

TRAUMA, IDEOLOGIJE PRIPADNOSTI, NACIJA: NASTAVKI ZA TEORETSKI MODEL KULTUROTVRNEGA PRENOSA POSLEDIC MNOŽIČNEGA NASILJA

Avtorica v članku analizira učinek množičnih travmatizacij na nastajanje in (pre)oblikovanje identitetnih izrekaj (vse do procesov etničnosti) skozi kombinacijo izsledkov klinične psihiatrične prakse in družboslovnih teoretičnih dognanj. Prispevek se v prvem delu osredotoča na naravo in strukturo fenomena travme in njegov neposreden učinek na samorazumevanje prizadetega posameznika v odnosu do sebe in okolja. V drugem delu besedila je na primeru preživelih holokaust in njihovih potomcev predstavljen model mehanizma vertikalnega oz. medgeneracijskega prenosa travme. Pri tem se avtorica opira na izsledke klinične psihološke prakse obravnave disfunkcionalnih družin, predvsem model narcistične družine, ki sta ga razvila psihologa in terapevta, Stephanie Donaldson-Pressman in Robert M. Pressman. S pomočjo rezultatov raziskav, ki jih je sociolog Kai Erikson opravil v skupnostih, ki so preživele različne vrste katastrof, avtorica v tretjem delu na primeru Judov v Izraelu analizira dinamiko družbenih odnosov, ki jo povzroči množična travmatizacija, zlasti v segmentu, ki se nanaša na tvorjenje in ohranjanje skupnosti na osnovi skupne travmatične izkušnje, in na interakcijo takih skupnosti s širšim okoljem.

Ključne besede: travma, množično nasilje, ideologije pripadnosti, vertikalni prenos travme, horizontalni prenos travme, družbena travma, Izrael, holokaust

TRAUMA, IDEOLOGIES OF BELONGING, NATION: TOWARDS A THEORETICAL MODEL
OF A CULTURE-BUILDING TRANSMISSION OF MASS VIOLENCE

The author analyses the impact of massive traumatising on emergence and (trans)formations of identity claims (all the way to the processes of ethnicity) through a combination of research results stemming from both clinical psychiatric practice and social scientific theoretical investigations. In the first part, the article focuses on the nature and the structure of trauma and its immediate impact on both the victim's self-understanding and her perception of the surrounding environment. Using the example of the Holocaust survivors and their offspring, the second part proposes an explanatory model for the mechanism of vertical i.e. intergenerational transmission of trauma. The author relies on the results obtained in clinical psychological practice through treatment of dysfunctional families, especially on the narcissist family model developed by psychologists and therapists Stephanie Donaldson-Pressman and Robert M. Pressman. On the basis of the research conducted by sociologist Kai Erikson in disaster stricken communities and using the example of the Jewish community in Israel, the author analyses the dynamics of social relations which emerge as a result of massive traumatising, especially those segments that form and sustain communities on the basis of shared traumatic experience, and studies the interaction of such communities with their broader social environment.

Keywords: trauma, massive violence, ideologies of belonging, vertical transmission of trauma, horizontal transmission of trauma, social trauma, Israel, Holocaust

Kratek pregled ključnih politoloških del, ki obravnavajo vprašanja nacionalizma, etničnih in verskih konfliktov itd. kaže, da se analiza povezav med množičnim nasiljem in skupinskimi pripadnostmi osredotoča zlasti na dve vprašanji: ali in kako nacionalizem, etničnost, verska pripadnost itd. povzročajo množično nasilje (genocid, etnično čiščenje ...), in kako čimbolj učinkovito upravljati s temi pripadnostmi na nekonflikten način?¹ Nacionalizem kot ideologija in praksa pripadanja nacionalni skupnosti je tako razumljen kot »najpogostejši vir političnega konflikta in nasilja v svetu«, poslanstvo strokovnjakov pa se omejuje na iskanje načinov, kako »obvladovati temno stran nacionalizma in njegove dobro poznane nasilne ekscese, kakršna sta etnično čiščenje in genocid« (Hechter: 2001: platnica).

Te in podobne analize temeljijo na podmeni, da so etnične, nacionalne, verske in druge t.i. identite nekakšna univerzalna danost, da imajo razpoznavne lastnosti, in da je treba najti najbolj ustrezen način upravljanja z njimi, ki bo spodbujal uveljavljanje 'dobrih' plati in brzdal 'slabe'. Antropološki pristop k vprašanju 'etničnih konfliktov' takšnim poenostavitvam najbolj sistematično oporeka in vztraja, da npr. etničnost nikakor ni lastnost posameznikov in skupin, temveč se konstituira kot poseben socialni proces v interakciji med ljudmi, da se napaja iz zgodovine, spominov, pozab, interpretacij in invencij (prim. Šumi 2000; Eller 1999) ter da konflikt še zdaleč ni kratkomalo nasledek kake »objektivne« »etnične« različnosti.

Če etničnost pojmuje kot razlikovalni proces identifikacije drugega in sebe v odnosu do drugega, se nam med drugim odpre povsem nov pogled na množično nasilje. Kakšna identitetna izrekanja in pripadnosti pri preživelih povzroči izkušnja množičnega nasilja? Če množično nasilje povzroči prelom v vrednostni in pripadnostni strukturi preživelega posameznika celo tako, da pride do oblikovanja novih odnosov etničnosti (kar se je po drugi svetovni vojni nedvomno zgodilo), potem lahko rečemo, da je travma množičnega nasilja ključni početni mehanizem tega preloma v socialnih procesih in njegovih posledic.

Ena od možnih poti analize učinka množičnih travmatizacij na nastajanje in (pre)oblikovanje identitetnih izrekanih (vse do procesov etničnosti), ki jo bo ta članek predlagal, je skozi kombinacijo izsledkov klinične psihiatrične prakse in družboslovnih teoretičnih dognanj. V prvem delu prispevka se bom osredotočila



1 Glej na primer Cozic, Charles (1994). *Nationalism and ethnic conflict*. San Diego, CA : Greenhaven Press. Brown, Michael E. (ed). (2001). *Nationalism and Ethnic Conflict*. The MIT Press. Gurr, Ted, R. (2000). *Ethnic Conflict in World Politics*. New York: Westview press. Hechter, Michael. (2001) *Containing nationalism*. Oxford: Oxford University Press. Ulrich Schneckener; Stefan Wolff (2004). *Managing and Settling Ethnic Conflicts: Perspectives on Successes and Failures in Europe, Africa, and Asia*. New York: Palgrave Macmillan. Mann, Michael (2004). *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*. Cambridge: Cambridge University Press. Byman, Daniel (2002). *Keeping the Peace: Lasting Solutions to Ethnic Conflicts*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

na naravo in strukturo fenomena travme in njegov neposreden učinek na samorazumevanje prizadetega posameznika v odnosu do sebe in okolja. Pri tem bom posebej izpostavila ključni post-travmatski pojav, preoblikovanje in revalorizacijo temeljnih medčloveških odnosov, kakor ju izpelje travmatizirani posameznik, kar je ključnega pomena za razumevanje mehanizma vertikalnega in horizontalnega prenosa travme in s tem njene družbene dimenzije. To bo storjeno v drugem delu besedila, na primeru preživelih holokavsta in njihovih potomcev, ki je primeroma najboljše raziskan, skozi obravnavo mehanizma medgeneracijskega prenosa travme na ti. drugo generacijo, torej potomce preživelih masovnega nasilja. Klinična psihološka praksa obravnave disfunkcionalnih družin, predvsem model narcistične družine, ki sta ga razvila psihologa in terapevta Stephanie Donaldson-Pressman in Robert M. Pressman, ponuja pomembne uvide v mehanizme vertikalnega prenosa travme. S pomočjo izsledkov sociologa Kaia Eriksona v skupnostih, ki so preživele različne vrste katastrof, pa bom v tretjem delu na primeru Judov v Izraelu analizirala dinamiko družbenih odnosov, ki jo povzroči množična travmatizacija, zlasti v segmentu, ki se nanaša na tvorjenje in ohranjanje skupnosti na osnovi skupne travmatične izkušnje, in na interakcijo takih skupnosti s širšim okoljem.

TRAVMA NA RAVNI POSAMEZNIKA: UNIČENJE TEMELJNIH EKSISTENČNIH PREDPOSTAVK

V medicinski literaturi se koncept psihološke travme nanaša na izkušnjo, ki je tako strahovita, da prizadene strukture uma: »psihološko travmatičen dogodek, ki je zunaj polja običajne izkušnje«, in »ki bi povzročil hude simptome stiske pri večini ljudi« (Janoff-Bulman 1985: 16). Travmo tako hkrati opredeljuje narava travmatičnega dogodka samega in njegove posledice, se pravi, dolgotrajne psihološke poškodbe. Z drugimi besedami: da je dogodek travmatičen, mora biti tako boleč, da bi povzročil travmatizacijo pri večini ljudi, ne glede na specifične lastnosti vsakega posameznika ali celo na ti. razlike v kulturnih pripadnostih. »Travma ima to lastnost, da spremeni en oster rez v dolgotrajno duševno stanje ... Trenutek postane obdobje; dogodek postane stanje« (Erikson 1994: 230). Tako je razlika med vzrokom in posledico zabrisana, zaradi česar se novejšje definicije travme osredotočajo na povzročeno psihološko škodo in ne na dogodek, ki jo je povzročil. Takšna – procesualna – definicija omogoča analizo travme tudi v situacijah, v katerih travmatični šok ni nenaden in kratkotrajen, temveč je travma posledica sistematičnega in dolgotrajnega nasilja, zlorab, mučenj. V praksi klinična travma obsega oba zgoraj navedena elementa: udarec, ki je tako poguben, da »uniči običajne varovalne sisteme, ki dajejo ljudem občutek nadzora, povezanosti in smisla« (Herman 1994: 33), in klinične simptome posttravmatskega stresnega sindroma (PTSD). Avtorji Green, Lindy in Grace med dogodke, ki lahko

povzročijo dolgotrajne psihološke poškodbe pri žrtvah oz. pričah, štejejo »fizično zlorabo ali telesne poškodbe, izpostavljenost ekstremnemu nasilju ali groteskni smrti« (1985: 406). »V vsakem primeru,« piše psihologinja Judit Herman, »je glavna lastnost travmatičnega dogodka ta, da zbuja občutek nemoči in popolne groze« (1994: 34). Nevropsihiatrinja Nancy Andreasen je to opisala kot občutke »silnega strahu, nemoči, izgube nadzora in nevarnosti popolnega uničenja« (1985: 918). Izpostavljenost ekstremnim dogodkom in spremljajoča izkušnja viktimizacije vodi v »izgubo ravnotežja. Svet nenadoma zleti s tečajev. Stvari ne funkcionirajo več, kot so včasih« (Bard in Sangrey 1979: 14). Podobno Herman pravi, da do travmatičnih reakcij pride, ko kakršnakoli »akcija ne prinese rezultata«, in ko »ni mogoč niti upor niti pobeg« (1994: 34). Travmatični dogodki razbijejo konstrukcijo jaza, »uničijo sisteme prepričanj, ki osmišljajo človekove izkušnje« in »poteptajo žrtvino vero v naravni ali božji red« (Herman 1994: 50). Viktimizacija uniči temeljne predpostavke o sebi in svetu: prepričanje v načelno neranljivost svoje osebe, percepcijo okolja, ki je smiselno, razumljivo in naklonjeno, ter pozitivno samovrednotenje.

Izkušnja viktimizacije najprej uniči percepcijo o lastni načelni neranljivosti. Psihoanalitičarka Martha Wolfenstein je zapisala, da žrtev čuti »nemoč v boju z nezadržnimi silami ... in strah, da se ji zdaj lahko zgodi karkoli. Počuti se ranljivo« (1957: 159). Izgubo občutka varnosti pogosto spremljata huda stiska in popolna nemoč. Ta nova percepcija ranljivosti se izraža v »strahu pred ponovitvijo« (Janoff-Bulman 1985: 19). Žrtev, ki v svojem izkustvu nosi tako epizodo, pričakuje, da se bo ta ponovila, in živi v »kroničnem strahu pred neizbežno in grozečo pogubo, pred nečem strahovitim, ki je ves čas tik na tem, da se uresniči« (Hilberman 1980: 1341). Kot je to opisal psihoanalitik in tesni sodelavec antropologa Ralpha Lintona, Abram Kardiner, je to zato, ker »je celotni aparat za uglašeno, usklajeno in smiselno delovanje uničen ... percepcije postanejo netočne in preplavljene s smrtno grozo, koordinacijske funkcije presoje in razločevanja odpovejo [in] agresivni impulzi postanejo neorganizirani in nepovezani s trenutno situacijo« (Kardiner in Spiegel 1947: 186). Ko je človekov sistem samoobrambe enkrat izpostavljen travmatičnemu dogodku, je ves čas na preži, in »vsaka komponenta običajne reakcije na nevarnost, tudi ko ni več koristna, vztraja v spremenjenem in pretiranem stanju še dolgo po tem, ko dejanska nevarnost mine« (Herman 1994: 34). Viktimizacije, ki jih povzroči sočlovek, še posebej hudo načnejo zaupanje v ljudi, zato imajo tudi psihološko in socialno težje posledice kot npr. naravne nesreče. Žrtve človeškega nasilja izgubijo občutek, da so varne in da živijo v okolju, ki jim je naklonjeno; okrog sebe razpoznavajo grozeč in zlonameren svet, v katerem živijo slabi, nepredvidljivi in nenaklonjeni ljudje. Skratka, travma

spodkoplje oziroma uniči običajen občutek relativne varnosti pri prevzemanju iniciativ, ki dopušča učenje na napakah. Za kronično travmatizirane

Ljudi ima vsaka poteza potencialno strahovite posledice. Ni prostora za trivialnosti, napake ali improvizacije (Herman 1994: 91).

Nenehno pričakovanje nevarnosti in zoženo polje varnosti v prevzemanju iniciativ pričata o fenomenu, ki ga je psihiater Robert Jay Lifton označil za »vvedenje, ki ga preganja smrt« (Lifton 1980: 118). Pogled na svet, ki si ga žrtve izoblikujejo po travmatični izkušnji, je pogosto globoko pesimističen, kot kaže ta izsek pričevanja Irene W., Judinje, ki je preživela holokavst:

Ja, vedno je tu; pogled na svet, celotni pogled na svet ... ki ga preveva skrajšen pesimizem, občutek, ki ga imaš ... da poznaš resnico o ljudeh, o človekovi naravi, o smrti, da resnično poznaš resnico tako, kot je drugi ljudje ne ... To je popolna odsotnost vere v ljudi, na vseh področjih, v politiki in drugod: nekaj slišiš, misliš si pa nekaj povsem drugega. Rečeš si: 'Ah, jaz že vem, kako je to v resnici' (Langer 1991: 59).

Travmatična izkušnja uniči tudi predpostavko o razumljivem in smiselnem svetu, v katerem vladata red in pravičnost. V takšnem svetu »vemo, kaj lahko pričakujemo, in zakaj se negativne stvari dogajajo« (Janoff-Bulman 1985: 20). Sistem, v katerem dobre, nedolžne ljudi in otroke stradajo, mučijo, ponižujejo in pobijajo kot mrčes, uniči temeljno predpostavko o delovanju sveta. Leo G., preživeli holokavsta, tako opisuje nenadomestljivo izgubo podobe o svetu, ki je imel smisel:

Kako lahko po tem, kar si preživel, kar si videl, greš in delaš za denar, greš in se voziš z avtomobilom ... Kako lahko? ... Moral bi se, kot nekateri, umakniti od življenja, zato, ker je nesmiselno, ker ni ničemur podobno. Jaz in ljudje, ki smo to preživeli, vemo, da nima smisla. Nič se ne ujema. Nič nima smisla. Nič tega ne opravičuje. Da lahko naprej živiš, če veš, kakšen je svet, ali kakšen je bil (Langer 1991: 147).

Za preživele je ključno, da osmislijo svojo viktimizacijo in preživetje, zlasti, če je viktimizacija nesmiselna in preživetje arbitrarno. Po travmatizaciji, ki jo prinaša množično nasilje, je izjemno težko ponovno najti smisel; značilno pa se pojavijo različne racionalizacije, ki jih pogosto spremlja bes na svet, na druge, nase – na vse, kar žrtve ni pripravilo na tako zlovesč svet. Kot je zapisal eden najvidnejših strokovnjakov za holokavst, Lawrence Langer: »Ta posplošena sovražnost do realnosti ... izraža ... mržnjo do sveta, ki je posameznika prevaral, ker je uveljavil vrednote, ki so se izkazale za neuporabne v času katastrofe« (1991: 92). Bronia K. je tako v svojem pričevanju dejala: »Vzgojeni smo bili na preveč humanističen način. Naučili smo se ljubiti, ne ubijati. Zdaj pa se moramo naučiti ubijati in se boriti« (Langer 1991: 100).

Predpostavka o lastni vrednosti je tesno povezana s predpostavko o smiselnem in pravičnem okolju, in je tudi uničena po travmatični izkušnji: slednja pri žrtvah

aktivira negativne samopodobe. Dojemajo se kot slabotne, nemočne, prestrašene, ponižane in nesposobne, da bi ubranile sebe in svoje bližnje, zaradi česar jih preganjata občutka krivde in osramočenosti (Horowitz et al. 1980). Občutek krivde pri preživelih se odraža v vprašanju: 'Zakaj sem preživel, če so vsi drugi umrli?', izhaja pa iz spomina na

nemoč, da bi [žrtve] reagirale na način, ki bi se jim v normalnih okoliščinah zdel primeren ... oziroma, da bi imele ustrezne občutke (silen bes do mučiteljev, globoko sočutje do žrtev). Krivda zaradi preživetja ... se začne v prepadu med fizično in psihično nezmožnostjo reagiranja in med tem, kar posameznik čuti, da bi moral narediti in čutiti (Horowitz in drugi 1980).

V ekstremnih okoliščinah so se bile žrtve prisiljene v dejanja, ki so jim sicer omogočila preživetje, kot na primer krajo čevljev ali kruha sojetniku, ki pa so imela v okolju, kakršno je bilo koncentracijsko taborišče, usodne posledice; v gornjem primeru so navadno pomenila smrt okradenega posameznika. Pogosto so bile žrtve prisiljene nemočno gledati, kako so perpetratorji mučili in ubijali njihove najbližje, in včasih so morale pri tem pod smrtno grožnjo celo same sodelovati. Najhujši primer moralnega kompromisa v kontekstu koncentracijskih taborišč pa predstavljajo *kapoti*, pazniki, zadolženi za vzdrževanje reda v barakah in člani ti. *Sonderkommandov*, oziroma posebnih delovnih enot, ki so jih sestavljali predvsem Judje in ki so bili zadolženi za spremljanje jetnikov v plinske celice, pregledovanje trupel in odstranjevanje zlatih zob in dragocenosti, ki so jih žrtve skrile v telesu, ter za čiščenje krematorijev. Primo Levi je takole opisal pomen teh vodov: »Obstoj teh vodov je ... vseboval sporočilo: 'Mi, rasa vladarjev, smo vaši uničevalci, vendar vi niste boljši od nas; če želimo, lahko uničimo ne le vaša telesa, ampak tudi vaše duše, tako kot smo uničili svoje« (Levi 1999: 37). Ko so žrtve po vojni z vidika 'normalnih' okoliščin ocenjevale svojo moralno držo v času ujetništva, so bili občutki sramu, krivde, nevrednosti in nedostojnosti skoraj univerzalni. Nacistično nasilje namreč moralni integriteti ni prizaneslo, nasprotno, kot pravi Judit Herman: »popoln psihološki nadzor nad žrtvijo ni dosežen, dokler ni bila prisiljena v kršenje lastnih moralnih načel in dokler ni izdala svojih najosnovnejših človeških navezanosti ... Šele takrat ... je žrtev ... v celoti zlomljena« (Herman 1994: 83).

TRAUMA V DRUŽINI: MEDGENERACIJSKI PRENOS PSIHOLOŠKIH POŠKODB

Preživeli holokavsta in njihovi potomci predstavljajo najbolj temeljito raziskano populacijo glede medgeneracijskega prenosa travme v zgodovini psihiatrične in psihoterapevtske teorije in prakse. Kljub temu je sam mehanizem prenosa, ta bistveni vertikalni proces, v psihiatrični teoriji obravnavan deskriptivno in ne analitsko, kar je glede na potrebe v praksi sicer povsem razumljivo, povzročilo pa

je sistemsko nerazumevanje. Argumenti kot tisti, da »otroci preživelih izkazujejo simptome, ki bi jih pričakovali pri tistih, ki so dejansko preživelih holokavst« (v Bauman 1998: 35) so bili v družboslovni literaturi sprejeti z velikim skepticizmom, ker je ob tem mehanizem medgeneracijskega prenosa travme ostajal nerazumljiv, neopredeljen oziroma obravnavan kot samoumevna danost.

Jasno je, da travma ljudi, ki so bili žrtve projekta sistematičnega, popolnega uničenja v času nacistične okupacije in so preživelih izgubo doma, družine, uničenje celotnega življenja in okolja, ki so ga poznali pred vojno, ni primerljiva s travmo, ki so jo doživeli njihovi po vojni rojeni potomci. Travmatični šoki, ki so jih preživelih starši, so bili ekstremni, množični in kumulativni, nenehni in ponavljajoči se skozi daljše časovno obdobje. Žrtve so bile ves čas izpostavljene smrtni grožnji, nenehnemu preganjanju in stalnemu strahu za življenja svojih bližnjih. Bili so žrtve mučenja, poniževanja, stradanja, in priče smrti in uničenju. Po osvoboditvi so mnogi po več mesecev preživelih v begunskih taboriščih, preden so si lahko nanovo ustvarili življenja v okoljih, ki so bila pogosto ambivalentna do izčrpanih in obnemoglih pribežnikov.

Dejstvo, da po vojni rojeni otroci preživelih niso bili neposredno izpostavljeni travmatični izkušnji svojih staršev, pa ne pomeni, da niso travmatizirani, vendar mehanizma prenosa travme ne gre iskati v zdravorazumskem pojmovanju, po katerem se otroci kratkomalo identificirajo s travmo staršev, ali da se ta nekako misteriozno prenese z ene generacije na drugo »kot DNK« (Karpf 1997: 17).² Prav nasprotno: očitno je, da ima mehanizem prenosa travme iz generacije na generacijo vendarle analizi dostopno strukturo. Literatura o disfunkcionalnih družinah, zlasti model 'nacističnega družinskega sistema', ki sta ga razvila Stephanie Donaldson-Pressman in Robert Pressman (1997), nudi dragocen vpogled v psihološke poškodbe, ki jih nehote povzročijo starši, ki zaradi lastnih travmatičnih izkušenj, ki so jih preživelih kot otroci ali mladi ljudje, niso imeli priložnosti, da bi pridobili čustveno stabilnost, ki jo zahteva starševstvo, in so zato od svojih otrok pričakovali, da jim bodo nudili čustveno varnost, ki jo od svojih prežgodaj umrlih staršev niso dobili. 'Model invertiranega starševstva', ki je osnova nacističnega družinskega sistema – družinskega sistema, v katerem so otroci čustveni skrbniki, starši pa v njihovi čustveni oskrbi, prepričljivo pojasni, da imata starševska nezmožnost ustreznega odziva na čustvene potrebe otrok in posledično, breme, ki ga nosi otrok, od katerega se pričakuje, da bo čustveno preskrbel svoje starše, trajne posledice, ki se prenašajo iz ene generacije v drugo.



2 Ne gre pa ob tem prezreti sorodnosti tega »argumenta« z nacionalistično, ali tudi kako drugo virulentno skupinsko ideologijo: bistvo biologističnega razumevanja npr. »narodovega telesa« je prav v insinuaciji, da narodna skupnost ni skupnost kulture in usode, temveč krvi, in da se zavest o njej, in pripadnost k njej, tudi podobno prenaša kot biološke lastnosti. Vera v mističen, misteriozen prenos pripadnosti (in v našem primeru, travmatiziranosti) se v teh identitetnih izrekah izkaže za tip razizma.

To bi pomenilo, da so npr. v primeru preživelih holokavsta in njihovih povojnih potomcev slednji praviloma travmatizirani zaradi neustreznega starševstva in vzgoje, kakršne so bili globoko travmatizirani preživeli nacističnega nasilja zmožni: torej ne zaradi kake avtomatične empatije s travmatično izkušnjo staršev, ki je vsaj v najnežnejših formativnih letih gotovo niso mogli intelektualno razumeti, temveč zaradi vrste obrambnih mehanizmov, ki so jih starši, žrtve holokavsta, razvile v času izpostavljenosti nasilju, da so lahko preživele in ublažile učinek stresa, ki pa niso prilagojeni parametrom 'normalne' realnosti, ki sledi obdobju viktimizacije.

V študiji o strategijah preživetja, ki so jih razvile žrtve nacističnega nasilja, je psihiater Joel E. Dimsdale opisal deset takih preživetvenih strategij: diferencialna osredotočenost na dobro; preživetje z določenim namenom; psihološka oddaljitev; obvladovanje; volja do življenja; upanje; pripadnost skupini; regresivno vedenje; vdanost v usodo; in predaja (Dimsdale 1980: 166–7). Diferencialna osredotočenost na dobro je strategija, s katero so se taboriščniki osredotočali na majhne zadovoljitve in zmage, kot na primer, da so se enkrat izognili pretepanju paznikov. Preživetje z določenim namenom je bila izredno močna strategija preživetja, kajti posamezniki so hoteli preživeti, da bi našli izgubljene sorodnike; da bi pričali o tem, kar se jim je zgodilo; ali da bi se maščevali. Ljudje, ki so se odločili za psihološko oddaljitev, so se na različne načine popolnoma izolirali od okolja: z intelektualizacijo situacije (distanciranje od dogodkov, kot da jih doživlja nekdo drug), z vero v nesmrtnost (na primer judovskega ljudstva), z religijo, fokusiranjem na sedanost ali preteklost, s humorjem, in s predajo popolni apatiji in brezbriznosti do okolja; stanje, ki so ga taboriščniki imenovali 'stanje muslimana'.³ Obvladovanje majhnega dela svojega sveta, zunanjega ali notranjega, je bila še ena močna strategija preživetja. Življenje v koncentracijskih taboriščih je bilo podvrženo pravilom, katerih glavni namen je bil uničiti posameznikovo avtonomijo: perpetratorji so odločali o tem, kaj in koliko so žrtve jedle, kdaj so šle spat, kdaj so vstale, kdaj so šle na stranišče, kaj so oblekle in kdaj so umrle. Najmanjši notranji psihološki upor tem pravilom je znatno povečal možnosti za preživetje. Pretresljiv primer je izpričala preživela Judinja Tanya, ki se je na *jom kipur*⁴ postila. Svoj post – v okoliščinah skrajnega prisilnega stradanja – je razložila s temi besedami:

Ko sem bila v Auschwitzu, sem se prvič postila. Mama je bila že mrtva zato je s tem nisem mogla razveseliti; takrat nisem več verjela v boga. Želela



3 To je bil obče poznan taboriščni žargon (gl. npr. Levi 1999; Agamben 2002). Taboriščnike je telesna drža teh obnemoglih ljudi, ki bili venomer zviti v dve gubé, asociirala na muslimane pri molitvi.

4 *Jom kipur*; hebrejsko dan sprave, je najsvetejši dan v judovskem verskem koledarju. Praznik zaključuje desetdnevno obdobje introspekcije in pokore, ki se začne z judovskim novim letom (*Roš Hašana*), zaznamuje pa ga štiriindvajseturni post, ki se začne pred sončnim zahodom in se konča naslednji večer, ko se na nebu pojavijo prve tri zvezde.

sem samo pokazati Nemcem, da sem lahko Judinja, če to želim, tudi v Auschwitzu (cit. v: Dimsdale 1980: 170).

Volja do življenja je bila verjetno najbolj osnovna in vsakdanja strategija preživetja in ljudje so poskušali preživeti, čeprav je v koncentracijskem taborišču podaljšanje življenja pomenilo podaljšanje trpljenja. Tudi upanje je bil pomemben dejavnik preživetja. Najpogosteje so ljudje verjeli, da bo slej ko prej nekdo osvobodil taborišča, če bodo le zdržali, ker vojna ne more večno trajati. Taboriščniki so upali tudi, da bodo našli preživele družinske člane. Občutek lastne vrednosti in avtonomije so ujetniki črpali tudi iz pripadnosti skupini, ki jim je nudila informacije, nasvete in zaščito. To so bile lahko politične skupine, skupine ljudi iz istega kraja, skupine prijateljev ali družinski člani. Jetniki so čutili pripadnost tem skupinam in pogosto so zanje tudi živeli. Včasih so se ljudje spričo vseh grozot, ki so jih obkrožale, zatekli k regresivnemu vedenju; jokali so kot otroci in skušali zbuditi pomoč in podporo drugih jetnikov. Preostali dve strategiji, vdanost v usodo in predaja, se od drugih razlikujeta v tem, da njun namen in učinek ni bil ublažiti stresa, temveč spremeniti lastno percepcijo dogajanja. Ljudje so se tako popolnoma vdali v svojo usodo, ali (precej bolj redko) skušali odpraviti disonanco tako, da so posvojili perpetratorjev pogled nase in s tem notranje upravičili njegova dejanja. S tem so subjektivno dosegli racionalizacijo dogajanja, ki jim je pomagala preživeti.

Za večino preživelih je bil glavni razlog za preživetje upanje, da bodo našli svoje družinske člane. Ker se je to pogosto izkazalo za nemogoče, so si preživeli hitro in množično začeli ustvarjati nove družine.⁵ Tako so skušali nadomestiti izgubljeno; bil pa je to tudi neke vrste upor proti nasilju, ponižanju in osamljenosti, ki so jih preživeli. Mnogi preživeli, ki so izgubili družine v holokavstu, so si prej kot vse drugo želeli imeti zdrave otroke, zato so se po vojni pogosto poročali na hitro in ne glede na kriterije, ki so jih poznali iz predvojnega življenja: družbene in ekonomske okoliščine, raven izobrazbe, starost in način življenja partnerjev. Kar osemdeset odstotkov preživelih Judov se je poročilo z drugimi preživeli Judi (Helmreich 1992: 121) in pogosto so ženske rojevale že v begunskih taboriščih, torej takoj, ko jim je bilo to fizično količkaj mogoče. Pomemben podatek je, da je bila rodnost med Judi v begunskih taboriščih višja od rodnosti v katerikoli judovski skupnosti na svetu v istem obdobju (Helmreich 1992: 129).

Ti novorojenci so staršem v njihovem dojemanju nadomeščali umorjene prve otroke in so bili skoraj brez izjeme po njih tudi poimenovani. Kot je napisal otroški psihiater in otrok preživelih, Robert Krell:

● ● ●

5 Sicer pa to velja za tako rekoč celotno svetovno populacijo po drugi vojni, ko sta vznesenost po zmagi in vračanje velikega števila moških v večini držav po svetu povzročila t. i. *baby boom* oziroma dramatičen porast prebivalstva.

Ti otroci so morali biti posebni. Otrok je bil otipljiv dokaz, da so starši preživeli, in je zato nepopisno dragocen. Za nekatere starše je otrok predstavljal oziroma poosebljal tiste, ki so umrli; za druge je bil otrok dokončna zmaga nad nacizmom – življenje, ki je bilo ustvarjeno nepremostljivim oviram navkljub (Krell 1979).

Nek drug povojni otrok preživelih je takole opisal pomen svojega obstoja v življenju svojih staršev: »Mi smo bili nadomestilo za vse ljudi, ki so umrli« (Hass 1996: 66). Otroci so v očeh teh staršev tudi upravičili njihovo preživetje in jih tako oprali občutka krivde. Drug otrok preživelih se spominja: »Mi smo bili razlog, da starši živijo. Da Hitler ne bi zmagal. Tako da smo mi *njihov* smisel v svetu« (Hass 1996: 66, poudarek izviren).

Od samega začetka so bili potomci preživelih napolnjeni z namenom in smislom, ki je bil zunaj njih. Starši so pričakovali, da jim bodo otroci zapolnili njihova prazna življenja, nadomestili vse izgube, osmislili njihovo trpljenje in »popravili, kar je bilo uničenega v holokavstu« (Hass 1996: 27). Pričakovanja in zahteve preživelih staršev so bili ogromni; otroci so rasli z občutkom, da nikoli ne bodo mogli zadovoljiti pričakovanj svojih staršev, in da se nikoli ne bodo mogli izkazati za tako dobre, kot so bili v očeh staršev idealizirani umorjeni 'prvi' otroci. Otrok preživelih se v svojem pričevanju spominja starševskih zahtev: »Imeli smo izrecno dolžnost do bratov in sester, ki niso preživeli. Morali smo biti boljši – tako v dosežkih kot moralno« (Hass 1996: 67). Arta Spiegelmana, avtorja znamenitega stripa *Maus*,⁶ je stalno spremljala fotografija umorjenega brata, ki je visela v spalnici njegovih staršev:

Fotografija nikoli ni togotno cepetala ali zašla v težave ... Bila je idealen otrok, *jaz* pa sem bil zgaga. Nisem mogel tekmovati. Niso govorili o Richieuju, ampak ta fotografija je bila neke vrste očitke (Spiegelman 1991: 15, poudarki izvirni).

Otroci so se počutili krive, ker sami niso doživeli trpljenja staršev, ker niso mogli izpolniti nerazumnih pričakovanj svojih staršev, ker so prizadeli bolečino staršem, ki so že toliko pretrpeli. Starši so te občutke krivde podpihovali tako, da so otroke opominjali na njihovo srečo v primerjavi z izgubami in nasiljem, ki so jih sami utrpeli. Psiholog in otrok preživelih, Aaron Hass, je opisal očitke, ki jih je bil deležen od svojih staršev:

‘Zato smo preživeli nacizem? Zato smo preživeli taborišča?’ To je bil refren mojih staršev – če sem jim odgovarjal ali če sem prišel domov kasneje kot



6 Znamenit kulturni strip, v katerem avtor opisuje izpovedi trpljenja svojega očeta v Auschwitzu. *Maus: zgodba o preživetju 1, Krava zgodovina mojega očeta*, in *Maus: zgodba o preživetju 2. In tu so se začele moje težave* sta izšla v slovenskem prevodu Ota Lutharja pri Založbi ZRC leta 2003.

sem rekel ... Kot bi vbrizgali krivdo direktno v moje srce ... Kaj naj bi jim odgovoril? Kako naj bi verjel v upravičenost svojih dejanj in občutkov? (Hass 1996: 51)

Otrok je tako postal podaljšek staršev: odgovornost za zadovoljevanje čustvenih potreb članov družine je prešla s staršev na otroke. Občutek, da morajo zaščititi svoje starše, ki je bil zelo pogost pri otrocih ti. druge generacije in priča o inverziji vlog med starši in otroci. Anne Karpf, avtorica 'druge generacije', se zapisala: »Že zelo zgodaj smo razumeli, da moramo skrbeti zanje, sicer se jim bo zgodilo nekaj slabega. Skušali smo jih ohranjati pri življenju« (1997: 17). Otroci so skušali svojim staršem prihraniti vsak čustveni stres, kajti mnogi preživeli starši so potrebovali zagotovila, da so njihovi otroci ves čas srečni in brezskrbni. Kot je napisal Hass: »Otroci preživeli so razumeli, da so starši izmučeni in trajno travmatizirani, zato so jim pogosto prikrili svoje čustvene težave« (Hass 1996: 62).

Družinski sistem, v katerem starši niso zmožni zadovoljiti otrokovih čustvenih potreb in v katerem se mora otrok prilagoditi potrebam staršev, da sploh pritegne njihovo pozornost, sta Donaldson-Pressman in Pressman (1997) opisala, kot rečeno, kot 'model invertiranega starševstva'. Razumljivo je, da nezmožnost preživeli staršev, da bi ustrezno poskrbeli za otrokove čustvene potrebe, ni predmet moralne presoje: uporaba modela narcističnega družinskega sistema za analizo travme v družinah preživeli le jasno razgrne mehanizem, s katerim žrtve nehote ustvarjajo nove žrtve. Preživeli so bili mladi starši, stari običajno stari med dvajset in trideset let, ko so si ustvarili povojne družine (mlajši ali starejši so imeli bistveno manj možnosti za preživetje); ker so adolescenco in zgodnjo odraslost preživeli v taboriščih, so hudo pogrešali svoje lastne starše. Potrebo po starših so tako pogosto prenesli na otroke. Informatorica se spominja svojega presenečenja, ko se je, ko je bila otrok, včasih mati stisnila k njej v postelji, jo držala za roko in jokala za svojo materjo (Wajnryb 2001: 88). Otroci so postali skrbniki, zaupniki in nadomestni starši svojim staršem. Nase so hočeš nočeš prevzeli odgovornost, ki je bila zanje prevelika, upravičevali so čustveno nedostopnost svojih staršev in zanemarjali lastne potrebe.

Pričevanja otrok preživeli holokavsta kažejo na to, da je njihove družine opredeljevala vrsta razmerij, značilnih za 'narcistični družinski sistem' (Donaldson-Pressman and Pressman 1997):⁷ posredna komunikacija, čustvena nedostopnost



7 Jasno je, da so vzroki za disfunkcije v družinah, ki sta jih proučevala Donaldson-Pressman in Pressman, zelo različni: alkoholizem, droge, čustveno, fizično in spolno nasilje, bolezen, itd. Disfunkcije, ki so nastale v družinah preživeli holokavsta, pa so kljub nekaterim neponovljivim in specifičnim lastnostim v veliki meri primerljive z vidika posledic za otroke. Ker otroci preživeli svojih ranljivih in občutljivih staršev niso hoteli prizadeti, ker so jih razumeli in opravičevali, ker nanje nikoli niso mogli biti jezni ali do njih kritični, so bili kvečjemu bolj ranljivi in občutljivi na njihovo čustveno in psihično nasilje kot npr. otroci nasilnežev ali alkoholikov. Ob tem je treba dodati še, da travma holokavsta dolgo časa ni bila priznana in še manj raziskana v psihiatrični

in pomanjkanje empatije pri starših, nejasne meje med staršem in otrokom, preveliko starševsko zaščitništvo, občutek nevrednosti pri otrocih,⁸ vzbujanje občutka krivde pri otrocih, otrokova nezmožnost, da bi zadovoljil starše, in posledično, njihovi nenehni poskusi, da bi staršem brali misli.⁹

Posredna komunikacija izhaja iz nezmožnosti staršev, da bi svoja čustva izrazili pravočasno, naravno in na ustrezen način. Namesto tega se čustva izražajo posredno, pogosto s pomočjo tretje osebe. Starši-preživelci holokavsta so npr. o svojih izkušnjah v koncentracijskih taboriščih govorili s prijatelji, ob tem pa so dopustili, da so otroci vse slišali. Včasih so starši 'po nesreči' pustili svoje fotografije ali fotografije drugih taboriščnikov v albumu z otroškimi fotografijami (Prince 1999: 32). Otroci preživelih pogosto pričajo o tihi, fragmentarni ali simbolični komunikaciji, kot so na primer nočne more in kričanje, tavanje staršev po stanovanju, njihova zmedenost v času in prostoru, itd. Nesposobnost staršev, da bi ubesedili in kontekstualizirali svoja čustva, je v otrocih vzbujala strah in stisko ter ustvarila zelo moreče čustveno okolje, v katerem so odrasčali.

Čeprav so bili otroci preživelih v središču starševske čustvene pozornosti, njihova pričevanja govorijo o tem, da »starši niso uspeli zadovoljiti njihovih čustvenih potreb« (Prince 1999: 59). Starši so bili po eni strani preveč obremenjeni s fizičnimi, prehrabeni, izobraževalnimi in drugimi potrebami svojih otrok, da bi se lahko odzvali na njihove potrebe po ljubezni in priznanju. Po drugi strani pa preživelci starši pogosto niso bili sposobni govoriti o čustvih, kar je bistvo problematike starševske čustvene dostopnosti (Donaldson-Pressman in Pressman 1997: 33). Otroci niso imeli dovolj zaupanja v čustveno stabilnost svojih staršev, da bi se nanje obrnili, ko so imeli težave: »Nikoli se nisem na mamo obrnila s težavami, za katere sem menila, da jih ne bo prenesla ... Če me je kaj resnično težilo, tega nikoli ni mogla prenesti, ker jo je preveč skrbelo zame« (Prince 1999: 60). V situaciji, kjer je golo preživetje edini cilj, je psihološko zapiranje v vsakem pogledu nujna oblika prilagoditve. Čeprav je ta »potlačitev normalnih čustvenih odzivov na nenormalne dogodke, ki jo je zahtevalo preživetje« (Wajnryb 2001: 87) predstavljala razliko med življenjem in smrtjo v nacističnih taboriščih, pa je isti obrambni mehanizem normalnemu okolju povsem neprilagojen in povzroča »neke vrste atrofijo psiholoških zmogljivosti« (Herman 1994: 87) in »čustvene

in terapevtski stroki (glej Fox 1999: 100).

8 V originalu *absence of entitlement*, kar je v osnovi občutek nevrednosti, ki izhaja iz prepričanja teh otrok, da nimajo pravice do ničesar, da ničesar ne smejo ali ne morejo pričakovati, in da nobena starševska gesta ni samoumevna.

9 V originalu *mind reading*, kar pomeni, da otroci ves čas skušajo oceniti razpoloženje svojih nepredvidljivih staršev, anticipirati njihovo reakcijo in se ji vnaprej prilagoditi. Prav tako se otroci tudi trudijo razbrati neizražene želje in pričakovanja svojih staršev, ki teh nikoli eksplicitno ne izrazijo, pričakujejo pa, da se bodo otroci nanje ustrezno odzvali, kar pomeni, da se morajo naučiti 'brati misli'.

odzive ..., ki so izredno plitki« (Hass 1996: 9). Otroci so se pogosto počutili krive, sebične in neupravičeno jezne, ker so videli, kako zelo si starši prizadevajo zadovoljiti vse njihove materialne potrebe, čeprav so njihove čustvene potrebe ostajale zanemarjene.

V družinah, kjer so v ospredju potrebe staršev, so čustva otrok nepomembna, zato ti starši uveljavljajo svoj izjemno zaščitniški in pogosto vsiljiv pristop. Strahovi in občutki ranljivosti, ki so jih starši doživljali, so bili nedvomno posledica njihovih izkušenj in izgub v času holokavsta, vendar hkrati niso zaznavali dejstva, da s svojimi strahovi pogosto kršijo zdrave meje glede tega, kaj lahko družinski člani pričakujejo eden od drugega. Ker so toliko izgubili v času nacističnega nasilja, so se starši na smrt bali, da bi bili ločeni od svojih otrok, in so bili prežeti s strahom, da jih bo kaj hudega doletelo. Kot je napisala psihologinja Yael Danieli:

Družine žrtev so vztrajale na tem, da ostajajo notranja vrata njihovih stanovanj ves čas odprta. Vsako otrokovo uveljavljanje zdrave samostojnosti in potrebe po zasebnosti je ogrožalo starše, ki so imeli občutek, da podoživljajo svoje izkušnje med vojno, ko je vsaka ločitev pomenila popolno in trajno izgubo (Danieli 1985: 300).

Starši so zelo težko prenesli najbolj običajne oblike osamosvajanja, ki je del otrokovega odrasčanja. Kot je zapisal Hass: »starši morda zato niso imeli prave empatije do otrokove potrebe po osamosvojitvi, ker sami niso imeli priložnosti, da bi izkusili naravno fizično in psihično ločitev od svojih staršev« (1995: 129). V družinah preživelih so bile relativno nenevarne, vsakodneвне dejavnosti vir strašnih skrbi, in katastrofične reakcije so bili pogoste. Marsha, otrok preživelih, je tako opisala svoje starše: »Na vse so premočno reagirali ... Vse je bilo vprašanje življenja in smrti. Vedno so čakali, da se bo zgodilo najhujše« (Hass 1996: 59). Ker je starše skrbelo, da se bodo otroci poškodovali, so jih odvrčali od športnih in drugih družabnih dejavnosti, ki bi lahko povzročile poškodbe (npr. taborjenje). Otroci pričajo o tem, da so jih starši nenehno odvrčali od tega, da bi se osamosvojili in si ustvarili lastna življenja. Ker preživelih staršev njihovi starši niso dovolj dobro 'pripravili' za holokavst, so sami naredili vse, da bi svoje otroke »izvežbali, da bodo preživeli holokavste v prihodnosti« (Danieli 1985: 300). Vzdušje v družinah preživelih je pogosto zaznamovala »vseprisotna depresija, skrb, nezaupanje in strah pred zunanjim svetom, in pa simbiotična odvisnost znotraj družine« (Danieli 1985: 299). Samo družina je bila varna: »Vedno so mi v glavo vbijali lekcijo, da ne smem zaupati ljudem, samo najožjim družinskim članom« (Hass 1996: 40). Otroci preživelih so prevzeli pogled na svet, ki jih je, tako kot njihove starše, odrezal od sveta: »Starši so me naučili, naj ne zaupam ljudem ... Zavedam se, da ne moreš biti odvisen od drugih« (Hass 1996: 37–38); »Moja mati ... mi je vlila nezaupanje in prepričanje, da je svet nevaren.« (Hass 1996: 38); »Živim v pričakovanju katastrofe ... Ne zaupam nikomur, ki ni Jud« (Hass 1996: 40); »Ne moreš zaupati Nejudom.

Judje nimajo moči. *Gojt*¹⁰ ne marajo Judov. Stvari se niso spremenile. Jud stoji sam« (Hass 1996: 109).

V narcističnih družinah otroci nimajo pravice imeti, izražati ali občutiti čustev, ki so za starše nesprejemljivi. Večina preživelih je imela »pretirano potrebo po tem, da so bili v njihovih očeh otroci vedno srečni in brezskrbni« (Hass 1996: 62). Otroci so se tako naučili, da morajo čustva »zatreti, sublimirati, zanikati, o njih lagati, jih ponarejati in na koncu pozabiti nanje« (Donaldson-Pressman in Pressman 1997: 38). Zaradi ekstremne izkušnje, ki so jo preživeli, so imeli starši izjemno nizek tolerančni prag za težave, ki so jih doživljali njihovi otroci. Mnogi preživeli starši so pogosto izražali »akutno pomanjkanje empatije za težave in čustvene potrebe svojih otrok, zlasti ko so jih primerjali s svojimi« (Hass 1996: 61). Anne Karpf (1997: 38) se takole spominja svojega otroštva:

Za moje starše je bila vojna edino merilo za druge slabe izkušnje in v primerjavi s tem so se jim vedno zdele relativno dobre. Frustracija, razdraženost, jeza, razočaranje – vse to se jim je zdelo trivialno in samopomilovalno in zato teh čustev nikoli nismo mogli prosto izraziti.

In še:

‘Depresija, kaj je to depresija?’ je oče ironično spraševal mojo sestro, če je doma povedala, da je kakšna njena sošolka depresivna ... ‘Njeno življenje ni v nevarnosti in dovolj ima jesti.’ Če nisi bil v koncentracijskem taborišču, je bilo tvoje življenje pravljica (Karpf 1997: 10).

Otroci so vso svojo empatično pozornost usmerjali na starše, skušali uganiti, kako se počutijo in se obnašati tako, da bi jih starši pohvalili. Identificirali so se s trpljenjem svojih staršev, da bi jih lažje razumeli in se jim tako približali, istočasno pa so poskušali nadomestiti čustveno nedostopnost svojih staršev tako, da so se zatekali v imaginaren svet prijateljstev in ljubezni.

Mehanizem prenosa travme je bil tako vzpostavljen: preživeli starši so imeli potrebe, hrepenenja in bolečine, ki jih otroci niso mogli niti zadovoljiti niti ublažiti, vendar se je prav to od njih pričakovalo. Po drugi strani pa čustvene potrebe otrok nikoli niso bile niti priznane niti potešene. Otroci tako niso razvili zdrave lestvice čustvenih odzivov oziroma zavesti, da imajo njihova čustva veljavo. Ker se otroci, ki odrastejo v narcističnih družinah, že od malega naučijo, da je njihova primarna odgovornost zadovoljiti potrebe staršev, ne razvijejo zaupanja v lastna čustva in presoje. Starševsko pretirano zaščitništvo in nezaupanje je otroke tudi izoliralo od vrstnikov in alternativnih starševskih figur, kar je še dodatno



10 *Goj* (pl. *gojim*) je hebrejski izraz za Nejuda. Uporablja se tudi termin *gentile*.

otežilo njihov čustveni razvoj, ki so ga bremenili nenehni občutki krivde, odgovornosti in neustreznosti.

Posamezniki, ki odrasčajo v takih družinskih sistemih, lahko postanejo preobremenjeni z željo ves čas izpolnjevati pričakovanja drugih in se počutijo odgovorne za stvari, ki jih nikakor ne morejo spremeniti ali nanje vplivati: ne znajo postaviti jasnih in zdravih meja. Ker ne zaupajo svojim čustvom, tako poškodovani ljudje raje zbežijo pred situacijami, v katerih bi morali svoja čustva zagovarjati in jih uveljaviti, kot da bi se z njimi soočili. Ti otroci odrastejo z vednostjo, da so starši nestanovitni in nepredvidljivi, da njihove obljube ne držijo, in kot odrasli ljudje pogosto podlegajo obsesivnemu vedenju tako, da iščejo takojšnje potešitve, zlasti v hrani, alkoholu in drugih substancah, nakupovanju in seksu. Odrasli otroci, ki so izšli iz narcističnega družinskega sistema, nimajo osnovnega zaupanja vase in se ne cenijo, zato imajo tudi precej izkrivljen pogled na realnost. Ker so odrasčali v okolju, ki jim ni dopuščal, da bi sebe poznali, temveč samo, da so poznali druge in da so lahko predvideli, kaj ti od njih pričakujejo, svoji percepciji realnosti ne zaupajo, vse dokler je ne potrdijo ali zavržejo (pomembni) drugi, s čimer se pomembno odrečejo svoji avtonomiji. Njihov svet je črno-bel, zgolj dober ali zgolj slab, in vsaka napaka je usodna, po načelu: če narediš napako, si sam napaka. Kot sta napisala Donaldson-Pressman in Pressman:

Ironično je, da so odrasli, ki so bili vzgojeni v narcističnih družinah, najbolj egocentrični tedaj, ko jih zaposluje lastna inferiornost. Prepričani so, da so neprimerljivo in edinstveno pomanjkljivi – medtem ko drugi ljudje lahko včasih naredijo napako, pa so *njihove* napake edine neodpušljive (1997: 98, poudarki izvirni).

Imeti možnost izbire je zato za te potomce narcističnih družin vedno huda nevarnost, ker pomnoži priložnosti za napake in s tem ponovne potrditve njihove nezadostnosti. Odrasli otroci narcističnih družin pogosto trdijo, da so čustva brezpredmetna, edino kar šteje, je učinkovitost in kompetentnost, ki se meri v zmožnosti narediti pravo stvar, pravilno uganiti, zadovoljiti potrebe drugih in pridobiti priznanje. Njihov občutek lastne vrednosti je v celoti odvisen od rezultatov, ki jim jih s strani drugih prinaša uresničevanje slogana: 'Delam, torej sem.'

Krog je sklenjen, ko strategije, ki so omogočile otrokom v disfunkcionalnih družinskih sistemih preživeti, ustvarijo tretjo generacijo žrtev: otrok travmatiziranih staršev, katerih starši zopet ne bodo čustveno uravnovešeni in razpoložljivi. Kot je napisal psiholog in specialist za travmo, John P. Wilson (2004):

Travma, ki ni ozdravljena, ki ni rešena in ki ni integrirana v zdravo ravnovesje v posamezniku, se lahko ponovi, ponovno uprizoni, odigra, projecira ali eksternalizira v odnosih in ustvari uničujoče in samouničujoče motivacijske sile.

TRAVMA NA RAVNI SKUPNOSTI: HORIZONTALNI PRENOS TRAVMATIZIRANEGA POGLEDA NA SVET

Čeprav sta travma in posameznikov odziv na travmatični dogodek v kliničnem smislu individualna izkušnja, je razprava o medgeneracijskem prenosu pokazala, da imajo psihične poškodbe, ki jih povzroči travma, trajni učinek na posameznikovo nemudno okolje, zlasti na njegovo družino. Prenos travme pa seveda ni omejen samo na medgeneracijski prenos znotraj družin. V svojem delu o travmatiziranih skupnostih je sociolog Kai Erikson razvil koncept družbene travme. Klinična literatura o travmi priča o tem, da se ljudje, ki preživijo množično nasilje ali hude naravne, ekološke in druge katastrofe, počutijo odrezane od sveta. Njihove predpostavke o sebi in o svetu so drugačne od tistih, ki jih imajo netravmatizirani ljudje okoli njih. Zato se pogosto družijo med sabo, kajti delijo primerljiv pogled nase in na svet, ki jih obdaja. Med perspektivami, ki so jim skupne, je ključno »razumevanje, da so zakoni, po katerih je naravni svet ves čas deloval, in dostojnost, ki je vladala v medčloveških odnosih, zdaj suspendirani – oziroma nikoli niso bili zares prisotni« (Erikson 1994: 240). Preživeli imajo spremenjeno samopercepcijo, spremenjen odnos do drugih in spremenjen pogled na svet. Občutek imajo, da jim je njihova travmatična izkušnja razkrila drugačno, »resnično«, globljo, neprizivno resnico.

Eriksonova teza je, da travma lahko tvori skupnost na podoben način kot skupni jezik ali skupno kulturno okolje. Za mnoge preživele je njihova različnost postala vir sorodnosti in posebne skupinske identitete. Po drugi svetovni vojni so se preživeli holokavsta, kot rečeno, množično in večinsko poročali med seboj, ker je bila vez travme močnejša od katerekoli druge. Shoshana Felman je tako opisala mlad par, ki je preživel holokavst in po vojni ostal skupaj kljub velikim osebnostnim razhajanjem, ker »je on vedel, kdo sem – edini je bil, ki je vedel ... in jaz sem vedela, kdo je on« (Felman 1991: 54). Odtujenost je tako postala vir združitve, kot če bi se v nekem odmerjenem prostorčku na robu eksistence zbrali brezdomci ali apatridi, to, čemur je Erikson rekel »zbiranje ranjenih« (Erikson 1994: 232). Avstrijski filozof in preživeli holokavsta, Jean Améry, je to pripadnost pretresljivo izrazil, ko je napisal:

Na levi podlakti nosim številko iz Auschwitza: je krajša od tore^[11] ali talmuda^[12], pa vendar nudi bolj vseobsegajočo informacijo. Poleg tega je tudi



11 *Torah*, hebrejsko nauk, je nauk petih Mojzesovih knjig ali hebrejske Biblije, v najširšem pomenu pa se nanaša na celotno judovsko versko izročilo.

12 *Talmud*, hebrejsko študij, je zapis rabinskih razprav, ki se nanašajo na judovski zakon, etiko, običaje in zgodovino. *Talmud* sestavljata *Mišna*, prvi zapis ustne *tore*, in *Gemara*, razprava o *Mišni* in drugih svetih tekstih. *Gemara* je osnova za vse rabinske kodekse.

bolj zavezujoča kot osnovne formule judovske eksistence (Améry 1980: 58).

Poleg tega, da množičen travmatični dogodek povzroči individualno travmo, ki se prenaša med generacijami ter tvori skupnost preživelih in njihovih družin, taka travma neposredno prizadene tudi samo skupnost. Z Eriksonovimi (1994: 230-31) besedami:

Včasih je lahko tkivo skupnosti poškodovano na enak način kot tkivo uma ali telesa, ampak tudi če se to ne zgodi, rane, ki jih povzroči travma na ravni posameznikov, lahko ustvarijo vzdušje, etos – skoraj bi lahko rekli kulturo skupnosti – ki se razlikuje od in presega skupek zasebnih ran, ki jo sestavlja.

Tekstura skupnosti je poškodovana, ko udarec prizadene njene vire preživetja in njeno bogastvo, kot na primer večji del njenega prebivalstva, njeno elito ali vodstvo, njene duhovne ali materialne centre, itd. V nasprotju z nenadnim šokom, ki navadno predstavlja individualno izkušnjo travme, »skupinska travma počasi in zahrbtno pronica v zavest tistih, ki jih je prizadela, in nima lastnosti nenadnosti, ki jo navadno povezujemo s travmo« (Erikson 1994: 233). Šok v primeru skupinske travme je »postopno ovedenje, da skupnost ne obstaja več kot učinkovit vir podpore, in da je s tem izginil pomemben del jaza« (Erikson 1994: 233).

Po ocenah uglednih zgodovinarjev holokavsta je bilo v nacističnih koncentracijskih taboriščih in taboriščih smrti ubitih dvainsedemdeset odstotkov vzhodne in srednjeevropske populacije Judov, se pravi približno pet milijonov ljudi (Hilberg 1961). Strokovnjaki ocenjujejo, da je od skoraj devet milijonov Judov, ki so živeli v Evropi pred drugo svetovno vojno, 400-500.000 ljudi preživelov vojno v raznih skrivališčih, v gozdovih, v odporiških gibanjih ali v delovnih taboriščih, le 75.000 interniranih pa je preživelov nacistična taborišča smrti (Epstein 1977, 1979; Davidowicz 1975). V dvanajstih letih nacističnega režima so bila uničena stoletja judovske zgodovine v Evropi, cele skupnosti, šole, sinagoge, politične institucije, socialne mreže.¹³ »Cela zgodovinska območja, kjer je bilo prisotno judovsko življenje, so izginila za vedno« (Ellis 1990: 1). Obseg uničenja in brutalnost njegove izvršitve sta bila nepredstavljiva.

Kai Erikson je pri svojem delu zabeležil soobstoj centripetalnih in centrifugalnih tendenc v načinu, kako se skupnosti odzivajo na množično travmo. Centripetalne sile skupnost povezujejo in jo združujejo okoli travmatičnega dogodka, ki jo je zadel, zato je skupinska travma najprej sila povezovanja. Katastrofi sledi »obdobje

● ● ●

13 Za natančne ocene uničenja glej pričevanje Dr. Sala Barona v Eichmannovem procesu: (1962) *The Trial of Adolf Eichmann, Record of Proceedings in the District Court of Jerusalem*. Jerusalem: Keter Enterprises. Zasedanji sodišča številka 12 in 13.

evforije» (Erikson 1994: 235), v katerem se skupnost mobilizira za skupno dobro, rešuje preživele, obnavlja zavezo svoje pripadnosti in skuša čimprej zaceliti rane. Z drugimi besedami, skupnost »proslavlja svoje ponovno rojstvo« (Erikson 1994: 235), rekli bi, kot Feniks iz pepela. Po drugi strani pa travme

pogosto odprejo že obstoječe prelomnice v strukturi širše skupnosti in jo razcepijo na posamezne dele ... ponavadi tako, da ločijo tiste, ki jih je dogodek prizadel, od tistih, ki jim je bil prihranjen ... Tisti, ki niso prizadeti, se skušajo distancirati od prizadetih, kot da bi bežali pred nečim pokvarjenem, onečaščenim in umazanim (Erikson 1994: 236).

Ko pa travmatična izkušnja postopoma pronica v strukturo skupnosti, »začne ustvarjati njen prevladujoč temperament, osvajati njen imaginarij in občutek jaza, opredeljevati medsebojne odnose njenih članov ... in skupna izkušnja postane skoraj kot skupna kultura, vir sorodstva« (Erikson 1994: 236-7).

Po drugi svetovni vojni je novoustanovljena judovska država sprejela večino preživelih evropskih Judov. Leta 1961, torej po masovni imigraciji Judov iz muslimanskih držav v Izrael, je delež preživelih v Izraelu še vedno predstavljal petindvajset odstotkov celotnega judovskega prebivalstva (Bachi 1976: 66);¹⁴ s tem, da ta številka ne vključuje njihovih potomcev. Odnos izraelske države in njenih judovskih prebivalcev do prišlekov iz Evrope je v veliki meri skladen z Eriksonovim teoretskim modelom: obdobju evforije, ki ga je v zgodovini *jišuva*¹⁵ zaznamovalo reševanje preživelih Judov iz povojne Evrope, njihova ilegalna emigracija v takratno britansko kolonijo Palestino in skupni boj za ustanovitev judovske države, je sledilo dolgo obdobje bolečega razkola med preživelimi Judi iz Evrope in *sabrami*,¹⁶ ki ga je izraelski zgodovinar Tom Segev opisal kot 'zid tišine', ko se holokavsta ni omenjalo in se pričevanjem preživelih ni prisluhnilo, dokler ni po Eichmannovem procesu leta 1961 holokavst postopoma postal temeljni in nedotakljivi *raison d'être* judovske države, vir njene legitimnosti in najmočnejši združevalni element med Judi v Izraelu, ne glede na njihovo osebno ali družinsko zgodovino.

V študiji iz leta 1992, ki je preučevala identitetna izrekanja izraelskih študentov in srednješolcev, se je osemdeset odstotkov vprašanih identificiralo z izjavo: 'Vsi smo preživeli holokavsta' (Oron 1992: 58). Ta rezultat je ilustrativen za popoln zgodovinski preobrat v percepciji holokavsta v Izraelu. Pred Eichmannovim



14 Od 1.939.400 judovskih prebivalcev Izraela leta 1961 je bilo 490.595 pribežnikov iz Evrope (Bachi 1976).

15 *Jišuv*, hebrejsko naselitev, je skrajšano za 'judovska naselitev dežele Izrael' in termin, s katerim so cionisti pred ustanovitvijo države Izrael označevali populacijo judovskih naseljencev v Palestini.

16 *Sabra* pomeni Izraelca, ki je rojen v Izraelu oziroma v Palestini pred letom 1948. Beseda izhaja iz hebrejske besede *cabar*, ki pomeni kaktus. Izraz torej metaforično pomeni (trdoživega) staroselca, ki pa za ostrimi bodicami skriva mehko srce.

procesom leta 1961, ki je največ pripomogel k integraciji preživelih holokavsta v izraelsko družbo, si v Izraelu rojeni Judje sploh niso znali predstavljati, da bi se njim lahko zgodil holokavst: »Nihče nas ne bi mogel pobiti v sinagogah; vsak deček in vsaka deklica bi streljala na vsakega nemškega vojaka« (Teveth 1986: 229). Sprva so *sabre* za katastrofo krivili pasivnost in pohlevnost Judov iz diaspore in njihove obsodbe preživelih so bile lahko zelo okrutne. V očeh 'novih Judov' v Izraelu so bili preživeli ne le fizično in psihično prizadeti, temveč tudi moralno pokvarjeni. Ko so prihajali v Izrael, so jih ljudje (vključno z najvišjimi predstavniki bodoče judovske države) opisovali kot »človeški prah, begunci, kreature iz diaspore, inferiorni človeški material, ki se noče prilagoditi, ki se izogiba kmečkim opravičilo in v pasu skriva ilegalne dolarje« (Segev 1993: 117). Znana izraelska pesnica, Leah Goldberg, je na primer o njih dejala: »Ti ljudje so grdi, revni, moralno nestabilni in težko jih je imeti rad« (Segev 1998: 138). Celo 'oče Izraela', David Ben Gurion, se je o preživelih izražal z nepričakovano trdoto, ki odraža nereflektirano pristajanje na klasični predvojni evropski antisemitizem in njegove stereotipe:

Med preživelimi nemških koncentracijskih taborišč so bili ljudje, ki ne bi preživeli, če ne bi bili to, kar so bili – trdi, zli in sebični ljudje, ki so v tem, kar so preživeli, izgubili še tisto malo dobrih lastnosti, ki so jih imeli (V: Segev 1998: 138).

Preživeli so predstavljali grožnjo za cionistični projekt emancipacije in odrešitve najprej zato, ker so bili Judje iz diaspore z 'mentaliteto izgnanstva', in ker so imeli kot preživeli holokavsta poleg tega še 'mentaliteto koncentracijskega taborišča.' Seveda sta bili obe 'mentaliteti' nasprotni cionističnim idealom; kot je napisal politolog in strokovnjak za cionizem Zeev Sternhell (1998: 47):

Nihče ni bil bolj zgrožen nad svojimi ljudmi, bolj zaničljiv do njihovih slabosti in načina življenja, kot ustanovitelji [države Izrael] ... Jude iz izgnanstva so opisovali v jeziku, ki je bil včasih zelo blizu najbolj fanatičnim antisemitom.

Šele Eichmannov proces in mučne, pretresljive zgodbe, ki so jih pripovedovale obremenilne priče v procesu, so holokavst približale povprečnemu Izraelcu. Vrzal med judovsko (iz diaspore) in izraelsko samopodobo se je postopoma zmanjševala, vse dokler nista holokavst in trpljenje preživelih postala del izraelskega identitetnega samoizrekanja (Moses in Cohen 1993: 128). Psihoanalitika Rafael Moses in Yechezkel Cohen sta v anketi, ki sta jo izvedla leta 1993, identificirala vrsto reakcij, ki sta jih opazila pri posameznikih in skupinah, ki jih holokavst ni neposredno prizadel: občutek krivde in sramu; fantazija identifikacije; občutek upravičenosti; jeza, strah in močan občutek ranljivosti. Tisti, ki niso bili neposredno prizadeti, so se počutili krive, »ker niso izkusili tega trpljenja, ki je bil z izraelskega vidika tako množično prisoten« (Moses in Cohen 1993: 128).

Občutek sramu je bil posebej močan prvih petnajst let po drugi svetovni vojni, ko se je večina Izraelcev distancirala od preživelih holokavsta, za katere so verjeli, da so šli »kot teleta v klavnico« in s tem osramotili celotno judovsko ljudstvo. Ti občutki so sicer po Eichmannovem procesu malone izginili, vendar Izraelci ostajajo zelo občutljivi na besede in dejanja, ki bi se jih dalo interpretirati kot insinuacijo na njihovo šibkost. V fantaziji identifikacije se ljudje, ki jih holokavst ni neposredno prizadel, poskušajo vživeti v vlogo žrtve nacističnega preganjanja. V Izraelu je vodstvo države aktivno spodbujalo identifikacijo s preživelimi, predvsem s pomočjo izobraževalnih programov o holokavstu. Zgodovina judovskega trpljenja, ki je doživelo svoj vrhunec v času nacističnega preganjanja Judov v Evropi, je Izraelce zaznamovala z izrazitim občutkom, da jim je svet dolžan izražati simpatijo, do katere so upravičeni trpeči. Po drugi strani pa se čutijo upravičene do kakršnega koli dejanja, ki služi potrebam judovske države, »kot da bi bili moralni zakoni obnašanja do drugih suspendirani zaradi holokavsta« (Roiphe 1995: 177).

Občutki jeze in maščevalnosti so močni in razpršeni. Ker perpetratorjev ni več, je jeza usmerjena na druge sovražnike in očitivce. V razpravi o judovskem maščevanju proti nacistom je filozof Berel Lang identificiral učinek premestitve sovražnosti, ki ga je definiral kot »pojav maščevanja v drugih oblikah« (Lang 1996: 3). Lang je veliko dejanj izraelske države opisal kot premeščeno maščevanje, zlasti pa enačenje Arabcev z nacisti. Tudi Anne Roiphe je to ideološko enačenje – v nekoliko metaforiziranem in poetiziranem jeziku, ki skuša ujeti neko univerzalno mentalitetno dispozicijo sodobnega Izraela – definirala kot izraz zafrustrirane jeze in prenosa maščevanja:

Jeza na sovražnika je velika, ne le zato, ker je sovražnik, ampak tudi zaradi tega, kar je naredil zadnji judovski sovražnik. V judovskem mišljenju se jeza nabira od jeze na Hamana^[17] do jeze na sirijske in rimljanske zavojevalce, do jeze na španske inkvizitorje, kozake, carje, avstrijske grofe, dokler ne pridemo do Hitlerja in Goebbelsa in Eichmanna in Mengeleja; opotekamo se pod težo jeze, ki jo nosimo v sebi in prekipevamo od sovraštva, in koga lahko bolj sovražimo kot Arabca, ki stoji na naši poti do moči, nacionalne ekspanzije, do naše prislužene, tolikokrat odložene in še kako zaslužene zadovoljitve (Roiphe 1995: 175).



17 Haman je podlež iz Esterine knjige, ki mu je perzijski kralj Ahasver dovolil pokončiti Jude v cesarstvu. Načrt sta mu prekržila Mordehaj, preroški voditelj judovskih izgnancev v perzijskem imperiju, in njegova nečakinja, perzijska kraljica judovskega porekla, Ester. Zgodba o Hamanu se bere v sinagogi na praznik *Purim* in vsako omembo Hamanovega imena pri branju spremlja ritualno roganje, kajti imena tistih, ki delajo zlo, je treba izbrisati.

Politolog Michael Brecher je za tako razumljen, specifičen izraelski pogled nase in na svet skoval termin »judovska prizma«, ki jo definira kot »psihološke predispozicije, ki so vkoreninjene v zgodovinski dediščini, in skozi katere se filtrirajo podobe iz okolja« (Inbar 1990a: 435). Bolj analitski pogled bi morda izpostavil, da gre pri »vkoreninjenosti« in »zgodovinski dediščini« vendarle za zelo recentne družbene procese, ki ideologijo korenin in dediščine izrabljajo, kot pač vsi nacionalizmi, za ikonografski diskurz. Med »podobami okolja« avtor izpostavlja fatalizem, pesimizem in izolacionizem, elemente pogleda na svet, ki jih srečujemo tako pri preživelih in njihovih potomcih kot tudi pri tistih, ki jih holokavst ni neposredno prizadel, pa vse do politične elite judovske države. »Ne moremo si več privoščiti pomanjkanja domišljije«, je napisal rabin Bernard Raskis (v: Lifton 1991: 246); pesimizem, ki preveva 'pogled na svet iz Izraela', je vkoreninjen v holokavstu. Nacistični napad na evropske Jude je ponovno dokazal, »da svet ne bo naredil nič, da bi zaščitil Jude« (Arian 1991: 11).

Fatalizem, ki je s pesimizmom neposredno povezan, je poskus, da bi naredili svoj, izraelski svet razumljiv, četudi razumljiv pomeni sovražen. Iskanje smisla v svetu opredeljujeta temi izdaje in zaznamovanosti. Fatalizem predpostavlja stalno sovraštvo Nejudov do Judov; judovska zgodovina je prikazana kot »niz holokavstov z določenimi tehničnimi izboljšavami.«¹⁸ Prepričanje, da je antisemitizem nekako vgrajen v nejudovsko mentaliteto in da bo zato preganjanje Judov večno prisotno v svetu, ki ga naseljujejo Nejudi (»ves svet nas sovraži«), spremlja prav tako nepremostljivo prepričanje, da nihče nikoli ne bo posredoval, da bi rešil Jude (»Jud je vedno sam«), kar je nek preživeli izrazil takole: »Kar se je svet naučil iz holokavsta je, da *lahko* uničiš šest milijonov Judov, in da to nikogar ne zanima« (Hass 1996: 75, poudarki izvirni).

Fatalističen pogled na svet in predpostavka o dveh taborih (Judi in Nejudi) sta v izraelski državni ideologiji najbolj vidna v odnosu do vojne. Izraelska politična elita stalno vojno stanje oziroma stanje priprav na vojno dojema kot »zakon usode« (Inbar 1990a: 433). Rafael Eitan, načelnik generalštaba izraelske vojske leta 1982, se v svojih memoarjih spominja dogodka, ko je bil poklican iz tujine, da bi v Izraelu izvedel vojaško operacijo. Njegova reakcija je bila: »Zdaj vem, da sem doma vojna je. Ne pritožujem se. Vsak narod ima svojo usodo« (Eitan 1985: 117). Podobno je Amnon Rubinstein, vodja sredinske stranke *Šhinui*, zapisal: »Izraelova usoda je, da živi v sovražnem svetu, ki ga ne sprejema« (v: Rubinstein 1980: 103).

Čeprav je argument, da je vojna neizbežna, najbolj pogosto opravičilo za katerokoli vojno v svetovni zgodovini, pa je koncept *ein brera* (»ni izbire«) v



18 Aharon Appelfeld, izraelski pisatelj, v intervjuju za *Jerusalem Post Magazine*, 27. november 1987.

izraelskem političnem in vojaškem vodstvu kombinacija dveh kolektivnih spominov: spomina na holokavst in sistematične eksterminacije šest milijonov Judov, in »zavedanja, da je država Izrael, edina suverena domovina za Jude, obkrožena z arabskimi državami, ki bodo izkoristile vsak znak izraelske šibkosti« (Gal 1986: 146). Cionistični izrek, da »so med Izraelom in preživetjem samo izraelske oborožene sile« (Gal 1986: 146), dobi drugačno težo v kombinaciji s fatalističnimi in pesimističnimi ocenami izraelskega strateškega okolja, ki ga mnogi, tudi v politični eliti, vidijo v črno-belih odtenkih: »mi in oni, *goji* in Judi ... oni, predvidljivi preganjalci, mi, neizbežne žrtve« (Marrus 1991: 108). Tako je Abba Eban, izraelski minister za zunanje zadeve v času šestdnevne vojne v letu 1967 in bivši podpredsednik generalne skupščine OZN, rekel: »Ko smo uzrli ta svet, smo videli, da je razdeljen med tiste, ki si želijo našega uničenja, in tiste, ki ne bi s prstom mignili, da bi to preprečili« (Eban 1972: 180). Pesimizem in fatalizem, ki v Izraelu zaznamujeta to, čemur Erikson pravi »skupinsko vzdušje«, vodita v introvertnost in samozadostnost. Ta občutek osamljenosti je izraelski politolog Asher Arian opisal kot »sindrom ločenega ljudstva«, ki »identificira in posveča Izrael kot ljudstvo z edinstvenimi izzivi in priložnostmi«. Prepričanje, da »Izrael lahko računa samo nase, na svojo vojaško moč, na judovsko ljudstvo in na Boga« (Arian 1989: 606) opredeljuje Izrael kot ločeno ljudstvo, skladno z biblijsko prerokbo: »To ljudstvo vidim z vrhov gora in nanj gledam z višin. To je ljudstvo, ki biva samo in v miru in se ne prišteva med druge narode.« (Bmd 23: 9)¹⁹. Kot dodaja Arian, je to »sekularen, nacionalističen podaljšek biblične zaveze z izvoljenim ljudstvom ... katekizem izraelske religije varnosti« (1989: 611).

Racionalni model varnostne politike, ki vzpostavlja predvidljive odnose med cilji in sredstvi, tako v Izraelu ideološko sobiva z iracionalnimi prepričanji v zgodovinski determinizem in božje intervencije; poteza nacionalne ideologije, ki navsezadnje, v kontekstu splošnega modela današnjega nacionalizma, ni nič posebnega, razen po svoji partikularni ikonografiji. Kot pravi Arian: »Na simbolični in psihološki ravni obstajata Vsemogočni in judovsko ljudstvo; na ravni racionalnosti in strokovnosti pa izraelske oborožene sile, *Mosad*, *Šhin Beth* in druge varnostne službe« (Arian 1989: 611). Zaradi prepričanja, ki ga je med drugimi leta 1974 izrazil tedanji predsednik vlade Yitzhak Rabin, da »moramo vedeti, da smo izolirani v svetu ... Izrael bo bival sam in samo naša vojaška moč nam zagotavlja obstoj«, ²⁰ je Izrael tudi vedno definiriral in upošteval samo lastna pravila, tudi za ceno izključenosti. »Sindrom ločenega ljudstva« vzpostavlja skupinsko identiteto, ki ne nagovarja le judovskega dela izraelskih državljanov, temveč svetovno judovstvo



19 Bmd je *Be midbar* (hebrejsko 'v puščavi') oziroma Četrta Mojzesova knjiga. - The Living Torah: The Five Books of Moses and the Haftarat. Prevod iz hebrejščine, rabi Arye Kaplan (1980). Jeruzalem, New York: Maznaim Publishing corporation.

20 Yitzhak Rabin v intervjuju za *Ma'ariv*, 25. septembra 1974.

tako, da izključuje druge od sebe, kakor tudi sebe od zunanjega sveta, in s tem izključevalnim diskurzom krepí kohezijo in solidarnost znotraj skupnosti. Čeprav je to samoizločanje Izraelcev izmed preostalih narodov, kakor tudi samoizločanje preživelih od preostalih ljudi, oziroma družin preživelih od vseh drugačnih družin izjemno močno vezivo skupnosti, pa z nenehnim aktualiziranjem in rekreiranjem preprečuje zdravljenje izvirne travme. Tudi tako vztrajanje na »izvirni travmi drugačnosti«, kakorkoli je morda zgodovinsko edinstvena, je vendarle univerzalni temeljni kamen ideologije nacionalizma. Zato je Zygmunt Bauman to samoizločanje Izraela opisal kot največjo posthumno zmago nacističnih izumiteljev končne rešitve judovskega vprašanja:

Ni jim [nacistom] uspelo odvrniti sveta od Judov, ampak v svojih grobovih lahko še vedno sanjajo o tem, da bodo odvrnili Jude od sveta, in s tem – na tak ali drugačen način – otežkočili, če ne onemogočili, judovsko spravo s svetom in njihovo mirno sobivanje z drugimi narodi (Bauman 1998: 37).

SKLEP

V gornjem besedilu sem izpostavila tiste segmente travme, ki na ravni posameznika, družine in širše družbe oblikujejo samopercepcijo, odnos do drugih in pogled na svet, in predstavila model vertikalnega prenosa travme na otroke preživelih. Razprava o družbeni dimenziji travme, ki je v tem sestavku predstavljena na primeru učinkov travme na tiste, ki jih holokavst ni neposredno prizadel, ti. 'judovske prizme' in spremljajočega 'sindroma ločenega ljudstva' v Izraelu, je podčrtala posledice travmatičnih poškodb v strukturi skupnosti, njeni samoopredelitvi in njenem odnosu do drugih skupnosti. Te so vsebinsko nedvomno blizu temu, kar uvodoma omenjeni politologi označujejo kot 'temno stran' nacionalizma, demokracije, itd. Sintagma 'temna stran', četudi na prvi pogled zgolj poetična mistifikacija banalnih opisov, vendarle izraža tiste globoke, nerazumljive, strastne, iracionalne in uničujoče vzgibe, ki vodijo v nasilje in smrt, vzdržujejo cikel trpljenja in ustvarjajo vedno nove žrtve. Napaka je v vztrajanju, da so ti 'temni' vzgibi nerazumljivi, iracionalni in nerazložljivi ter zato danost, ki jo je mogoče zgolj obvladovati, zadrževati in krotiti.

V predstavljeni analitski perspektivi je 'temna stran nacionalizma' vrsta potez, ki označujejo pripadnost in omejujejo imaginarij skupnosti, katerih samopodoba in podoba o svetu (kar je lahko tudi nacionalna ideologija) izvirajo iz travme in njene medgeneracijske (vertikalne) in socialne (horizontalne) sporočnosti, razumljenosti in aplikacije. V tem smislu je travma kulturotvorna: njene posledice na kompleksen način postanejo del socialne in politične kulture nacionalne skupnosti. Občutek ogroženosti, ki pogosto nima osnove v realni situaciji; občutek upravičenosti do uporabe sile, ki izvira iz tega občutka ogroženosti; splošno mote-

na percepcija realnosti, ki je vedno filtrirana skozi črno-bel in ukrivljen pogled na svet, v katerem so vloge vnaprej razdeljene in kjer ni prostora za naključja in kompleksnost; občutek osamljenosti in zapuščenosti, ki vodi v pretirano zanašanje na lastne sile in samoizključevanje, izvira pa iz temeljnega nezaupanja v druge; občutek izvoljenosti, edinstvenosti in moralne superiornosti, ki izhaja iz 'edinstvenega uvida', ki ga prinaša travmatična izkušnja; bes, jeza in maščevalnost, ki so pogosto usmerjeni v najbolj prikladnega in dostopnega sovražnika in veliko redkeje na dejanskega perpetratorja; čustvena in moralna zavezanost travmi in vsem, ki so ji podlegli, kar ohranja notranjo kohezijo skupnosti na račun njene ponovne integracije v okolje. Vsi ti, v jedru psihološki atributi travmatizirane žrtve, se na način ideološkega prenosa vrastejo v vse vidike socialnega in političnega življenja in se skozenj tudi perpetuirajo.

REFERENCE

- AGAMBEN, Giorgio (2002). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. New York: Zone Books.
- ANDREASEN, Nancy C. (1985). »Posttraumatic Stress Disorder«. V: Kaplan, Harold I. in Benjamin J. Sadock (ur.), *Comprehensive Textbook of Psychiatry*, 4th ed. Baltimore: Williams and Wilkins, str. 918 – 924.
- ARIAN, Asher (1989). »A People Apart: Coping with National Security Problem in Israel«. V: *The Journal of Conflict Resolution*. December 1989, str. 605-31.
- ARIAN, Asher (1991). »Perception of Threat in Israel«. V: Rattinger, Hans in Don Munton.
- Debating National Security: The Public Dimension*. New York: Peter Lang, str. 7–26.
- BACHI, Roberto (1976). *Population Trends of World Jewry*. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem.
- BARD, Morton in Dawn Sangrey (1979). *The Crime Victim's Book*. New York: Basic Books.
- BAUMAN, Zygmunt (1998). »The Holocaust's Life as a Ghost«. V: *Tikkun*, 13: 4, str. 33–38.
- BRECHER, Michael (1972). *The Foreign Policy System in Israel: Setting, Images, Process*. New Haven: Yale University Press.
- BRECHER, Michael (1975). *Decisions in Israel's Foreign Policy*. New Haven: Yale University Press.
- DANIELI, Yael (1985). »The Treatment and Prevention of Long-term Effects and Intergenerational Transmission of Victimization: A Lesson from Holocaust Survivors and their Children«. V: *Trauma and its Wake*, vol. 1, Figley Charles (ur.). New York: Brunner / Mazel, str. 295–313.
- DAVIDOWICZ, Lucy S. (1975). *The War Against the Jews 1933–1945*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- DIMSDALE, Joel E. (1980). »The Coping Behaviour of Nazi Concentration Camp Survivors«. V: Dimsdale Joel E. (ur.). *Survivors, Victims and Perpetrators: Essays on The Nazi Holocaust*. Washington, New York in London: Hemisphere Publishing Corporation.
- DONALDSON-PRESSMAN Stephanie in Robert M. Pressman (1997). *The Narcissistic Family: Diagnosis and Treatment*. San Francisco: Jossey-Bass.

- EBAN, Abba (1972). *My Country*. Jerusalem: Weidenfeld and Nicholson.
- EITAN, Rafael (1985). *A Soldier's Story*. Tel Aviv: Ma'ariv Library.
- ELLER Jack David (1999). *From Culture to Ethnicity to Conflict: An Anthropological Perspective on Ethnic Conflict*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- ELLIS, Mark H. (1990). *Beyond Innocence and Redemption: Confronting the Holocaust and Israeli Power*. New York: Harper and Row.
- EPSTEIN, Helen (1979). *Children of the Holocaust: Conversations with Sons and Daughters of Survivors*. New York: Putnam and Sons.
- EPSTEIN, Helen (1977). »Heirs of the Holocaust«. V: *New York Times Magazine*, 19 junij 1977, str. 12–15 in 74–77
- FELMAN, Shoshana (1991). »Education and Crisis, or the Vicissitudes of Teaching«. V: *American Imago*, 48:13–73.
- FOX, Tamar (1999). *Inherited Memories: Israeli Children of Holocaust Survivors*. London and New York: Cassel.
- GAL, Reuven (1986). *A Portrait of the Israeli Soldier*. New York / London: Greenwood Press.
- GREEN, B. L., Lindy, J. in M. Grace (1985). »Posttraumatic Stress Disorder: Toward DSM-IV«. V: *Journal of Nervous and Mental Disease*, 173, str. 406 – 411.
- HASS, Aaron (1995). *The Aftermath: Living with the Holocaust*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- HASS, Aaron (1996). *In the Shadow of the Holocaust*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HELMREICH, William B. (1992). *Against All Odds*. New York: Simon and Schuster.
- HERMAN, Judit L. (1994). *Trauma and Recovery*. London: Pandora.
- HILBERG, Raul (1961). *The Destruction of the European Jews*. Chicago: Quadrangle Books.
- HILBERMAN, Elaine (1980). »The Wife-Beater's Wife Reconsidered«. V: *American Journal of Psychiatry* 137.
- HOROWITZ, Mardi, Wilner, Nancy, Marmar, Charles in Janice Krupnick (1990). »Pathological Grief and the Activation of Latent Self-Images«. V: *American Journal of Psychiatry*, 137, str. 1137–1162.

- INBAR, Efraim (1990a). »Attitudes Toward War in the Israeli Political Elite«. V: Middle East Journal, 44.
- INBAR, Efraim (1990b). »Jews, Jewishness and Israel's Foreign Policy«. V: Jewish Political Studies Review, 2:3-4, str. 165-183.
- JANOFF-BULMAN, Ronnie (1985). »The Aftermath of Victimization: Building Shattered Assumptions.« V: Figley, Charles R. (ur.), Trauma and Its Wake. New York: Brunner / Mazel.
- KARDINER, Abram in Herbert Spiegel (1947). War, Stress, and Neurotic Illness. New York: Hoeber.
- KARPF, Anne (1997). The War After. London: Minerva.
- KRELL, Robert (1979). »Holocaust Families: The Survivors and their Children«. V: Comprehensive Psychiatry, 20, str. 560-67.
- LANG, Berel (1996). »Holocaust Memory and Revenge: The Presence of the Past«. V: Jewish Social Studies, History, Culture and Society, 2: 2.
- LANGER, Lawrence (1991). Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory. New Haven in London: Yale University Press.
- LEVI, Primo (1999). The Drowned and the Saved. London: Abacus.
- LIFTON, Robert Jay (1980). »The Concept of the Survivor«. V: Dimsdale, Joel E. (ur.), Survivors, Victims, and Perpetrators. New York in London: Hemisphere Publishing Corporation.
- LIFTON, Robert Jay (1991). The Genocidal Mentality: Nazi Holocaust and Nuclear Threat. London: Macmillan.
- MARRUS, Michael (1991). »The Use and Misuse of the Holocaust«. V: Hayes Peter (ur.) Lessons and Legacies, The Meaning of the Holocaust in a Changing World. Evanston: Northwestern University Press.
- MOSES, Rafael in Yechezkel Cohen (1993). »An Israeli View« in Moses, Rafael (ur.), Persistent Shadows of the Holocaust: The Meaning to those not directly affected. Madison, CT.: International University Press.
- ORON, Yair (1992). Jewish-Israeli Identity. Tel Aviv: Kibbutz College School of Education.
- PRINCE, Robert M. (1999). The Legacy of the Holocaust: Psychosocial themes in the Second Generation. New York: Other Press.
- ROIPHE, Anne (1995). A Season for Healing: Reflections on the Holocaust. New York: Summit Books.

- RUBINSTEIN, Amnon (1980). From Herzl to Gush Emunim and back. Tel Aviv: Schocken Books.
- SEGEV, Tom (1993). The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust. New York: Hill and Wang.
- SEGEV, Tom (1998). 1949: The First Israelis. New York: Henry Holt and Company.
- SPIEGELMAN, Art (1986–1991). Maus: A Survivor's Tale I and II. New York: Pantheon Books.
- STERNHELL, Zeev (1998). The Founding Myths of Israel. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- ŠUMI, Irena (2000). Kultura, etničnost, mejnost: konstrukcije različnosti v antropološki presoji. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- TEVETH, Shabtei (1986). The Road to Iyyar. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1986.
- WAJNRYB, Ruth (2001). The Silence: How Tragedy Shapes Talk. Crows Nest, New South Wales: Allen & Unwin.
- WILSON, Peter (2004). Empathy in the Treatment of Trauma and PTSD. New York: Brunner / Routledge.
- WOLFENSTEIN, Martha (1957). Disaster: A Psychological Essay. Glencoe, Illinois: Free Press.