



Postholokaustová židovská identita¹

Postholocaust Jewish identity

Ela Klementová

ABSTRACT Jews who are in the centre of this essay is a group which is of secular life attitude and is characteristic by full integration in the majority society. The hypothesis of this paper is that Jewishness which is perceived and absorbed by this group as an aspect of their self-definition is of major part rooted in so called *heritage of holocaust* (Bauman 1989). More precisely it is a kind of negative identity which is perceived as a „message“ relied to a sort of stigma and deals with the history of suffering of Jewish nation since ancient times till shoah. The dissertation will focus on social mechanisms of collective identity and collective memory which facilitate a transgenerational transfer of the *experience of holocaust*. The theme will be developed in concepts of collective identity, collective memory, generations and trauma and the procedure of secondary analysis of available sociological texts with exemplary use of fiction literature and interviews will be applied.

KEY WORDS collective identity, generation, collective memory, symbolical representations, collective trauma

Úvod

Veľký počet odborníkov i laikov sa v posudzovaní udalostí holokaustu zhodne v tom, že holokaust nie je udalosťou, ktorá sa udiala, ale fenoménom, ktorý do určitej miery pokračuje aj po tom, čo sa historicky uzavrel. V tejto práci sa budem zameriavať na to, ako holokaust ovplyvnil sebaidentifikáciu jednej zo skupín, voči ktorej bol namierený – sebaidentifikáciu Židov.

Hypotézou tejto práce je, že tzv. *skúsenosť holokaustu* (Bauman 2003) sa stala u určitej skupiny Židov jednou z podstatných konštitutívnych prvkov ich židovskej identity. Na základe tohto je možné predpokladať, že z holokaustu sa stalo zvláštne spojivo, ktoré spája aj určitú skupinu ľudí, ktorí by pravdepodobne inak svoj židovský etnický, resp. etnicko-náboženský pôvod z hľadiska sebadefinovania nepovažovali za určujúci. Text bližšie rozvíja a analyzuje, čo je na tomto jave zásadné a aké je jeho možné kauzálne pozadie.

Sociální studia. Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 3–4/2008. S. 185–201. ISSN 1214-813X.

¹ Táto stať vychádza z bakalárskej diplomovej práce *Postholokaustová židovská identita*, Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií, katedra sociologie. Vedúci práce: doc. PhDr. Csaba Szaló, Ph.D.

Na základe sekundárnej analýzy dostupnej literatúry a dekonštruktívnej analýzy sa budeme snažiť dospieť k tomu, aké sú možné dôvody toho, že skúsenosť holokaustu sa stala významnou osou sebaidentifikácie židovského (predovšetkým) sekulárneho spoločenstva, ku ktorej sa primkávajú i ďalšie generácie, ktoré holokaust priamo nezažili. Práca je primárne zameraná na opis európskeho židovstva, ktoré prišlo do priameho kontaktu s perzekúciou a stratami počas holokaustu. Do určitej miery sú zistenia aplikovateľné aj na mimo-európske prostredie, nie je však možné v súčasnosti zistiť, aký podiel na tom tvorí fakt, že do Ameriky a Izraela (ako oblastí s najväčšou židovskou populáciou) imigroval veľký počet preživších holokaustu a dnes tam žijú ich potomkovia.

V prvej časti budeme na židovské sekulárne spoločenstvo nazerať ako na kolektívitu, ktorá zdieľa určitú spoločnú (kolektívnu) identitu. Bližšie sa budeme zameriavať na to, ako dôležité a špecifické postavenie v židovskej sekulárnej identite zastáva holokaust. Téma holokaustu a vzťah ku tzv. *skúsenosti holokaustu* budú ústredným zameraním v skúmaní židovskej kolektívnej identity tejto štúdie. Prostredníctvom konceptu *generácií* položíme otázku kontinuity a premenlivosti kolektívnej identity v neustávajúcom prúde času. Súčasťou tejto časti tiež bude skúmanie, do koľkých sociologicky relevantných skupín možno súčasnú židovskú populáciu rozdeliť dispozičným generáciám Karla Mannheimu. Rozoberieme si charakteristické rysy a dôležité udalosti, ktoré sa podieľali na formovaní týchto generácií. Následne sa budeme zaoberať skúmaním toho, ako kolektívna identita súvisí s kolektívnou pamäťou.

V druhej časti to bude koncepcia *traumy*, ktorá bude ďalším analytickým nástrojom, ktorý nám bude nápomocným v snahe pochopiť dôležitosť skúsenosti holokaustu v prostredí sekulárneho židovstva. Trvalosť a prenosnosť traumy na ďalšie generácie nie je len otázkou pôsobenia fyzikálne objektívneho času, ale aj kultúrne špecifického času tak, ako jeho plynutie a vplyvy vníma určité kultúrne spoločenstvo. Pre pochopenie utvárania identity je preto dôležité uviesť problematiku konštruovanosti času a pamäte. Záver bude tvoriť malé zamyslenie nad tým, akú má relevanciu posudzovanie „dedičstva holokaustu“ ako určujúceho prvku v sebaidentifikovaní sekulárneho židovstva a nad otázkou budúcnosti židovskej sekulárnej identity založenej na holokauste.

Židia, na ktorých sa bude zameriavať táto práca, sú skupinou, ktorá je sekulárneho životného presvedčenia a vo väčšine prípadov žije v prostredí, v ktorom židovstvo nevytvára významné morálne alebo kultúrne opory. Charakteristickým prípadom sú plne (sociálne i kultúrne) asimilované rodiny do majoritnej spoločnosti, v ktorých sa židovstvo stabilne nepraktizuje, ani sa na jeho základe neudržiavajú rodinné či priateľské vzťahy. Rôzne uskutočnené pozorovania a rozhovory (Antalová 2002, Gruber 2003, Heitlinger 2003, Salner 2005) a ich analýzy nasvedčujú tomu, že práve tento typ jedincov, resp. rodín absorboval *dedičstvo holokaustu* (Bauman 2003) ako podstatný pilier ich pričleňovania sa k židovskému spoločenstvu. Toto spoločenstvo nemá fyzickú podobu ucelenej sociálnej skupiny (so skupinovými aktivitami a inter-personálnymi vzťahmi), ale je skôr abstraktnou príležitosťou k spoločenstvu svetových Židov (nie židov – náboženskej skupiny), ktorých spája rovnaké dedičstvo histórie.

Kolektívna identita, generácie, pamäť

Kolektívna identita

Ku kolektívnej identite v prípade cieľovej skupiny tejto štúdie nie je možné pristúpiť ako ku triede s jasne vymedzenými atribútmi členstva. Keďže kategória „Žid“ nie je v sociálnej realite zaraditeľná bezo zvyšku ani ako náboženská, ani ako etnická, definícia kolektívnej identity pre účely tejto práce bude musieť byť pomerne široká a inkluzívna. Východiskom pracovnej definície kolektívnej identity je perspektíva kultúrnej sociológie Jeffreyho Alexandra: jedinci, ktorí sa sami definujú ako nositelia židovskej identity, predstavujú kolektívitu, ktorej členovia zdieľajú a šíria špecifické symbolické reprezentácie, ktoré nejakým spôsobom vystihujú a dávajú odpoveď na súčasné, minulé a budúce udalosti. Tieto reprezentácie aktéri vnímajú ako členovia dotýčnej sociálnej skupiny, ergo ako nositelia spoločnej identity (Alexander 2004). Symbolickými reprezentáciami je v podstate myslené *vedenie* kolektivity. Toto vedenie tým, že je skupinovo zdieľané, stáva sa symbolickým vlastníctvom konkrétnej kolektivity a vytvára tým kohéziu skupiny.

Kolektívnu identitu si môžeme predstaviť ako percipovanú odlišnosť v rámci sociálneho priestoru, kvalitu, ktorá umožňuje odlišovať sa a byť odlišovaným. Predstavme si, že takouto skutočnosťou, ktorá zohráva úlohu pri sebadefinovaní sa členom kolektivity je skúsenosť holokaustu zažitá predchádzajúcimi generáciami skupiny. Na to, aby kolektívna identita pretrvala, je potrebné, aby sa reprodukovala v čase a jej ťažiskové prvky boli príbuzne chápané generačnými nasledovníkmi. Ako je ale možné udržať kolektívnu identitu proti prúdu plynúceho času a predovšetkým odlišnosti „svetov“ nastupujúcich pokolení – ak sú navyiac tieto svety potenciálne natoľko rozdielne, ako môžu byť v prípade skupiny, ktorá zažila vojnu a tých, ktoré sa narodili po nej? Z uvedeného vyplýva potreba zahrnúť do štúdie pochopenie vplyvu generáciám a generačnému prenosu.

Generácie

Generácia sa chápe generáciou tým, že sa vyznačuje schopnosťou na seba naviazovať dobové zážitky a skúsenosti, a s nimi spojené prežívanie. Tieto u konkrétnej generácie zakladajú špecifickú *historickú pamäť* (Mannheim 1964). Na základe tejto historickej pamäte sa potom navzájom rozoznávajú (a sú rozoznávateľné) vekové kohorty *alias* generácie.

Pre väčšiu ujasnenosť – Mannheim o generáciách hovorí, že členstvo v nich nie je predmetom dobrovoľnej či vedomej voľby a že nepredstavuje spoločenstvo, v ktorom hrá úlohu vzájomný kontakt a duchovná blízkosť aktérov. Čo v skutočnosti robí zo skupiny ľudí generáciu, sú *špecifické historické udalosti* zažité najmä v čase ich dospievania, ktoré mali potenciál sformovať obsahy vedomia jednotlivcov, ako aj ovplyvniť ich konatívnu a emocionálnu zložku. Javí sa pravdepodobným, že početnosť aktivovania tohto potenciálu do značnej miery nezávisí na aktéroch samotných, ale súvisí skôr s tempom spoločenskej dynamiky. Generácia tak vystupuje ako sociálny jav *per se*, ktorý sa vynára zo sociálnej štruktúry tým, že v nej tvorí odlišiteľné vlákna.

Pre potreby našej štúdie by bolo užitočné bližšie si špecifikovať, o aké charakteristické znaky a objavujúce sa nerovnakosti v biografiách a životných pozíciách v prípade našej

cieľovej skupiny ide, a teda rozobrať si charakteristické znaky každej generácie. V súčasnosti by sme – v biologickom chápaní mohli narátať až tri povojnové generácie. Nakoľko sú jedinci zaradení v tej poslednej väčšinou ešte príliš malého veku, aby sme mohli o jej znakoch a orientáciách niečo usudzovať, nasledujúca analýza bude pracovať s celkovo tromi (potenciálnymi) generáciami: vojnovou, prvou povojnovou – tzv. druhou generáciou a deťmi druhej generácie.

Generácia preživšia vojnu bola vojnou bezprostredne, tragicky zasiahnutá a nevyhnutne pre ňu znamenala zlom v dovtedajšom životnom prúde. Straty (ľudské, duševné i materiálne) a pociťované chýbanie boli neodmysliteľným sprievodcom povojnových rokov. Rozsah devastácie životov a intenzita zažitej krutosti, spolu s možným pociťovaním nezdaru zočivoči absurdnému zlu a nereálnosti dodatočného zvažovania alternatív (a iné) vyústili vo veľkom počte prípadov vo vnútorné uzavretie a vytesnenie časti pamäte ukrývajúcej strastiplné zážitky. Okolo témy holokaust nastalo ticho, ktoré fungovalo ako imperatív v rodinnom prostredí a súkromnej sfére a ako zvláštny druh konvencie (znak nepatričnosti, rozpakov, nezájumu) na verejnosti. Veľa preživších hovorí o zatláčaní a vedomom vyháňaní vynárajúcich sa spomienok ako narušujúcich stabilitu životného behu, ako nebezpečenstvo visiace neprestajne nad ich hlavami. *Relatívne ticho* (Marada 2007) trvalo (s prihliadnutím k variabilite ľudských osudov a individuálnych odlišností) väčšinou až do citeľného postupujúceho úbytku tých, ktorí by ešte mohli podať svedectvo.

Rozhodujúcim momentom mohla byť aj chvíľa, kedy si jedinec uvedomil svoju pominuteľnosť a dôležitosť zanechania odkazu pre svojich potomkov i napriek tomu, že išlo o svedectvo o udalosti, ktorá bola svojou strašnosťou nevyhovodateľná a teda nezdielateľná. Deti, ktoré sa narodili tejto generácii sa často o svojom pôvode dozvedajú vo vyššom veku, ako je obvykle prirodzené a neraz nie ústami svojich rodičov, ale prostredníctvom okolia, často formou antisemitskej poznámky, výsmešku alebo náhodným zistením. Snahou veľa rodičov nebolo len vonkajšie mimikry, ale aj vnútorné splynutie so spoločnosťou, vyhladenie odlišujúcich prvkov, bezznakovosť, ktoré boli i v súlade s asimilačnou komunistickou ideológiou a ktoré sa zdali poskytovať bezpečie anonymity.

Druhá generácia, alebo jej veľká časť, vyrastala v spomínanom tichu. Častokrát sa skutočnosť odhalila pri pýtaní detí na chýbajúcich starých rodičov, strýkov, tety, sesternice, či bratrancov o ktorých počúvali od svojich kamarátov a ktorých v ich rodine nepoznali. Vo veľkom počte domácností nakoniec došlo k prezradeniu židovskej identity, neraz sa však s touto chvíľou otáľalo až do chvíle, kedy prišli impulzy k riešeniu zvonka, alebo kým bola otázka položená adresne ústami mladého člena rodiny. Konfrontácia s témou holokaustu bola viac-menej vyslovene odmietaná doma i vo verejnej sfére. Keďže v prípade druhej generácie otázky ohľadom vlastnej identity emergujú v prostredí s minimom podnetov, dôsledkom toho je, že sa buď objavujú v značnom oneskorení, alebo nevyplývajú vôbec. Napriek tomu, sú opisované pomerne časté prípady toho, že príslušníci druhej generácie ako deti neraz vycítili atmosféru v domácnosti v postrehnutí určitej nejednoznačnosti, dvojznačnosti alebo vlačnosti vzťahu k niektorým postojom alebo praktizovaniu úkonov. V týchto prípadoch sa väčšinou proklamovaná identita stretávala so zamlčanou – židovskou.

Rodičia často vnímali židovstvo ako niečo zaťažujúce, ako neľahký údel, a preto jeho odhalenie oddaľovali do doby, kedy si mysleli, že s ním ich dieťa už bude schopné naložiť.

Dieťa to tiež intuitívne vycítilo a pochopilo a podieľalo sa na pakte mlčanlivosti. Toto zdieľanie mlčania na neho prenieslo zároveň časť ťažoby a bolesti, pretože pociťovalo strach z toho, že uvidí svojich rodičov trpiacich a bezradných pri spomínaní na minulosť, s ktorou sa nedokázali vyrovnáť.

Fakt, že otázka identity bola v období prvotného duchovného vývinu a dospievania – síce „neviditeľne“ prítomná, ale nesformulovaná, a „neponúkajúca sa“ (komunistický režim potlačoval náboženské, etnické či inak občiansky diferencujúce prejavy), mala za následok, že otázka po židovskej identite, či pôvode nebola pociťovaná ako naliehavá. Dôležitým impulzom v súvislosti s „vývinom“ židovskej identity u aktérov druhej generácie bol stret začiatku zdieľania vojnových zážitkov rodičov a ich vrstovníkov a prvé pohnuté rozhovory na tému holokaustu v kruhu rodiny, spolu so zmenou spoločenskej klímy po páde komunizmu.

Uvedené faktory nezapôsobili samozrejme celoplošne, ale sú identifikované ako významné a smerodajné pre odvíjanie príbehov židovskej identity u jedincov, ktorý nejaký posun smerom k hľadaniu svojej židovskej identity uskutočnili. Výsledkom bola neraz rozrôznená identita, ktorá sa vyznačovala ambiguitami vyplývajúcimi z nekonzistentnosti dovtedajšej identity s novoprijatou identitou Žida, ktorej podoba nemala ešte ujasnený obsah a hranice, ale nárokovala si v človeku nebývale veľkú legitimitu a relevanciu. Náboženská viera väčšinou nebola automaticky obsahom balíku židovskej identity, ktorú hľadali príslušníci druhej generácie.

Tretia generácia, ktorú tvoria vnúchatá preživších, vyrastá v kvalitatívne odlišnom prostredí od ich rodičov. Ticho je vo väčšom počte prípadov už prerušené a pomaly sa zaplňa fragmentmi chýbajúcich článkov rodinnej histórie, útržkami spomienok na utrpenie a s námahou (bojujúcou s dôkladnosťou potlačovania traumatických zážitkov) vybavovanými príbehmi a súvislosťami. V tejto generácii už vyrastá a dospieva podstatne viac potomkov poučených o informácii svojho židovstva („nadstavba“ v tomto zmysle široko variuje), s témou holokaustu sa jedinci majú možnosť konfrontovať vo väčšej miere s rodičmi i starými rodičmi, ktorí sú už neraz ochotní na tému rozprávať. Verejný priestor je v porovnaní s druhou generáciou tiež štedrejší na podnety a príležitosti zaoberať sa vlastnou identitou, – etnickou, náboženskou či inou i na nej aktívne a verejne participovať. Niektorí „skúšajú“ židovstvo. Primárne popudy sú rôznorodé – k tým zaznamenaným u generácie ich rodičov sa pripájajú ďalšie, dané novými možnosťami a príležitosťami doby: napríklad pribudla návšteva (a organizovanie) podujatí židovskej mládeže, tábory, semináre o židovskej identite, internetové stránky a fóra a pod. V niektorých rodinách rodičia participovali na motivácii detí naviazať kontakt so židovskou komunitou a zúčastňovať sa niektorých podujatiach a udalostiach, v iných sa tomu ponechal voľný priebeh. (V niektorých rodinách sa etnická alebo náboženská neutrálnosť vo výchove spájala s faktom, že manželstvá boli zmiešané a rodičia nechceli dávať prioritu žiadnej zo strán.) Súbežne samozrejme existovali podobné možnosti pre rodičov, avšak zohľadnenie času, kedy tieto prišli nemôže byť považované za zanedbateľné.

Z predchádzajúceho textu charakterizujúceho životné zasadenie jednotlivých generácií vyplýva, že kľúčovou v tomto smere je *pamäť*.

Pamäť

Výstižné vysvetlenie rôznosti generačného zasadenia na základe paradigmy pamäte a nezlučiteľnosti historických *svetov* poskytuje Bernard Giesen. Giesen tvrdí, že žiadne historické obdobie, ktorého sme svojou biografiou bezprostredne neboli súčasťou sa nemôže stať zdrojom pre našu generačnú identitu, ale aj to, že zmeny, ktoré nastanú v dôsledkoch určitých udalostí, majú svoju zvláštnu silu vo chvíľach, kedy sa aktuálne objavujú a preto sú ich následky (na aktérov) neopakovateľné (Giesen 2004).

V tomto zmysle ešte výraznejšie pôsobia udalosti, ktoré na seba berú formu tzv. historickej (cháp dejinne zásadnej) udalosti pre kolektívnu identitu skupiny. „Významový horizont“ s jeho následkami na kolektívnu identitu sa radikálne zúži na príslušníkov tej ktorej generácie, ostatní majú k nej z *prirodenosti veci* obmedzený prístup.

Schopnosť pamäte nás disponuje k uchovaniu a spomínaniu, k pracovaniu s minulými zážitkami. Každé spomínanie je charakteristické svojou modalitou – svojou implicitnou atmosférou. Je možné predpokladať, že spomínanie na holokaust bude vykazovať znaky smútku, deštrukcie, beznádeje. V týchto prívlastkoch je spomienka na holokaust definovateľná pojmom *traumy*.

Trauma, kolektívna pamäť, konštrukcia času a pamäte

Trauma

Keď sa o dôležitých a zároveň tragických udalostiach zažitých v skupinovom merítku mlčí bezprostredne po ich odohraní (a ešte v rôzne dlhom nasledujúcom čase), môže to byť hodnotené ako výraz psycho-sociálnej traumy. Niektorí autori o tomto „tichu“ píšu ako o identifikujúcom znaku traumatického zážitku (Salner 1997, LaCapra 1998, Hamar 2003, Marada 2007) Toto ticho je však len tichom relatívnym, pretože strastiplné udalosti s dlhodobými tragickými následkami nemožno úplne umlčať vôľovým, ani mocenským rozhodnutím či štrukturálnym obmedzením.

Trauma vzniká v dôsledku šoku z náhleho sledu negatívnych udalostí, na ktoré jediniec nebol byť pripravený a následkov týchto udalostí. Vo výsledku dochádza k narušeniu alebo rozkladu individuálnych a kolektívnych biografii a ich hodnotových a normatívnych základov.

„Prežívanie traumy“ môže byť chápané ako sociologický proces, ktorý je definovaný bolestnou ujmom na kolektívite, ustanovuje postavu obeť (*victim*), prisudzuje atribút zodpovednosti a šíri duchovné a materiálne následky“ (Alexander 2004: 22). Ako ďalej Alexander rozvádza, pokiaľ je trauma „zažívaná, myslená a určitým spôsobom navonok reprezentovaná“, bude táto trauma identifikovateľná v kolektívnej identite dotýčnej skupiny a jej prítomnosť spôsobí nevyhnutnú revíziu podoby kolektívnej identity.

Identita jedinca odkazuje ku kultúrnym a sociálnym referenciám kolektivity. Fungovanie a dôležitosť kolektívnej identity sú najlepšie ilustrovateľné na príklade, keď dôjde z nejakého dôvodu k stavu jej znefunkčnenia alebo straty legitimity. V prípadoch, kedy sú napadnuté ideovo-hodnotové a normatívne opory kolektívnej identity a v dôsledku toho narušená orientačná os, a teda schopnosť výkladu a aktuálnej reflexie, kríza sa rozširuje i na identitu

individua. Alexander v tejto súvislosti píše o tom, že individuálna bezpečnosť je zakotvená v emočných a kultúrnych očakávaníach zakotvených v kolektivitě, ktoré sprostredkujú pocit bezpečnosti a kompetencie. To však neznamená, že (kolektívna) trauma prežívších holokaust a ich potomkov spočíva primárne v rovine narušenia kolektívnej identity.²

Traumatická skúsenosť je pociťovaná ako nespravodlivá alebo vymykajúca schopnosti pochopiť ju. Prah toho, kedy človek zažíva traumu je u každého jedinca iný a jej zažívanie tiež závisí od značného počtu individuálnych faktorov. Je teda potrebné uvedomiť si, že napriek tomu, že sa v tomto texte hovorí o kolektívnej rovine traumy, jej prežívanie bolo veľmi individuálne a v jednotlivých prípadoch od seba navzájom dosť odlišné. Kolektívny rozmer je však pre jej podobu (a v neposlednej rade i budúcu životnosť a potenciál transferu na ďalšie generácie) významným *faktickým* prívlastkom, pretože vytvára fenomén *stigmy* (Goffman 2003). V tomto kontexte sa práve trauma môže stať novým (i keď pravdepodobne pomerne často neobjektívaným) sprostredkujúcim článkom medzi členmi kolektivity tým, že má schopnosť im poskytovať nové výklady – revidované (a nahrádzajúce narušené a teda nefunkčné predošlé) vo svetle traumy. Revízia identity zasahuje prostredníctvom *pre-spomínania* (*re-remembering*) očami kolektivity hlboko do osobnosti jednotlivca a preto je silne prepojená s aktuálnym vedomím samého seba (*self*). „Postraumatická“ revízia identity teda vychádza z minulosti, ktorá je spätne preformulovaná (korigovaná?) do pojmov traumy a ktorá sa takáto projektuje do prítomnosti a do budúcnosti.

Novick hovorí u Židov o sebadefinovaní svojich dejín ako určovaných prenasledovaním, preto holokaust v nich vystupuje ako ústredný symbol židovskej identity (Novick 2001). Postupne si na viacerých príkladoch ukážeme, že (postraumatická) interpretácia holokaustu je tu neraz dávaná do súvislosti so širším obsahovým prepájaním viacerých a rôznorodých historických momentov, ktoré slúžia na to, aby demonštrovali determinovanosť tragického osudu Židov zvýrazňovaním ich *inakosti* (Gál 1998) a zlým zachádzaním zo strany nežidovského okolia. Židia túto *vnútenú* inakosť, v spojení s jej odmietaním a na druhej strane (zároveň) čiastočným akceptovaním a fatálnou, doživotnou historickou podmienenosťou, vnímajú ako pre nich dané a nemenné.³ Považujú preto za rozumné ich neignorovať, ale naopak ich neustále mať na pamäti a byť v strehu pri ich rozpoznávaní, pretože je to pre nich *životne* dôležité (Bauman 2003). Novick sumarizuje o kolektívnej identite nasledovne:

Najvýznamnejšie kolektívne spomienky, na ktorých sa zakladá kolektívna identita sú tie, ktoré vyjadrujú nejakú permanentnú, pretrvávajúcu pravdu. (...) Aby sa táto spomienka (udalosť, mýtus,...) udržala, musí rezonovať v tom, ako sa sami vidíme, vnímame, ako vidíme našu súčasnú situáciu a ako sa pozeráme do budúcnosti. A tento vzťah je kruhový. Pretože prijímame za svoju túto skúsenosť, ustanovujeme zároveň skúsenosťou formovanú štruktúru pre interpretáciu našich skúseností. (Novick 2001: 171)

² Považujem za potrebné toto poznamenať predovšetkým z dôvodu možného neprimeraného abstrahovania od reálnych obsahov, ktoré holokaust predstavuje smerom ku kategorickému a potenciálne sfetišovateľnému pojmu, akým sa môže stať koncept kolektívnej traumy.

³ Tento moment je častý v mnohých autobiografiách a beletristických dielach – napr. u židovských spisovateľov Kertésza alebo Spitzera.

Podľa určitého nezanedbateľného počtu príslušníkov židovského etnika je teda holokaust hrozbou, ktorá je tu neustále. Precitlivenosť na akékoľvek výpovede na tému holokaustu, ale i židovstva ako takého, spolu s (viac či menej vedomou) latentnou nedôverou voči nežidovskému majoritnému obyvateľstvu⁴ vyústili do bodu, kedy sa holokaust stal súčasťou pohľadu na svet, na jeho „pravú tvár“ a na pozíciu Židov v ňom.

Toto pozorovanie výstižne ilustruje komentár pražského rabína Sidona. Umožňuje nahliadnuť do toho, akým spôsobom môže byť udalosť holokaustu integrovaná do životného pocitu, či priam svetonázoru, prostredníctvom určitej esencie, ktorá bola jedincovi vštepená *faktom* jeho príslušnosti.

Myslím, že každé židovské dieťa v sebe od malička nosí predtuchu možnej katastrofy. Že ho za peknou fasádou mierového sveta očakáva hrôzyplný svet, o ktorom buď počulo z rozprávania o minulej katastrofe, ktorej dôsledky pociťuje v preriedenej rodine, alebo tú katastrofu samo zažilo. A je potom určitou satisfakciou akejsi vnútornej pravdy, keď sa fasáda sveta na chvíľu preborí a svet sa ukáže takým, aký „v skutočnosti“ je. V auguste 1968 som takú satisfakciu asi tiež pocítil, i keď som bol nešťastný zo strát, ktoré to pre nás a pre mňa osobne bude znamenať. (Sidon 2002: Predhovor)⁵

Holokaust prežíva v mysliach židovského etnika ako strašná „skúsenosť“ a krivda, a zároveň zdanlivo na prvý pohľad paradoxne – i ako skúsenosť akéhosi vyššieho rádu. Ako skúsenosť odhaľujúca pravdu o svete, dôkazná udalosť, ku ktorej majú prístup iba príslušníci židovského etnika. Infiltrovanie tejto skúsenosti, pričom nemusí byť skúsenosťou zažitou na vlastnej koži a umožňuje jej optikou vnímať iné, aj zdanlivo nespojité udalosti a chápať im špecifickým spôsobom.

V prípade, že bol postačujúcim dôvodom pre prenasledovanie etnický pôvod, z tohto istého dôvodu a práve preto, spája všetkých etnických Židov od šoa po dnes. Pokiaľ ponecháme bokom náboženskú interpretáciu o „vyvolenosti židovského národa“, ktorá nie je súčasťou tejto analýzy, je to etnický pôvod, ktorého obsah by mohol byť v súčasnosti „neoficiálne“ definovaný do veľkej miery ako odvíjajúci sa od holocaustu a ktorý je (aj) v súčasnej dobe určitým spájajúcim pradivom rozrôznenej židovskej identity v špecifickom zmysle, o akom tu je reč. Židovstvo tak predstavuje z psycho-sociálneho hľadiska (okrem iného) isté archetypálne dedičstvo, ktoré funguje na princípe určitého posolstva, a ktoré sa napája históriou utpenia židovského národa od pradávna až po šoa.

Kolektívna pamäť

Tieto typy kultúrnych odkazov, či posolstiev nás (opäť) privádzajú k fenoménu *pamäti* a jej mechanizmov fungovania. Dobrým východiskom pre sociologické uvažovanie o pamäti je prístup Eviatara Zerubavela: Keďže významné historické udalosti presahujú rámec našej vlastnej skúsenosti, naše spomínanie na ne neodkazuje na našu individuálnu pamäť, ale na pamäť spoločnosti, ktorého sme príslušníkmi (Zerubavel 2003). Naša vlastná pamäť má

⁴ Tento postoj je často pociťovaný v esencionalizovanom v otázkach typu: „Ukryli by moje dieťa? Pomohli by našej rodine?“ ... v prípade keby sa udalosti opakovali.

⁵ Efraim Sidon sa narodil v roku 1942. Počas vojny prišiel o otca.

schopnosť infiltrovať tonalitu tohto spomínania zakotveného v kolektívnej pamäti. Udalosti, ktoré majú zvláštnu hodnotu pre kolektívitu, sú identifikovateľné tak, že sú objektom kolektívneho spomínania a motívom konania spomienkových podujatí alebo nejakého typu kultúrnej produkcie. Hamar a Szaló uvádzajú, že ide o udalosti, ktoré sú pre spoločnosť *pamäti-hodné*, a stávajú sa tak udalosťami iného rádu, oproti nespočetnému množstvu iných, ktoré pamäti-hodnými nie sú a sú tak zatriedené do kategórie 'k zabudnutiu'. Táto „kvalita pamäti-hodnosti nie je zakódovaná v udalostiach samotných, ale v našej interpretácii týchto udalostí – kľúč k pochopeniu, ktoré udalosti sú pamäti-hodné, nájdeme v zameraní pozornosti na sociálny kontext aktu spomínania“ (Szaló, Hamar 2006: 117). Bližšie sa jedná o sociálne sprostredkované interpretácie, o procesy a výsledky ich inštituovania.

Dekonstruktivistická perspektíva nám umožňuje nahliadnuť, že pozadí existencie identity je určitý identito-tvorný proces, ktorý je aktivovaný na základe určitej sociálnej legitimizácie. Touto legitimizáciou môže byť napríklad *domnelý* pôvod, *výnimočnosť* v zmysle pozitívnej alebo negatívnej vyvolenosti (*vnímané* privilegovanie, utlačovanie), *spoločná* minulosť, či *vykladané* právo. Tieto legitimizácie sú zhustenými zdeleniami významových rámcov kolektívnych identít, sú tým, na základe čoho funguje príslušnosť a solidarita medzi členmi kolektivity. Ako už bolo spomínané, jedinec potrebuje významové rámce, pretože nimi (do neho) prúdi bezpečnosť a kompetencie. Významové rámce kolektivity na identitu človeka pôsobia tak, že ju určitým spôsobom usmerňujú tým, že ju zaraďujú, klasifikujú a dávajú jej široko zdieľaný význam v rámci sociálneho priestoru.

Nakoľko sme nemohli priamo zažiť napr. minulé udalosti, „súčasťou individuálnej pamäte nie sú len udalosti biografického charakteru, ale aj rozprávania druhých“ (Szaló, Hamar 2006: 121). Rozprávania *druhých* v tomto zmysle nie sú rozprávami *iných*, ale rozprávami *našimi*, pretože hovoria o našej minulosti, ktorá je pôvodcom našej identity. V tomto zmysle sa identity nielen uchovávajú, ale aj pretrvávajú v čase (Szaló, Hamar 2006). Uvedené tak čiastočne vnáša svetlo do toho, akým spôsobom je integrovaný holokaust do židovskej identity jedincov, ktorí ho osobne nezažili.

Ďalšou pravdepodobnou odpoveďou na otázku „Prečo (práve) holokaust?“ je jeho nezamýšľaná zástupná funkcia. V situácii, kedy sa židovstvo takmer vyprázdnilo od náboženských obsahov a do veľkej miery emancipovalo od duchovných zdrojov vôbec, židovská identita zažíva nielen pocit diskontinuity, ale aj vnútornú stratenosť, bezradnosť.

Holokaust ako „staro“-nový prvok⁶ v židovskej histórii, okrem dôležitosti, ktorý si ako taký zasluhuje, pre židovskú kolektívitu, môže potenciálne zaplniť i nejaké prázdne miesto(a). Na prvý pohľad paradoxne tak holokaust môže ponúkať rozrôznenému a zneistenému židovskému spoločenstvu určitú stabilitu. Táto stabilita je stabilitou štruktúry zdieľaných významov a obsahov (pod)vedomia, ktoré sa vytvorili ako špirála do väčšej či menšej miery sústredené okolo holokaustu. Zdieľanie podobných štruktúr je dôležitým tmelom spoločenstva v zmysle kohézie skupiny a jej ideového základu. Slovmi Szaló a Hamar: „Zabezpečujú motivujúcu a legitimizujúcu silu zdieľaným formám identít a solidarit“ (Szaló, Hamar 2006: 118). Výplňou sú pocity sunáležitosti a abstraktnej empatie a sympatií k „svojim“, ktoré sa

⁶ „Staro“-nový odkazuje k vyššie spomínanej „histórii židovského prenasledovania“.

premietajú okrem iného aj do rovnakej *kultúry spomínania* (Assman 2001). Je všeobecne prijímané, že kultúra spomínania pôsobí spätne na aktérov v určitom identito-tvornom efekte. Spomínanie je teda reprodukované prostredníctvom *zmýšľanej* kolektívnej identity, čím v nej vytvára väzby solidarity a upevňuje v nej kolektívny aspekt pamäte. Ide teda o dialektický proces, v ktorom je podstatný prúd obnovy, resp. kontinuálneho opakovania kruhu.

Dispozitív kultúrnej sociológie v tejto súvislosti upriamuje našu pozornosť na to, že existencia kultúrnej pamäte⁷ je umožnená prostredníctvom fungovania intrersubjektívne zdieľaných inštitúcií. Tieto inštitúcie nie sú produktom konsenzu aktérov, ale jedinec vrastá do štruktúr kultúrnej pamäte spoločenstva prostredníctvom výchovy a socializácie.

Ako tomu dáva tušiť predchádzajúca analýza a vyššie časti štúdie zaoberajúce sa generáčnym prenosom, možno predpokladať, že v určitých kruhoch bude holokaust automaticky predmetom výchovy v rodine (s rôznou mierou objektivovanej stránky tejto orientácie). U niektorých sa bude formovať i v rámci širšej štruktúry interpretácie a jej prežívania – tzn. v rámci konkrétnej komunity ľudí, alebo napríklad vo vzťahu k nejakému konkrétnemu pôsobiacemu diskurzu. Uvedené skúsenosti budú mať na jedinca potenciálne určitý vplyv, ktorý môže viesť k jeho stotožneniu alebo vzťahu konfrontácie.

Akokoľvek, fakt jedincovej židovskej príslušnosti (pokiaľ ju sám jedinec vníma ako fakt⁸) ho bude nútiť nejakým spôsobom postaviť sa pred „vec“ holokaustu, pretože v zmysle Smelsnerovho tvrdenia: Kolektívna trauma, ktorá sa viaže s definovateľným členstvom v skupine, bude nevyhnutne s touto kolektívnou identitou prepojená (Smelser in Alexander 2004). V tomto význame je s traumou konfrontovaný každý sebadefinujúci alebo okolím definovaný nositeľ židovskej identity. To, ako túto konfrontáciu individuálne spracuje však nemusí v každom prípade vykazovať známky traumatického spracovania. Napriek tomu, holokaust zo svojej podstaty vystupuje ako tragická udalosť dlhodobými následkami. Nasledujúce riadky sa budú preto bližšie zaoberať analýzou mechanizmu *traumy* ako kolektívneho fenoménu a jej možnosti pôsobenia v konceptualizácii Dominicka LaCapry.

Trauma: LaCaprova koncepcia

LaCapra tvrdí, že trauma sa vyznačuje „nejednoznačnosťou a nekontrolovanou (*ne*)schopnosťou (vlastný dodatok) odlišovania (*différence*), čím hrozí rozloženie vzťahov (a súvzťažností), splynutie *self* a *druhého* a kolaps odlišností, vrátane tých medzi prítomnosťou a minulosťou“ (LaCapra 2001: 31). Táto kondenzácia (časov, významov, udalostí) a ich pociťované splývanie sú výsledkom fatalistických návratov do minulosti a neovládateľných opakovaní prehrávania *traumatických scén*.

Dôležité je poznanie, že prejavy psycho-sociálnej dimenzie straty sa nevyskytujú len u aktéroch, ktorí stratu bezprostredne vo svojich životoch zažili, ale vyznačujú sa aj schopnosťou prenosu na príslušníkov skupiny, ktorí (už) nemohli byť priamo zážitku straty vystavení. Ako LaCapra upresňuje, kolektívna trauma je typom traumy, ktorá sa môže prejavovať

⁷ Kultúrnu pamäť používam ako synonymum kolektívnej pamäte.

⁸ Táto fakticita môže vychádzať so sebadefinovania a faktorov blízkym subjektu, alebo definície zvonku – vnútej okolím.

vat' aj u *empatizujúcich* príslušníkov kolektivity. Sprievodné prejavy traumatického stavu u „nepriamych účastníkov“ spôsobeného výskytom extrémnej udalosti sú príbuzné našim vyššie uvedeným zisteniam. (Výraznejšie odlišnosti možno očakávať v intenzite traumy a v odolnosti jej prekonania). Charakteristické v tomto prípade je, že prekonaniu traumatického stavu je odolávané určitou motiváciou či pocitom, ktorý možno nazvať *vernost' traume*, ktorá nositeľa nejakým spôsobom núti aby jej bol verný. Puto s blízkym(imi), ktoré bolo prerušené traumatizujúcou udalosťou prepožičiava traume hodnotu a jej znovu-prežívanie sa stáva bolestnou, ale veľmi dôležitou pamiatkou, ktorej je dotýčny človek oddaný alebo ku ktorej cíti nejaké spojenie. V určitom zmysle fungujú takéto skupinové traumy ako *zachytávače identity*, pretože ozmysľujú globálnejšie udalosti a zintenzívňujú ich do podoby, v ktorých sa z nich stáva základ identity, oproti niektorým iným, v ktorých by potenciálne mohli vyvstať otázky problematickej identity (LaCapra 2001).

Predošlé riadky nás opäť konfrontujú s fenoménom kolektívneho spracovania minulosti a jeho vplyvom na prítomnosť. S týmto úzko súvisia otázky, ktorých sme sa už v texte dotkli: Ako je možné, že si pamätáme to, čo sme nezažili? Akým spôsobom si to pamätáme? Aký to má vplyv na našu identitu, naše postoje? Pamäť je odrazom našej práce s časom – jeho štrukturovania, segmentovania, izolovania, nadpájania atď. Eviatar Zerubavel (2003) hovorí o pamäti ako o *sociomentálnej reprezentácii* inter-sociálneho sveta, na ktorom sa zakrešľuje *topografia minulosti*. Čo kultúrne spoločenstvo, to iná sociomentálna mapa. Na základe orientovania sa v tejto sociomentálnej mape so zakreslenou minulosťou, sú vytvárané sociálne optiky súčasnosti i s vyhlídkami na budúcnosť. Mnohosť máp predpovedá mnohosť a variabilitu perspektív ako kultúrnych dispozitívov.

Nasledujúca časť sa bude venovať niektorým častiam konceptuálneho spracovania sociológie pamäte v spracovaní Yael Zerubavel a Eviatar Zerubavel, kvôli ich prínosnosti pre tému tejto práce.

Konštrukcia pamäte a času

Kolektívna pamäť je (na rozdiel od histórie) „organickou súčasťou sociálneho života, ktorá je kontinuálne transformovaná v reakcii na meniace sa spoločenské potreby“ (Zerubavel 1995: 4). Ako taká má vzájomné prepojenie s historickým vedením, s ktorým sa neustále porovnáva a vyjednáva s jeho záznamami reality, „posúva sa v interpretáciách, selektívne vyzdvihuje, potláča alebo vytáhuje odlišné aspekty oproti tzv. historickému záznamu“ (Zerubavel 1995: 7). Tieto dva mody pamäte sa dostávajú striedavo do vzájomného konfliktu alebo do inter-závislosti (Zerubavel 1995).

Sociomentálna topografia minulosti osvetľuje vyslovene sociálnu dimenziu ľudskej pamäte vyzdvihovaním toho, ako si minulosť pamätajú nie individuá, ale celé komunity. Táto fenomenológia histórie je preto zakotvená v sociológii pamäte. (Zerubavel 2003: 2)

Eviatar Zerubavel vysvetľuje, že integrovanie skupinových spomienok, prostredníctvom ktorých sa deje identifikovanie sa s kolektívnou minulosťou, je dôležitou súčasťou prijatia akejkoľvek sociálnej identity a *asimilovania sa* do kolektivity skupiny. Spomínanie a spomien-

kové udalosti sú nástrojom prenesenia mnemonických obsahov z minulosti a zachovania určitej kontinuity. Toto sa uskutočňuje podľa Zerubavela prostredníctvom procesu *premostovania* (*bridging*) prítomnosti s minulosťou. Premosťovanie sa podieľa na vytváraní kontinuity medzi prítomnosťou a minulosťou, ako aj kontinuity vo vnútri samotnej podoby kolektívnej identity v priebehu času, a nakoniec sa podieľa i na utváraní legitimity kolektivity (v súlade s normatívnosťou genealogického odkazu). Proces utvárania kolektívnej pamäte je vo svojej podstate premostovacou aktivitou.

Pokiaľ ide o percepciu plynutia času, možno v súlade s koncepciou Eviatara Zerubavela tvrdiť, že židovský verejný historiografický diskurz vníma plynutie času skôr cirkulárne, než unilineárne. Ešte výstižnejšie by bolo možno povedať – rytmicky. Znamená to, že vidí v časovo a charakterom rozlíšiteľných úsekoch histórie súbehy historických udalostí ako *pribehov* s podobnými črtami alebo vyústeniami, čo ich vzájomne spája a odkazuje k jednej historickej udalosti, resp. ku spoločnému bodu na časovej osi. Táto skutočnosť je v súlade s predošlými zisteniami pre povahu mnemonických foriem židovského spoločenstva symptomatická. Spomienkové naratívum sa nie vždy ubera v lineárnom smere behu udalostí, naopak, možno u neho vypozerovať znaky časovej regresie, opakovania alebo zjednotenia historických udalostí (Zerubavel 1995). Pokiaľ totiž existuje v kolektívne zdieľaných mentálnych štruktúrach tendencia nachádzať v súčasných udalostiach predobrazy alebo analógie v minulosti, bude poznanie minulosti a tým zákonite i spomínanie, pre židovskú kolektívitu kľúčové. Z uvedeného možno vyvodiť, že poznanie minulosti svojho spoločenstva bude pravdepodobne považované v týchto kruhoch za dôležitú a kultúrne vyžadovanú kompetenciu.

Zerubavel si všíma, že niektoré historické momenty sa stávajú retrospektívne „predelovými“ udalosťami (viď aj Alexander 2004). Tieto momenty tvoria periodizáciu a klasifikáciu časovo-mnemonickú osu, pričom jej mílniky tvoria pre kolektívitu nejakým spôsobom *definiujúce momenty*. Na tieto udalosti je nahliadané ako na *orientujúce epizódy*, ktoré označujú prechod z jednej kapitoly v mnemonickú históriu spoločenstva k ďalšej.

Pamäť totiž okrem uchovávanía minulosti ju zároveň transformuje, pristupuje k nej selektívne a nevyhnutne ju oslabuje. Každá spomínaná udalosť je teda vystavená premenlivosti a degradácii pamäte. Nadôvažok úmerne s časovou vzdialenosťou vo väčšine prípadov rastie aj emotívna vzdialenosť. To znamená, že čím je udalosť časovo vzdialenejšia, tým sa s väčšou pravdepodobnosťou viac minimalizuje jej potenciál vyvolať osobné emotívne reakcie (napr. empatiu, hnev, súcít, nenávisť a pod.). Výstižnou metaforou pre prekonávanie týchto „prirodzených“ dôsledkov plynutia času je *premostovanie*. Premosťovanie je termín, ktorý môžeme úspešne aplikovať aj na medzi-l'udskú komunikáciu, kedy je premostovaním verbálne a ideové prepojenie medzi osobami. V prípade, že má subjekt možnosť komunikovať s pamätníkom konkrétnej udalosti, pamäti-hodnosť tejto udalosti a jej odkazov na mnemonické štruktúry kolektivity bude pravdepodobne pôsobiť intenzívnejšie a efektívnejšie. Intenzitu prenosu tiež ovplyvňuje *dĺžka spojenia*, ktorá vytvára referenciu k pamäti-hodnej osobnosti, či udalosti.

Do budúcnosti pravdepodobne stále vo väčšej miere, budú rozhovory so živými pamätníkmi, príp. živými pamätníkmi živých pamätníkov v rodine, čiastočne alebo úplne nahrádzať rôzne iné formy premostovania – biografická a beletristická literatúra o období holokaustu, uchovávanie fotografií a pamätných predmetov, dokumentárny a iné filmy, tematicky zame-

rané semináre a diskusie a pod. Otázka identitotvorného potenciálu týchto kultúrnych produktov a podujatí je otázkou o zdieľaných formách (postholokaustovej) identity, emotívnom a identifikačnom náboji týchto podujatí a o potenciálnych iných nah/vyradzujúcich obsahoch židovskej sekulárnej identity.

Vo všeobecnosti môžeme v súčasnosti konštatovať, že židovská kolektívna identita, v mnohosti jej foriem a delení, skúsenosť holokaustu zaraďuje na predné miesta kolektívnej pamäťovej mapy (mimo niektoré ultraortodoxné spoločenstvá). V perspektíve časovej priamky a jej definujúcich momentov, by sme si to mohli predstaviť ako bod, ku ktorému sa s významnou periodicitou odkazujú iné, časové body z obdobia pred holokaustom i po ňom (viď vyššie „orientujúca epizóda“). Samotný holokaust, oslobodený od náboženských výkladov, tak vytvára významnú hodnotovú os sebaidentifikovania Židov, ktorí by sa dali zjednodušene označiť ako sekulárni (aj keď pri tomto označovaní je na mieste vyššia miera opatrnosti) alebo aspoň sekulárnych v spôsobe života a spoločenských prejavoch.

Záver

Na záver ešte ostáva si explicitne položiť otázku, ktorá sa vinie celou prácou: Je holokaust kultúrou sekulárneho židovstva súčasnosti? Ak áno, aké sú v tejto súvislosti perspektívy do budúcnosti? Dovolím si po vyššie uvedených poznámkach a zisteniach tvrdiť, že táto otázka nenachádza svoju jednoznačnú odpoveď. Okrem uvedených analýz a dedukcii je totiž potrebné vziať do úvahy aj nižšie uvedené dimenzie a otázky, ktoré sa v tejto súvislosti otvárajú:

1. Sekulárna identita je v istom zmysle ešte komplexnejšia v porovnaní s náboženskou, pretože často disponuje väčším množstvom zložiek židovskej identity, ako deklaruje, ktoré sú navyše neraz komplikovanejšie a málo prehľadným spôsobom vzájomne previazané. Častokrát sú to neobjektívované, privatizované prejavy, medzi ktoré patria aj také, ktoré vykazujú rozptýlené črty náboženstva.
2. Uznávanie nezastupiteľného miesta, aké zastáva v židovskej identite holokaust ide väčšinou ruka v ruke s vyzdvihovaním určitých jedinečných židovských vlastností, alebo charakteristík, ktoré zároveň čiastočne označujú sociálne identifikované príčiny genocídy (strach z inakosti, obetný baránok, závisť bohatstva, vzdelania, životaschopnosti apod.) Už samotné vyzdvihovanie týchto elementov a ich viac – či menej implicitná obhajoba môžu byť v niektorých prípadoch dôkazom toho, že ide o širší rozmer identifikácie.
3. Je možné určiť hranicu, kedy hovoríme o (pochopiteľnej) precitlivenosti a kedy o obsedovanosti témou holokaustu?
4. Nakolko vysoké miesto bude mať skúsenosť holokaustu u generácií, ktoré už nezažívajú priamy kontakt s preživšími?
5. Do akej miery ide u príslušníkov druhej a tretej generácie o traumy neoslabiliteľnú a nemennú v priebehu životného cyklu? Aké sú možné transgresie a rôzne podoby identity človeka, ktorý sa vysporiada s predtým traumatickým spojením vo vzťahu k identite?
6. Môže mať kolektívna trauma svoju (relatívne) objektívne obmedzenú životnosť? Tzn. – existuje nejaký priamy vzťah medzi časom otvorenia traumy a časom jej uzavretia? Dôjde v určitom, predpovedateľnom čase k „saturovaniu“ trúčlenia?

7. Otázkou tak isto je, nakoľko je traumatická povaha židovskej identity zložkou, ktorá je potenciálne vytlačiteľná z prvých pozícií nejakou inou náplňou, ktorá sa spája so židovstvom.
8. Existuje tiež možnosť, že samotní príslušníci sa stanú opakovaným spájaním židovstva s holokaustom a častými spomienkovými udalosťami (neraz vo veľmi formalizovanom, neosobnom duchu) unavení a budú sa snažiť kriticky vymedziť voči tomuto prístupu k židovstvu ako reprezentujúcemu, príp. najviditeľnejšiemu.

Napriek slabým náboženským, kultúrnym, sociálnym a kognitívnym základom v židovských identitách dnešnej druhej a tretej generácie, sa v pomerne veľkom počte prípadov nejakým spôsobom pocit židovstva objavil. Paradoxne sa zdá, že v niektorých prípadoch „nesamozrejmá“ vlastnej identity a neurčitý pocit „inakosti“ (viď vyššie – generácie) utvorili vhodný základ pre *pocit* židovstva alebo inú formu židovskej identity. Pre charakter nesamozrejmosti židovskej identity sa javí príznačnou otázka „Kedy si sa dozvedel, že si Žid/Židovka?“, ktorá je pre potomkov židovských rodičov, ktorí zažili holokaust (naviac v kombinácii s nedemokratickou skúsenosťou počas komunizmu) dobre pochopiteľná aj pre tých jedincov, ktorí „vždy“ vedeli, že sú Židia (Heitlinger 2003). Inakosť je v rozprávaníach a spomienkach často vyjadrovaným prvkom vnútorného sebadefinovania. Táto inakosť vystupovala ako bližšie nešpecifikovaný pocit odlišovania sa veľakrát bez toho, aby ju dotyčný spájal so židovstvom, o ktorom ešte v tom čase nevedel.

Dnes momenty konfrontácie so židovstvom pre pomerne veľké množstvo židovských príslušníkov stratili väčšiu časť tejto nesamozrejmosti a inakosti. Je to dané predovšetkým dvomi faktormi: detabuizáciou témy židovstva v rodine i vo verejnom priestore a väčšími možnosťami a slobodou stretávania sa príslušníkov židovskej identity na rôznych kultúrno-spoločenských organizáciách a podujatiach. Odtajnenie témy holokaustu prinieslo početnejšie rozhovory v kruhu rodiny, vo verejnom diskurze, masovo-zdeľovacích prostriedkoch, knihách i v kruhu židovskej komunity. Toto otvorenie dialógu, klarifikácia a rôzne analýzy toho, čo sa udialo nevyhnutne priniesli i zmeny v individuálnom chápaní židovskej identity. Vzniknutý tlak na „odčarovanie“ ticha viac nútil hovoriť tých, čo zažili a pýtať sa tých, čo chceli pochopiť. Trauma sa tak na jednej strane viac otvorila, ale verbalizovaním sa čiastočne odčarovala a vznikol tým aj priestor pre vysporiadanie sa s minulosťou a možnú pomoc.

Na druhej strane, tento efekt odčarovania mal za následok v postmodernom, silne medializovanom a inštitucionalizovanom priestore aj istú normalizáciu, politizáciu a formalizáciu holokaustu⁹. Je pravdepodobné, že pôsobenie týchto mechanizmov mohlo vyvolať vzdialenie či oddelenie holokaustu od pociťovaných židovských identít. Otázkou je, akým smerom sa bude uberať židovská identita do budúcnosti, po odchode generácie, ktorá ňou zažila a generácie ich detí, resp. vnúčať ktoré boli s ňou v najtesnejšom kontakte a efektu prenosu traumy boli najviac vystavené. Početné štúdie skúmajúce povahy identity u etnických a kultúrnych spoločenstiev prinášajú poznatky o kolektívnej pamäti zakladajúcej sa na regresívnom modeli – na príbehoch spoločnej minulosti, ktoré tvarujú a ozmysleňujú súčasné podoby

⁹ Výraz „holokaust“ používam v esencionalizovanej forme (v súlade s každodenným verejným diskurzom). Mám ním na mysli aj pridružené sociálne javy, ktoré sa s ním spájajú – tj. dedičstvo holokaustu, kultúra spomínania na holokaust, resp. odkaz holokaustu.

identity. Prostredníctvom kolektívnej pamäte je tak minulosť pevne spätá so súčasnosťou a prostredníctvom nej i s budúcnosťou.

Vražda takmer dvoch tretín európskej židovskej populácie je určite udalosťou, ktorá sa významne odráža a bude odrážať v kolektívnej pamäti a jej naratívoch, ako aj v rôznych formách kultúrnej produkcie. V odbornom i spoločenskom diskurze sa o udalostiach a skúsenostiach spojených so šoa hovorí prevažne v termínoch traumy. Môže dojsť v budúcnosti k saturovaniu rozprávania o holokauste ako traume – a v tejto súvislosti aj reprezentovania holokaustu ako symbolu židovstva, židovskej skúsenosti? Rovnako nie je napríklad vylúčené, že sa *negatívna formulácia* židovskej identity, opierajúca sa najmä o traumy holokaustu, začne rozvíjať do iných foriem, včetně tých charakterizovaných ako pozitívne – či už v náboženských alebo sociálno-kultúrnych inkarnáciách. V určitom zmysle by tento stav mohol byť aj istým logickým vyústením „postholokaustovej identity“, svojim zmyslom v podstate možno ani nie tak vzdialenej udržiavaniu traumy kvôli empatii a proti zabudnutiu.

Literatúra

- ALEXANDER, Jeffrey C. *Cultural trauma and collective identity*. 1. vyd. Berkeley : University of California Press, 2004. 304 s. ISBN 0-52023-595-9.
- ALEXANDER, Jeffrey C. *The civil sphere*. Oxford, New York : University Press, 2006. 816 s. ISBN 0-19536-930-0.
- ALEXANDER, Samuel. Obnovovanie kontinuity? In *Židia v interakcii II*. [zborník z konferencie]. Bratislava : Road, 1998, s. 29–34.
- ANTALOVÁ, Ingrid. *Videli sme holocaust*. Bratislava : Nadácia Milana Šimečku, 2002. 129 s. ISBN 80-8900-813-5.
- ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. 1. vyd. Praha : Prostor, 2001. 317 s. ISBN 80-7260-051-6.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holocaust*. 1. vyd. Praha : Sociologické nakladatelství, 2003. 331 s. ISBN 80-8642-923-7.
- BOJARIN, Jonathan. *Storm from paradise: the politics of jewish memory*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1992. 161 s. ISBN 0-81662-095-4.
- EPSTEINOVÁ, Helena. *Děti Holocaustu*. Praha : Volvox globator, 1994. 235 s. ISBN 80-8576-927-1.
- GÁL, Fedor. *O jinakosti*. 1. vyd. Praha : G plus G, 1998. 173 s. ISBN 80-8610-309-9.
- GIESEN, Bernard. V různem čase, různem rytmu a s rozdílnou pamětí. *Sociální Studia*, 2007, č. 1–2, s. 67–78. Brno : Masarykova univerzita, 2004. ISSN 1214-813X.
- GOFFMAN, Erving. *Stigma: poznámky k problému zvládnání narušené identity*. 1. vyd. Praha : Sociologické nakladatelství, 2003. 167 s. ISBN 80-8642-921-0.
- GRUBER, Ruth, E. Tradícia, renesancia alebo niečo medzi tým? Európske židovstvo sa znovu definuje. In *Židia dnes* [zborník z konferencie]. Bratislava : Road 1999, 2003, s. 31–38.
- HAMAR, Eleonóra. Menšinový jazyk jako obyvatelné místo. Vymístěný svět Imre Kertésze. *Sociální studia*, 2004, č. 2, s. 57–70. ISSN 1214-813X.

- HAMAR, Eleonóra. *Vyprávěná židovství : o narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit* [rukopis]. Brno : Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií. Katedra sociologie, 2003.
- HAMAR, Eleonóra. Židovské identity ve světle diskursivních změn. *Sociální studia*, 2003, č. 9, s. 108–120. ISSN 1214-813X.
- HAMAR, Eleonóra. Nalézání a vynalézání sebe v příběhu: O narativní konstrukci židovských identit. *Biograf : časopis pro biografickou a reflexivní sociologii*, 2002, č. 9. s. 29–49. ISSN 1211-5770.
- HAMAR, Eleonóra. O holocaustu a formování identit. *Biograf : časopis pro biografickou a reflexivní sociologii*, 2002, č. 9. s. 61–65. ISSN 1211-5770.
- HEITLINGER, Alena. Česko/slovenská identita povojnové generácie. *Židia dnes*. [zborník z konferencie]. Bratislava : Road, 2003. s. 51–90.
- HEITLINGER, Alena. *Ve stínu holocaustu a komunismu : Čeští a slovenští židé po roce 1945*. 1. vyd. Praha : G plus G, 2007. 274 s. ISBN 978-80-86103-97-6.
- Jak se vyrovnáváme s holocaustem: výbor z textů ze seminářů „Prix Irene.“ Overcoming holocaust?: anthology of the „Prix Irene“ 2003–2005 seminars*. 1. vyd. Praha : Rafael Centrum, G plus G, 2006. 263 s. ISBN 80-86103-93-5.
- LaCAPRA, Dominick. *History and memory after Auschwitz*. New York : Cornell University Press, 1998. 214 s. ISBN 0-80148-496-0.
- LaCAPRA, Dominick. *Writing history, writing trauma*. 1. vyd. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2001. 248 s. ISBN 0-80186-496-8.
- MANNHEIM, Karl. Problém generací. *Sociální Studia*, 2007, č. 1–2. s. 11–44. ISSN 1214-813X.
- MARADA, Radim. Paměť, trauma, generace. *Sociální Studia*, 2007, č. 1–2. s. 79–98. ISBN 1214-813X.
- NOVOTNÁ, Hedvika. Identita a paměť: období 1945–1948 v židovských memoárech. In SALNER, P. *Židovská komunita po roku 1945*. Bratislava : Zing Print, 2006, s. 31–50. ISBN 80-88997-33.
- NOVICK, Peter. *The holocaust and collective memory: the American experience*. London : Bloomsbury, 2001. 384 s. ISBN 0-74755-255-X.
- SALNER, Peter. *Cesty k identite*. Bratislava : Zing print, 2005. 237 s. ISBN 80-8899-727-5.
- SALNER, Peter. *Prežili holokaust*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied a Ústav etnologie SAV, 1997. 684 s. ISBN 80-2240-507-8.
- SALNER, Peter (ed.). *Židovská komunita po roku 1945*. Bratislava : Zing Print, 2006. 184 s. ISBN 80-88997-33.
- SIDON, Karol E. *Červená kráva: Rozhovory s Karlem Hviždáľou*. 1. vyd. Praha : Dokořán, 2002. 136 s. ISBN 80-8656-930-6.
- SINGEROVÁ, Silvia. Obraz povojnové reality Židov slovenskej spoločnosti z hľadiska identity (na príklade Košíc). In SALNER, P.(ed.) *Židovská komunita po roku 1945*. s. 51–66. Bratislava : Zing Print. 2006. ISBN 80-88997-33.
- SZALÓ, Csaba ; HAMAR, Eleonóra. *Váš Trianon, náš holocaust: Segregace a inkluze kultur vzpomínání*. In MARADA, Radim (ed.) *Etnická různost a občanská jednota*. 1. vyd. Brno : CDK, 2006, s. 117–142. ISBN 80-7325-111-6.

ŠPITZER, Juraj. *Nechcel som byť žid*. 1. vyd. Bratislava : Kalligram, 1994. 303 s. ISBN 80-7149-047-4.

ZERUBAVEL, Eviatar. *Time maps: collective memory and the social shape of the past*. Chicago : University of Chicago Press, 2003. 180 s. ISBN 0-22698-153-3.

ZERUBAVEL, Yael. *Recovered roots : collective memory and the making of Israeli national tradition*. Chicago : University of Chicago Press, 1995. 340 s. ISBN 0-22698-157-6.

Autorka

Ela Klementová je studentkou prezenčního bakalářského studia sociologie a sociální antropologie na Fakultě sociálních studií, MU v Brně.

Kontakt: eluchaza@mail.muni.cz