија: Београд 2006.

ЋИРИЛОВ, Јован. „Ђорђе Лебовић: Био сам А–12750“. *Драмски писци, моји савременици: портрети*. Стеријино позорје: Нови Сад 1989, 70–74.

ЋУЛИБРК, Јован. *Историографија холокауста у Југославији*. Институт за теолошка истраживања / Православни богословски факултет Универзитета / Факултет безбедности Универзитета: Београд 2011.



ФЕНЕЛОН, Фанија. *Женски оркестар*. Превела са француског Вишња Макиедо. Глобус: Загреб 1985.

ФИНКЕЛСТИН, Норман. „Преваранти, продавци и повест [одломци]“. У: Хилен Фланзбаум, Питер Новик, Норман Финкелстин. *Индустрија Холокауста: (америчка) дебата о инструментализацији Шое*. Приредили и превели са енглеског Вера Меворах, Предраг Крстић и Марија Велинов. Академска књига / Институт за филозофију и друштвену теорију: Нови Сад / Београд 2024, 119–149.

ФИНЦИ, Предраг. *Умјетност уништеног: естетика, рат и Холокауст*. Антибарбарус: Загреб 2005.

ФИНЦИ, Предраг. *Дјело и недјело: умјетност, етика и политика*. Деметра: Загреб 2008.

ФЛАНЗБАУМ, Хилен. „Американизација Холокауста: увод“. У: Хилен Фланзбаум, Питер Новик, Норман Финкелстин. *Индустрија Холокауста: (америчка) дебата о инструментализацији Шое*. Приредили и превели са енглеског Вера Меворах, Предраг Крстић и Марија Велинов. Академска књига / Институт за филозофију и друштвену теорију: Нови Сад / Београд 2024, 47–78.

ФЛЕМИНГ, Џералд. „Предговор“. У: Гидеон Грејф. *Плакали смо без суза*: *сведочења Јевреја из Аушвица, припадника Радних одреда*. Превела са енглеског Звездана Шелмић. Књига комерц: Београд 2020, 7–8.

ФРАНК, Ана. *Дневник Ане Франк: од 12. јуна 1942. – 1. августа 1944*. Превела са холандског Загорка Лилић. Нолит: Београд 1964.

ФРАНК, Семјон. *Недокучиво: онтолошки увод у философију религије*. Превела са руског Драгана Керкез. Православни богословски факултет Универзитета / Институт за теолошка истраживања / Јасен: Београд 2010.

ФРАНКЛ, Виктор. *Зашто се ниште убили: тражење смисла живљења*. Превела са немачког Вера Весковић Албуљ. „Жарко Албуљ“: Београд 1994.

ФРАНКЛ, Виктор. „Искуства групне психотерапије у концентрационом логору“. Превела са енглеског Весна Радичевић-Бабовић. У: Бруно Бетелхајм, Виктор Франкл. *Убијање душе*. Приредио Жарко Требјешанин. Завод за уџбенике и наставна средства: Београд 2003, 67–76.

ФРАНКЛ, Виктор. *Живот упркос свему*. Превео са немачког Никола Матић. Контраст издаваштво: Београд 2021.

ФРАНКЛ, Виктор. *Човекова потрага за смислом*. Превео са енглеског Данко Јешић. Космос издаваштво / Нова књига: Београд / Подгорица 2021.

ФРАНКЛ, Виктор. *Дати одговор животу: аутобиографија*. Превела са немачког Александра Костић. Космос издаваштво: Београд 2023.

ФРИДЛЕНДЕР, Сол. *Године истребљења: нацистичка Немачка и Јевреји 1939–1945*. Превела са енглеског Миљана Протић. Завод за уџбенике: Београд 2013.

ХАРАРИ, Јувал Ноа. *21 лекција за 21. век*. Превела са енглеског Татјана Бижић. Лагуна: Београд 2019.

ХИРШ, Меријен. „Генерација постсећања". Превела са енглеског Викторија Кромбхолц. *Поља: месечник за уметност и културу*. Год. LVI бр. 469. 2011, 149–169.

ХИТЛЕР, Адолф. *Мајн Кампф Адолфа Хитлера*. Превод са немачког, полемички коментари и разматрања књиге Радомир Смиљанић. Екопрес: Зрењанин 2001.

ХОРКХАЈМЕР, Макс, Теодор Адорно. *Дијалектика просветитељства: филозофијски фрагменти*. Превела са немачког Надежда Чачиновић-Пуховски. Веселин Маслеша: Сарајево 1974.

ЦВЕТКОВИЋ, Владимир. „Холокауст, српско богословље и историјски ревизионизам". *Холокауст и теологија*. Приредили Вера Меворах, Жељко Шарић и Предраг Крстић. Институт за филозофију и друштвену теорију / Филозофски факултет: Београд / Бања Лука 2023, 92–126.

ЦЕЛАН, Паул – Нели Закс. „Преписка (1954–1969)". Превео са немачког Бајрам Личина. *Поезија: часопис за поезију и теорију поезије*. Год. XIII бр. 41. 2008, 48–125.

ЦЕЛАН, Паул. *Фуга смрти*. Приредио Мирко Кривокапић. Превео са немачког Бранимир Живојиновић. Нолит: Београд 2008.

ЧЕСТЕРТОН, Гилберт Кит. *Јеретици*. Превео са енглеског Бојан Теодосијевић. Бернар: Стари Бановци / Београд 2017.

ЧИЧОВАЧКИ, Предраг. „Суђење човеку и суђење Богу: Јов и Велики инквизитор". *Свет у ком заједно живимо: филозофска укрштеница*. Јасен: Никшић 2002, 101–115.

ЏАЛТО, Давор. „(Не)постојаност сећања". У: *Опасна сјећања и помирење: контекстуална промишљања о религији у постконфликтном друштву*. Уредници Срђан Сремац, Зоран Грозданов и Никола Кнежевић. Ex libris: Ријека 2012, 297–308.

ЏАЏИЋ, Петар. „Лебовић – Обреновић: *Небески одред*". У: *Савремена југословенска драма*. Приредио Света Лукић. Просвета: Београд 1968, 129–131.

ШЕСТОВ, Лав. *Достојевски и Ниче: филозофија трагедије*. Превео са руског Мирко Ђорђевић. Слово љубве: Београд 1979.

ШИЈАКОВИЋ, Богољуб. *Присутност трансценденције: хеленство, хришћанство, философија историје*. Службени гласник / Православни богословски факултет Универзитета: Београд 2013.



ШИЈАКОВИЋ, Богољуб. „Егзистенцијална топографија наде". *Норма и нада: есеји за сваки дан и ноћ*. Центар за српске студије: Бања Лука 2023, 155–175.

ШПЕРБЕР, Манес. „О мржњи". *Полицијско схватање историје и други есеји*. Превео са немачког Томислав Бекић. Издавачка књижарница Зорана Стојановића: Сремски Карловци / Нови Сад 2009, 123–153.

*

BALTHASAR, Hans Urs von. *Mysterium Paschale: The Mystery of Easter*. Translated Aidan Nichols. T&T Clark: Edinburgh 1990.

BAUER, Yehuda. *Rethinking the Holocaust*. Yale University Press: New Haven, CT 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. Polity Press: Cambridge 1989.

BONHOEFFER, Dietrich. *Letters and Papers from Prison*. Edited by Eberhard Bethge. Macmillan: New York 1953.

CESARANI David. *Becoming Eichmann: Rethinking of Life, Crimes and Trial of „Desk Murderer"*. Da Capo Press: New York 2007.

CHESTERTON, Gilbert Keith. „Introduction". *The Book of Job*. Cecil Palmer & Hayward: London 1916, IX–XXVII.

COHEN, Arthur A. *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*. Crossroad: New York 1981.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Images in Spite of All: Four Photographs from Auschwitz*. University of Chicago Press: Chicago 2008.

DAWIDOWICZ, Lucy S. *The War Against the Jews: 1933–1945*. Holt, Rinehart and Winston: New York 1975.

DONAT, Alexander. *The Holocaust Kingdom: A Memoir*. Holt, Rinehart and Winston: New York 1965.

DWORK, Debórah. *Children with a Star: Jewish Youth in Nazi Europe*. Yale University Press: New Haven, CT 1991.

EAGLESTONE, Robert. *The Holocaust and the Postmodern*. Oxford University Press: Oxford 2004.

EPSTEIN, Helen. *Children of the Holocaust: Conversations with Sons and Daughters of Survivors*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1979.

FELMAN, Shoshana, Dori Laub. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. Routledge: New York 1992.

FIDDES, Paul S. *The Creative Suffering of God*. Clarendon Press: Oxford 1988.

GOLDBERG, Michael. *Why Should Jews Survive? Looking Past the Holocaust Toward a Jewish Future*. Oxford University Press: New York 1995.

HERF, Jeffrey. *The Jewish Enemy: Nazi Propaganda During World War II and the Holocaust*. Harvard University Press: Cambridge, MA 2006.

HILBERG, Raul. *The Destruction of the European Jews*. Quadrangle Books: Chicago 1961.

HIRSCH, Marianne. *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. Columbia University Press: New York 2012.

HÖSS, Rudolf. *Commandant of Auschwitz: Autobiography of Rudolf Höss*. Translated by Constantine FitzGibbon. Introduced by Primo Levi. Phoenix Press: London 2000.

INSDORF, Annette. *Indelible Shadows: Film and the Holocaust*. Cambridge University Press: Cambridge 2003.

KA-TZETNIK 135633. *Shivitti*. Harper & Row: San Francisco 1998.

KATZ, Steven T. *The Holocaust in Historical Context, Volume 1: The Holocaust and Mass Death before the Modern Age*. Oxford University Press: New York 1994.

KITAMORI, Kazoh. *Theology of the Pain of God*. John Knox Press: Richmond, VA 1965.

KLÜGER, Ruth. *Still Alive: A Holocaust Girlhood Remembered*. Feminist Press: New York 2001.

LANGER, Lawrence L. *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*. Yale University Press: Haven 1991.

LIFTON, Robert Jay. *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*. Basic Books: New York 1986.

NYISZLI, Miklós. *Auschwitz: A Doctor's Eyewitness Account*. Translated by Richard Seaver. Frederick Fell: New York 1960.

PYTELL, David. *Viktor Frankl's Search for Meaning: An Emblematic 20th-Century Life*. Berghahn Books: New York 2015.

ROSENFELD, Alvin. *A Double Dying: Reflections on the Holocaust*. Indiana University Press: Bloomington 1980.

ROSKIES, David G. *Against the Apocalypse: Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*. Harvard University Press: Cambridge, MA 1984.

SHAVIT, David. *Hunger for the Printed Word: Books and Libraries in the Jewish Ghettos of Nazi-Occupied Europe*. McFarland & Co.: Jefferson, NC / London 1997.

SOLOVEITCHIK, Joseph B. *The Lonely Man of Faith*. Doubleday: New York 1992.

VIDAKOVIĆ PETROV, Krinka. „Memory Mediation by First- and Second-Generation Survivors: *Why They Said Nothing: Mother and Daughter on One and the Same War* by Magda Bošan Simin and Nevena Simin". *Studia Judaica*. Vol. 21 No. 1 (41). 2018, 31–54.

VIDAKOVIĆ PETROV, Krinka. „Rethinking the Holocaust Novel in Yugoslavia: from Hinko Gottlieb to Aleksandar Petrov's *Like Gold in Fire*". У: *Срūски*



*језик, књижевносш, умешносш: зборник радова са XV међународної научної скуūа одржаної на Филолошко-умешничком факулшешу у Крагујевцу (30–31. X 2020)*. Књ. 2/2, Јевреји. Уредници Драган Бошковић и Часлав Николић. Филолошко-уметнички факултет: Крагујевац 2021, 225–237.

VIDAKOVIĆ PETROV, Krinka. „Hinko Gottlieb and the Beginning of Holocaust Literature in Yugoslavia". *European Journal of Jewish Studies*. Vol. 17 No. 1. 2023, 124-145.

WIESEL, Elie. *Messengers of God: Biblical Portraits and Legends*. Translated Marion Wiesel. Random House: New York 1976.

WIESEL, Elie. „The Holocaust as Literary Inspiration". *Dimensions of the Holocaust: Lectures at Northwestern University*. Northwestern University Press: Evanston, IL 1977, 5–19.

WIESEL, Elie. *From the Kingdom of Memory: Reminiscences*. Summit books: New York 1990.

WYSCHOGROD, Michael. „Faith and the Holocaust". *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life & Thought*. Vol. 20. New York 1971, 286–294.

## ИНТЕРНЕТ ИЗВОРИ

АНОНИМ. „Гидеон Грајф: Свака особа на планети требало би да посети Јасеновац". [24. октобар 2024]. https://www.politika.rs/scc/clanak/640202/Gideon-Grajf-Svaka-osoba-na-planeti-bi-trebalo-da-poseti-Jasenovac

ВАСИЉЕВИЋ, епископ Максим. „Шта значи бити духован данас? (или: Quo vadis, homo sentiens?)". [2020]. https://teologija.net/sta-znaci-biti-duhovan-danas/

ГРОСМАН, Давид. „Црна субота". Превео са енглеског Горан Живковић. [октобар 2023]. https://www.arhipelag.rs/arhipelag-magazin/david-grosman-esej-2/

ИВАЊИ, Иван. „Где је Бог био у Бухенвалду?: концентрациони логори и вера". [10. мај 2017]. https://vreme.com/vreme/gde-je-bog-bio-u-buhenvaldu/

КОПИЋ, Марио. „Бог након Аушвица". [2023]. https://teologija.net/bog-nakon-ausvica/

ЛУДОВИКОС, Никола. „Проблем зла: од Августина до савремене генетике". Превела са грчког Маја Рашовић. [2005]. https://svetosavlje.org/problem-zla-od-avgustina-do-savremene-genetike/

ПАНТЕЛИЋ, Благоје. „(Бе)смисао патње [Честертон и Жижек о Јову]". [2020]. https://teologija.net/besmisao-patnje/

ЋУЛИБРК, епископ Јован, „Новомученици и нова парадигма мучеништва: Јасеновац“. [2019]. https://teologija.net/novomucenici-i-nova-paradigma-mucenistva-jasenovac/#_ftnref33

*

BENTLEY HART, David. „Christ and Nothing“. [2003]. https://www.firstthings.com/article/2003/10/christ-and-nothing

BENTLEY HART, David. „Tsunami and Theodicy“. [2005]. https://www.firstthings.com/article/2005/03/tsunami-and-theodicy

MOLTMANN, Jürgen. *The Crucified God: The Cross of Christ As the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Translated by R.A. Wilson and John Bowden from the German. Fortress Press: Minneapolis 1993. https://matlana.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/10/jurgen_moltmann_the_crucified_god_the_cross_of_bookfi-org.pdf

# РЕГИСТАР ИМЕНА

**А**вгуст, Гај Јулије Цезар Октавијан (Gaius Julius Caesar Octavianus Augustus) 338
Августин, Аурелије Хипонски (Aurelius Augustinus) 341, 381, 416, 437–438, 443, 475–478
Аврам, пророк [Аврахам] (אַבְרָם [אַבְרָהָם]) 338, 351, 365
Агамбен, Ђорђо (Giorgio Agamben) 19, 25– 26, 28–29, 73, 77, 101–102, 104, 106, 109–110, 133, 144, 160, 183, 204–205, 308, 413, 472, 478, 491, 499
Адорно, Теодор (Theodor W. Adorno [Theodor Ludwig Wiesengrund]) 25, 55, 77, 124, 158–159, 179–181, 184, 189, 247, 343, 361–364, 370–371, 469, 499, 518
Ајзнер, Вил (Will Eisner) 362, 505
Ајмер, Колин (Colin Eimer) 435
Ајхман, Адолф (Adolf Otto Eichmann) 25, 30, 32, 44, 46, 92, 94–96, 99, 171, 189, 202–203, 208, 243, 258–259, 263–265, 289, 382
Албахари, Биљана 264–265, 499
Албахари, Давид 75, 175, 261, 280, 499, 501
Александар Македонски [Велики], краљ (Ἀλέξανδρος) 338
Александер, Едвард (Edward Alexander) 39
Ален, Вуди [Алан Стјуарт Конигсберг] (Heywood “Woody” Allen [Allan Stewart Konigsberg]) 151
Алигијери, Данте (Dante Alighieri) 9, 120, 252, 278, 324–325
Алмули, Јаша 64, 509
Алфандари Пардо, Рели 103
Амалик (עֲמָלֵק; ʿAmālīq) 338, 437
Амар, Исак Бата 173
Амери, Жан [Ханс Хаим Мајер] (Jean Améry [Hanns Chaim Mayer]) 65, 82–83, 85–86, 100, 231, 267–268, 320, 325–326, 349, 387, 391, 417, 444, 458, 499
Анджејевски, Јежи (Jerzy Andrzejewski) 209
Антелм, Робер (Robert Antelme) 179, 275–276
Антчак, Јежи (Jerzy Antczak) 292
Апелфелд, Ахарон (דלפלפא ורהא [Ervin Appelfeld]) 280
Аранитовић, Добрило 401, 501
Арент, Хана (Hannah Arendt) 24, 35, 44, 54, 95–96, 130, 264–265, 274, 500

Асман, Алаида (Aleida Assmann) 260, 500
Атанасије Александријски [Велики] (Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας) 484
Аћин, Јовица 16, 18–19, 60, 63, 80, 137, 157–159, 162–163, 165, 167, 180–181, 183, 231, 271–272, 310, 323, 327–329, 331, 375, 387, 431, 445, 491, 493, 500, 515
Ахметагић, Јасмина 293, 500

**Б**абић, Драган 15, 515
Бабић, Милана 19, 499
Бабић, Сава 27, 117, 152, 214, 216, 228, 500, 507
Бабовић, Милосав 444, 505
Бајазетов, Драгослав 354, 505
Бајазетов-Вучен, Александра 100, 499
Бајић, Маја 20, 503
Бајчета, Владан 213–214, 238, 497, 500, 511
Балић, Мато 373, 512
Балтазар, Ханс Урс фон (Hans Urs von Balthasar) 415, 472, 519
Бањанин Ђуричић, Нада 350, 504
Барт, Карл (Karl Barth) 413, 415
Бауер, Јехуда (Yehuda Bauer) 33–34, 41–42, 119, 151–152, 359, 369, 436, 480, 500, 519
Бауман, Зигмунт (Zygmunt Bauman) 36, 181, 480, 500, 519
Бах, Јохан Себастијан (Johann Sebastian Bach) 329
Бејц, Џон Робин (Jon Robin Baitz) 254
Бекер, Јурек (Jurek Becker) 279
Бекет, Самјуел (Samuel Beckett) 246–248
Бекић, Томислав 340, 364, 507, 519
Бел, Хајнрих (Heinrich Theodor Böll) 209, 429, 500
Белармин, Роберт (Robert Bellarmine) 370
Беловић, Мирослав 229, 251
Беме, Јакоб (Jakob Böhme) 431–432, 483–484
Бен Гурион, Давид [Давид Грин] (דָּוִד בֶּן גּוּרִיוֹן; David Ben-Gurion [David Grün]) 43
Бенешић, Јулије 67, 506
Бенињи, Роберто (Roberto Remigio Benigni) 50
Бенјамин, Валтер (Walter Bendix Schönflies Benjamin) 375, 500
Бентли Харт, Дејвид (David Bentley Hart) 343–344, 448, 485, 522
Бер, Рихард (Richard Baer) 221
Бергер, Џејмз (James Berger) 14–16, 500
Берђајев, Николај Александрович (Николай Александрович Бердяев) 16, 115, 340–347, 359, 361, 365, 368–369, 371, 375, 381, 397, 401–402, 411, 417, 421–422, 434, 442, 444, 448–449, 461, 463–464, 470, 474–476, 483–484, 500–501
Берлиоз, Ектор (Hector Berlioz) 331
Берковић, Звонимир 242
Берковиц, Елиезер (Eliezer Berkovits) 38, 391, 399, 424, 435, 453–455, 458–459, 501
Бернадак, Кристијан (Christian Bernadac) 76, 78, 97–99, 124, 134, 136–137, 142, 238, 436, 501
Бернет, Френсис Хоџсон (Frances Hodgson Burnett) 60



Бертрам, кардинал Адолф (Adolf Bertram) 360
Бетге, Еберхард (Eberhard Bethge) 95, 519
Бетелхајм, Бруно (Bruno Bettelheim) 39–40, 75, 77, 82, 84–88, 91, 111, 121, 501, 517
Бетовен, Лудвиг ван (Ludwig van Beethoven) 329
Бижић, Татјана 422, 518
Бине, Лоран (Laurent Binet) 200
Бирач, Вељко 397, 516
Бихаљи-Мерин, Ото 173
Бјелогрлић, Александар 32, 515
Бјернебуе, Јенс (Jens Ingvald Bjørneboe) 17–20, 31, 49, 52–53, 464, 479, 502
Бланшо, Морис (Maurice Blanchot) 163
Блум, Леон (Léon André Blum) 118
Блументал, Давид (David Blumenthal) 438
Бобен, Кристијан (Christian Bobin) 28, 45–46, 110–111, 113–114, 164, 333, 390, 502
Богавац, Бранка 33–34, 94, 158, 217, 262, 310–311, 502
Богдановић, Милан 229, 243
Бојн, Џон (John Boyne) 280
Болањо, Роберто (Roberto Bolaño) 248, 502
Бонд, Едвард (Thomas Edward Bond) 53, 254, 502
Бонхефер, Дитрих (Dietrich Bonhoeffer) 95, 415, 469, 473, 519
Боровски, Тадеуш (Tadeusz Borowski) 49–50, 52, 66, 68, 70, 130, 134, 197–199, 382, 481, 499, 502
Борхес, Хорхе Луис (Jorge Francisco Isidoro Luis Borges Acevedo) 199–200, 502
Боуден, Џон (John Bowden) 470, 522
Бошан Симин, Магда 175
Бошвиц, Улрих Александер (Ulrich Alexander Boschwitz) 187–189, 192
Бошковић, Драган 174, 214, 512, 521
Брајтерман, Захари (Zachary Braiterman) 31, 33, 37–38, 299, 422, 453–455, 502
Брандсма, Титус (Titus [Anno Sjoerd] Brandsma) 117
Браунинг, Кристофер (Christopher Robert Browning) 350, 352–353, 502, 504
Браунштајнер Рајан, Хермина (Hermine Braunsteiner Ryan) 92–93, 99
Бреберина, Гордана 442, 510
Брејбрук, Маркус (Marcus Braybrooke) 435
Брехт, Бертолт (Eugen Berthold Friedrich Brecht) 177, 245
Бркић, Зденка 164, 507
Бубер, Мартин (רבוב ץיטרמ) 399, 424
Будимировић, Јелена 67, 513
Бујић, Милан 94
Букарица, Ненад 20, 516
Булатовић, Вукоје 17, 511
Булумије, Арлет (Arlette Bouloumié) 269, 502
Бум, Бетси тен (Elisabeth “Betsie” ten Boom) 269, 450
Бум, Кори тен (Cornelia “Corrie” ten Boom) 197, 269–270, 323, 325, 450, 516
Буњуел, Луис (Luis Buñuel Portolés) 248
Бургентал, Томас (Thomas Buergenthal) 280
Бурума, Јан (Ian Buruma) 45, 104, 121, 180–182, 202, 206, 252, 263, 298, 300, 302, 503

Буха, Алекса 124, 499
Бучковски, Леополд (Leopold Buczkowski) 209

**В**агнер, Рихард (Wilhelm Richard Wagner) 329, 362
Вајлд, Оскар [Фингал О'Флаерти Вилс] (Oscar Wilde [Fingal O'Flahertie Wills]) 325
Вајлдер, Торнтон (Thornton Niven Wilder) 446
Вајс, Петер (Peter Ulrich Weiss) 252, 280, 289, 300, 491
Васиљевић, Елизабет 101, 103, 510
Васиљевић, епископ Максим 343, 521
Васић, Душан Ј. 16, 501
Ватимо, Ђани (Gianni Vattimo) 343, 508
Ваханијан, Габријел (Gabriel Vahanian) 426
Вејл, Симона (Simone Adolphine Weil) 114, 363, 412–413, 417, 419–420, 431–432, 439, 450, 473–474, 503
Велимировић, владика Николај [Свети Николај Српски] 117–119, 338–339, 343, 365–367, 414, 502–503
Велинов, Марија 24, 27–28, 38, 40, 203, 300–301, 510–512, 517
Величковић, Ивана 67, 513
Велс, Херберт Џорџ (Herbert George Wells) 23, 324
Верват, Стејн (Stijn Vervaet) 30, 87, 128–129, 148, 162–163, 168–169, 195–196, 206, 229, 231, 235, 237–239, 241–244, 259, 265–266, 289, 291, 293, 503
Вергилије, Публије Марон (Publius Vergilius Maro) 324
Верфел, Франц Виктор (Franz Viktor Werfel) 60
Вершуер, Отмар Фрајхер фон (Otmar Freiherr von Verschuer) 98
Веселиновић, Соња 161–162, 167, 503
Весковић Албуљ, Вера 193, 517
Видаковић Петров, Кринка 128, 173–175, 503, 520–521
Видановић, Неда 254, 393, 512–513
Видовић, Јулија 45, 111, 502
Визел, Ели (Eliezer "Elie" Wiesel) 17, 29, 34, 38, 40–42, 45, 53, 56, 60–62, 65–67, 70–71, 75, 79–80, 87, 89, 94–95, 103, 115, 125, 131, 149, 158–163, 168, 190, 193, 198, 208, 213, 217, 226, 253–254, 259, 261–263, 266–267, 271, 274, 283, 286, 288, 298, 300, 308–309, 311–315, 317, 332, 384, 388–390, 393, 395, 399, 405–406, 414–415, 423, 427, 432–433, 478, 489–494, 499, 503, 511, 521
Визел, Марион (Marion Rose Wiesel) 406, 521
Визентал, Симон (Simon Wiesenthal) 24, 33, 45, 60, 75, 85, 92–93, 96–97, 99, 203, 280, 310, 317, 352, 359–360, 376, 503
Вијар, Ерик (Éric Vuillard) 18, 503
Вико, Ђанбатиста (Giovan Giambattista Vico) 397
Вилсон, Роберт Антон (Robert Anton Wilson) 470, 522
Винавер, Станислав 173
Винд, Еди де (Eddy de Wind) 20, 99, 191, 503
Вистрич, Роберт Соломон (Robert Solomon Wistrich) 14, 32–34, 36–37, 43, 75–76, 93–94, 97, 99, 183, 208, 351–352, 361, 364–365, 369–370, 458, 504



Виторини, Елио (Elio Vittorini) 209
Вицко, Арпад 423, 507
Вишогрод, Мајкл (Michael Wyschogrod) 41, 521
Волтер, Франсоа Мари Аруе (François Marie Arouet, Voltaire) 397, 442, 448
Вонегат, Курт (Kurt Vonnegut, Jr.) 278, 504
Вудс, Џејмс (James Woods) 299–300
Вујичић, Петар 198, 511
Вукмировић, Мирјана 190, 361, 504, 514
Вуковић, Мира 15, 515
Вучићевић, Бранко 278, 504
Вучићевић, Гордана 14, 45, 503–504

**Г**ажи, Фрањо 238, 501
Гвозден, Владимир 66, 70–71, 159, 263, 283, 300, 490–491, 504
Гебелс, Јозеф (Paul Joseph Goebbels) 23, 362
Гедше, Херман [Сер Џон Ретклиф] (Hermann Ottomar Friedrich Goedsche [Sir John Retcliffe]) 362
Герштајн, Курт (Kurt Gerstein) 251–252
Гете, Јохан Волфганг (Johann Wolfgang von Goethe) 174, 222, 360
Гец, Вилхелм (Wilhelm Götz) 61
Гинтер, Карл (Karl Günther) 44
Глигорић, Велибор 229
Глишић, Бора 243–245
Глумац Радновић, Милица 13, 504
Гобец, Соња 181, 269, 500, 514
Гојковић, Дринка 24, 83, 260, 499–500, 507
Гојковић, Јадранка 53, 502
Голдберг, Мајкл (Michael Goldberg) 40–41, 519
Голдхаген, Данијел Јона (Daniel Jonah Goldhagen) 14, 89, 350–353, 359, 362, 365–366, 368, 372–373, 504
Гончаров, Иван Александрович (Иван Александрович Гончаров) 253
Гордић Петковић, Владислава 168, 204, 213–216, 233, 504
Готлиб, Хинко (Heinrich "Hinko" Gottlieb) 174
Градовски, Залман (Chaim Zalman Gradowski) 145
Грајф, Гидеон (גדעון גריינף) 56, 81, 92, 119, 127, 129–132, 136, 138–145, 147–148, 173, 445, 504, 517
Гракалић, Ладислав 76, 501
Грачан, Мирјана 98, 501
Гргичевић, Марија 286
Грег, Денеш (Denes Greg) 192
Григорије Ниски (Γρηγόριος Νύσσης) 478
Гримбер, Филип (Philippe Grimbert) 280
Грин, Џералд (Gerald Green) 280
Гринбаум, Мајкл (Michael Gruenbaum) 280
Гринберг, Ирвинг Јицак (Irving Yitzchak Greenberg) 38, 435
Грозданов, Зоран 423, 456, 469–470, 481, 492, 504, 508, 512–513, 518
Гросман, Василиј Семјонович (Василий Семёнович Гроссман) 13–14, 24, 50, 65, 67, 73, 77–78, 82, 113–114, 123, 134–139, 141–142, 218, 259, 262–263, 307, 328–329, 360, 371, 374, 383, 398, 490, 504, 507
Гросман, Давид (דוד גרוסמן; David Grossman) 276, 281, 377–378, 521
Грубор, Александра 60, 503
Грујичић, Александар 199, 502
Гудовић, Милосав 164, 508

Гуњевић, Борис 385, 401, 506
Гутман, Јисраел (Israel Gutman) 191, 504

**Д**авид, краљ (דוד) 365, 465
Давид, Филип 204–205, 271, 292–293, 504–505
Давидович, Луси (Lucy [Schildkret] Dawidowicz) 370, 519
Даковић, Невена 127, 133, 136, 159, 214, 230, 280, 298–299, 301, 302, 505
Данило, пророк (לְאִינְדָּ) 382, 338
Данон, Маја 35, 507
Дарвин, Чарлс (Charles Robert Darwin) 339
Дворк, Дебора (Debórah Dwork) 324, 519
Де Амичис, Едмондо (Edmondo de Amicis) 60
Де-Нур, Јехиел [Ка-Цетник 135633] (רונ-יד לאיחי; Yehiel De-Nur [Ka-Tzetnik 135633]) 32–33, 74, 76, 207–208, 288, 520
Дебрецени, Јожеф [Јожеф Брунер] (József Debreczeni [József Brunner]) 206–207
Делбо, Шарлот (Charlotte Delbo) 17, 45, 63, 67, 103, 105, 131, 161, 169, 196, 199, 253, 275, 286, 311–314, 324–325, 503, 505
Делибашић, Јелена 413, 505
Делп, Алфред Фридрих (Alfred Friedrich Delp) 111
Дерида, Жак (Jacques Derrida) 491
Диди-Иберман, Жорж (Georges Didi-Huberman) 127, 133, 519
Дима, Александар (Alexandre Dumas) 362
Динтер, Артур (Artur Dinter) 361
Динуловић, Предраг 229
Дионисије Ареопагит (Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης) 476
Дирас, Маргерит [Маргерит Донадије] (Marguerite Duras [Marguerite Donnadieu]) 157, 179, 275–276, 360, 505, 512
Добрић, Милош 464, 510
Доде, Алфонс (Alphonse Daudet) 218
Дожић, патријарх Гаврило V 118
Донат, Александер (Alexander [Aleksander] Donat) 33, 519
Донскис, Леонидас (Leonidas Donskis) 181, 480, 500
Достојевски, Фјодор Михаилович (Фёдор Михайлович Достоевский) 113, 245, 444, 448, 464, 505
Дунс Скот, Јован (John Duns Scotus) 476
Дурбаба, Оливера 21, 506
Душанић, Дуња 163, 179, 257–258, 314, 324, 491, 505

**Ђ**ого, Дарко 386, 434, 439, 458, 462, 470–471, 505
Ђордано, Ралф (Ralph Giordano) 354–355, 505
Ђорђевић, Владислав 413, 426, 433–435, 437, 447, 464–465, 470, 477–479, 505
Ђорђевић, Марија 429, 500
Ђорђевић, Мирко 74, 519
Ђузулан, Спасоје 76, 510
Ђуричин, Рада 203
Ђуричић, Александар 214, 219, 226, 295, 505
Ђурковић, Димитрије 230

**Е**врон, Боас (זורבע זעוב; Boaz Evron) 39, 353
Ејмис, Мартин (Martin Amis) 107, 132, 277–278, 282, 505
Екард, Алис (Alice L. Eckardt) 368
Еко, Умберто (Umberto Eco) 347, 362, 505
Елиот, Томас Стернс (Thomas Stearns Eliot) 394
Епстајн, Хелен (Helen Susan Epstein) 259, 519
Еренрајх-Остојић, Максимилијан 175
Ернест, Штефан (Stefan Ernest) 160
Есхер, Морис Корнелис (Maurits Cornelis Escher) 162

**Ж**ари, Алфред (Alfred Jarry) 52
Живанчевић, Нина 412, 503
Живковић, Горан 378, 521
Живковић, Марко 39
Живојиновић, Бранимир 149, 181, 509, 518
Жид, Андре (André Paul Guillaume Gide) 23, 512
Жижек, Славој (Slavoj Žižek) 35, 52, 55, 106, 320, 376, 385, 401, 403–408, 412, 414, 418, 420–421, 451, 465–466, 469–472, 477, 505–506
Жоли, Морис (Maurice Joly) 362
Жуњић, Слободан 434, 442, 477, 506

**З**агајевски, Адам (Adam Zagajewski) 495, 506
Закс, Нели [Леони Закс] (Nelly Sachs [Leonie Sachs]) 34, 61, 63, 70–71, 74, 77, 91, 109, 184–186, 312, 328, 376, 490, 492, 506, 510, 513, 516, 518
Зафрански, Ридигер (Rüdiger Safranski) 13, 20–21, 35, 70, 264, 339, 353, 362, 506
Захаријевић, Адриана 30, 503
Здравковић, Небојша 363, 503
Зебалд, Винфред Георг (Winfried Georg Sebald) 21, 158, 161, 168, 208, 259, 263, 268, 280–281, 308, 382, 491, 506
Зегерс, Ана [Ана Рајлинг] (Anna Seghers [Anna Reiling]) 188, 506
Зеле, Доротеја (Dorothee Steffensky-Sölle) 415, 417–418, 435
Зец, Божидар 493, 512
Зизјулас, Јован (Ιωάννης Ζηζιούλας) 15, 506
Змаглевска, Северина (Seweryna Szmaglewska) 67, 130–131, 190–191, 275, 490, 506
Зола, Емил (Émile Zola) 23
Зубац, Драгана 269, 502
Зусак, Маркус (Markus Zusak) 280

**И**вановић, Мирослав 341, 417, 500–501
Ивановић, Нина 23
Ивановић, Предраг 254, 393, 512–513
Ивањи, Иван 51, 103, 174, 245–246, 265–266, 391, 437, 506, 521
Ивањи, Илди 51, 109, 175, 204, 506
Игер, Идит (Edith Eger) 197, 278–279, 392, 506
Иглстон, Роберт (Robert Eaglestone) 21, 162, 344, 350, 356–357, 506, 519
Игрутиновић, Даница 26–27, 38, 368–369, 399, 424, 435, 438, 444, 449, 454–455, 516
Ильин, Иван Александрович (Иван Александрович Ильин) 15, 412, 507
Инсдорф, Анет (Annette Insdorf) 158–159, 302, 520
Ирод, краљ (סוֹדְרוֹה; Ἡρῴδης) 338

Исаија, пророк (יְשַׁעְיָהוּ) 436, 381, 338
Исак (יִצְחָק) 338, 351, 365
Итурбе, Антонио (Antonio González Iturbe) 280

**Ј**агличић, Владимир 15, 507
Јаков (יַעֲקֹב) 338, 365
Јаковљевић, Ана 412, 507
Јакшић, Станимир 74, 507
Јан, Бернард (Jan Bernard) 120, 513
Јанарас, Христо (Χρήστος Γιανναράς) 74, 473–474, 507
Јанг, Вокер 370, 507
Јањетовић, Зоран 33, 500
Јасперс, Карл (Karl Jaspers) 192, 234
Јасур, Моше (Moshe Yassur) 247
Јевтић, Милош 213, 217, 223–226, 230, 232, 287, 292, 507
Јевтушенко, Јевгениј Александрович (Евгений Александрович Евтушенко) 37
Језекиљ, пророк (יְחֶזְקֵאל) 338
Јелинек, Елфриде (Elfriede Jelinek) 255
Јелић, Бранко 21, 515
Јеремија, пророк (יִרְמְיָהוּ) 185, 338, 366, 465
Јерков, Александар 171, 173, 229–230, 248, 507
Јешић, Данко 194, 509, 517
Јингел, Еберхард (Eberhard Jüngel) 415
Јов (אִיּוֹב) 41, 185, 401–409, 418, 421, 428, 430, 450, 455
Јован, јеванђелиста [Богослов] (יוחנן זבדי; Ἰωάννης) 164, 338, 480, 482
Јован Златоусти [Хризостом] (Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος) 365
Јовановић, Ђорђе 458, 511
Јовановић, Миливоје 262, 507
Јовичић, Бранка 175
Јозић, Томислав 74, 516
Јонас, Роза (Rosa Jonas) 429
Јонас, Ханс (Hans Jonas) 70, 426–431, 433, 507
Јонеско, Ежен (Eugène Ionesco [Eugen Ionescu]) 246–247
Јосиф (יוֹסֵף) 338
Јуда Искариотски (יהודה איש קריות) 367
Јунг, Карл Густав (Carl Gustav Jung) 340, 402–403, 405, 507

**К**алић, Душан 175
Ками, Албер (Albert Camus) 115, 233, 274, 282
Кампмарк, Наташа 81, 515
Кант, Имануел (Immanuel Kant) 477
Кара-Пешић, Иво 478, 499
Карановић, Сања 21, 506
Каранфиловић, Наташа 23, 510
Караогдановић, Сима 173
Карић, Милица 168, 260, 274, 507
Карлић, Вирна 168, 516
Карловић, Роман 385, 401, 449, 506, 511
Касас, Бартоломе де лас (Bartolomé de las Casas) 17, 507
Кафка, Франц (Franz Kafka) 164, 507
Кац, Стивен (Steven Theodore Katz) 34, 520
Кенили, Томас (Thomas Keneally) 35, 63, 75, 85, 101–102, 274, 308, 492, 507
Кепен, Волфганг (Wolfgang Arthur Reinhold Koeppen) 206
Керењи, Александар 350, 502
Керењи, Емил 350, 502
Керкез, Драгана 411, 517
Кернер, Јозеф (Josef Kerner) 192



Кертес, Имре (Imre Kertész) 152, 162–163, 198, 207, 214, 268, 270–271, 275, 308, 317, 423, 507
Кесел, Жозеф (Joseph Kessel) 200, 258
Кинг, Мартин Лутер (Martin Luther King) 490
Кинг, Ханс (Hans Küng) 469
Кит, Грејем (Graham A. Keith) 368
Китамори, Казох (北森 嘉蔵; Kazoh Kitamori [Kitamori Kazō]) 415, 520
Киш, Данило 175, 190, 214, 253, 259, 279–280
Клајн, Хуго 229
Клауберг, Карл (Carl Clauberg) 98, 191
Клаусен, Детлеф (Detlev Claussen) 24–25, 35, 67, 297, 299, 301–303, 364, 493, 507
Клигер, Рут (Ruth Klüger) 32, 65–66, 302, 316, 319, 367, 412, 508, 520
Кнаусгор, Карл Уве (Karl Ove Knausgård) 53–54, 163, 508
Кнежевић, Микоња 477, 513
Кнежевић, Никола 456, 481, 492, 508, 513, 518
Кнежевић, Ромило 333, 461, 508
Ковач, Теодор 33, 503
Ковачевић, Небојша 115, 501
Ковачић, Иван Горан 172
Ковнер, Аба (רנבוק אבא; Abba Kovner) 426
Коен, Артур Ален (Arthur Allen Cohen) 435, 519
Коен, Џеф (Jeff Cohen) 255
Козински, Евгеније Жења 173
Козић, Милица 74, 515
Колаковски, Лешек (Leszek Kołakowski) 390, 411, 441–442, 464, 508
Колбе, Максимилијан Марија [Рајмунд] (Maksymilian Maria [Raymund] Kolbe) 116
Кон-Шербок, Дан (Dan Mark Cohn-Sherbok) 399
Конар, Афинити (Affinity Konar) 280
Конрад, Џозеф [Јозеф Теодор Конрад Кожењовски] (Joseph Conrad [Józef Teodor Konrad Korzeniowski]) 233
Констадинов, Сандра 347, 505
Копић, Марио 26, 343, 429–430, 470, 473, 492, 499, 508, 521
Кор, Ева Мозес (Eva Mozes Kor) 317
Кор, Миријам Мозес (Miriam Mozes Kor) 317
Кортес, Фернандо (Hernán [“Hernando”, “Fernando”] Cortés de Monroy y Pizarro Altamirano) 17
Косински, Јежи (Jerzy Kosiński) 62, 266–267, 508
Кословски, Петер (Peter Koslowski) 415
Косовић, Радош 17, 53, 479, 502, 508
Коста-Гаврас (Konstantinos “Kostas” Gavras; Κωνσταντίνος “Κώστας” Γαβράς) 252
Костић, Александра 192, 517
Костић Палански, Звонимир 34, 185, 506, 513, 516
Коцијанчич, Горазд (Gorazd Kocijančič) 164, 476, 508
Кочи, Ивана 247, 285–287, 290–292, 508
Краус, Никол 280
Кремер, Јохан Паул (Johann Paul Kremer) 93, 120, 134
Кривокапић, Ђорђе 107, 505
Кривокапић, Мирко 149, 181, 183, 509, 518

Кромбхолц, Викторија 260, 518
Крсмановић, Драган 128, 503
Крсмановић Исаиловић, Ратка 18, 502
Крстић, Ела 191, 504
Крстић, Предраг 24–29, 32, 38, 40, 66, 81, 151, 203, 300–301, 318, 350, 366, 504, 509–512, 514–518
Кубурић, Зорица 317, 443, 509
Кузњецов, Анатолиј Васиљевич (Анатолий Васильевич Кузнецов) 37
Куленовић, Скендер 173
Кулић, Милена Ж. 233, 326, 509
Куци, Џон Максвел (John Maxwell Coetzee) 14, 31, 164–165, 355, 493, 509
Кушнер, Харолд (Harold Samuel Kushner) 193–195, 382, 392, 401–404, 406–408, 412–413, 415–418, 421, 428, 435, 446–447, 451, 461, 464–467, 470–471, 477–478, 482–483, 509

**Л**ав IX, папа (Leo IX) 339
Лајбниц, Готфрид Вилхелм (Gottfried Wilhelm Leibniz) 441–443
Лајбовиц, Јешајаху (יקיבוביל והיעשי; Yeshayahu Leibowitz) 377
Лалић, Мира 342, 501
Лангер, Лоренс (Lawrence Lee Langer) 87, 128–129, 169, 195–196, 291
Лангфус, Лејб (Leib Langfus) 145
Ландау, Феликс (Felix Landau) 44
Ланцман, Клод (Claude Lanzmann) 26, 300
Лауб, Дори (Dori Laub) 26
Лебл, Арпад 173
Лебовић, Ђорђе 9, 16, 25, 27, 34–35, 45, 49–50, 59–60, 64, 66, 68, 71, 73, 85, 89–90, 93–94, 98, 105, 110, 113, 116, 118, 123–125, 129, 134–135, 137–141, 143, 147–148, 151–152, 158, 168, 171–172, 174–175, 197–198, 200, 207–209, 213–229, 232–236, 238–239, 241, 243–245, 247–248, 253–254, 261, 283, 285–295, 307–309, 317, 319, 326, 331–332, 352, 360, 363–364, 373–375, 382–388, 390, 414–415, 417, 424–425, 427, 434, 436–438, 444, 447, 449, 457, 464, 509, 511
Лебовић, Злата 50, 64, 89, 116, 118, 124, 129, 131, 135, 143, 148, 152, 158, 199, 208, 214, 217, 221, 223, 226–228, 271, 293–294, 307, 309, 317, 319, 329, 352, 387, 504, 509
Левентал, Залман (Zalman Lewental) 145
Левентал, Лео (Leo Löwenthal) 189
Леви, Александар 173
Леви, Примо (Primo Levi) 26, 33, 45, 65, 97, 101–104, 123, 127–132, 157–158, 160–161, 167, 183, 198, 204–207, 214, 226, 242, 268, 271, 283, 298, 307–308, 310, 324–325, 384, 387, 391, 393, 417, 458, 489, 510, 520
Левинас, Емануел (Emmanuel Levinas) 76, 414, 431, 510
Лехар, Франц (Franz Lehár) 134
Лилић, Загорка 152, 517
Линдеман, Алберт С. (Albert S. Lindemann) 354
Лиотар, Жан Франсоа (Jean-François Lyotard) 357
Липштат, Дебора (Deborah Esther Lipstadt) 357



Лител, Френклин (Franklin Hamlin Littell) 359, 369
Лител, Џонатан (Jonathan Littell) 37, 200, 280, 442, 510
Литнер, Јакоб (Jakob Jenö Littner) 206
Лифтон, Роберт Џеј (Robert Jay Lifton) 360, 520
Личина, Бајрам 74, 184, 510, 518
Лого-Милутиновић, Мелита 18, 503
Ломпар, Мило 433, 511
Ломпар, Растко 118, 510
Лоски, Николај Онуфријевич (Николай Онуфриевич Лосский) 464, 478–480, 510
Лошонц, Марк 32–33, 66, 74, 76, 81, 151, 504, 509–510, 514
Лубардић, Богдан М. 477, 513
Лубич, Ернст (Ernst Lubitsch) 50
Лудовикос, Никола (Νικόλαος Λουδοβίκος) 341, 443, 463, 476, 482–484, 521
Лука, јеванђелиста (לוקאס; Λουκᾶς) 338, 365
Лукић, Света 220, 232, 251, 509–510, 518
Лурија, Исак (אַשְׁכְּנַזִי שְׁלֹמֹה בֶן יִצְחָק אַרִי; Isaac ben Solomon Luria Ashkenazi) 431
Лутер, Мартин (Martin Luther) 339

**М**ајклс, Ен (Anne Michaels) 280
Макарије Велики [Египатски] (Μακάριος ο Αιγύπτιος) 476
Макиедо, Вишња 63, 517
Макоби, Хајам (יבוכמ מייח; Hyam Maccoby) 364
Максим Исповедник (Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής) 480, 484
Малапарте, Курцио [Курт Ерих Зукерт] (Curzio Malaparte [Kurt Erich Suckert]) 17
Маљковић, Душан 320, 385, 506
Ман, Томас (Paul Thomas Mann) 323, 326
Ман, Хајнрих (Luiz Heinrich Mann) 23
Мангел, Алберто (Alberto Manguel) 23, 324, 510
Мандрапа, свети мученик јасеновачки Вукашин 119
Манчић, Александра 114, 419, 432, 503, 510
Марас, Мате 70, 503
Маринковић, Душан 168, 516
Маритен, Жак (Jacques Maritain) 116, 337, 339, 340, 342, 344–347, 396, 510
Марјановић, Петар 171, 230, 232, 235, 237–242, 246, 251, 510
Маркион (Μαρκίων) 434
Марко, јеванђелиста (סוקרמ; Μᾶρκος) 338
Марковић, Ана 52, 512
Марковић, Данијела 164, 508
Марковић, Оливера 279, 506
Маројевић, Игор 248, 502
Мартел, Јан (Yann Martel) 69, 136, 140, 206, 278, 281, 283, 310, 510
Мартен ди Гар, Роже (Roger Marten du Gard) 217–218
Мартини, кардинал Карло Марија (Carlo Maria Martini) 346–347, 505
Мастиловић, Ранко 35, 44, 500, 505
Матеј, јеванђелиста (‘יתמ; Ματθαῖος) 338, 365
Матић, Душан 245
Матић, Михајло 69, 510
Матић, Никола 77, 517

Мауренсиг, Паоло (Paolo Maurensig) 280
Машовић, Драгана Р. 14, 500
Меворах, Вера 24, 26–29, 32, 38, 40, 203, 300–301, 318, 366, 509–510, 512, 515–518
Меденица, Владимир 342, 501
Мејбаум, Игњац (Ignaz Maybaum) 399
Менгеле, Јозеф (Josef Mengele) 64, 98–99, 191–193, 220, 252, 278–279, 317, 359
Менцл, Јиржи (Jiří Menzel) 62
Мерешковски, Дмитриј Сергејевич (Дмитрий Сергеевич Мережковский) 340, 511
Мерл, Робер (Robert Merle) 200, 209
Мец, Јохан Баптист (Johann Baptist Metz) 449, 456, 458–459, 474, 511
Милен, Хериберт (Heribert Mühlen) 469
Милер, Артур (Arthur Asher Miller) 254
Милош, Чеслав (Czesław Miłosz) 198, 511
Милошевић, Никола 196–197, 231, 396–397, 413, 429, 433, 478, 484, 511
Митеран, Франсоа (François Maurice Adrien Marie Mitterrand) 17, 115, 213, 217, 263, 276, 405, 511
Михаиловић, Дејан 16, 50, 197, 227–228, 511
Михајловић Михиз, Борислав 230, 238, 241–242, 247–248, 511
Михић, Данијела 23, 510
Мишић Илић, Биљана 98, 513
Младеновић, Андријана 444, 512
Младеновић, Марко 278, 515
Млађеновић, Миливоје В. 214, 511
Модијано, Патрик (Patrick Modiano) 280
Мојсије, пророк (מֹשֶׁה) 436,41
Мол, Ото Херман Вилхелм (Otto Hermann Wilhelm Moll) 70, 91–93, 95, 99
Молијер, Жан Батист Поклен (Jean-Baptiste Poquelin Molière) 324–325
Моло, Валтер фон (Walter von Molo) 326
Молтке, Хелмут фон (Helmuth James von Moltke) 143
Молтман, Јирген (Jürgen Moltmann) 143, 270, 373–374, 415, 423, 444, 448, 459–460, 469–473, 512, 522
Мопасан, Ги де (Henry René Albert Guy de Maupassant) 218
Моралић, Ана 28, 502
Моријак, Франсоа (François Mauriac) 261–262
Морис, Хедер (Heather Morris) 280
Мраовић, Драган 112, 514
Мусабеговић, Јасмина 157, 276, 505, 512
Мустур, Милица 461, 508
Мусфелд, Ерих (Erich Muhsfeldt) 223

**Н**авуходоносор, краљ (נְבוּכַדְנֶצַּר) 338
Наполеон III Бонапарта (Charles Louis Napoleon Bonaparte) 362
Настић, Радмила 254, 393, 490, 512–513
Недељковић, Александар Б. 14, 504
Недић, Иван С. 116, 346, 500, 515
Недић, Јелена 116, 346, 500, 515
Немеш, Ласло (László Nemes) 131
Нехер, Андре (André Neher) 424
Нешковић, Јасмина 160, 457, 514
Ниг, Валтер (Walter Nigg) 492, 512
Николић, Никола 94
Николић, Часлав 174, 214, 512, 521
Николс, Ејдан (Aidan Nichols) 415, 519



Нилус, Сергеј Александрович (Сергей Александрович Нилус) 362
Нимелер, Мартин (Friedrich Gustav Emil Martin Niemöller) 118, 183–184
Ниче, Фридрих (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 199, 261, 339, 457–458, 493, 512
Ноје (נֹחַ; חֹנ) 415
Новаковић, Александар 239–241, 512
Новик, Питер (Peter Novick) 24, 27, 38–41, 510, 512, 517
Новокмет, Слободан 67, 513

**Њ**исли, Миклош (Miklós Nyiszli) 99, 144, 192, 520
Њузнер, Џејкоб (Jacob Neusner) 39
Њумен, Џон Хенри (John Henry Newman) 492

**О**бреновић, Александар 9, 85, 129, 171, 174, 186, 209, 220, 227, 229, 235–236, 243, 245, 248, 326, 383, 509
Овехеро, Хосе (José Ovejero) 52, 512
Озик, Синтија (Cynthia Ozick) 267
Олах, Кристијан 332–333, 461, 508, 512
Орвел, Џорџ [Ерик Артур Блер] (George Orwell [Eric Arthur Blair]) 282
Ориген Адамантије (Ὠριγένης Ἀδαμάντιος) 476
Оруч, Селма 142, 501

**П**авићевић, Јована 254, 393, 512–513
Павковић, Васа 214, 513
Павле, апостол (Παῦλος) 338, 366, 477
Павловић, Александар 30, 503
Пагис, Дан (Dan Pagis) 257, 513
Пајтел, Тимоти (Timothy Pytell) 195, 520
Палавестра, Предраг 246, 285, 513
Пантелић, Благоје 404, 409, 463–464, 471–472, 521
Папатанасиу, Танасис Н. (Θανάσης Ν. Παπαθανασίου) 385, 392, 398, 421–422, 449, 465, 469, 471, 513
Папић, Владимир Д. 288, 513
Паску, Вирђинија 32, 508
Патерсон, Чарлс (Charles Patterson) 120, 513
Патон, Џорџ Смит (George Smith Patton) 225
Пахор, Борис (Boris Pahor) 67, 199, 279, 327, 329, 494, 513
Пеликан, Јарослав (Jaroslav Jan Pelikan) 477–479, 513
Первић, Мухарем 290
Перишић, Вук 62, 508
Перишић, Ненад 17, 507
Перлета, Илија 473, 516
Перлмутер, Нејтан (Nathan Perlmutter) 371
Перлмутер, Рут Ен (Ruth Ann Perlmutter) 371
Перо, Шарл (Charles Perrault) 325
Пероутка, Фердинанд (Ferdinand Peroutka) 177
Петен, Филип (Henri Philippe Benoni Omer Joseph Pétain) 188
Петковић, Велибор 98, 385, 513
Петров, Александар 61, 120, 175, 513
Петровић, Вук 185–186, 513
Петронић, Оља 17–18, 161, 503, 505, 516
Пије XII, папа [Еуђенио Пачели] (Pius PP. XII [Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli]) 252
Пикасо, Пабло (Pablo Ruiz Picasso) 282

Пико, Џоди (Jodi Picoult) 280
Пилетић, Милана 362, 505
Пинтер, Харолд (Harold Pinter) 253–254, 393, 512–513
Плотин (Πλωτίνος) 477
Полански, Роман [Рајмунд Либлинг] (Roman Polański [Rajmund Liebling]) 189
Полак, Оскар (Oskar Pollak) 164
Понтекорво, Ђило (Gillo Pontecorvo) 125
Попов-Момчиновић, Златиборка 456, 513
Поповић, Бране 194, 391, 501, 509
Поповић, Јустин 346, 514
Поповић, Мирјана 492, 512
Проле, Драган 81, 101, 123, 514
Протић, Миљана 24, 518
Прпић, Ана 80, 503
Пруст, Марсел (Marcel-Valentin-Louis-Eugène-Georges Proust) 23
Пурешић, Драган 204, 504
Путар, Радослав 79, 501
Пуховски, Жарко 55, 158, 499
Пушкин, Александар Сергејевич (Александр Сергеевич Пушкин) 218

**Р**адерфорд, Ворд (Ward Rutherford) 24, 61, 65, 134, 138–139, 148, 514
Радисављевић, Зоран Хр. 429, 511
Радичевић-Бабовић, Весна 85, 517
Радновић, Угљеша 66, 198, 499, 502
Радовановић, Војислава 128
Радовановић, Марија 472, 499, 503
Радовић, митрополит Амфилохије 15, 506
Радовић, Љубомир 377, 515
Радојчић, Горанка 270, 516
Радојчић, Саша 13, 506
Радосављевић, Иван 116, 510
Радфорд Рутер, Роузмери (Rosemary Radford Ruether) 435
Разум, Марија 362, 505
Рајчић, Бисерка 390, 495, 506, 508
Ракић, Радомир 112, 514
Раковски, Петар Иванович (Петр Иванович Раковский) 362
Рапајић, Светозар 240, 247, 287, 290, 514
Расин, Жан (Jean Racine) 325
Рацингер, Јозеф Алојз [папа Бенедикт XVI] (Joseph Alois Ratzinger [Benedictus PP. XVI]) 111, 114, 346, 365, 384–385, 514
Рашовић, Маја 341, 521
Резников, Чарлс (Charles Reznikoff) 37, 60, 141, 258, 514–515
Ремарк, Ерих Марија (Erich Maria Remarque) 209, 279
Рене, Ален (Alain Resnais) 299
Ристивојевић-Рајковић, Наташа 95, 514
Рифенштал, Лени (Helene Bertha Amalie “Leni” Riefenstahl) 326
Робинсон, Џон Артур Томас (John Arthur Thomas Robinson) 426
Роде, Вернер (Julius Alfred Werner Rohde) 359
Розенбаум, Ирвинг (Irving J. Rosenbaum) 38
Розенберг, Алфред (Alfred Ernst Rosenberg) 339, 362
Розенфелд, Алвин (Alvin Hirsch Rosenfeld) 301, 520
Розне, Татјана де (Tatiana de Rosnay) 280
Роскис, Давид (סעקסאָר דוד; David G. Roskies) 31, 520



Рот, Филип (Philip Roth) 204
Рубенштајн, Ричард (Richard Lowell Rubenstein) 37, 370, 399, 426, 453–455
Рузвелт, Френклин Делано (Franklin Delano Roosevelt) 217
Русе, Давид (David Rousset) 80
Русо, Жан Жак (Jean-Jacques Rousseau) 339, 341, 443

**С**або, Магда (Magda Szabó) 280
Савић, Душан 175
Савкић, Снежана 247, 508
Самуил, пророк (לאומש) 437
Санки, Маргарет (Margaret Sankey) 269, 514
Сарамаго, Жозе (José de Sousa Saramago) 160, 376–377, 386, 457, 514
Сартр, Жан Пол (Jean-Paul Sartre) 171, 190, 233, 246–248, 254, 361, 363–364, 371, 373–376, 504, 514
Сатерленд, Џенет (Janet Sutherland) 258, 514
Саул, краљ (דלמה לואש) 437
Свенсен, Лаш Фр. Х. (Lars Fredrik Händler Svendsen) 95, 514
Сезарани, Дејвид (David Ian Cesarani) 21, 94, 519
Сезер, Еме (Aimé Fernand David Césaire) 18
Секицки, Ивана 13, 262, 504, 507
Селенић, Слободан 230–233, 236, 240, 242, 251, 285–286, 292, 514
Семпрун, Хорхе (Jorge Semprún) 61–63, 79, 112, 159, 259, 265–266, 312, 332–333, 514
Сенахерим, краљ (בִּילְחַנָּס) 338
Сервантес Сааведра, Мигел де (Miguel de Cervantes Saavedra) 52
Серењи, Гита (Gitta Sereny) 81, 97, 132, 135, 199, 515
Си, Ежен (Eugène Sue) 362
Сибелијус, Јан (Jean Sibelius) 329
Сивер, Ричард (Richard Seaver) 192, 520
Сингер, Исак Башевис (סיוועשאַב קחצי רעגניז; Isaac Bashevis Singer) 31–32, 377, 385, 414, 425, 515
Сиоран, Емил М. (Emil Mihai Cioran) 15–16, 21, 49, 56, 74, 373–374, 515
Сиртес, Џорџ (George Szirtes) 258, 515
Скобцова, мати Марија (Мария Скобцова) 115–116, 346–347, 448, 500, 515
Скот, Џорџ Рајли (George Ryley Scott) 15, 515
Сладојевић, Ранко 45, 503
Слани, Милан 188, 506
Смиљанић, Радомир 361, 518
Сократ (Σωκράτης) 363
Солдат, Олег 29, 151, 515
Солжењицин, Александар Исајевич (Александр Исаевич Солженицын) 183
Соловејчик, Јозеф Б. (יולה בד חסוי קייצייבולוס; Joseph Ber Soloveitchik [Yosef Dov ha-Levi Soloveychik]) 412–413, 520
Сонг, Чоан-Сенг (宋泉盛; Choan-Seng Song) 469
Софски, Волфганг (Wolfgang Sofsky) 77–79, 85, 101, 103–105, 112, 123, 163, 308, 515
Спасић, Катица 120, 513

Спилберг, Стивен (Steven Spielberg) 275, 300–301
Спина, Бартоломео (Bartolomeo Spina) 443
Сремац, Срђан 456, 481, 492, 508, 513, 518
Сршен, Иван 37, 258–259, 514–515
Стајрон, Вилијам (William Styron) 68–70, 273–274, 458, 515
Станилоје, Димитрије (Dumitru Stăniloae) 421, 469
Станисавац, Милутин 77, 515
Станковић, Горан 14, 500
Старчевић, Тонка 25, 175, 509
Стефановић, Пера 175
Стојановић, Драган 15, 44, 52, 54, 56, 180, 441, 448, 460–461, 515–516
Стојановић, Драгана 26–27, 38, 368–369, 399, 424, 435, 438, 444, 449, 454–455, 516
Стојановић, Ивана 159, 514
Стојановић, Јасна 159, 514
Стојкић, Марко 185–186, 263, 315, 516
Стрип, Мерил (Mary Louise Streep) 300
Суботин, Лидија 340, 511

**Т**абаковић, Милан 458, 512
Тадић Папаниколау, Драгица 386, 513
Талер, Никола 347, 501
Танасковић, Јелена 426, 507
Танхофер, Томислав 229
Татић, Јован 160, 514
Тејлор, Чарлс (Charles Taylor) 343, 422, 516
Теодосијевић, Бојан 53, 518
Тертулијан, Квинт Септимије Флоренције (Quintus Septimius Florens Tertullianus) 477
Тиберије Јулије Цезар Август [Тиберије Клаудије Нерон] (Tiberius Iulius Caesar Augustus [Tiberius Claudius Nero]) 338
Тилих, Паул (Paul Johannes Tillich) 397, 424, 516
Тишма, Александар 208, 279–280, 288
Тодорић, Гордана 167, 175, 230–231, 286, 290–291, 294, 516
Толстој, Лав Николајевич (Лев Николаевич Толстой) 263
Тома Аквински (Tommaso d'Aquino) 476
Томас, Доналд Мајкл (Donald Michael Thomas) 37, 280
Томић, Ђорђе 343, 516
Топић, Фрањо 74–75, 381, 397, 459–461, 472–473, 516
Траверсо, Енцо (Enzo Traverso) 18, 23, 32–34, 36, 43, 78, 180, 189, 362, 516
Требјешанин, Жарко 75, 85, 501, 517
Тревор-Ропер, Хју Редвалд (Hugh Redwald Trevor-Roper) 20, 36, 369, 516
Турније, Мишел (Michel Tournier) 269

**Ћ**ирилов, Јован 229, 251, 286, 516
Ћосић, Добрица 175
Ћулибрк, епископ Јован 24, 34, 39, 46, 94, 119–120, 173, 203, 356, 376, 516, 522

**Ф**акенхајм, Емил Лудвиг (Emil Ludwig Fackenheim) 37, 399, 453–455
Фалада, Ханс (Hans Fallada [Rudolf Wilhelm Friedrich Ditzen]) 189
Фелман, Шошана (Shoshana Felman) 26, 519
Фенелон, Фанија [Фања Голдштајн] (Fania Fénelon [Fanja Goldstein]) 63, 73, 90, 254, 271–273, 275, 309, 325, 327, 334, 383, 387, 390–391, 517
Фидес, Пол Стјуарт (Paul Stuart Fiddes) 435, 519
Филер, Витолд (Witold Filler) 285
Филиповић, Фрида 175
Финкелстин, Норман (Norman Gary Finkelstein) 24, 27, 38–40, 267, 352–353, 371, 510, 512, 517
Финци, Ели 285
Финци, Предраг 50, 55, 166, 180–182, 200, 204, 247, 260, 277, 280, 299, 327, 362, 491, 517
Фицгибон, Константин (Constantine FitzGibbon) 97, 520
Фишер, Адолф (Adolf Fischer) 192
Фланзбаум, Хилен (Hilene Flanzbaum) 24, 27, 38, 40–41, 202–203, 263, 300–301, 510, 512, 517
Флеминг, Џералд (Gerald Fleming) 56, 517
Фокнер, Вилијам (William Faulkner) 233
Фор, Џонатан Сафран (Jonathan Safran Foer) 280
Франк, Ана (Annelies Marie "Anne" Frank) 51, 152, 158, 191, 197, 200–204, 332, 517
Франк, Ото (Otto Heinrich Frank) 200
Франк, Семјон Људвигович (Семен Людвигович Франк) 411–412, 417, 425–426, 434, 449, 464, 475–476, 479–480, 482–483, 517
Франкл, Виктор (Viktor Emil Frankl) 75, 77, 82, 85, 112, 192–197, 202, 205, 278–279, 311, 315, 331, 338, 392, 501, 509, 517
Фрања Асишки [Ђовани ди Пјетро ди Бернардоне] (Francesco d'Assisi [Giovanni di Pietro di Bernardone]) 28, 450
Фридлендер, Сол (Saul Friedländer) 24, 36–37, 44, 60–61, 63, 65–66, 93, 133–134, 136, 140–141, 143, 145, 160, 200, 309, 353, 360, 362, 373, 518
Фројд, Сигмунд (Sigmund Freud [Sigismund Schlomo Freud]) 23

**Х**ајдегер, Мартин (Martin Heidegger) 117
Хајм, Ариберт (Aribert Ferdinand Heim) 359
Хајне, Хајнрих (Christian Johann Heinrich Heine) 360
Харари, Јувал Ноа (יורה חנ לבוי; Yuval Noah Harari) 422
Хасак-Лови, Тод (Todd Hasak-Lowy) 280
Хауснер, Гидеон Макс (סקמ ורעדג ‏ֶרנזואה; Gideon Max Hausner) 46
Хашек, Јарослав (Jaroslav Hašek) 52
Хегел, Георг Вилхелм Фридрих (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 9, 476
Хелдерлин, Фридрих (Johann Christian Friedrich Hölderlin) 325
Хелфгот, Херман [Цви Азарија] 173
Хемингвеј, Ернест Милер (Ernest Miller Hemingway) 233
Херф, Џефри (Jeffrey Herf) 353, 520
Хес, Рудолф (Rudolf Franz Ferdinand Höss) 68, 96–97, 99, 221–222, 271, 292, 295, 382, 520
Хес, Хедвига [Хенсел] (Hedwig [Hensel] Höss) 221
Хилберг, Раул (Raul Hilberg) 26, 43, 520
Хилзенрат, Едгар (Edgar Hilsenrath) 200, 279

Химлер, Хајнрих Луитполд (Heinrich Luitpold Himmler) 63, 118, 124, 147, 327–328, 370
Хирш, Меријен (Marianne Hirsch) 260, 518, 520
Хитлер, Адолф (Adolf Hitler) 15, 18, 20–21, 95, 117–118, 163, 177, 183, 189, 339, 351, 353, 356, 360–362, 374, 402, 426, 446–447, 465, 518
Ходис, Елеонора (Eleonore Hodys) 295
Хомер (Ὅμηρος) 185
Хоркхајмер, Макс (Max Horkheimer) 55, 189, 343, 361–364, 370–371, 518
Хохут, Ролф (Rolf Hochhuth) 251–252
Храбал, Бохумил (Bohumil Hrabal) 62
Хусерл, Едмунд Густав Албрехт (דנומדא לרסוה; Edmund Gustav Albrecht Husserl) 117

**Ц**вајг, Штефан (Stefan Zweig) 23
Цветковић, Владимир 366–367, 518
Целан, Паул (Paul Celan [Paul Antschel]) 74, 149, 181–185, 312, 510, 518
Цонић, Татјана 457, 514

**Ч**алдаровић, Огњен 21, 506
Чаплин, Чарли [Чарлс Спенсер Чаплин] (Charlie Chaplin [Charles Spencer Chaplin]) 50, 364
Чачиновић-Пуховски, Надежда 55, 158, 179, 499, 518
Черчил, Винстон (Winston Leonard Spencer Churchill) 14, 217
Честертон, Гилберт Кит (Gilbert Keith Chesterton) 53, 372, 375, 385, 401, 404, 472, 518–519
Чехов, Антон Павлович (Антон Павлович Чехов) 218, 263
Чичовачки, Предраг 405–406, 518

**Ц**алто, Давор 164, 481, 508, 518
Цацић, Петар 232–233, 237, 239, 248, 518
Цефердановић, Станко 49, 515
Џонс, Тери (Terence Graham Parry Jones) 52

**Ш**авит, Давид (טיבָּש דָוִד; David Shavit) 324, 520
Шакић, Сања 168, 516
Шаламов, Варлам (Варлам Тихонович Шаламов) 198
Шалипуровић, Јелена 31, 502
Шалкахази, Шара (Sára Salkaházi [Sarolta Klotild Schalkház]) 117
Шарић, Жељко 26, 29, 32, 318, 366, 509–510, 515–516, 518
Шацкер, Хаим (Chaim Schatzker) 191, 504
Шахт, Хјалмар (Hjalmar Horace Greeley Schacht) 118
Шварцмајер, Власта 24, 514
Шекспир, Вилијам (William Shakespeare) 52
Шелинг, Фридрих Вилхелм Јозеф фон (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling) 431, 483
Шелмић, Звездана 56, 81, 504, 517
Шерил, Елизабет (Elizabeth “Tib” Sherrill) 269–270, 516
Шерил, Џон (John Lewis Sherrill) 269–270, 516
Шерман, Мартин (Martin Gerald Sherman) 253



Шестов, Лав Исакович [Јехуда Лејб Шварцман] (Лев Исаакович Шестов [Иегуда Лейб Шварцман]) 74, 268, 413, 433, 518
Шијаковић, Богољуб 46–47, 105, 115, 344, 349, 363, 398, 411–412, 414–415, 417–418, 441, 461–462, 476, 478–479, 518–519
Шиндлер, Оскар (Oskar Schindler) 274, 301
Шкиљан, Алка 61, 514
Шлинк, Бернхард (Bernhard Schlink) 198, 200, 278
Шомло, Ана 191, 257, 504, 513
Шопенхауер, Артур (Arthur Schopenhauer) 434
Шорш, Исмар (Ismar Schorsch) 39
Шпербер, Манес 364, 369–371, 373–375, 519
Шпигелман, Арт (Art Spiegelman [Itzhak Avraham ben Zeev Spiegelman]) 277, 281, 319
Шпилман, Владислав (Władysław Szpilman) 188
Штајн, Едита (Edith Stein [Teresa Benedicta of the Cross]) 117
Штангл, Франц Паул (Franz Paul Stangl) 96, 199
Штауфенберг, Клаус фон (Claus Philipp Maria Schenk von Stauffenberg) 95
Штраус, Јохан (Johann Strauss) 133
Шулц, Бруно (Bruno Schulz) 44, 276
Шушниг, Курт (Kurt Alois Josef Johann von Schuschnigg) 118

Кристијан Олах
СВЕТЛОСТ ИЗ ПЕПЕЛА
Холокауст и књижевност

*Издавач*
Институт за књижевност и уметност
Краља Милана 2, Београд
www.ikum.org.rs

*За издавача*
др Бојан Јовић

*Лектура, коректура, регистар имена*
Аутор

*Ликовно-графичка опрема*
Тијана Крстец

*Штампа*
Birograf comp doo, Београд

*Тираж*
150

Београд, 2025.

ISBN 978-86-7095-354-3

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

821.09
343.819.5:82

ОЛАХ, Кристијан, 1984-
Светлост из пепела : Холокауст и књижевност / Кристијан Олах. - Београд : Институт за књижевност и уметност, 2025 (Београд : Биограф). - 541 стр. ; 24 cm. - (Посебна издања ; књ. 57 / [Институт за књижевност и уметност])
Тираж 150. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија: стр. 499-522. - Регистар.

ISBN 978-86-7095-354-3

а) Холокауст -- У литератури
COBISS.SR-ID 167323401