

Катарина Н. ПАНТОВИЋ¹

Институти за књижевности и уметности у Београду

„ВЕРОВАТНО ЈЕВРЕЈИН” – ПИТАЊЕ ЈЕВРЕЈСТВА ФРАНЦА КАФКЕ

У раду се анализира и представља сложеност јеврејства Франца Кафке, уз циљ да се осветли културолошки, политички и територијални контекст Прага уочи Првог светског рата. Бавићемо се, дакле, Кафкиним личним осећањем јеврејства, а не анализом његових дела из перспективе јудаизма. Урођеност у јудаистичку традицију (мистицизам, кабалу, ционизам) изазивала је код овог аутора на смену позитивне и негативне рефлексе. Поред увида Бенјамина, Делеза и Гатарија, посебно скрећемо пажњу на текст Џудит Батлер из 2011. године *Ко поседује Кафку?*, који проблематизује Кафкину националну и културну припадност. Занимљив и релевантан избор Кафкиних мисли о јеврејству из његових дневника, писама и прича, показаше деликатну позицију непрестаног колебања између јеврејства, ционизма и латентног атеизма.

Кључне речи: Франц Кафка, јеврејство, ционизам, Први светски рат, национална припадност, културно наслеђе, Џудит Батлер

Уводна разматрања

Кафкино (Franz Kafka) јеврејство и његов однос према томе, скоро као и све остало у његовој поетици, карактеришу велика *амбивалентности*, *парадоксалности* и *недоследности*. Без претходног знања и контекста о коренима и почецима његовог јеврејства, односно о почецима Кафкиног занимања за њега, незахвално је сврставати га у ове или оне редове писаца и тумачити његове литерарне текстове. Кафка је био Јеврејин, то се не доводи у питање. Његово, међутим, *лично* осећање јеврејства, идентификација са јудаизмом и урођеност у ту традицију било је нешто што је код овог аутора на смену изазивало позитивне и негативне рефлексе. Немогуће је у потпуности реконструисати његов аутентичан однос према јеврејству из разлога што је сам Кафка био изузетно контрадикторан у свом односу према њему, ануирајући могућност постојања сваке ригидне и једнообразне тврдње.

То, свакако, није спречило истраживаче и теоретичаре, нарочито јеврејског порекла, да се готово опсесивно баве овим проблемом. Први зборник посвећен том питању објављен је 1987. године, *Kafka und das Judentum*² односно, *Кафка и јеврејство*, који је исход сарадње Хебрејског института у Јерусалиму и франкфуртског Универзитета Јохан Волфганг Гете, организатора научне конференције одржане претходне године у Франкфурту. Уредници у предговору наглашавају да је ова конференција била својеврстан културно-историјски преседан у ком су се колеге Јевреји и Немци окупили да дебатују о проблему који се изнова перпетуира у науци о књижевности. Дакако, у питању је комплексна тема која не подразумева познавање само социопсихолошких фактора, већ и религијско-филозофских.

¹ katpantovic@gmail.com

² *Kafka und das Judentum*, hrsg. von Karl Erich Grözinger, Stephane Moses u. Hans Dieter Zimmermann, Jüdischer Verlag bei Athenäum, Frankfurt am Main, 1987.

Уопштено говорећи, линија проучавања и вредновања Кафкиног дела сеже још од последњих година ауторовог живота, односно стваралаштва, с обзиром на то да је Кафка, макар у ужим, прашким круговима, био препознат као писац убрзо након објављивања првих дела.³ О томе сведоче и писма читатеља часописа у којима је објављивао своје приче (Liebrand 2006: 10). Када је пак рецепција његовог дела ван матичног подручја у питању, може се говорити о изузетном рецепцијском успеху већ тридесетих и четрдесетих година прошлог века пре свега на англоамеричком и франкофоном подручју, затим у Немачкој и Аустрији након 1945. (Кафкине књиге су, симптоматично, означене као проблематичне и субверзивне током Другог светског рата), а у земљама Источног блока бављење Кафком почиње тек осамдесетих година двадесетог века (Engel u. Auerochs 2010: 13). Но, пре него што се окренемо прекретничким текстовима Валтера Бенјамина (Walter Benjamin), Жила Делеза (Gilles Deleuze), Феликса Гатарија (Felix Guattari) и Џудит Батлер (Judith Butler), треба истаћи неколико ствари у погледу биографског, културолошког и социополитичког контекста Кафкиног јеврејства.

Биографска, културолошка и историјска позадина Кафкиног јеврејства

Кафка је писао у време контроверзних политичких превирања која су била изражена нарочито са сменом века. С једне стране, у Прагу је била снажна мањина Јевреја, циониста и говорника јидиша, а с друге стране јачали су национализам и антисемитизам. Његов отац припадао је прелазној генерацији Јевреја који су се са села и из мањих заједница, такозваних гета, преселили у град. То је углавном значило опадање „квалитета” јеврејства и посвећености њему из разлога што је оно ревносније било неговано у мањој средини која је подразумевала готово искључиво јеврејску заједницу.⁴ Тај податак и контекст значајно одређују интерпретирање Кафкиног дела, али и биографије. Познато је да Кафка није био одгајан у строго јеврејском васпитању и, премда је његова породица празновала јеврејске празнике, то је пре било у функцији (механичког) одржавања традиције и удаљено од некакве аутентичне посвећености.⁵ Стога је Кафка као дечак одрастао несвестан религиозних представа јеврејства и не познајући јеврејски гето, о чему и сам пише у аутобиографским записима (Kafka Handbuch: 50). Како је бивао старији пак на факултету и у уметничком миљеу окружио се, стицајем околности, колегама писцима – Јеврејима и ционистима. Уредници поменутог зборника у предговору добро запажају када кажу да се Кафка готово искључиво кретао у друштву Јевреја (Kafka und das Judentum 1987: 10). У питању су била пријатељства са Хугом Бергманом (Hugo Bergmann), Оскаром Полаком (Oskar Pollak) и, наравно, Максом Бродом (Max Brod), под чијим утицајем је почео да се

3 Германиста и професор Валтер Зокел (Walter Sokel) у својој монографији *Kafka: Tragik und Ironie* из 1964. године напомиње, међутим, да линија критичког проучавања Кафкиног дела започиње од самог Кафке који се о властитој поетици много пута изјашњавао у својим *Дневницима* (Sokel 1964: 9).

4 О овоме постоји фрагмент у *Писму оцу*: „Ти си из те мале сеоске заједнице, налик на гето, заиста са собом понео нешто од јеврејства. То није било много и изгубило се помало у граду и у војсци [...]. Веровао си себи самом. Такође је и у томе било довољно јеврејског, али за даље преношење било је, у односу према детету, сувише мало.” (Кафка 2004: 46)

5 Фрагмент у *Писму оцу*: „Одлазио си у храм четири дана у години, био си тамо близак равнодушнима, као неко ко озбиљно схвата обављао си молитву, стрпљиво због формалности, [...] док сам ја (а то је било најважније) само био у храму, шетао около где сам хтео. Зевао сам и дремао тамо током многих сати (тако сам се досађивао касније, верујем, само на часовима плеса) и тражио сам разоноду у неколико малих промена које су тамо постојале [...]” (Кафка 2004: 44).

интересује за јеврејство и с њима посећује трибине и отворене дебате посвећене томе. Од 1902. године, кад је почео дружбу с Бродом, Кафка је посредством њега упознао низ других јеврејских писаца (Felix Weltsch, Oskar Baum, Franz Werfel) који су своје уметничке и интелектуалне интересе везивали за ционизам. Са њима је од 1910. слушао предавања Мартина Бубера (Martin Buber), јеврејског филозофа и теолога, о јудаизму и ционизму, и почео да посећује тада актуелно јидиш позориште, о чему је интензивно писао у својим дневницима. Коначно, 1914. почео је да учи хебрејски језик, што је трајало све до његове смрти.

Нема сумње да се Кафка занимао за јеврејску религију и традицију и да је значајан део свог живота томе посветио. Његово интересовање, међутим, било је вишеструко мотивисано. Најпре је њиме постао толико фасциниран јер је најзад био пронашао оно јеврејство о ком му родитељи никад нису говорили. Заједништво које је иманентно мањини унутар већине, нарочито ако су посреду верске мањине, пружио му је делимично осећај припадања, вредности и целовитости. Дакле, мотивисаност је била посве личне, интимне природе. Затим, мотивисаност је била и уметничке, „професионалне” природе, јер је у јеврејској култури и књижевности сасвим сигурно препознао елементе које ће касније инкорпорирати у своју прозу, нарочито ако имамо у виду да се Кафка интересовао за мистично. Најзад, постоји тумачење које Кафкино проучавање јеврејства види у светлу успостављања односа са оцем, односно допирања до њега. Сам Кафка о томе пише у *Писму оцу*: „То је било јеврејство Твог јеврејства, које се овде појављивало, а због тога и могућност новог односа између нас. [...] Ипак, до те пробе није дошло. Мојим посредовањем јеврејство ти је постало одвратно, јеврејски списи нечитки, они су 'Ти се 'гадили'” (Кафка 2004: 48–49). У том смислу, тешко је разграничити његово приватно, „биографско” јеврејство од оног присутног у књижевном делу, и још важније: није јасно да ли је познавање јеврејског контекста искључиво и неизоставно нужно да би се уопште приступило Кафкином књижевном делу, или је оно тек једна од манифестација његове поетике.

Кључна теоријско-филозофска мисао о Кафкином јеврејству: В. Бенјамин, Ж. Делез, Ф. Гатари

Занимљиво је да је Кафкина проза за тумачење постала подстицајна најпре филозофима и теоретичарима, али је у готово подједнакој мери провоцирало Кафкино недефинисано и амбивалентно етничко-верско биће, које је оцењено као одсудно у начину на који је овај писац структурирао своју књижевну поетику. Тако већ 1925. године (само годину дана након Кафкине смрти), Валтер Бенјамин у писму свом пријатељу, немачко-израелском филозофу и историчару Гершому Шолему (Gerschom Scholem), истиче да је Кафкина кратка прича *Пред законом* једна од најбољих које је прочитао на немачком језику (Benjamin 1981: 63). Од Бенјамина, такорећи, и почиње темељније проучавање Кафкиног дела, а расправа између њега и Шолема представља почетак расправе о Кафкином јеврејству, те ће му се овом приликом посветити особита пажња. Бенјамин је од 1925. па до 1940. године кореспонденцију о Кафки водио напоре са Шолемом (тридесет и два писма), Крафтом (Werner Kraft⁶, пет писама) и Адорном (Theodor Adorno, осам писама), која је 1981. године сакупио и издао Херман Швепенхојзер (Hermann Schwegenhäuser), заједно са преосталим Бенјаминовим записима и

6 Вернер Крафт (1896–1991) био је немачко-израелски историчар књижевности и библиотекар, близак Бенјаминов пријатељ, али и Шолемов.

студијама о Кафки.⁷ Врхунац своје фасцинираности Кафком Бенјамин је уобличио у обимном есеју који је објављен 1934. године поводом десетогодишњице од пишчеве смрти, *Franz Kafka: zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*. У овом тексту, али и у преосталим изворима, Бенјамин прави отклон од уобичајених покушаја да се Кафкина дела једнозначно сврстају у корпус религијско-филозофских текстова. Нарочито подстакнут Кафкином биографијом *Franz Kafka: Eine Biographie*, коју је 1937. године објавио Макс Брод, Бенјамин је мишљења да и психоаналитички и теолошки приступ Кафкином делу умногоме промашују оно што је важно. Немачки филозоф 1938. године пише приказ Бродове биографије Кафке⁸ критички се односећи према Бродовом импресионистичком тону и његовим настојањима да наметне интерпретацијски монопол, и студију оцењује као не претерано озбиљну: „Слаби су изгледи да ће Бродов *Кафка* икад моћи да буде уврштен међу оне велике, узорне биографије писаца [...]. Пре је [студија] упечатљива као сведочанство о једном пријатељству”⁹ (Benjamin 1981: 52).

Истина је да је Макс Брод умногоме симплификовао Кафкину поетику и редуковао тумачење на сплет биографских околности које су допринеле формирању Кафке као писца. Премда се стварни, биографски подаци никако не смеју у потпуности изузети из вида приликом интерпретирања одређених аспеката његовог дела (а о томе сведочи и сам Кафка у својим *Дневницима* и писмима), сасвим је сигурно да је Бродов позитивистички метод још тридесетих година прошлог века окарактерисан као превазиђен и плошан. Уместо тога, Бенјамин у својим многобројним записима о Кафки у феноменолошком маниру упоређује његово дело с „елипсом чија су жаришта детерминисана с једне стране мистичким искуством, односно прадавном (вероватно кабалистичком) традицијом, а с друге стране искуствима модерног велеградског човека у којима је он суочен с непрегледном чиновничком апаратуром”¹⁰. С друге стране, Шолемов доживљај Кафке може се оценити као ригидно инсистирање на читању *јеврејског Исуса* који не припада немачкој књижевности, већ искључиво јудаизму, с обзиром на то да се Шолем декларисао као циониста и чувар јеврејске традиције. Његово писмо Бенјамину из 1931. године сведочи о изузетно пристрасном ционистичком ставу када је посреди разумевање Кафкиног дела: он, чак, покушава да наведе Бенјамина да сагледа Кафку искључиво из визуре јудаистичке традиције, те препоручује да сва своја истраживања о њему започне од *Књиже о Јову*, уз навођење нетачног, односно непоузданог податка да је Кафка био циониста.¹¹ Без обзира

7 Benjamin über Kafka: Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen, Hrsg. von Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.

8 Walter Benjamin: „Max Brod: Franz Kafka. Eine Biographie. Prag 1937”, in: Benjamin über Kafka: Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen, Hrsg. von Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981, S. 49–52.

9 У фусотатама наводимо изворни текст на немачком за она дела за која не постоји превод на српском језику.

“Es ist wenig Aussicht, daß Brod’s *Kafka* einmal unter den großen gründenden Dichterbiographien [...] wird genannt werden können. Desto denkwürdiger ist sie als Zeugnis einer Freundschaft [...]”. Превод К. П.

10 “Kafka’s Werk ist eine Ellipse, deren weit auseinanderliegende Brennpunkte von der mystischen Erfahrung (die vor allem die Erfahrung von der Tradition ist) einerseits, von der Erfahrung des modernen Großstadtmenschen andererseits, bestimmt ist [...]. Ich spreche vom modernen Staatsbürger, der sich einer unübersehbaren Beamtenapparatur ausgeliefert weiß.” (Benjamin 1981: 84). Превод К. П.

11 „Separatgedanken über Kafka habe ich mir selbstverständlich auch schon gemacht, die aber freilich nicht Kafkas Stellung in dem Kontinuum des deutschen ([...] er war wie du wohl weißt Zionist), sondern des jüdischen Schrifttums betreffen. Ich würde auch dir raten, jede Untersuchung über Kafka vom Buche Hiob aus zu beginnen [...]” (Benjamin 1981: 64).

на Шоломово становиште да сви Кафкини текстови требају бити вредновани као религијски списи, Бенјамин тврди да је немогуће у потпуности реконструисати на који је начин Кафка доживљавао друштвена збивања. По свој прилици, то је било у склопу одређених митских односно метафизичких представа, суди ли се на темељу улоге која у његовим делима припада онтолошким и религиозним мотивима (уп. Жмегач 1986: 148), и оцењује да су Кафкини текстови „религијски интонирани, али без религије” (Benjamin 1981: 62). Кафкин циљ био је, сматра Бенјамин, репродуквати уобичајену, конвенционалну, али у бити деформисану представу стварности кроз свет слика (*durch die Bilderwelt*) која је иманентна сваком појединцу модерне заједнице. Међутим, Бенјамин примећује још нешто што ће се доцније испоставити за велико и провокативно питање природе Кафкиног књижевног опуса које је нарочито актуелно постало последњих деценија: Кафкин хумор.¹² Он, наиме, 1939. пише Шолему: „Све ми више и више делује да је код Кафке суштинска ствар хумор. Он, дакако, није био хумористички писац. Много пре је био човек чији је циљ пре свега био ударити на људе [...]” (Benjamin 1981: 90).¹³ Бенјамин предлаже повезивање неких представа јеврејске теологије код Кафке са хумором, који је, по његовом суду, битан за адекватно читање овог писца, и наводи да би кључеви за разумевање Кафке били у рукама оног човека који би спознао комичне стране јудаистичке теологије (Benjamin 1981: 91).¹⁴

Преглед различитих читања Кафке током двадесетог века показује да је један број теоретичара наговестио тумачења у пољу студија културе и интердисциплинарних студија из двадесет и првог века. У том смислу, дијакхронија књижевнотеоријске рецепције Кафкиног дела током двадесетог и двадесет и првог века грубо се може поделити на теоријска сагледавања до краја шездесетих година прошлог века (чији су најистакнутији аутори били Бенјамин, Ками, Сартр, Борхес, Адорно) и сагледавања постструктуралистичке оријентације, од седамдесетих година прошлог века па до данас (Делез, Бланшо, Андерс, Дерида, Агамбен, Батлер). Прекретничка студија Жила Делеза и Феликса Гатарија *Кафка: ка мањинској књижевности* из 1975. године једна је од првих која залази у подручје студија културе при проучавању Кафке. Она се дотиче и питања о јудаизму, књижевности мањине и политичкој природи његовог дела, које се данас испоставља као незаобилазно при озбиљном приступу овом писцу. Уосталом, сам Кафка

12 Кафкин хумор представља једну од најзанимљивијих страна његовог дела. Иако га књижевно-историјски канон махом чита у кључу експресионистичке и/или егзистенцијалистичке традиције, чији је јунак представник модерне, технолошке цивилизације опхрван тескобом и отуђен од властите суштине и људскости, постоје тумачења која Кафкину прозу приказују у сасвим другом светлу. Макс Брод је још 1937. писао о Кафкиним јавним читањима у Прагу. Наводи да се публика зацењивала од смеха док им је читао прво поглавље романа *Процес*, као и да је сам Кафка имао нападе неконтролисаног смејања током читања, односно представљања властитих дела у јавности. Наравно, о Кафки као о једнострано хумористичком, поспрдном писцу тешко да може да буде речи (као што наводи и Бенјамин), али подстицајно је размотрити које то механизме суптилног хумора Кафка употребљава (они су често искључиво и лингвистичке природе, односно постижу се путем специфичне стилизације синтаксе), те производи такав ефекат. Имајући у виду да је ово тема за посебну студију и да јој нема места у овом раду, навешћемо само неке од студија који су обрадили ову тему: Felix Weltsch: *Religion und Humor im Leben und Werk Franz Kafkas*, München: Kurt Desch Verlag, 1948; Joseph Vogl: “Kafkas Komik”, u: *Kontinent Kafka: Mosse-Lectures an der Humboldt-Universität zu Berlin*. (Hg.) Klaus R. Scherpe und Elisabeth Wagner, Berlin: Wortwerk 8, 2006. S. 72–87.

13 “Als dieses Wesentliche erscheint mir bei Kafka mehr und mehr der Humor. Er war natürlich kein Humorist. Er war vielmehr ein Mann, dessen Los war, überall auf Leute zu stoßen [...]”. Превод К. П.

14 “[...] dem würde die Schlüssel zu Kafka in die Hände fallen, der der jüdischen Theologie ihre komischen Seiten abgewöhne.” Превод К. П.

у својим *Дневницима* посредно проговара о томе: „Памћење малог народа није мање од памћења великог, и оно зато темељније прерађује постојећу грађу” (*Дневници*, 1914). Одмах на почетку трећег поглавља које је управо и насловљено „Шта је то мала књижевност?”, Делез и Гатари дају одређење мале књижевности, уједно и њену прву особину: „Једна књижевност није мала зато што настаје на малом језику, већ пре зато што је једна мањина ствара на великом језику. Али, њена особина је [...] чињеница да је њен језик обележен јаким коефицијентом детериторијализације” (Делез/Гатари 1998: 27). Језик тако попрама политичком, колективно вредност: иако Кафка пише на доминантном језику (немачком), у њега уводи елементе своје јеврејске, мањинске културе. Тако он рекомбинује доминантне начине мишљења с елементима мањинске културе како би произвео мањинску књижевност, подривајући на тај начин *моћ*. При писању, писац се „детериторијализује” у односу на званичну културу, измешта се ван ње, такорећи напушта њену територију, да би се поново „ретериторијализовао” негде другде. Управо за овим просторима ретериторијализације трагају Делез и Гатари: за такозваним *линијама бега* којима се Кафка одвојио од иначе фиксiranог и неизбежног поретка.

Мањинску књижевност (*kleine Literatur, littérature mineure*) сâм Кафка спомиње као концепт у једном од својих дневничких уноса још 1911. године, где наводи предности регионалне књижевне сцене (Kafka-Handbuch 2010: 428). У том смислу не треба никад губити из вида да Кафка не пише са становишта „универзалног” писца, односно, да не поставља проблем израза на универзалан начин, већ као прашки Јеврејин у односу према такозваним „малим” књижевностима – на пример, према „јеврејској књижевности у Варшави” или „чешкој књижевности” (Kafka-Handbuch: 428). Кафкина замисао о мањинској књижевности састоји се у бризи о „постојаном одржању националне свести” („*einheitliche Zusammenhalten des nationalen Bewußtseins*”), продоховљењу јавног живота и буђењу амбиција („[...] *Vergeistigung des öffentlichen Lebens und ein höheres Streben erwecken*”). Коначно, мала књижевност би омогућила књижевне процесе на подручју политике; књижевна историја би сама постала „ствар народа”, а не институција („*Die Literaturgeschichte sei schließlich eine Angelegenheit des Volkes, nicht der Institutionen*”, Kafka-Handbuch: 428).

Кафка тиме описује један децентрализован, субверзиван литерарни појам који није хијерархијски устројен, већ сасвим супротно: он је *антихијерархизован* и истовремено је одређен циљном групом која у овом случају потиче од дискурса јеврејства. Писање о ком Кафка говори јесте писање из перспективе секуларизованог јеврејства које има тежину и значај „заменског завичаја” (*Ersatzheimat*). Треба, међутим, напоменути да је Кафкино литерарно искуство усложњено и да левитира између мале (јеврејске) и велике (немачке) књижевности које му је својствено као прашком Јеврејину, а немачком говорнику. Под „великим” књижевностима подразумева се књижевни канон настањен „великим” писцима „великих” националности и језика, што је у његовом случају био немачки језик, односно немачка литерарна традиција. Кафка је говорио и немачки и чешки језик, али је ипак осећао немачки као свој матерњи језик, а њиме је говорила и његова породица.¹⁵ Сувишно је и спомињати да је у то време у Прагу владало велико не-

¹⁵ Кафка је знао и француски и италијански језик и понешто енглеског; хебрејски ће научити тек касније. Према јидишу задржао је амбивалентан однос, јер га није доживљавао као јеврејску језичку територијалност, већ, како Делез и Гатари наводе, као „једно кретање номадске детериторијализације која утиче на немачки и мења га”. Јидиш – мали, аграматичан језик, „накалемљен” на немачки, више га опчињава као језик тада популарног позоришта које је посећивао.

пријатељство између немачких и чешких етничких скупина. Управо у условима колизије култура, територија и политике ствара Кафка.

Ко поседује Кафку? Још један Кафкин процес

Ко поседује Кафку? из 2011. године један је од текстова који су највише скренули медијску пажњу како на саму ауторку, америчку постструктуралистичку филозофкињу и теоретичарку рода Џудит Батлер, тако и на Кафку – прецизније, на питање јеврејства и његове националне и културне припадности. Батлерова проицљиво преиспитује стварну потребу и мотивацију Народне библиотеке Израела за покретањем судског спора 2008. године против Немачког архива за књижевност у Марбаху, Немачкој, и ћерки секретарице Макса Брода ради присвајања неколико, код њих две, пронађених кутија оригиналних Кафкиних рукописа, закључивши да се „израелска” аргументација темељи на националистичким интересима. Након што је рашчланила (политичку) иронију ове појаве, Батлерова се осврће на питање коме заиста Кафкини рукописи треба да припадну, закључивши да је најприроднији избор опонент, Немачки архив за књижевност, који већ поседује највећи број Кафкиних оригиналних рукописа. Нудећи занимљив и релевантан избор Кафкиних мисли о самом јеврејству пронађен у његовим дневницима, писмима и причама, Батлерова уочава деликатну Кафкину позицију непрестаног колебања између јеврејства, ционизма и, чак, латентног атеизма, што је одувек узроковало својеврсну контроверзу и сукобе мишљења међу кафколозима.

У тренутку када Џудит Батлер пише овај текст, у току је суђење у Тел Авиву покренуто да се одреди ко ће се старати о неколико кутија Кафкиних оригиналних списа, укључујући и нацрте објављених дела, која се налазе у Тел Авиву и Цириху.¹⁶ Иако је Кафка тестаментом обавезао Макса Брода да након његове смрти спали све што је од дела преостало (наводно је Кафка за живота већ један део сам спалио), Брод не само што није спалио ништа од тих рукописа, већ, изгледа, није ни објавио све што му је завештано. Батлерова наводи да је већина списа након његове смрти 1968. године припала његовој секретарици и љубавници Естер Хофе (Esther Hoffe), која их је чувала све до своје смрти 2007. године, да би после били прослеђени њеним ћеркама, које су „покушале да их уновче” (Батлер 2011: 27).

Колико је Кафка уносан и вредан као писац говори податак да је Естер Хофе 1988. године продала рукопис *Процеса* за два милиона долара, а спорно место актуелног суђења је и то да су сестре захтевале да вредност Кафкиних рукописа сада буде одређена њиховом тежином – сасвим дословно, тежином (weight), што Кафкина дела претвара у робу која се мери на ваги. Кафка, као симбол који представља литерарно наслеђе, али и као човек, такође постаје роба у пренесеном смислу. Батлерова се осврће на сва три учесника процеса: сестре Хофе, које држе рукописе, Народну библиотеку Израела, која их захтева, и Немачки архив за књижевност у Марбаху, који је такође ангажовао адвокате у овом спору. Она наводи изјаву представника Народне библиотеке Израела да ће „библиотека наставити са својим напорима да добије пренос рукописа који су пронађени” (Батлер 2011: 28) и критикује напрасне покушаје представљања Кафке као *имовине*

¹⁶ С обзиром на то да је суђење још трајало у тренутку када је Ц. Батлер писала овај текст, те да није знала његов исход (нити могла да га, наравно, прокоментарише), напоменућемо одмах на почетку да је суђење окончано 2015. године и да је пресуда донета у корист Народне библиотеке у Израелу.

јеврејског народа, али и базирање аргументације на националним основама. Наиме, ако се за Кафку тврди да је примарно јеврејски писац (као што тврди израелска Народна библиотека), онда то значи да он припада пре свега *јеврејском народу*, а његово писање *културним добрима* јеврејског народа. Ова тврдња је, истиче Батлерова, нетачна и контроверзна из више разлога. Најпре, контроверзна је из разлога што брише „друге видове припадања, односно неприпадања” (Батлер 2011: 28), а још проблематичније је када схватимо да правни случај почиња на претпоставци да је „држава Израел та која представља јеврејски народ” (Батлер 2011: 28). У обзир се морају узети и ционисти, али и Јевреји који то нису, као и Јевреји у дијаспори, и филозофкиња подсећа да није само Израел јеврејска држава јер широм света живи много Јевреја. Она наводи:

„Имплицитно схватање је да сви Јевреји и јеврејска културна добра (шта год то значило) ван Израела коначно и прописно припадају Израелу, јер Израел представља не само све Јевреје, већ све значајне производе јеврејске културе. Ако Народна библиотека тврди да наслеђе Кафке припада јеврејској држави, она, и сличне институције у Израелу, могу да полажу право на практично било коју синагогу пре холокауста, уметничко дело, рукопис или вредни ритуални предмет који постоји у Европи. Али, они немају то право.” (Батлер 2011: 28–29)

Мало подробнија правно-економска анализа случаја, али и његове политичке позадине, показује и да „тамо где има имовине, постоје и обавезе”, односно, да није довољно за лице или дело да је тек тако – јеврејско; они морају бити јеврејски „на начин који може да се капитализује од стране израелске државе”.

Улог је, дакле, да ће светски углед Кафке постати светски углед тренутно политички рањивог Израела, а Батлерова је скептична по питању коришћења Кафке као „помоћи” израелској држави у превазилажењу „лошег притиска окупације”: „Чудно је да се Израел ослања на крхке остатке Франца Кафке да успостави право на дела која је створила особа коју можемо назвати *‘веровајно Јеврејин’* (arguably Jewish, курзив К. П.)” (Батлер 2011: 29). Она с тихим подозрењем и благом иронијом оцењује овај процес, примећујући да би потенцијални проучавалац Кафкиног дела морао да пређе границе Израела да би дошао до његових рукописа, што је за многе неизводљиво и непријатно искуство. Уместо тога, Батлерова наставља потрагу за, по Кафку, профитабилним исходом, предлажући Немачки архив за књижевност у Марбаху, који је најмоћнији противник Народној библиотеци у Израелу и који се намеће као рационалан избор по природи ствари.¹⁷ Први аргумент многобројних Немаца германиста који су стали у одбрану Кафке је да се у Архиву већ свакако налази највећи број Кафкиних рукописа у свету (укључујући и *Процес*), да поседује изванредне физичке услове за чување таквих докумената, односно материјала, али и да је бесмислено фрагментаризовати и распарчавати Кафкину заоставштину свуда по свету. Други аргумент налаже да Кафка припада немачкој књижевности и немачком језику, не због свог виртуелног немачког држављанства, већ јер је искључиво на немачком писао. Притом, представници Архива, али и бројни теоретичари и писци (George Steiner, John Updike, Hannah Arendt) истицали су током година колико је „савршен и чист Кафкин немачки језик”, бивајући својеврстан лингвистички узор. Међутим, Батлерова одмах подсећа на писма његових љубави, Фелис Бауер

¹⁷ Интересантна је чињеница да је Немачки архив за књижевност задржао управо израелске адвокате за потребе овог случаја, што Батлерова оцењује као мирољубиви потез који би спречио наводе да је поново реч о немачко-јеврејском сукобу.

(Felice Bauer) и Милене Јесенске (Milena Jesenská), у којима га оне у језичком смислу стално исправљају – у немачком и у чешком – што сугерише да Кафка ниједан језик није у потпуности осећао као „свој” или први. Она се, штавише, позива управо на студију Делеза и Гатарија и њихов аргумент да Кафкин „најчистији немачки” носи ознаке *некога ко улази у језик своља* (Батлер 2011: 29).

Текст, затим, осветљава Кафкина лична становишта о (не)припадању Јеврејству и ционизму на примерима његових писама, дневника, две параболе и једне приче, за које ауторка тврди да нам највише могу бити од помоћи при разумевању Кафкине поетике недоласка (poetics of non-arrival) и става према Јеврејству. Батлерова на почетку истиче да нема сумње да је Кафки јеврејство било важно, али да то ни на који начин не подразумева одржив поглед на ционизам ни припадање њему; уосталом, саме Кафкине изјаве поводом тога толико су амбивалентне да је непоуздано са сигурношћу тврдити једну ствар. То је случај са наводима научника циониста да је Кафка спадао међу њих јер је у једном од писама навео „да су му последње жеље да има дете и да машта о посети Палестине”, не узимајући у обзир да је Кафка, ако изузмемо повремени неозбиљни флерт са ционизмом, вероватно на уму имао Палестину као својеврсну утопију, сан, нејасну дестинацију којој је тежио током целог живота (и у својим делима) а коју никад није успео да досегне.¹⁸ Не узимају у обзир, такође, ни податак да је исти тај Кафка једном приликом изјавио да се „ционизму диви”, али „да му се и гади”, и да је након раскида веридбе с Ф. Бауер 1917. у писму навео: „Ја нисам циониста” (Батлер 2011: 29). Упркос силном истраживању о јеврејству које га је заокупљало током живота, Батлерова подсећа да је Кафкин став, ипак, био и остао у највећој мери одраз *скејсе*, како егзистенцијалне, тако и верске. Она подржава став Луиса Беглија (Louis Begley), који је у свом биографском есеју о Кафки изнео запажање да Кафка није само био растрзан у погледу верске припадности, већ је био растрзан у сваком смислу: „Кафка је остао не само у дилеми око јеврејства, већ понекад сасвим јасно растрзан” (Батлер 2011: 30). Он се, такође, позива на неколико подстицајних цитата преузетих из пишчевих дневника: „Шта ја имам заједничко са Јеврејима? Немам скоро ништа заједничко ни са самим собом, и треба да стојим тихо у углу, срећан што могу да дишем” (*Дневници*, 1914). Изабраћемо да се осврнемо на пар Кафкиних контроверзних исказа о Јеврејима, које у тексту спомиње и Батлерова. Његове опаске о Јеврејима неретко су биле грубе (упоређивање Јевреја с гуштерима, на пример), чак и агресивне и узнемирујуће. Такав је један фрагмент из писма Милене (која, узгред, није била Јеврејка) који гласи:

„Пре бих Вам могао замерити на превисоком мишљењу о Јеврејима које познајете (укључујући и мене) – постоје и други! Понекад бих волео све да их као Јевреје потрпам у фиоку (укључујући и себе), а онда чекам, затим мало отворим фиоку, да видим да ли су се сви већ угушили, ако нису, поново затворим фиоку и тако до краја.” (Батлер: 30)

Батлерова поново повезује овај исказ о јеврејству са могућношћу дисања („шта ја имам заједничко с Јеврејима, треба да будем срећан што уопште дишем”), и пита се јесу ли Јевреји ти који му отежавају дисање, или је Кафка тај који замишља да лишава Јевреје даха. Невероватно је, међутим, да она нигде не истиче ову страшну геноцидну и суицидалну фантазију као језовит профетски

18 Ханс Цишлер (Hanns Zischler) у својој монографији *Кафка иде у биоскоп* (*Kafka geht ins Kino*, 1996) пише да је Палестина за Кафку била попут филмске слике, пројектовано поље фантазије о којем је сањарио.

гест Кафкин, као антиципацију Холокауста и страдања Јевреја у гасним коморама од гушења.¹⁹

Последњи део текста Батлорова користи да, на примеру неколико параболо и приповетке „Пресуда”, илуструје непрестану Кафкину амбиваленцију. У „Пресуди” она препознаје одраз Кафкине фантазије о гушењу, јер је у овој другој Кафка истовремено већи од свих Јевреја чим их све заједно гуши, али је и мали чим стаје у фиоку; исто као што је отац у причи наизменично огроман и сићушан (у једном тренутку Георг запажа да је, када се усправи, толико висок да његова рука благо додирује плафон, али у претходном тренутку отац је сведен на величину детета и Георг га носи у кревет [Батлер 2011: 31]). Другим речима, Кафка и његови јунаци су час агенси, час жртве, чиме се усложњавају њихова дуалност и амбивалентност. То је иста она дубока амбивалентност, мисли Џудит Батлер, која представља потребу да се ослободи ограничења породице и заједнице, наредо са потребом да пронађе коначно упориште у свету. У анализи параболо „Долазак”²⁰ издваја да она почиње проблемом команде која се не разуме. Узрок томе може бити „што је наредба дата на језику који слуга не разуме, или пак нека претпостављена хијерархија више не функционише као што се очекује” (Батлер 2011: 32). Виша когнитивна конфузија настаје следећим питањем и одговором на њега: господар каже да иде „далеко одавде” (*weg von hier*), као да је то одређено место у које се упутио. Батлорова подсећа да је управо „weg-von-hier” термин којим Делез повезује Кафку са својим концептом детериторијализације. „Да ли је ово теолошка параболо, она која представља неисказано с оне стране? Да ли је то прича о Палестини, месту које у машини Европљана није насељено место, није место које ико може населити?”, пита се ауторка (Батлер 2011: 32). Ова параболо готово да је увод у бесконачно путовање, или путовање у бесконачно, које ће бити гест ка другом свету. Тиме она карактерише Кафкину поетику недоласка, чије елементе препознаје и у параболо „Долазак Месије”: Месија ће доћи тек кад више не буде био потребан, и то не последњег дана, већ судњег дана. Тај дан је „изван сваког календара, хронологије, и параболо поставља темпоралност у којој нико неће преживети” (Батлер 2011: 32). Рад се закључује подстицајним запажањем: а то је непремостив парадокс (и својеврсна загонетка) у ком Кафка у писму тражи од Брода да сва дела буду уништена, (не) бивајући свестан да и то само писмо постаје део његових списа. Ако писмо захтева да се уништи писање, што би логично подразумевало и поништење самог писма, значи ли то и поништење наредбе коју издаје? (Батлер 2011: 33)

19 Постоје правци тумачења који целокупно Кафкино дело доживљавају као профетско, као *антиципирани илагијали* Холокауста и јеврејске судбине током Другог светског рата. Погледати: Пјер Бајар: *Антиципирани илагијали*, Службени гласник: Београд, 2010.

20 Због краткоће параболо и лакшег праћења текста навешћемо је овде у целисти: Наредио сам да ми изведу коња из штале. Слуга ме није разумео. Сам сам отишао у шталу, оседлао коња и узјао га. Чуо сам како у даљини свира труба, па упитих слугу шта то значи. Он није што знао нити је што чуо. На капији ме је зауставио и упитао: „Куда јашеш, господару?” – „Не знам”, рекох, „само даље одавде, само даље одавде. Непрестано све даље одавде, само на тај начин могу стићи до свога циља.” „Ти, дакле, знаш свој циљ?” упита он. „Знам”, одговорих, „па рекао сам: ’Даље одавде’, то ми је циљ.” „Ниси понео храну?”, рече он. „Не треба ми”, одвратих, „путовање је толико дуго да ћу умрети од глади ако уз пут ништа не добијем. Никаква понесена храна не може ме спасти. То је, на сву срећу, заиста огромно путовање.” (Кафка 1984: 342)

Закључна разматрања

Питање Кафкиног јеврејства представља умногоме „клизав терен” и шкакљиву тему, али је насушно за темељан приступ овом писцу. Будући Јеврејин, Кафка је био предани проучавалац овог наслеђа, али не разумевајући у потпуности смисао свог јеврејског Ја, свог јеврејског бића (*Jude-Sein*, Kafka Handbuch: 54), чему се може посведочити и у његовим приватним записима. Како Ернст Павел у зборнику *Кафка и јеврејство* примећује, Кафка се у многим аспектима није уклапао у стереотип јеврејског писца (Pawel 1987: 254). Међутим, у томе се и огледа модерност његовог дела. Оно се не може једнозначно и искључиво назвати мање или више јеврејским из разлога што његова проза најчешће нуди вишеслојна интерпретацијска решења. Бити Јеврејин у Прагу на међи деветнаестог и двадесетог века значило је бити заокупљен својим идентитетом и њиме збуњен. Међутим, јеврејство не представља само кључ за Кафкину судбину, већ у подједнакој мери одлучујућу тачку преклапања између његовог живота и дела. У том смислу, захтевно је утврдити које су то јеврејске теме којима се Кафка у свом делу експлицитно обраћа, као и која је њихова функција. Поред тема значајни су и мотиви, појмови, алузије, али и начин писања и одабир приповедачког поступка (Kafka Handbuch: 49). Свакако, као рефлекс јеврејства у Кафке може се препознати корпус сталних мотива међу које спадају човек-апатрид (*der Heimatlose*), „обескорењени” човек, односно човек који не поседује корене у смислу коначног упоришта (*entwurzeln*), и који, стога, непрекидно за њим трага (*Orientierung-Suchende*) (Kafka und das Judentum 1987: 11). Зато Батлерова у свом тексту сугерише поједине смерове тумачења када у параболома проналази кратке медитације о питању одласка негде, одласка преко, о немогућности доласка и недокучивости циља.

ЛИТЕРАТУРА

- Батлер 2011: J. Butler, „Who owns Kafka?“, *London Review of Books*, vol. 33, No. 5. 3-8. Retrieved from: <https://www.lrb.co.uk/v33/n05/judith-butler/who-owns-kafka> (1. 6. 2018)
- Батлер 2011: Џ. Батлер, „Ко поседује Кафку?“, *Златна греда*, 121/122, година XI, нов-дец. 27–34.
- Бенјамин 1981: W. Benjamin, „Max Brod: Franz Kafka. Eine Biographie. Prag 1937“, *Benjamin über Kafka: Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, Hrsg. von Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981, S. 49–52.
- Бенјамин 1981: W. Benjamin, *Benjamin über Kafka: Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, Hrsg. von Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Делез 1998: Ж. Делез / Ф. Гатари, *Кафка*, Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књи-жарница Зорана Стојановића.
- Жмегач 1982: V. Žmegač, „Svijet Franza Kafke“, *Istina fikcije: nemački pripovedači od Thomasa Manna do Guenthera Grassa*, Zagreb: Znanje. 124–142.
- Жмегач 1986: V. Žmegač, „Aspekti tumačenja Kafkinog djela“, *Težišta modernizma: od Baudelaira do ekspresionizma*, Zagreb: SNL. 135–170.
- Зокел 1964: W. Sokel, *Franz Kafka – Tragik und Ironie*, München; Wien: Albert Langen; Georg Müller.
- Кафка 1969: Ф. Кафка, *Дневници*, Београд: СКЗ.

- Кафка 1980: *Franz Kafka: Themen und Probleme*, [Beitr. zu e. Kafka-Kolloquium, d. 1978 im Centre Universitaire du Grand Palais (Univ. de Paris, Sorbonne) stattfand]; Hrsg. von Claude David. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
- Кафка 1984: F. Kafka, *Celokupne pripovetke*, prev. s nemačkog Branimir Živojinović, Beograd: Nolit.
- Кафка 1985: *Kafka-Studien*, Hrsg. von Barbara Elling, New York; Berne; Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Кафка 1987: *Kafka und das Judentum*, Hrsg. von Karl Erich Grözinger, Stephane Moses u. Hans Dieter Zimmermann, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag bei Athenäum.
- Кафка 2004: Ф. Кафка, *Писмо оцу*, Београд: „Филип Вишњић“.
- Кафка 2006: *Franz Kafka: Neue Wege der Forschung*, Hrsg. von Claudia Liebrand, Darmstadt: WBG.
- Кафка 2010: *Kafka Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Hrsg. von Manfred Engel und Bernd Auerochs, Stuttgart; Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Фогл 2006: J. Vogl, “Kafkas Komik”, *Kontinent Kafka: Mosse-Lectures an der Humbolt-Universität zu Berlin*. (Hg.) Klaus R. Scherpe und Elisabeth Wagner, Berlin: Worverk 8. S. 72–87.
- Цишлер 2003: Н. Čišler, *Kafka ide u bioskop*, Beograd: Institut za film.

“ARGUABLY JEWISH” – FRANZ KAFKA’S JEWISHNESS

Summary

This paper’s aim is to analyze and present the complexity of the Jewishness of Franz Kafka, paying special attention to the cultural, political, and territorial background and context of Prague, Czech Republic, in the years prior to the outbreak of the Great War. The main topic will therefore be Kafka’s personal and subjective feeling of Jewishness, and not the analysis of his work from the perspective of Judaism. Kafka’s engrossment in the Judaic tradition (mysticism, Kabbalah, Zionism) and the identification with it resulted in both positive and negative reflexes. Apart from the notable insights by Benjamin, as well as poststructuralist theories put forward by Deleuze and Guattari, we especially emphasize the article by Judith Butler from 2011, *Who Owns Kafka?*, which problematizes Kafka’s national and cultural affiliations. An interesting and relevant selection of Kafka’s own thoughts on Jewishness, collected from his diaries, letters, and short stories, shows the delicate position of the never-ending oscillation and ambivalence between being Jewish, Zionism, and latent atheism.

Keywords: Franz Kafka, Jewishness, Zionism, the Great War, nationality, cultural heritage, Judith Butler

Katarina N. Pantović