

Игор М. Симановић¹
Универзитет у Бањој Луци
Филолошки факултет

КУЛТУРА ПАМЋЕЊА У АЛБАХАРИЈЕВОМ РОМАНУ *ГЕЦ И МАЈЕР*

Апстракт: *У раду се анализира култура памћења као принцип миметичког удвајања свијести, којим писац изграђује модел односа према трауматичним догађајима из прошлости. Инсистира се на успостављању појмовне дистинкције између памћења и сјећања, када се промишљају из перспективе историјских догађаја који носе печат националног страдања. При томе Аристотелова расправа О памћењу и сећању нуди могућу парадигму таквог разликовања, изразито функционалну у контексту романа Гец и Мајер.*

Кључне ријечи: *памћење, сјећање, заборављање, књижевна логорологија, национално страдање, Холокауст, Јасеновац.*

I

Роман Давида Албахарија *Гец и Мајер*, објављен 1998. године, темељи се на историјској подлози, прецизније, на страдању Јевреја које су из логора на Старом Сајмишту, у гасном камиону, тзв. душегупки, до стратишта на Јајинцима превезли Вилхелм Гец и Ервин Мајер, есесовци, обучени и послани из Њемачке да изврше тај задатак, или посао. Из ауторове биљешке, дате на крају књиге, сазнајемо да су историјске чињенице црпене из књига, студија, архивске грађе, енциклопедија и новинских фељтона. Албахари посебно издваја монографију Милана Кољанина *Немачки логор на Београдском сајмишту 1941–1944* (Институт за савремену историју, Београд, 1992) и студију Кристофера Браунинга „Коначно решење у Србији – Јуденлагер на Сајмишту” (Зборник 6, СЈОЈ, Београд), али не пропушта да напомене како прича „није никада историја, и поштује чињенице само у оној мери у којој то њој одговара” (Albahari 2015: 97). Ово је врло драгоцјена биљешка која указује на пишчево схватање да читање

¹igor.simanovic@ff.unibl.org

књижевног текста, као и његово тумачење, нипошто не смије бити подређено било каквим историјским узусима, чак и када је ријеч о једној од најболнијих и најтрагичнијих тачака из историје човјечанства уопште. Напротив, исказује се изразито поштовање самој стваралачкој имагинацији, као надређеној инстанци која суштински обликује историјску датост и структурише *ја* као сегмент умјетничког исказа.

Албахаријево интересовање за тему страдања у логорима биљежимо десетак година прије објављивања романа *Гец и Мајер*. Конкретно, ријеч је о тематском броју часописа *Дело* из 1986. године, који је посвећен феномену књижевне логорологије.² Приређивач, Јовица Аћин, понудио је неколицину текстова писаца који су одређени дио живота провели у логорима, било нацистичким или стаљинистичким, и та искуства литерарно уобличили (Варлам Шаламов, Густав Херлинг Груђински, Александар Солжењичин, Ели Визел, Јакобо Тимерман, Брејтен Брејтенбах). Коначно, у тај избор уврштен је и текст „Индивидуално и масовно понашање у екстремним ситуацијама” Бруне Бетелхајма, који је провео око годину дана, током 1938/39. године, у логорима Дахау и Бухенвалд, два највећа логора за политичке затворенике у нацистичкој Њемачкој. Превод тог текста, који анализира понашање логораша и процес њихове „адаптације” на услове „живота” у концентрационим логорима, потписује управо Давид Албахари. Дакле, деценију касније настаје роман *Гец и Мајер*, за који се може рећи да се дијелом полемички поставља према концепцији наведеног темата и тези коју Јовица Аћин износи у уводном тексту часописа, а тиче се позиције писца који пише о страдању у логорима: „Основа писања мора увек да буде у отклону, померена између одвратности и привлачности ужаса, не престајући при томе да стално црпи из њих. [...] Тај догађај писања је непоновљив и нико га други, ко није логораш, или није био, не може опонашати. Тек пратећи неког логорашког писца на томе пољу, његово истраживање бива за нас незаборавно, како оштроумно тумачи Лефор³. Не по интензитету емоција које изазива у нама, наине, већ по снази да се, усред пуне обузетости ужасом, мисли истина његових приказа” (Аћин 1986: 8).

² Да је ово био период интензивног интересовања за тему страдања у логорима, може посвједочити и тематски број *Књижевне критике* из 1988. године (бр. 3–4, мај–август), под називом „Архипелаг Солжењичин”, директно инициран преводом и објављивањем култног дјела Александра Солжењичина *Архипелаг Гулаг*, незаобилазног текста за промишљање књижевне логорологије.

³ Овадје се мисли на Клода Лефора и његову књигу *Сувишни човек* [Lefort, Claude (1976), *Un home en trop*, Paris].

Ко може писати о ужасима логора? Албахаријев роман нуди један литерарно увјерљиво уобличен одговор, видно другачији, а памћење је кључна категорија која суштински окупља и чврсто држи романескну грађу. Прошлост, утемељена на историјским чињеницама, у коју урања главни јунак, непрекидно се преплиће са исказима и размишљањима о памћењу и заборављању.

Ова проблематика, изразито актуелна у савременим научним круговима, датира још из античког доба, гдје већ код Аристотела налазимо расправу под насловом *О памћењу и сећању*⁴, која припада кратким предавањима о психолошким и физиолошким феноменима *Parva naturalia* (*О чулима и ономе што се чулима опажа, О памћењу и сећању, О сну и будном стању, О сновима, О прорицању кроз сан, О дужини живота, О младости и старости, О животу и смрти, О дисању*), која, заједно са предавањима о души, *De anima*, чине јединствену тематску цјелину, подједнако занимљиву и савременој психологији и савременој филозофији. Бриљантност Аристотеловог успостављања дистинкције између памћења и сјећања огледа се у чињеници да она ни данас не може бити оспорена, стога изненађује да неки потврђени ауторитети из ове области (као нпр. Јан Асман у *Култури памћења*) не реферишу на Аристотела, иако се његова промишљања налазе у темељу и њихових теоријских ставова. Колико год да је тешко, претпостављамо и недопустиво, повући оштру границу између памћења и сјећања, јер је ријеч о појмовима који се непрекидно сустижу и преклапају, ипак, велики филозоф је успио да успостави дистинкцију која се чини увјерљивом и драгоцјеном као полазна тачка за успостављање једне шире парадигме за промишљање феномена памћења и сјећања.⁵

⁴ Наравно, не заборављамо Платонове дијалоге, у којима ћемо често наићи на промишљања о овом феномену, и на која ћемо, дијелом, указати у наставку рада. Ипак, Аристотелова расправа се намеће као први покушај систематичног размишљања и разматрања памћења и сјећања. У овом раду кориштено је следеће издање Аристотелове расправе: „О памћењу и сећању”, *Lucida intervalla*, периодична публикација Odeljenja za klasične nauke Filozofskog fakulteta u Beogradu, br. 6/1998, priredio Daniel Marković (Mesec borbe protiv kolektivne amnezije: Aristotel, *O pamćenju i sećanju*). Треба напоменути да је ова Аристотелова расправа прештампана из наведене публикације и уврштена у тематски број часописа *Крајина* „О памћењу и заборављању”, који је приредио Младен Шукало (*Крајина*, година V, бр. 18–19, 2006). Осим овог текста, темат садржи и следеће расправе: Јуриј Михајлович Лотман, „Памћење у културолошком светлу”; Франсес А. Јејтс, „Умјетност памћења и развој научног метода”; Умберто Еко, „О тешкоћи успостављања једне *Ars Oblivionalis*”; Харалд Вајнрих, „Меморисано значи заборављено”; Тери Иглтон, „Политика амнезије”.

⁵ У овом раду неће бити излагана обимна теоријска литература о овом проблему, већ ће фокус бити стављен искључиво на оне студије које се намећу као функционалне за промишљање и разумјевање Албахаријевог романа.

Наиме, расправа јасно показује да Аристотел разликује памћење (*mnēmē*) и сјећање (*anámnēsis*), гдје за памћење каже да то није „нити перцепција нити антиципација, него стање или искуство [трага] једног од та два када прође време. [...] Због тога свако памћење подразумева временски период, те памте једино она жива бића која перципирају време, и то управо оним чиме га перципирају” (Aristotel 1998: 449b 24). Даље, промишљајући о томе како неко може да памти оно што је одсутно, Аристотел налази да је јасно како „треба помислити на нешто слично предмету, што је настало чулним опажањем у души и делу тела који је садржи, то јест на искуство које као нека слика, чије пак поседовање називамо памћењем. Јер слика која настаје кретањем при рецепцији утискује нешто попут рељефа чулне представе, као када људи печате прстењем” (Aristotel: 450a 25), да би, на крају првог дијела расправе, резимирао да је памћење „поседовање представе као одраза предмета од којег потиче представа [...]” (Aristotel: 451a 14). Треба уочити да је овакво поимање памћења блиско Платоновом схватању душе као воштане плоче, која је „дар Мнемозине⁶, мајке Муза, и да се у ту плочу, пошто је излажемо опажајима и предоцбама утискује, као што се означајују знакови прстена печатника, оно што зажелимо сјетити се од онога што смо видјели или чули или сами у себи промислили. И што се у плочу утисне, сјећамо се и знамо док је у нама слика (одраз) тога, а оно што се избрише или није способно да се утисне, заборавља се и не зна се” (Platon 2000: 191d).⁷ Колико је Аристотелово поимање памћења, као својеврсне трајно утиснуте менталне слике, у суштини исправно, може показати и Асманова теза о културном памћењу, за које налази да је „окренуто фиксираним тачкама из прошлости” (Ј. Асман 2011: 52), гдје се историја претвара у сјећање и тиме трансформише у мит, док за комуникативно памћење налази да је ријеч о сјећањима која се односе на рецентну прошлост, тј. о сјећањима која дијелимо са савременицима (Ј. Asman: 49). Иако не инсистира на дистинкцији између памћења и сјећања (штавише, у неким тренуцима долази скоро до терминолошке конфузије у излагању), Јан Асман је индиректно постиже кроз разликовање комуникативног и културног памћења. Аристотел у другом дијелу расправе експлицитно каже да „процес сећања није ни обнављање ни стицање памћења. Јер када неко по први пут нешто научи или осети, он не обнавља никакво

⁶ Подсјећања ради, Мнемосина је старогрчка персонификација памћења, титанка, кћи Урана и Геје, која је провела девет ноћи са Зевсом и родила му девет кћери, тј. девет муза.

⁷ Занимљиво је да ће у *Федру* Платон писање означити истовремено као лијек за памћење, али и средство за заборављање, због тога што ће писани знакови „у душама оних који их науче рађати заборав због невежбања памћења, јер ће људи, уздајући се у писмо, сећање изазивати споља страним знацима, а неће се сећати изнутра самим собом” (Platon 2002: 275b).

памћење (будући да никакво памћење није претходно постојало), нити га стиче од почетка. [...] Такође је јасно да је могуће да неко памти нешто што је опазио, а да га се још није сетио. Али када обнови знање, чулно опажање или представу коју је поседовао раније, а чије поседовање смо мало пре назвали памћењем, у том случају и тада се ради о процесу сећања на нешто од поменутог” (Aristotel: 451a 18, 451a 31). Овдје Аристотел дефинише једно од кључних разликовних обиљежја између памћења и сјећања, уводећи у причу процес присјећања, за које каже да је врло блиско закључивању (*sylogismos*)⁸, јер процес сјећања „одвија се зато што је једна душевна промена по природи таква да настаје иза друге. [...] Кад год се дакле поново сећамо, бивамо подстакнути неком од ранијих душевних промена, све док не осетимо ону након које по навици долази тражена. Зато ловимо промену која следи, почињући у мислима од садашње или неке друге, и од сличне, различите или суседне. [...] Када неко дакле жели да се сети учиниће следеће: настојаће да у мислима ухвати почетну тачку промене иза које ће бити она коју тражи. Зато присећање најбрже и најбоље настаје од почетне тачке, јер промене су поређане на исти начин као и ствари које стоје једна за другом у реду” (Aristotel: 451b 10, 451b 16, 451b 29).

Очигледно је да Аристотел, у ствари, дефинише разлику у начину на који памтимо и на који се сјећамо, а која се огледа у постојању или непостојању свијести о протеклом времену, јер, како каже, „не треба разматрати како памтимо оно што је удаљено, већ оно што је близу, јер очито је да и једно и друго памтимо на исти начин” (Aristotel: 451b 22). С друге стране, опажање времена је неопходно када говоримо о сјећању, тј. о актуелизацији упамћене представе (њеног довођења у свијест), јер је то, по њему, процес који подразумева одређену временску раван кроз коју се простире, да би се ухватила и препознала прва удаљена тачка промјене, након које слиједи следећа, све док се не досегне тренутак из кога се упућује почетни импулс. Анализирајући ову расправу, Франсес А. Јејтс такође закључује да је сјећање, по Аристотелу, „повраћај оног што смо некад знали или осећали. То је хотимичан напор да

⁸ Иначе, овдје се препознаје кључна разлика између човјека и животиње, јер Аристотел сматра да само човјек може да се присјећа: „Узрок овоме је то што је присећање врста закључивања. Јер онај који се сећа закључује да је раније видео или чуо или на други начин осетио, те је присећање врста истраживања. А оно по природи припада једино животињама које имају моћ расуђивања, јер одлучивање је врста закључивања” (Aristotel: 453a 4). Интересантно је колико је ово размишљање блиско ставу Алаиде Асман (која га износи независно од Аристотелове расправе) да је „управо моћ сећања, ма како упитна била, оно што људе тек чини људима. Без ње не бисмо могли да изградимо никакво сопство, нити да с другима комуницирамо као индивидуалне личности. Властита биографска сећања су неопходна, јер су она грађа од које су изграђени искуства, односи, а пре свега слика властитог идентитета” (А. Asman 2011: 22–23).

се снађемо у ономе што памћење садржи, трагање у том садржају за оним шта желимо да се присетимо” (Jejts 2012: 50).

II

У невеликом броју текстова у нашој критици који су посвећени роману *Геџ и Мајер*, и поред драгоцених увида, проблем културе памћења скоро да није заокупљао пажњу књижевних проучавалаца. Фокус је, најчешће, стављан на Албахаријево поимање историје и њеног односа према фикцији, или је пак роман *Геџ и Мајер* посматран у интертекстуалним релацијама са сродним дјелима српске књижевности.

Тако, Владислава Рибникар у контексту теорије трауме анализира романе *Снежни човек*, *Мамац* и *Геџ и Мајер*, налазећи да је овај посљедњи истовремено „болна прича о стварним ужасима историје и занимљив експеримент, који говори о могућностима и границама уметничког оживљавања историјске трауме и о моралној сврси и двосмисленостима таквог креативног процеса” (Рибникар 2006: 631). Концентришући се на завршну епизоду романа, закључује да дјечак Адам „функционише као сведок који памти и који се, за разлику од осталих жртава, судбини не препушта пасивно” (638). Нажалост, ова потпуно исправна констатација, која индиректно указује на важност памћења у Албахаријевом тексту, није даље развијана.

У тексту „Историја у романима Давида Албахарија” (овдје је акценат на романима *Мамац*, *Светски путник* и *Геџ и Мајер*) Катарина Бугарчић констатује да писац успјешно мири два опречна приступа писања о Холокаусту: вјерно приказивање „како би то драстично искуство било запамћено и забиљежено”, али не занемарује субјективне доживљаје и емоције (Бугарчић 2010: 100).

Оливера Радуловић, у раду „Прогони Јевреја у стваралаштву Данила Киша, Александра Тишме и Давида Албахарија”, интертекстуалном методом говори о страдању Јевреја и њиховој историјској судбини у наведеним дјелима, тек напомињући да роман *Геџ и Мајер* „реконструира документарним поступком сцене колективног страдања Јевреја у логору на београдском Сајмишту” (Радуловић 2010: 121).

За нашу тему донекле је занимљивији текст „Интерпретација романа *Геџ и Мајер* Давида Албахарија у кључу образовања о Холокаусту”, без обзира на његову методичко-наставну усмјереност, јер Гордана Тодорић изражава јасан став, иако га не развија, да „целином ове књиге Албахари испуњава обавезу памћења. Тако је, у суштини, роман *Геџ и Мајер* – чин памћења” (Тодорић 2012: 87). Ову тезу ће ауторка, дијелом, конкретније уобличити у каснијем раду

„Модуси књижевног памћења и представљање Холокауста”, гдје је промишљан статус мотива жртве у књижевним текстовима писаца који тематизују Холокауст (Данило Киш, Давид Албахари, Филип Давид, Ђорђе Лебовић, Александар Тишма), гдје закључује да „питање смисла страдања јесте једно од кључних питања и потомака, друге генерације преживелих” (Todoric 2017: 305).

На крају овог прегледа наводимо и рад Петре Пешић, „Однос дискурса историје и дискурса фикције у роману *Гец и Мајер* Давида Албахарија”, који је начелно наратолошке провенијенције и позиционира приповједача романа у позицију свједока, истраживача, жртве, али и креатора историје (Пешић 2015: 454). Овдје морамо исказати извјесно неслагање са констатацијом ауторке да приповједачу „трагање по прошлости није донело смисао” (Пешић: 453), јер сматрамо да управо поимање културе памћења и њено актуелизовање у тексту открива пуну смисао таквог трагања.

Као што се види из наведеног, култура памћења, осим штурих и уопштених назнака о памћењу, скоро да није била предмет анализе, тако да овај рад има интенцију да уведе и тај аспект у круг промишљања о роману *Гец и Мајер*.

III

Инсистирање на разликовању памћења и сјећања, у контексту тумачења романа *Гец и Мајер*, добија пуну оправданост јер Давид Албахари исказује изузетну термиолошку прецизност када их у тексту, неријетко, користи. Конкретно, јунак романа, који покушава да у својој свијести оживи закопану прошлост, тј. да реконструише догађаје из 1941–1942. године, када је као дјечак био склоњен, с мајком, у једно село у Србији, те тако избјегао судбину својих сународника, изговара реченицу у којој је назначена ова дистинкција: „Мој живот је као сећање које не зна ко га памти” (Albahari 2015: 62). Да памћење константно интригира писца и тјера га на размишљање, свједочи и Албахаријева аутобиографија, гдје каже да је „памћење сито, којем се, како године одмичу, рупице све више увећавају, док не постану тако велике да ништа више не могу да задрже” (Албахари 2012: 16). Очигледно је да овај исказ појмове памћења и заборављања поставља у исту равн, али се, истовремено, намеће питање које има универзалну тежину: Да ли све може, тачније да ли смије, подједнако бити дио памћења које је унапријед осуђено на неминовност заборављања? Да ли је суочавање са таквим памћењем увијек исувише болно, па је лакше такав дуготрајни садржај свијести потиснути и препустити забораву? Јер, опет у аутобиографији, Албахари износи забрињавајућу мисао да смо ми увијек жртве свога памћења. „Памћење је увек спремно да нас масакрира” (158).

Коначно, зар није национално страдање таква „фиксирана тачка из прошлости” која мора бити дубоко урезана у свијест као ментална слика, и која се, нужно, мора његовати сјећањем, „спомињањем којим актуелизована прошлост постаје жива и супротстављена забору” (Јовановић 2014: 65).⁹

Крупна питања искрсавају из романа *Геџ и Мајер*. Одговор који Давид Албахари даје не допушта могућност компромиса: без обзира на извјесност сопствене жртве, треба просути сјеме памћења, „које ће, падне ли на плодно тло, бар спречити развој корова заборава” (Albahari: 62). Не побија писац по сваку цијену Аћинову тезу о немогућности опонашања логорашког писања, свјестан да апсурд приказивања живота лежи у томе да представа стварности никада не може бити иста као сама стварност. Ипак, дубоко свјестан да је памћење „једини начин да се победи смрт, чак и када је тело приморано на нестајање”, јер „душа која памти не може никада да се изгуби” (Albahari: 80, 92), бира књижевни поступак који представља једну специфичну реконструкцију прошлости: принцип опонашања претаче се у чудовишни механизам удвајања свијести, али не само са жртвама, што би могло логично слиједити из саме позиције наратора, већ и са Геџом и/или Мајером. У тренутку када наратор сопствену свијест у потпуности удвоји са Геџом и Мајером (од почетка они су постављени као једна свијест), Албахари нам открива два човјека који се поздрављају са породицама (женама и дјецом) у Њемачкој и крећу према Србији у камиону марке „заурер”, који може да „обради” 100 људи у једној возњи. С обзиром на то да има око 5000 логораша на Старом сајмишту, могу прецизно да израчунају дужину боравка у забитој балканској престоници. Геџ и Мајер свако јутро довозе камион пред капију логора, дијеле дјеци чоколадне бомбоне, узимају их у наручје, маже по тршавим главицама. Пошто су свијести удвојене, наратор схвата да то није нимало лицемјерно, јер кад човјек ради једноличан посао мора себи дати мало одушка како не би изгубио елан и претворио се у аутомат који дјела са све већим губитком воље. Геџ и Мајер испуше по цигарету док се камион пуни логорашима који вјерују да ће их преселити у неки други логор. Док возе камион, Геџ и Мајер радују се пиркању повјетарца кроз отворен прозор, звиждућу, шале се, зауставе камион након преласка Савског моста и преспоје издувну цијев, гледају облаке и препознају најразноврсније облике,

⁹ „Парадокс поменуте игре памћења и заборава огледа се у томе што је заборав само дубља форма нашег памћења изражена у садржајима архаичне и традиционалне културе. Заборављено живи на један имперсоналан начин као својеврстан језик, који архетипски проговара и кроз колективне несвесне садржаје савременог човека. Будући да се не можемо тачно сећати тих заборављених културних садржаја, сећање на несвестан начин даје им виталну променљивост која релативизује одређење да је заборав смрт, а сећање живот” (Јовановић: 64).

некад се и препиру. Кад испразне „товар” у Јајинцима, углавном за нову возњу. Увече шетају или читају књигу. Недјељом, јер недјељом не раде, иду на пиво и кобасице. Имају добар апетит, добро су расположени, не мучи их носталгија. Након два радна мјесеца, 10. маја 1942. године, логор на Старом Сајмишту је испражњен, Гец и Мајер враћају се у Њемачку. Након рата губи им се сваки траг. Против њих није вођен никакав кривични поступак. Да ли су им гробови необиљежени крај неког пута гдје су страдали, или су данас можда живи, смежурани старци, не зна се.

Зашто Албахари бира управо овај начин опонашања стварности, тј. потпуно удваја свијести главних јунака, како би нам испричао причу о Гецу и Мајеру? Наравно, он је савршено свјестан да су они логични само зато што измичу свакој другој логици. Такође, свјестан је да су они дио једног механизма, гдје нужно на себе преузимају одговорност као и сваки његов дио.

Одговор треба потражити у чињеници да је миметичким удвајањем свијести, као методом реконструкције памћења, Давид Албахари бриљантно успио да постигне и изгради један посебан квалитет романа: пронашао је идеалан начин да покаже у чему лежи права монструозност догађаја о којима приповиједа, а то је њихова *једноставност*, застрашујућа *једноставност* која мора да опомене и упозори. Како је једноставна и, у контексту дјела, логична, а опет језива, констатација: „И Гец и Мајер су само људи. [...] само обични људи, практични људи, вешти тек у ономе што не тражи ни питања ни одговоре” (Albahari: 42, 56). Након тога, вјероватно, може услиједити једино питање које изговара службеница у Јеврејском музеју Београда: Али какви су то људи? Албахари показује колико је неке ствари немогуће појмити, оне су толико бесмислене да је најбоље оставити да бесмисао буде њихов једини смисао. Можемо ли дати одговор на питање зар је било тако једноставно да једна група људи сједне за сто и донесе одлуку да уништи један народ, и скоро успије у томе.¹⁰ Та *једноставност* је монструозна. Иста она *једноставност* којом су усташе из НДХ, носиоци исте нацистичке идеологије, одлучили да трећину једног народа раселе, трећину покрсте, трећину побију (и то на начин који је чак згрозио и саме идејне творце Холокауста).¹¹ Слика страдања коју Албахари даје у роману *Гец и Мајер*, иако начелно везана за један конкретан примјер националног страдања, има универзални оквир, а реконструкција памћења

¹⁰ У предговору *Антологији јеврејских приповједача*, коју је и приредио, Албахари сматра да „право питање у вези са холокаустом није 'Где је био Бог?' него 'Где је било човечанство?' [...]” (Албахари 1998: 9).

¹¹ Уосталом, и Гидеон Грајф, водећи историчар Института за Холокауст „Шем Олам” у Израелу, Јасеновац назива балканским Аушвицом.

и трагање за лицем злочинаца има јасну сврху супротстављања бесмислу понављања зла: „Јер све док постоји памћење, то је оно што сам доиста хтео да им кажем, постоји могућност, ма колико мала, да неко, једном, негде, сагледа права лица Геца и Мајера, што мени није пошло за руком. А све док су она само одраз празнине, те могу да представљају замену за свако лице, Гец и Мајер ће се враћати и обнављати бесмисао историје који, на крају, постаје бесмисао наших живота” (Albahari: 96).

Проблем односа историје и памћења у роману *Гец и Мајер* актуелизује се кроз укрштај индивидуалног и колективног памћења, односно кроз кретање од индивидуалне ка колективној прошлости, јер, како писац каже, „историја је безлична и, бар као наука не може постојати на нивоу појединца, јер би је тада било немогуће појмити. Отуда се свака историја своди на трагање за најмањим и највећим заједничким садржитељима, као да је сваки човек исти и све судбине једнаке” (Albahari: 26).¹² Иако је појам колективног памћења, који је Морис Албваск увео двадесетих година прошлог вијека,¹³ изазвао низ несугласица и оспоравања, евидентно је овдје Албахари у сагласности са духом времена, јер је деведесетих година XX вијека, када исписује роман, *колективно памћење* дефинитивно замијенило појмове као што су *митови* и *идеологије*, како нас упознаје Алаида Асман, јер „у колективном памћењу менталне слике постају иконе, а приче постају митови чије је најважније својство њихова убедљивост и афективна делотворност. Такви митови у великој мери одвајају историјско искуство од конкретних услова његовог настанка и преобликују

¹² Овдје је Албахари у истој равни са размишљањем Алаиде Асман да памћење појединца обухвата много више од оног што је садржано у личном искуству, већ да је увијек ријеч о укрштају индивидуалног и колективног памћења. Она објашњава да културне и религијске заједнице, као и нације, постоје у дужем временском периоду, те да се појединац, припадајући тим групама, креће у много ширим временским хоризонтима који превазилазе његову искуствену реалност (A. Asman: 21). Слично, и Фернандо Катрога сматра да се „однос с прошлошћу не исцрпљује у призивању сећања у коме свака субјективност призива саму себе као неког *другог* ко је већ постојао [...]”. А субјективност се догађа и због чињенице да памћење обухвата појединце који су другачији од призивача сећања и због жеље да се досезање вероватног докаже уз помоћ сећања других. Са своје стране, како свест о сопственом *ја* сазрева у узајамној повезаности са слојевима памћења која нису директно проживљена, него такође стечена, мора се имати у виду да су она, поред тога што су личног порекла, створена само од прича које су испричали други, или прочитали и видели други: што доказује да је памћење процес успостављања односа и интерсубјективности, али унутар заједничког хоризонта који допушта да сећање буде прихваћено и да се дели с другима” (Katroga 2011: 20).

¹³ Видјети: Albvaks, Moris (2013), *Društveni okviri pamćenja*, Novi Sad: Mediterran publishing.

га у ванвремене приповести које се преносе из генерације у генерацију” (А. Asman 2011: 43–44).¹⁴

Као што је удвојио сопствену свијест са злочинцима, тако ће јунак романа и своје ученике довести у позицију обнављања трауматичног искуства (од одласка на Сајмиште, до „вожње у гасном камиону” до Јајинаца), гдје ће се њихова свијест удвојити са жртвама. То је тренутак када он успијева да по-сије „сјеме памћења” које ће се супротставити „корову заборав”. Албахари не жели да заврши причу, а да индиректно не акцентује нужност рада на националном памћењу, односно неопходности његовања културе памћења као потврде свијести о постојању сопственог идентитета.¹⁵ Приближавање историје и памћења, на чему инсистира Албахари, директно је иницирано осамдесетих година прошлог вијека и везано управо за Холокауст, на чему ће Јан Асман и утемељити причу о културном памћењу, те изнијети став да „за културно памћење није важна фактичка историја, већ сећање. Могло би се рећи да се у културном памћењу фактичка историја претвара у сећање, чиме се трансформише у мит” (Ј. Asman: 52).¹⁶ Посљедњим чином романа, у коме се страдање изнова проживљава, али с јасним циљем да се утемељи однос према прошлости и остави порука будућим генерацијама, Албахари се недвосмислено опредјељује за *културу памћења*, као исходну категорију која, прије свега, дефинише који садржај из прошлости не смије постати дио *процеса заборав*, већ мора остати трајно *запамћена ментална слика*, која ће се непрекидно, изнова, обнављати и актуелизовати *сјећањем*.

¹⁴ Иако прихвата постојање колективног памћења, Алаида Асман ипак изражава неслагање са самим његовим именовањем због извјесне неодређености појма, те се опредјељује за „социјално”, „политичко”, односно „национално памћење”.

¹⁵ О томе како непроживљена прошлост утиче на формирање идентитета потомака непосредних починилаца и жртава Холокауста препоручујемо одличан текст Јулије Матејић, „Дискурс постгенерације. Сећање и идентитет потомака починилаца и жртава холокауста”, гдје се долази до закључка да „дискурс потомака починилаца и жртава холокауста истовремено представља и деконструкцију, али и реконструкцију и конструкцију (де/ре конструкцију) прошлости, памћења и личних идентитета” (Матејић 2012: 88).

¹⁶ Дефинишући простор културе као простор заједничког памћења, Лотман упозорава да „свака култура одређује своју парадигму тога шта треба памтити (значи чувати), а шта треба заборавити. Оно што припада забору једноставно се брише из колективног памћења и ’као да престаје постојати’. Али, време пролази, мења се систем културолошких кодова, и исто тако се мења парадигма памћење–заборав. Оно шта је било проглашено стварно непостојећим може постати ’као непостојеће’ и пасти у заборав и, исто тако, нешто непостојеће може постати битно и стварно” (Лотман 2006: 29).

IV

У трагичној историји човјечанства постоје догађаји који не могу и не смију бити дио било каквог процеса заборављања, већ морају бити дубоко урезани у колективну свијест као бразда која трајно опомиње у сваком тренутку. Ако Јасеновац није иста таква бразда у колективној свијести српског народа, онда ћемо га препустити лаганом и неумитном „корову заборављања”, а Роман *Гец и Мајер* нас упозорава на погубност такве равнодушности. С тим у вези, рад ћемо закључити једним цитатом, који је, након свега претходно изнесеног, у потпуном сагласју са Албахаријевим текстом, а истовремено забрињава и упозорава: „Заборав је превладао у Срба као природни процес због одсуства културе памћења и неадекватног односа према институционалним чуварима колективне меморије. У друштву у којем се није неговало, обнављало и кориговало памћење у контексту нових чињеница и промењених околности, дошло је до запостављања и потискивања истине и наметања лажне слике прошлости. Уместо културе памћења имали смо природу заборављања који се својом спонтаношћу намеће као својеврсни анахрони образац културе у којем живе митови и предања о Југославији и Титу и цветање спорних, идеализованих југоносталгичних сећања. Заборав показује да наша историја није историја континуитета, већ историја сталних и нових почетака којима је са страшћу поништавано претходно искуство” (Јовановић: 87–88).

Извори

1. Албахари, Давид (1998), *Антологија јеврејских приповедача*, Београд: Српска књижевна задруга.
2. Албахари, Давид (2012), *Давид Албахари*, Београд: Службени гласник.
3. Albahari, David (2015), *Gec i Majer – Kontrolni punkt*, Izabrana dela Davida Albaharija, drugi tom, Beograd: Čarobna knjiga.

Литература

I

1. Бугарчић, Катарина (2010), „Историја у романима Давида Албахарија”, *Београдски књижевни часопис*, година IV, бр. 19, 95–103.
2. Пешић, Петра (2015), „Однос дискурса историје и дискурса фикције у роману *Гец и Мајер* Давида Албахарија”, *Језик, књижевност, дискурс: књижевна истраживања*, Ниш, 445–455.

3. Радловић, Оливера (2010), „Прогони Јевреја у стваралаштву Данила Киша, Александра Тишме и Давида Албахарија”, *Књижевност и језик*, вол. 57, бр. 1, 109–126.
4. Рибникар, Владислава (2006), „Историја и траума у романима Давида Албахарија”, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. 54, свеска 3, 613–639.
5. Тодорић, Гордана (2012), „Интерпретација романа *Гец и Мајер* Давида Албахарија у кључу образовања о Холокаусту”, *Методички видици*, бр. 3, 73–90.
6. Todorčić, Gordana (2017), „Modusi književnog pamćenja i predstavljanje Holokausta”, *zbornik radova Tranzicija i pamćenje*, Filozofski fakultet, Zagreb, 301–308.

II

1. Albvaks, Moris (2013), *Društveni okviri pamćenja*, Novi Sad: Mediterran publishing.
2. Aristotel (1998), „О памћењу и сећању”, *Lucida intervalla*, br. 6, priredio Daniel Marković, Beograd: Filozofski fakultet.
3. Asman, Alaida (2011), *Duga senka prošlosti*, Beograd: Biblioteka XX vek.
4. Asman, Jan (2011), *Kultura pamćenja*, Beograd: Prosveta.
5. Aćin, Jovica (1986), „Književna logorologija”, *Delo*, april–maj, godina XXXII, broj 4–5, 1–16.
6. Betelham, Bruno (1986), „Individualno i masovno ponašanje u ekstremnim situacijama”, *Delo*, april–maj, godina XXXII, broj 4–5, 50–87.
7. Jejs, Franses A. (2012), *Veština pamćenja*, Novi Sad: Mediterran publishing.
8. Јовановић, Бојан (2014), *Памћење и самозаборав*, Нови Сад: Orpheus.
9. Katroga, Fernando (2011), *Istorija, vreme i pamćenje*, Beograd: Clio.
10. Лотман, Јуриј Михајлович (2006), „Памћење у културолошком светлу”, *Крајина*, год. V, бр. 18–19, 26–31.
11. Matejić, Julija (2012), „Diskurs postgeneracije. Sećanje i identitet potomaka počinilaca i žrtava holokausta”, *Filozofija i društvo*, XXIII (3), 78–90.
12. Platon (2000), „Teetet”, u: *Kratil – Teetet – Sofist – Državnik*, Beograd: Plato.
13. Platon (2002), „Fedar”, u: *Ijon – Gozba – Fedar – Odbrana Sokratova – Kriton – Fedon*, Beograd: Dereta.

CULTURE OF REMEMBRANCE IN DAVID ALBAHARI'S NOVEL *GÖTZ AND MEYER*

Summary

This paper analyses the culture of remembrance as a principle of mimetic doubling of conscious, by means of which the writer builds the model of relation towards traumatic past events. It insists on establishing the distinction between the notions of memory and re-

membering, which are reflected upon from the perspective of historic events marked with national hardship. With regard to this, Aristotle's treatise entitled *On Memory and Recollection* offers a possible paradigm for such distinction, extremely functional concerning the context of Albahari's novel.