

УДК 323.12(=411.16)(497.1)"1945/..."
316.356.4(=411.16)(497.1)"1945/..."

DOI <https://doi.org/10.31212/manjine.2023.25.sti.343-382>

Давор Стипић*

„ВЕРСКА ЗАЈЕДНИЦА АТЕИСТА“: НАЦИОНАЛНИ И КУЛТУРНИ ИДЕНТИТЕТ ЈЕВРЕЈСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ У СОЦИЈАЛИСТИЧКОЈ ЈУГОСЛАВИЈИ*

Апстракт: Чланак представља анализу схватања сопственог идентитета међу припадницима јеврејске заједнице у Југославији након завршетка Другог светског рата. Фокус анализе усмерен је на три питања: прво – питање промене колективног идентитета, која је у чланку проучавана у контексту процеса трансформације читаве јеврејске заједнице из искључиво верске у превасходно националну; друго – питање како су Јевреји као појединци посматрали свој, често вишеструки, национални и културни идентитет истраживано је на проблему језика и националног опредељења Јевреја југословенских књижевника који су у интервјуима, мемоарским записима и есејима оставили највише сведочанстава о перцепцији личног

* Институт за новију историју Србије, Београд,
davorstipic89@gmail.com

* Чланак је настао као резултат рада у Институту за новију историју Србије, који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација РС, на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2023. години бр. 451-03-47/2023-01/200016 од 3. 2. 2023.

идентитета; док се треће питање односи на проблем терминологије односно распрострањености, учесталости и доминантности коришћења појмова *Јеврејин* и *Жидов* у социјалистичком периоду на југословенском простору.

Кључне речи: Јевреји, Југославија, национални идентитет, комунизам, социјализам

*Питање колективног идентитета:
промена карактера јеврејске заједнице у Југославији*

У току Другог светског рата од стране немачких нациста, а уз помоћ осталих окупатора и колаборациониста, страдало је око 82% Јевреја са територије Југославије, док се преко 60%, од око 12.500 преживелих, у периоду од 1948. до 1952. године иселило у Израел. Међу овим исељеницима значајан проценат чинили су они Јевреји који нису могли или нису хтели да се прилагоде комунистичкој идеологији и животу у секуларном и социјалистичком друштву укључујући и све преживеле припаднике ортодоксних јеврејских општина, које су до рата постојале углавном у Славонији и Војводини, као и радикалне ционисте, за које је јеврејски национализам представљао полазну тачку у разумевању друштвених и политичких односа. Ово значи да су Јевреји који су, након завршетка организованог исељавања у Израел 1952. године, изабрали да остану у Југославији били наклоњени новим властима и званичној политици Комунистичке партије Југославије (КПЈ). То се нарочито односило на руководство

Савеза јеврејских вероисповедних општина Југославије (СЈВОЈ), чије је деловање пресудно утицало на то да на почетку социјалистичког периода читаво југословенско јеврејство направи заокрет ка националној еманципацији на секуларним основама.

Већ од првих послератних година лидери јеврејске заједнице настојали су да карактер, али и структуру Савеза, ускладе с новом друштвеном и политичком реалношћу у држави и управо ту се појавило прво суштински идентитетско питање за Јевреје у послератној Југославији – *да ли су они национална или верска заједница?* О потреби да се основа рада реформисаног Савеза јеврејских општина постави на марксистичка начела, као и о карактеру и суштини саме заједнице, на једној од седница Извршног одбора у јулу 1949. године говорио је и Александар Штајнер, будући председник Јеврејске општине (ЈО) Београд и потпредседник Савеза општина, који је том приликом рекао: „Требало би рашчистити питање: шта смо ми сада? Савез је у ствари био верска организација без много верског елемента. На питање да ли смо ми национална група било би можда боље да одговоре људи који су вичнији марксизму него ми.“¹ Дакле, уочљиве су две ствари: најпре да је крајем четрдесетих година почело озбиљније преиспитивање односа националног и религијског у колективном идентитету југословенских Јевреја, а потом да је руководство Савеза општина настојало да будућу праксу институционал-

1 Архив Јеврејског историјског музеја (АЈИМ), РА-К-781, Зависник LI седнице Извршног одбора Савеза, одржане 22. 7. 1949, 2.

ног организовања југословенских Јевреја усклади с марксистичком теоријом, што је било утолико необичније ако се узме у обзир да је до рата Савез био преваходно верска организација.

На истој седници, још један будући председник ЈО Београд, Бенцион Леви, пренео је своје утиске са састанка са представницима једног од надлежних државних министарстава, од којих је добио јасну поруку да Савез више не треба да буде верска организација, док је Лавослав Каделбург закључио да се јеврејска заједница у Југославији већ у потпуности „третира као национална и то питање је завршено.”² Из ове последње две констатације може се наслутити да је промена природе Савеза општина и преоријентисаност с верске на културну, социјалну и образовну делатност била подстакнута из кругова изван заједнице, односно прецизније од стране нових државних власти. Овакав утицај представљао је сасвим логичан след догађаја с обзиром на то да руководство јеврејске заједнице у Југославији није било у позицији да делује самостално у односу на југословенске власти и да је у извесној мери функционисало под надзором државе и партије.³ Због свега тога на прелазу из пете у шесту деценију XX века СЈОЈ је све више попримао карактеристике националне заједнице с развијеном културном и социјалном делатношћу и, иако се у почетку размишљало и о томе да верска делатност буде одвоје-

2 Isto.

3 Ari Kerkkänen, *Yugoslav Jewry Aspects of post-World War II and Post-Yugoslav Developments*, (Helsinki: Finnish Oriental Society, 2001), 96.

на у посебну организацију или удружење, ова идеја је брзо напуштена, пре свега зато што стварање двеју паралелних јеврејских кровних организација не би имало много смисла у друштву у ком је преостао релативно мали број Јевреја.

Секуларизација јеврејске заједнице у Југославији и промена карактера Савеза општина постали су сасвим очигледни када је 1952. године донета одлука да се из назива *Савез јеврејских вероисповедних општина Југославије* избаци реч *вероисповедних*, чиме су суштинске промене добиле и своју формалну потврду.⁴ Када је средином педесетих година процес трансформације СЈВОЈ већ био суштински завршен, постало је сасвим јасно да су државна политика и партијска идеологија представљале главни калуп који је након рата почео да обликује и начин организовања и циљеве, али и колективни идентитет јеврејске заједнице у Југославији. То је, уосталом, на једној од седница Главног одбора Савеза општина, отворено потврдио и његов председник, Алберт Вајс, речима: „Ми смо поставили да наш развој иде правцем којим иде развој наше земље.”⁵

Једна од конкретних последица утицаја државе на политику јеврејског руководства било је развијање фронтоске делатности Савеза јеврејских општина Југославије (СЈОЈ), која је уједно била и најбољи показатељ жеље да се јеврејска заједница сасвим уклопи

4 АЈИМ, Зписник седнице Главног одбора Савеза јеврејских општина, 31. мај 1953, 24.

5 АЈИМ, Зписник X седнице Главног одбора Савеза јеврејских општина Југославије, 22. IX 1957, 25.

у нови друштвени поредак и у потпуности прихвати политику КПЈ. Међу функционерима СЈОЈ постојала је жеља да се Савез општина учлани у Народни фронт Југославије, али то није било могуће, јер статут фронта није омогућавао чланство организацијама као што су јеврејске општине и Савез општина. Због тога је у Савезу планирано да се почне с издавањем новог месечног листа под називом *Нови јеврејски живот*, који би, према уверењу јеврејских лидера, имао за циљ да послужи „јачању народнофронтског духа и рада међу југословенским Јеврејима, те њиховом још дубљем повезивању са нашом стварношћу“.⁶ Иако поменути часопис никада није покренут, овакве идеје, које су се јављале у послератном периоду, сведоче о томе у коликој је мери партијска идеологија утицала на рад и функционисање Савеза јеврејских општина Југославије.

Одговори на питања *Ко је Јеврејин?* и *Шта значи бити Јеврејин?* за јеврејску заједницу имали су крајње практичну димензију. У првим годинама по завршетку рата то је било битно због расподеле хуманитарне помоћи, која је пристизала од различитих светских јеврејских хуманитарних организација да би с почетком организованог исељавања у Израел одговор на ова питања био директно повезан с добијањем дозволе за исељење. У првом случају проблем је био решен технички и право на помоћ имали су они који су били чланови неке од јеврејских општина у земљи, мада се у

6 АЈИМ, *Cirkulari, Pismo SJOJ Izvršnom odboru Narodnog fronta Jugoslavije*, 5. јануар (без године).

ретким случајевима дешавало и да део помоћи буде распоређен пријатељима чланова општина из реда нејеврејског становништва.⁷ Са друге стране, када је било у питању исељавање у Израел, ситуација је била доста комплекснија зато што се радило о промени држављанства, а нису постојала јасна правила која би дефинисала ко је могао бити сматран Јеврејином.

У социјалистичкој Југославији члановима јеврејске заједнице сматране су особе које су имале јеврејске родитеље, а пре свега јеврејску мајку, као и оне које су имале јеврејске претке, али сами нужно нису морали бити Јевреји, с тим што су страдање и прогони из доба рата и послератна секуларизација друштва за последицу имали и то да се значајан број пуноправних чланова заједнице од ње дистанцира.⁸ У зависности од порекла, али и личног односа према сопственом јеврејском наслеђу и идентитету, издвајало се пет категорија јеврејског становништва у послератној Југославији: 1. они који су себе сматрали Јеврејима по националности, али нису били припадници ниједне верске заједнице; 2. они који су себе сматрали Јеврејима према националности и вероисповести; 3. они који су себе сматрали Јеврејима по вероисповести, али Србима или Хрватима по националности; 4. они који су имали јеврејско порекло, себе су сматрали припадницима неке друге националне заједнице, али су показивали интересовање за јеврејски живот и 5. они који су има-

7 Mladenka Ivanković, *Jevreji u Jugoslaviji (1944–1952): Kraj ili novi početak*, (Београд: INIS, 2009), 193.

8 Милан Радовановић, *Исељавање Јевреја из Југославије у Израел (1948–1952)*, (Београд: Музеј жртава геноцида, 2022), 143.

ли јеврејско порекло, али себе нису сматрали Јеврејима нити су имали контакте с јеврејском заједницом.⁹

Очигледно је да је у првим послератним годинама културни идентитет југословенских Јевреја претрпео процес симплификације и хомогенизације, односно бројне, пре свега аутентичне карактеристике локалних субидентитета су се изгубиле или престале да буду битне, док је заједница у целини постала монолитнија него пре рата. Овај процес подразумевао је две ствари: 1. потпуни нестанак ортодоксне заједнице, која се у целости иселила у Израел и 2. брисање разлике између сефарда и ашкеназа, који су се до Холокауста организовали у одвојене јеврејске општине.¹⁰ На овакво стање ствари указује и случај највеће јеврејске заједнице у Југославији, оне београдске, која је већ у јануару 1945. године донела одлуку о уједињењу сефарда и ашкеназа у јединствену општину, што је означено као једногласна одлука донета с циљем успостављања трајног јединства и укидања свих разлика међу београдским Јеврејима.¹¹ У заједници чија је бројност за кратко време смањена за 90 процената овакве врсте подела постале су бесмислене, па је и њихово брисање и губитак њиховог значаја представљао логичну последицу новонастале демографске и политичке реалности.

9 Исто, 144.

10 Небојша Поповић, *Јевреји у Србији 1918–1941*, (Београд: ИСИ, 1997), 20.

11 Jasmina Huber, *Wieviel Wandel Verträgt eine Tradition. Gesang und Gebet der jüdischen Gemeinde Belgrad in der Herausforderungen der Gegenwart*, (Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2017), 62.

Међутим, с завршетком исељавања у Израел и дефинитивном променом карактера СЈОЈ као организације није стављена тачка на дилеме о јеврејском идентитету у југословенском социјализму, па су се дискусије на ову тему наставиле и у току педесетих година. Отварање јеврејске заједнице према остатку друштва донело је, логично, и појаву већег броја мешаних бракова, чиме су се додатно актуелизовала питања идентитетске припадности брачних партнера нејевреја и деце из мешовитих бракова и односа јеврејске заједнице према њима. Међу припадницима заједнице постојала су два начина гледања на то ко јесте и ко може бити Јеврејин: прво – да Јеврејин може бити искључиво особа јеврејског порекла која се декларише као Јеврејин и као таква се упише у неку јеврејску општину; и друго, либералније становиште – да Јеврејин може бити свако ко се као такав декларише, без обзира на то да ли је Јеврејин по пореклу.¹² На седмој послератној Конференцији јеврејских општина Југославије, одржаној у октобру 1956. године, у оквиру дискусије на ову тему председник Савеза општина, др Алберт Вајс, сликовито је рекао: „Никада се у историји људи нису отимали за то да буду Јевреји, па ако неко хоће, дај му ту привилегију. Ту се највише ради о мешаним браковима. Из солидарности они желе бити чланови јеврејске општине (...) Доиста, ако неко после оних горких искустава последњих година, када није било лако бити Јевреј,

12 AJIM, Zapisnik VII posleratne konferencije jevrejskih opština Jugoslavije, 27. i 28. X 1956, 58.

сам жели да се солидарише са овом заједницом, зашто да га спречимо у томе?"¹³

Све чешћи мешовити бракови били су један од показатеља да је традиционални начин јеврејског организовања живота, који је такође представљао и важан елемент изградње колективног идентитета, у новим друштвеним околностима полако одумирао. Како је приметио Пол Бенџамин Гордијев (Paul Benjamin Gordiejew), обликовање јеврејске заједнице у социјалистичкој Југославији било је обележено ерозијом социокултуролошке интеграције између различитих нивоа ове етничке заједнице, чиме је смањен њен потенцијал за етничким одржањем, репродукцијом и трансмисијом, а главни разлог за овакво стање било је то што је у времену након рата традиционална јеврејска породица, која је кроз историју повезивала лични с колективним нивоом заједнице, почела убрзано да се деконструише.¹⁴ Овакво опадање демографског капацитета јеврејске заједнице, а самим тим и нестајање традиционалних обележја идентитетске припадности, били су условљени с једне стране смањењем броја чланова заједнице услед страдања у рату и исељавања у Израел, а с друге стране све чешћим браковима Јевреја са нејеврејима, што је посматрано у дужем временском периоду водило ка асимилацији и губљењу идентитетске идентификације појединца с јеврејством на колективном нивоу, као и ишчезавању свести о етничкој посебности.

13 Isto, 58.

14 Paul Benjamin Gordiejew, *Voices of Yugoslav Jewry*, (Albany: State University of New York Press, 1999), 78.

Етничка заједница која је након Холокауста и исељавања у Израел демографски нестајала ипак се трудила да путем друштвених ритуала очува свест о идентитету и пореклу. Историјско сећање, а нарочито сећање на страдање у Другом светском рату, представљало је погодан начин не само да се направи дистинкција у односу на већински део друштва, већ и да се створе и ојачају везе међу живим члановима јеврејске заједнице.¹⁵ Такве тенденције најлакше се могу уочити на споменицима јеврејским жртвама, које су сами Јевреји организовано подизали у време социјализма, а који су по својој форми били израз колективног јеврејског идентитета и манифест етничке или верске идентификације.

Како се може приметити по бројним споменицима посвећеним жртвама Холокауста, укључујући оне у Суботици, Новом Саду, Бачкој Паланци, Београду, Скопљу, Штипу, Ријеци, Опатији, Брчком, Чаковцу итд., јеврејске општине широм земље и Савез општина генерално, као иницијатори градње, увек су се трудили да овакви меморијали укључују историјске јеврејске симболе као што су менора, Давидова звезда, Нер нешама или рецимо племенске симболе попут лава, симбола племена Јуда, крчага Левија и руку Коена, јер су сви заједно имали функцију наглашавања јеврејског идентитета жртава.¹⁶ Осим тога,

15 Олга Манојловић Пинтар, „Места сећања и заборав“, *Последње одредите Аушвиц-каталог изложбе*, (Београд: Историјски музеј Србије, 2015), 43.

16 Давор Стипић, „У борби против заборав: Јеврејска заједница у Југославији и очување сећања на Холокауст 1945–1955“, *Годишњак за друштвену историју* 2/2016, 104.

споменици јеврејским жртвама подизани су све до краја педесетих година искључиво на јеврејским гробљима, чиме се такође настојало да се сачува и истакне посебност јеврејског идентитета, што вероватно најбоље илуструје изградња споменика жртвама Холокауста на сефардском гробљу у Сарајеву 1952. године, када је Јеврејска општина Сарајево одбила предлог појединих представника власти да се споменик страдалим Јеврејима постави на некој јавној градској површини објашњавајући овакву одлуку тиме да им је намера да, подижући споменик баш на јеврејском гробљу, јасно истакну да је он постављен у славу јеврејских жртава.¹⁷ Дакле, може се рећи да су колективно сећање на Холокауст и његове практичне манифестације попут подизања споменика и одржавања комеморација представљали најчешће и највидљивије друштвене механизме очувања јеврејског идентитета у социјалистичкој Југославији.

Посматрано у начелу, приметно је да је колективни идентитет југословенских Јевреја након Другог светског рата претрпео велике промене, од већег отварања ка другима па све до потпуне промене схватања суштине јеврејске заједнице, чији је до тада верски карактер трансформисан у искључиво национални. Основа колективне идентификације и међусобне повезаности нису више били религија и традиционални начин организовања јеврејског живота, већ су, под утицајем комунистичке идеологије и нове друштвене

17 АЈИМ, РА-Р-19, Предмет: Подизање споменика palim јеврејским жртвама i помоћ од Saveza, 3. XII 1951.

реалности настале после револуције, замењени антифашизмом, сећањем на Холокауст, свешћу о јеврејском пореклу и везаношћу за Југославију као мултиетничку и наднационалну грађанску државу.

Питање термина – Жидов или Јевреј?

На југословенском простору припадници јеврејског народа најчешће су означавани појмовима Јевреј и Жидов, међутим у свести већине људи који живе на српском и хрватском говорном подручју постоји широко распрострањено уверење да су ови појмови синоними, односно да је једно српска, а друго хрватска реч и да је њихово значење у потпуности истоветно, што није баш сасвим тачно. По пореклу оба ова термина јесу хебрејска. Први израз (Јевреј) развио се од старог имена за јеврејски народ – Иври и ово је реч која, ако се посматра целокупна јеврејска историја, означава све припаднике јеврејског народа.¹⁸ За разлику од ње, реч Жидов изведена је од речи Јехуда, односно Јуда, која представља назив једног од укупно 12 племена Израиља, што уједно значи и да реч Иври, од које је настао појам Јевреј, историјски посматрано, има шире значење него реч Јуда, од које је изведен појам Жидов.¹⁹ Ако се узме у обзир различито порекло ових појмова, долази се до закључка да они нису синоними, већ да у оквиру српског односно хрват-

18 *Hrvatska enciklopedija*, том 12, (Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2009), 815.

19 *Isto*, 815.

ског језика сваки од ових појмова има свој другачији језички еквивалент. Српски еквивалент речи Жидов гласи Јудејац, док хрватски еквивалент за реч Јевреј гласи Хебреј. И у временима пре Другог светског рата хрватски Јевреји били су свесни ове разлике у пореклу и значењу ових двају појмова, о чему сведочи и текст *Јевреји у антрополошком и етнографском погледу* др Густава Ретија (Gustav Rethy), Јеврејина из Дарувара, објављен 1926. године у *Јеврејском алманеху*, у коме он спомиње разлику између ова два имена јеврејског народа.²⁰

Ипак, без обзира на све то, поједини представници националистички оријентисане хрватске интелектуалне елите настојали су да израз Жидов етаблирају као једину реч којом би се у хрватском језику означавали припадници јеврејског народа. Године 1970. у загребачком часопису *Критика* Славко Голдштајн, угледни хрватски историчар јеврејског порекла, објавио је чланак под насловом *Потомство народа изабраног: Библија и опстанак жидовског народа*. У првобитној верзији овог текста Голдштајн је користио реч Јевреј, али је након сугестије уредништва часописа одлучио да у коначној, публикованој, верзији појам Јевреј замени појмом Жидов.²¹ Као разлог за овакво накнадно прилагођавање текста Голдштајн је навео аргументацију хрватске новинарке Смиљане Рендић, коју је она изнела у свом чланку

20 Gustav Rethy, „Jevreji u antropološkom i etnografskom pogledu”, *Jevrejski almanah za godinu 5689. (1928/1929)*, 4, 96.

21 Slavko Goldstein, „Potomstvo naroda izabranog. Biblija i opstanak židovskog naroda”, *Kritika*, br. 12, svibanj-lipanj 1970, 287.

О имену *Жидова*, такође објављеном у часопису *Критика*. У овом тексту Смиљана Рендић је, подстакнута хрватским преводом једног италијанског текста у коме су речи *Ebreo* и *Giudeo* биле преведене као Јевреј и Жидов, поставила тезу да је сам израз Јевреј као руски облик речи Хебреј који је претрпео гласовне промене својствене руском језику, представљао реч блиску и прихватљиву српској језичкој логици, али истовремено неприродну и страну реч у хрватском језику, чијим се коришћењем тежило затирању и негирању хрватске културне посебности.²²

Проблематичност овакве аргументације била је вишеструка. Као прво, како ће касније реагујући на Рендићкин текст истаћи и Александар Мошић²³ и Првослав Ралић,²⁴ ово је било питање које није могло да се посматра искључиво лингвистички, већ је требало у обзир узети историјски контекст коришћења самог термина Жидов, који је асоцирао на Холокауст и самим тим на све трауме које су из њега проистекле. Као друго, перцепирајући израз Јеврејин као прихватљив српском, а реч Жидов као типичну за хрватски језик, Смиљана Рендић прави кључну грешку, јер их посматра као језичке еквиваленте који имају сасвим истоветно значење и заједничко порекло, што, као што је већ објашњено, с обзиром на разлику ова два назива, није тачно. Уосталом, да разлика између два

22 Smiljana Rendić, „O imenu Židova”, *Kritika*, br. 12, svibanj-lipanj 1970, 406-407.

23 Aleksandar Mošić, „Židov ili Jevrej?”, *Jevrejski pregled*, br. 11-12, novembar-decembar 1970, 8-9.

24 Првослав Ралић, „Светилишта и слобода”, *НИН*, 17. 1. 1971, 6.

појма, коју је Смиљана Рендић занемарила, постоји и у савременом хрватском језику, показује и то што је у Хрватској енциклопедији из 2009. године у издању Хрватског лексикографског завода Мирослав Крлежа, ова разлика препозната и објашњена, при чему су Хебреј и Жидов издвојени као засебне речи, обе својствене хрватском језику.²⁵ Као треће, ауторка полази од претпоставке да су српски и хрватски језик у смислу историјског развоја својих језичких традиција толико различити и удаљени да се српски може посматрати као сроднији руском од хрватског, што уопште нема смисла ако се узме у обзир да је у контексту лексике и морфологије, а ово питање је било у смислу језика – пре свега лексичко и морфолошко, српски језик далеко ближи хрватском него руском, па су самим тим и већина дистинкција између хрватског и руског, с изузетком коришћења ћирилице, истоветне разликама између руског и српског језика. Иако је Славко Голдштајн прихватио да у свом тексту ипак користи реч Жидов, он признаје да се „дуго колебао“ и да му „одлука ни тада није била сасвим лака“ и отворено се ограђује од тумачења које је дала Смиљана Рендић да је употреба појма Јеврејин представљала „мајоризацију са истока“, чији је главни смисао био порицање хрватске националности.²⁶

Значајан број Јевреја, и то не само хрватских, након Другог светског рата почео је да одбацује реч Жи-

25 *Hrvatska enciklopedija*, 815.

26 Rendić, „O imenu Židova“; Goldstein, „Potomstvo naroda izabranog“, 287.

дов као погрдан израз, који их је подсећао на године када су усташке власти користиле овај термин у спровођењу антисемитске политике, која је на крају довела до геноцида. У том погледу, нарочито је занимљива Голдштајнова опаска да је опсервација Смиљане Рендић да су „Жидови на овом нашем простору подједнако страдали и тамо гдје су се звали Жидови и тамо гдје су се звали Јевреји“ само један део истине, при чему је Голдштајн додао и да „они који Жидове зову Јеврејима били су у многим крајевима прогањани заједно са Жидовима, а тамо гдје Жидов самога себе зове Јеврејином прогањала га је окупациона управа која га је звала *Jude*. Име Јевреја није попримило погрдан призвук попут имена Жидов.“²⁷ Другим речима, Голдштајн је имплицитно подсетио на неупитну разлику у односу према Јеврејима на српском и хрватском говорном подручју у доба Другог светског рата и поручио да схватање појма Жидов као увредљивог има реалног основа у политичком односу дела хрватског народа према Јеврејима у недавној прошлости закључивши речима: „Ако је неко као хрватски Жидов доживио да име Жидов постане синоним за погрду, понижење и патњу, природно је да ће он сам и његови пријатељи Хрвати посегнути за другим именом, само ако оно постоји.“²⁸ Такође, у једном интервјуу крајем осамдесетих година Славко Голдштајн изнео је уверење да је на територији данашње Хрватске појам Жидов имао негативан призвук и пре доласка усташа на власт, па

27 Goldstein, „Potomstvo naroda izabranog“, 288.

28 Isto, 288.

се још у 19. веку у тадашњој Хабзбуршкој монархији присвојни придев *жидовски* у називима општина често мењао са *израелитски*.²⁹

Међу југословенским Јеврејима Голдштајн није био усамљен у ставу да реч *Жидов* има негативну, чак антисемитску конотацију. У свом реаговању на Голдштајнов и Рендићкин текст, инжењер Александар Мошић, који је и сам преживео Холокауст, на страницама *Јеврејског прегледа* оценио је да међу великим бројем Јевреја широм Југославије „реч *Жидов* изазива у генерацији која још увек живи извесна сећања која ни на који начин не би требало свакодневно подстицати“ истакнувши и да је ово питање много шире од уско филолошког приступа Смиљане Рендић, пошто према његовом мишљењу „не треба Јеврејима оспоравати право које се свим другим народностима признаје“, јер, како даље пише Мошић, „ако се код Јевреја после 1945. године по правилу појавила разумљива жеља да се више не називају Жидовима, онда би требало и *Критика* и друга штампа ову жељу да поштују, исто тако као што сви Југословени поштују жељу Албанаца да их се не зове Арнаутима, Арбанасима или Шиптарима, Словенаца да их се не зове Вендима, Македонаца Јужносрбијанцима, Мађара Угрима, Рома Циганима итд.“, захтевајући на крају чланка да норме узајамног националног поштовања буду изнад „етимологије, филологије и других неких логија.“³⁰

29 Darko Zubčević, „Židovstvo – kult knjige“, *Studio*, br. 1254, 15–21. 4. 1988, 61.

30 Mošić, „Židov ili Jevrej“, 9.

Наравно, остаје питање *Који је појам био чешићи у употреби међу самим домаћим Јеврејима у социјалистичкој Југославији?* До одговора најлакше се може доћи уколико покушамо да утврдимо који је од ова два назива, Јеврејин или Жидов, чешће коришћен у званичним називима и званичним документима јеврејских општина широм Југославије. Како показује архивска грађа Савеза општина, у Македонији је за Јевреје углавном коришћен израз Евреи, односно уобичајени назив за општину био је Еврејска општина, међутим на српскохрватском говорном подручју ситуација је била компликованија, јер разлика у коришћењу ових двају термина најчешће није пратила међуетничке, па чак ни републичке границе. На територији Србије и Босне и Херцеговине, готово без изузетка, званични назив за основну организациону јединицу јеврејског народа био је Јеврејска општина, чак и у срединама где је живео знатни број Хрвата, рецимо попут Суботице, а такође и у Црној Гори израз Јеврејин је био доминантан иако у овој републици није било организованих јеврејских општина. Међу Јеврејима у СР Хрватској чешће је коришћена реч Жидов, како то показују називи Жидовских (богоштовних) опћина Осијек, Вуковар, Чаковец итд.³¹ Ипак, појединим општинама попут загребачке почетком педесетих година званични назив био је

31 АЈИМ, РА, К-795, Р-49с, *Dopis Židovske bogoštovne općine Osijek Savezu jevrejskih veroispovednih opština FNJR*, 18. X 1949; АЈИМ, РА, К-805, Р-44а, *Pismo Židovske Bogoštovne Općine Čakovec Savezu Jevrejskih Veroispovednih opština Jugoslavije*, 14. 5. 1948; АЈИМ, РА, Р-49с, *Dopis Židovske općine Vukovar Savezu jevrejskih općina, Vukovar*, 26. IV 1946.

Јеврејска вјероисповједна опћина, што се уочава на печатима и меморандумима.³² Овај је назив општина Загреб задржала све до распада Југославије, а крајем осамдесетих година њен тадашњи председник Славко Голдштајн изразио је уверење да ће вероватно назив општине ускоро бити промењен у Жидовска општина.³³ Званична документа ових општина, али и надлежних државних органа, показују да бар у току прве послератне деценије у многим хрватским срединама није постојао апсолутни консензус у вези с коришћењем речи Жидов. Сличан случај био је и с општином Ђаково, која је почетком педесетих користила меморандуме с званичним натписом Јеврејска богоштовна опћина Ђаково, док је у исто време општина у Осијеку, који географски није много удаљен од Ђакова, носио назив Жидовска богоштовна опћина Осијек. Такође, и у документима друштвених организација са територије СР Хрватске, попут Општинског одбора СУБНОР-а Славонски Брод из 1987. године, може се уочити доследно коришћење израза Јевреји уместо Жидови.³⁴

Примећује се, дакле, да је у називу највећег броја општина на српскохрватском говорном подручју коришћен придев јеврејски, а ако се узме у обзир и да је назив главне јеврејске организације у земљи био Савез јеврејских општина Југославије и да је он у овом облику коришћен у свим деловима земље, може се закљу-

32 АЈИМ, Комисија за спомен-обељења (КСО), Писмо Јеврејске вјероисповједне опћине Загреб Savezu ЈВО, Загреб, 17. III 1952.

33 Zubčević, „Židovstvo – kult knjige“, 61.

34 АЈИМ, КСО, 560 (Славонски Брод), Писмо Опćинског одбора SUBNOR-а Славонски Брод Ети Najfeld.

чити да је у социјалистичкој Југославији међу самим јеврејским становништвом израз Јеврејин као назив за припаднике сопственог народа био, и све до распада државе остао, доминантно коришћен термин. Изузев придева *јеврејски*, који је у првим послератним годинама сматран верском, а од почетка педесетих година националном одредницом, у називима општина у највећем броју случајева нису коришћене друге националне одреднице, мада је и по овом питању ипак било ретких изузетака. Тако се, на пример, у ретким документима из првих послератних година могу видети печати ЈО Београд, на којима се користи назив Српско-јеврејска верска општина Београд,³⁵ такође у архивској грађи могуће је срести и још ређе документе на којима стоји печат са натписом Македонско-еврејска општина Скопље,³⁶ што указује на то да су у појединим случајевима у кратком периоду непосредно након рата, осим појма јеврејски, који је у то време још увек посматран као верски појам, домаћи Јевреји прихватили и као сопствену националну одредницу истицали име локалне већинске етничке групе.

Питање личног идентитета – писци и језик

У току дуге историје живота у егзилу, изгнан из своје домовине и расејан широм света, јеврејски народ био је принуђен да у окружењу већинских – етнички, верски и језички другачијих народа – омеђава свој и-

35 АЈИМ, РА, Р-49с, Оглас, 9. XII 1944.

36 АЈИМ, РА, Р-49с, Допис Мakedonsko Evrejske општине Скопје Јеврејско-српској општини Београд 6. II 1945.

идентитет како би га сачувао од нестанка. Важни грађаници идентитета у једном страном, често и непријатељском окружењу, били су религија, колективно историјско сећање на прадомовину и Јерусалим, обичаји, књижевност и нарочито језик, који је вековима био нераздвојиво повезан с писаном и усменом традицијом, верским обредима, али и свакодневним животом. Из разлога сопственог опстанка европски Јеврејин је асимиловано биће, односно биће с више идентитета.³⁷ Због потребе за прилагођавањем како би се преживело, али и због снажног утицаја културе и начина живота већинског становништва, линије које су ограничавале јеврејски идентитет временом су постале порозне и проходне за различите утицаје са стране, па је и култура европских Јевреја у скоро сваком свом сегменту представљала мешавину с доминантним културама локалног поднебља.

У приватној сфери живота, на нивоу личног идентитета, Јевреји су показивали много већу спремност него друге етничке заједнице у Југославији да прихвате елементе туђе националне и културне традиције и уклопе их у сопствени, најчешће визуелни идентитет, и то чак и у времену социјализма, када овакве традиције, за разлику од периода Краљевине, нису биле потенциране од стране званичне државне идеологије. Још од XIX века могу се пронаћи бројни примери овакве културне апропријације међу дома-

37 Моња Јовић, „Улицом несталих кестенова: јеврејска тема код Данила Киша“, *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 3/2010, 589.

ћим Јеврејима: од усвајања буржоаске праксе стављања фотографија на надгробне споменике,³⁸ генерално нетипичне у јеврејској традицији, преко прилагођавања архитектуре синагога и њихово уклапање у већ постојећи изглед околине,³⁹ па све до посрбљавања јеврејских презимена додавањем суфикса *-ић*.⁴⁰

Највећу специфичност националног и културног идентитета Јевреја у југословенском друштву представљала је тенденција прихватања симбола страног националног идентитета и њиховог инкорпорирања у сопствени, која је била израженија него код било ког другог народа на овом поднебљу, што веома живописно илуструје и једна фотографија из Архива Јеврејског историјског музеја у Београду,⁴¹ настала 1955. године, приликом комеморације цивилним жртвама убијеним од стране окупатора на локацији Јабука код Панчева, на којој се може видети рабин који у току читања молитве на себи носи молитвени шал-талит, а на глави српску шајкачу. Овакав пример присвајања српских симбола, несвојствених јудаизму, који би сасвим извесно био незамислив у верској пракси међу муслиманским или католичким свештенством, показује да међу Јеврејима коришћење националних симбола већинских народа није посматрано као нешто страно

38 Милица Рожман, *Визуелна култура и приватни идентитет породице Були*, (Београд: Задужбина Андрејевић, 2017), 23–24.

39 Milica Rožman, „Javni identitet sefardske jevrejske zajednice u Sarajevu“, *Artum: istorijsko-umetnički časopis* 1/2015, 52.

40 Поповић, *Јевреји у Србији*, 21.

41 АЈИМ, Споменици жртвама фашизма, К-2 (Војводина, Хрватска).

њиховом идентитету што би могло потенцијално да га угрози.



*Комеморација жртвама фашизма,
Јабука поред Панчева (извор: АЈИМ)*

Такав однос према туђим националним традицијама може се приметити и на примеру ладина и јидиша, двају језика које је, осим хебрејског као матерњег, користио велики део европских, па самим тим и југословенских Јевреја. Док је хебрејски језик углавном био употребљаван у синагоги, а ладино и јидиш у комуникацији међу самим Јеврејима у оквиру породице или шире заједнице, језици попут српског, хрватског, мађарског или немачког били су „прозор у свет“, који је Јевреје повезивао с друштвеном средином у којој живе, па су, поред својих традиционалних језика, користили, а често чак и за свој матерњи сматрали, неке од ових локалних језика. Оваква вишејезичност била

је нарочито карактеристична за југословенске Јевреје с некадашњих територија Хабзбуршке монархије, који су као баштеници специфичног културног наслеђа централне Европе били најзначајнији носиоци међу-културалне интеракције на овом простору.⁴² Још у предратним временима било је занимљивих примера који су указивали на изузетно висок степен склоности јеврејског идентитета ка готово незамисливим тран-културалним прожимањима у сфери лингвистичког наслеђа попут, на пример, књиге *Лекуте Тефилот*, штампане у Београду јеврејске 5687. односно по хришћанском рачунању 1926/1927. године, која је објављена на ладино језику ћириличним писмом.⁴³ Вероватно би се у већини европских култура писање једног у основи романског језика ћирилицом сматрало немогућим, с изузетком румунског језика, у коме је коришћена ћирилица до шездесетих година XX века, па ипак способност апсорпције наизглед неспојивих националних и културних традиција постала је важна особеност идентитета југословенских Јевреја, која је олакшавала прилагођавање средини и која ће наставити да се испољава и у послератном периоду.

Једна од битних одлика идентитетских и културолошких промена које су захватиле југословенско јеврејство након Другог светског рата јесте и полако нестајање јидиша и ладина из свакодневне употребе,

42 Љујић Тамара, „Судбина Јевреја у романима Александра Тишме и Данила Киша“, *Годишњак Катедре за српску књижевност са југословенским књижевностима* 10/2015, 278.

43 Хајим Мордехај Коен, *Лекуте Тефилот. Орасјонис Ескужидас*, (Београд: Штампарски завод Орао, 1926).

укључујући и књижевност, као и готово потпуна језичка асимилација домаћих Јевреја, обележена преласком на локалне, званичне језике – српскохрватски, словеначки и македонски. На примеру натписа на локалним споменицима жртвама Холокауста у Бачком Петровцу и Бачком Петровом Селу, примећује се да су ортодоксне јеврејске заједнице са севера Србије, подижући споменике на којима су били заступљени само натписи на хебрејском, без превода на званични српскохрватски језик, настојале да очувају своју језичку аутентичност, спрече лингвистичку асимилацију и да се оградe у односу на културу већинских заједница, али су се овакве тенденције с потпуним исељавањем ортодоксних заједница у Израел потпуно изгубиле у Југославији.⁴⁴ У југословенској, као и у бројним другим светским књижевностима, језик и идентитет јеврејских писаца често нису били комплементарни с обзиром на то да су они обично остајали доследни свом културолошком наслеђу јудаизма, али су прихватили језик околине.⁴⁵ Дакле, језик није нужно морао да буде индикатор ни порекла ни националног идентитета јеврејских писаца, нарочито, јер је тај идентитет, поготово у Југославији, често био вишеструк и флуидан. Због тога што су у различитим аутобиографским и мемоарским записима оставили бројна, веома сликовита сведочанства о својим личним погледима на питање националног опредељења,

44 Стипић, „У борби против заборава“, 95, 97.

45 Предраг Палавистра, *Јеврејски писци у српској књижевности*, (Београд: Институт за књижевност и уметност, 1998), 179–180.

јеврејски књижевници могу послужити као одличан пример који може да буде од велике помоћи да се одговори на питање *Како су се на личном нивоу југословенски Јевреји осећали и декларисали по питању свог националног идентитета?*

Како је приметио Предраг Палавестра, идентитет јеврејских писаца у српској књижевности не постоји изван српског језика,⁴⁶ и то су међу првима схватили и почели да примењују Станислав Винавер и Оскар Давичо, а овакво стање ствари нарочито је постало евидентно у периоду социјализма, када књижевност југословенских Јевреја постаје, готово без изузетка, књижевност писана на српскохрватском језику. Ипак, као што је језик само један од индикатора идентитета, тако је и јеврејство, када говоримо о писцима као што су Данило Киш и Александар Тишма, представљало само један сегмент њиховог много ширег, у првом реду културолошког, али и националног одређења, који се формирао под утицајем различитих етничких, верских и језичких традиција централне Европе, што представља једну доста ширу тему, због чега и наше спомињање ове двојице писаца треба да буде ограничено на уже идентитетско питање односа њиховог јеврејства, српства и југословенства у друштвеном и политичком контексту југословенског социјализма.

Иако се, нарочито у зрелом добу, својим књижевним темама враћао јеврејском пореклу, Тишма је након Другог светског рата прихватио српство као сопствено национално опредељење, углавном због со-

46 Палавестра, *Јеврејски писци*, 191.

цијализације и лакшег уклапања у друштвено окружење, како је то и сам признао: „Српство као социјализација, оно се нудило, оно се наметало (...) у тим првим послератним годинама (...) некако је било природно да ја свој чамац вежем уз српство и уз тај језик који ми се нудио и којим сам ја једино и писао кад сам водио Дневник или правио неке литерарне покушаје.“⁴⁷ Ипак, годинама касније, након једне посете Аушвицу која га је навела да чињенице о страдању свог, јеврејског народа извуче из затворених фиока заборављања и да открије сопствену „неживљену спону са јеврејством“,⁴⁸ Тишма се јеврејским темама, а пре свега страдању у Холокаусту, вратио у својим најзначајнијим делима *Употреба човека* и *Књига о Бламу*, што на добар начин открива капацитет великих и трагичних историјских искустава да утичу на идентификацију и опредељење појединца. Тишма није био једини јеврејски писац из Југославије чији је идентитет накнадно обликован или боље речено поново откривен као последица сећања на Холокауст и страдање. Сличан случај био је и с хрватском књижевницом и сценаристкињом Зором Дирнбах, која је инсистирала на томе да њена припадност јеврејству није била условљена ни верском ни културном традицијом њене породице, па чак ни кућним васпитањем, већ жељом да се идентификује с невиним жртвама из сопственог народа, због чега се, иако је на почетку рата крштена у

47 Darinka Nikolić, „U potrazi za samim sobom. Intervju sa Aleksandrom Tišmom“, *Polja*, br. 416, april–maj 2001, 15–16.

48 Исто.

католичкој цркви јер јој је мајка била католикиња, одмах по ослобођењу вратила у јудаизам.⁴⁹ Дакле, може се приметити да је на нивоу личног идентитета искуство колективног страдања и сопствено или трансгенерацијско сећање на Холокауст могло одиграти улогу катализатора који би појединца повезао с одређеним начином националне идентификације.

У грађанском друштву социјалистичке Југославије, где су идеали интернационализма стављани испред националних вредности, појавило се и југословенство као један нови ентитет наднационалне идентификације, који се због своје ширине и неодређености многим Јеврејима чинио као савршен простор за проналажење сопственог идентитета. У коликој је мери идеја југословенства, чак и онда када још увек није била друштвено широко афирмисана, потенцијално представљала „обећану земљу“ за све оне грађане за које се, попут Тишме, бежање од искључивости претворило у идентитетско „неприпадање ни уз кога“,⁵⁰ који су у националном сврставању видели затварање у уско етничке оквири и који су попут Киша сматрали да је национализам колективна и појединачна параноја,⁵¹ кратко и сликовито описује у својим мемоарима београдска Јеврејка Жени Лебл: „Ја сам била Српкиња јер Југо-

49 V. Virušić, „Zora Dirnbach: Čekala sam 20 godina Deveti krug“, *Jutarnji list* <http://archive.is/WCy3> (datum pristupa: 9. 11. 2023).

50 Светозар Кољевић, „Слика јеврејских судбина у Тишмином роману *Употреба човека*“, Јован Делић, Светозар Кољевић, Иван Негришорац, *Повратак миру Александра Тишме*, (Нови Сад: Матица српска; САНУ Огранак у Новом Саду, 2005), 11.

51 Danilo Kiš, *Po-etika, knjiga druga*, (Beograd: Ideje, 1974), 174.

словена тада није било. А баш сам хтела да будем Југословенка.⁵² Слично се осећала и књижевница Фрида Филиповић, Јеврејка из Сарајева, која је, према сопственом признању, још од ране младости осећала јаку тежњу за асимилацијом и која се у језичком и националном смислу јасно идентификовала са средином у којој је одрасла што је и описала речима: „Ја сам, рекла бих, типичан производ дијаспоре: прилагодила сам се средини у којој сам се случајно родила (...) Пошто сам рођена на овом тлу, декларишем се као Југословенка јеврејског порекла, не могу друкчије.“⁵³ Дакле, примећује се да је лични идентитет Јевреја најчешће био обележен двојношћу између јеврејског и извесног локалног – српског, хрватског, мађарског или неког другог идентитета, а често је као најшири именоватељ те двострукости или понекад чак вишеструкости идентитета стајало југословенство. Тако се изјашњавао рецимо и Славко Голдштајн, који је истицао да осећа „и припадност Жидовству, али и припадност хрватском народу, хрватској култури и Југославији.“⁵⁴

О тој својој, на крају можда чак и прагматичној потреби да се дефинише као Југословен, и Тишма је такође писао: „Одговарало ми је да будем нешто неодређено (...) Југословен, то није значило скоро ништа сем одсуства обавезе да се буде припадник нације без

52 Давор Стипић, „Жени Лебл (1927–2009). Прилози за биографију”, *Традиција и трансформација. Транснационална уметност југословенске историје*, (Београд: ИНИС, 2019), 366.

53 Vera Izrael Jovanović, „Gorke trave”, *Bilten Saveza jevrejskih opština Jugoslavije*, br. 9, septembar 1999, 9.

54 Zubčević, „Židovstvo – kult knjige”, 11.

остатка (...) не бити нужно збијен у одређен менталитет, веру, језик, обичаје.⁵⁵ У случају великог броја појединаца јеврејски национални идентитет у социјалистичкој Југославији имао је прилично нејасне границе и био је дефинисан параметрима који нису били фиксно и прецизно позиционирани у координатном систему националне идентификације у мултиетничкој југословенској федерацији, што осим Тишминог показује и случај књижевнице Јудите Шалго, која је отворено истицала да се њен јеврејски и национални идентитет манифестује „одсуством недвосмислених одредница.“⁵⁶ За Киша лично било је много битније да буде писац него да се одреди чији је, јер га је, како је сам говорио, ужасавала свака идеја мањинске литературе – јеврејске, феминистичке итд., а о својој припадности као писца једном приликом је рекао: „У домовини многи желе да се изјасним, ако пишем на српском онда сам српски писац. А оно што ја тврдим – да ја нисам српски ни хрватски, већ југословенски писац – то једноставно не постоји.“⁵⁷ Без обзира на овај притачени апсурд, Киш је био изричит о свом идентитету као писца: „Можда сам ја једини који се изјашњава као југословенски писац (...) А мислим да је то једина тачна ознака онога што јесам.“⁵⁸ Извесно је да су и Тишма и Киш, попут бројних других не само југословенских,

55 Aleksandar Tišma, *Sećaj se Večkrat na Vali*, (Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2000) 15, 229.

56 Judita Šalgo, „Moj jevrejski identitet“, *Jevrejski pregled: Bilten SJOJ*, br. 10, 12.

57 Палавестра, *Јеврејски писци*, 203.

58 Danilo Kiš, *Gorki talog iskustva*, (Beograd: Arhipelag, 2012), 232.

већ и европских Јевреја, као људи и као писци имали вишеструке идентитете. Обојица су били јеврејског порекла и на те традиције су се тематски ослањали у својим делима, обојица су били крштени као православци,⁵⁹ писали су на српскохрватском језику, у Кишовом случају чак и егзилу, а себе су у националном смислу сматрали Југословенима.

Њихово прихватање југословенства као оквира идентитета представљало је заправо протест против национализма и одбацавање свих оних ограничења за која су сматрали да би им била наметнута сврставањем у неки одређени било српски, јеврејски, хрватски или ма који други национални идентитет. Такође, овакви флуидни национални идентитети, типични за припаднике јеврејске заједнице на европском простору, често су временом били подложни метаморфози. Жени Лебл је од Српкиње у послератним годинама преко Југословенке у зрелијем добу пресељењем у Израел постала Израелка. Слично њој, и Тишма се, како је већ споменуто, одмах након рата изјашњавао као Србин, а потом је, пишући *Књигу о Бламу и Употребу човека*, открио своју везу с јеврејским идентитетом и пореклом, да би средином осамдесетих година у свом *Дневнику* констатовао: „Наједном схватам да нисам нико. Немам идентитет“,⁶⁰ при чему је југословенство увек фигурирало као оквир и контекст тог „немања

59 Јован Попов, „Јез и јоргован. Скица за упоредни портрет Александра Тишме и Данила Киша“, *Поља*, бр. 416, април–мај 2001, 67.

60 Младен Шукало, „Наративна устројства идентитета у дјелу Александра Тишме“, *Повратак миру*, 61.

идентитета“. Због тога је након распада државе у једном интервјуу 1995. године изјавио: „Ја могу да будем Југословен и ако нема такве државе.“⁶¹

Све ово указује на то да је јеврејски идентитет био најкомплекснији национални идентитет у социјалистичкој Југославији, јер је у себи спајао различитости и супротности и обједињавао највећи број културних, језичких и националних тековина готово свих народа који су живели на југословенском простору превазилазећи њихове супротности. С доласком КПЈ на власт након завршетка рата југословенски Јевреји су, као и друштво у целини, претрпели талас секуларизације, што је између осталог резултирало убрзаним отварањем јеврејске заједнице према остатку друштва и убрзаним прихватањем његових политичких, културних и језичких тековина, чиме је јеврејски идентитет додатно симплификован, а поједине његове специфичности изгубљене су како на личном тако и на колективном нивоу. На тај је начин, већ у првој половини педесетих година, јеврејска заједница преобликована у оно што је др Алберт Вајс у једном свом реферату, користећи кованицу Макса Нордауа, назвао „верска заједница атеиста“,⁶² чиме је заправо сажета суштина идентитета југословенских Јевреја и начина њиховог институционалног организовања у периоду социјалистичке Југославије.

61 Попов, „Јез и јоргован“, 68.

62 Vajs Albert, „Јевреји у новој Југославији“, *Jevrejski almanah za 1954. godinu*, (Београд: СЈО), 1954), 11.

Резиме

Четрдесете године XX века представљале су велику прекретницу за јеврејску заједницу у Југославији. У току Другог светског рата страдало је око 82% југословенских Јевреја да би се у периоду од 1948. до 1952. године више од 60% преживелих иселило у новоформирану државу Израел, што је све заједно утицало на то да се број Јевреја у Југославији за само једну деценију смањи с око 70.000 на мање од 5000 људи. Радикално демографско опадање, као и победа револуције након завршетка рата и успостављање новог, социјалистичког и секуларног друштвеног поретка, навели су јеврејску заједницу у Југославији да се консолидује и преиспита основе на којима је био заснован колективни идентитет њених чланова. У складу с новонасталим политичким и друштвеним околностима, руководство Савеза јеврејских општина Југославије трудило се да политику и начин организовања заједнице усклади с званичном идеологијом државе и Комунистичке партије Југославије, што је довело до стања у коме је већ почетком педесетих година и у очима државе и у сопственим очима заједница југословенских Јевреја престала да буде верска и постала чисто национална. Ово је било праћено и другим променама попут напуштања до тада у организационом смислу битне поделе на сефарде и ашкеназе, губљења ладина и јидиша као језика за свакодневну комуникацију међу самим Јеврејима, али и већег отварања према околним већинским етничким групама, што је уједно значило и појачан

степен асимилације. Па ипак, јеврејски идентитет је и даље показивао значајну тенденцију да се, прихватајући обележја околних културних и националних традиција, трансформише и прилагођава околина, али истовремено и задржава своју аутентичност. Неодређеност, вишеструкост и флуидност као најбитнија обележја јеврејског националног и културног идентитета у Југославији временом су велики број Јевреја привукли једном новом виду наднационалне идентитетске идентификације – југословенству, које је, као што показује анализа личног нивоа јеврејског идентитета у овом чланку, за многе Јевреје био и остао више начин да избегну притисак националне консолидације, чији се пораст осећао како се ближио распад земље, него потрага за давно изгубљеним осећајем припадности и одговором на питање *Шта значи бити Јеврејин?*

Sources and Literature

- Arhiv Jevrejskog istorijskog muzeja (AJIM): Cirkulari, Komisija za spomen-obeležja, Pererina Arhiva, Spomenici žrtvama fašizma, Zapisnici Autonomnog i Izvršnog odbora SJOJ
- Izrael Jovanović, Vera. „Gorke trave”. *Bilten Saveza jevrejskih opština Jugoslavije*, br. 9, septembar 1999.
- Kiš, Danilo. *Gorki talog iskustva*. Beograd: Arhipelag, 2012.
- Kiš, Danilo. *Po-etika*. Beograd: Ideje, 1974.
- Nikolić, Darinka. „U potrazi za samim sobom. Intervju sa Aleksandrom Tišmom”. *Polja*, br. 416, april–maj 2001.
- Tišma, Aleksandar. *Sečaj se Večkrat na Vali*. Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2000.
- Virusić, V. „Zora Dirnbach: Čekala sam 20 godina deveti krug”. *Jutarnji list*. <http://archive.is/WCy3>
- Zubčević, Darko. „Slavko Goldstein 88 (1/2): Osjećam pripadnost Židovstvu ali i hrvatskom narodu i Jugoslaviji”. <http://www.yugopapir.com/2014/12/slavko-goldstein-zidovi-na-tlu.html>
- Gordiejew, Paul Benjamin. *Voices of Yugoslav Jewry*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Hrvatska enciklopedija*, tom 12. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2009.
- Huber, Jasmina. *Wieviel Wandel Verträgt eine Tradition. Gesang und Gebet der jüdischen Gemeinde Belgrad in der Herausforderungen der Gegenwart*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2017.
- Ivanković, Mladenka. *Jevreji u Jugoslaviji 1944–1952. Kraj ili novi početak*. Beograd: INIS, 2009.
- Jović, Monja. „Ulicom nestalih kestenova: jevrejska tema kod Danila Kiša”. *Zbornik Matice srpske za književnost i jezik* 3/2010. (Cyrillic)
- Kerkkänen, Ari. *Yugoslav Jewry Aspects of post-World War II and Post-Yugoslav Developments*. Helsinki: Finnish Oriental Society, 2001.
- Koen Mordehaj, Hajim. *Lekute Tefilot. Orasjonis Eskužidas*. Beograd: Štamparski zavod Orao, 1926. (Cyrillic)

- Koljević Svetozar. „Slika jevrejskih sudbina u Tišminom romanu *Upotreba čoveka*”. Jovan Delić, Svetozar Koljević, Ivan Negrišorac. *Povratak miru Aleksandra Tišme*. Novi Sad: Matica srpska; SANU Ogranak u Novom Sadu, 2005.
- Ljuić Tamara. „Sudbina Jevreja u romanima Aleksandra Tišme i Danila Kiša”. *Godišnjak Katedre za srpsku književnost sa jugoslovenskim književnostima* 10/2015.
- Palavestra, Predrag. *Jevrejski pisci u srpskoj književnosti*. Beograd: Institut za književnost i umetnost, 1998. (Cyrillic)
- Pintar Manojlović, Olga. „Mesta sećanja i zaborava”. *Poslednje odredište Aušvic-katalog izložbe*. Beograd: Istorijski muzej Srbije, 2015. (Cyrillic)
- Popov, Jovan. „Jež i jorgovan. Skica za uporedni portret Aleksandra Tišme i Danila Kiša”. *Polja*, br. 416, april–maj, 2001.
- Popović, Nebojša. *Jevreji u Srbiji 1918–1941*. Beograd: ISI, 1997. (Cyrillic)
- Radovanović, Milan. *Iseljavanje Jevreja iz Jugoslavije u Izrael (1948–1952)*. Beograd: Muzej žrtava genocida, 2022. (Cyrillic)
- Rethy, Gustav. „Jevreji u antropološkom i etnografskom pogledu”. *Jevrejski almanah za godinu 5689. (1928/1929)*.
- Rožman, Milica. *Vizuelna kultura i privatni identitet porodice Buli*. Beograd: Zadužbina Andrejević, 2017. (Cyrillic)
- Rožman, Milica. „Javni identitet sefardske jevrejske zajednice u Sarajevu”. *Artum: istorijsko-umetnički časopis* 1/2015.
- Stipić, Davor. „U borbi protiv zaborava: jevrejska zajednica u Jugoslaviji i očuvanje sećanja na Holokaust 1945–1955”. *Godišnjak za društvenu istoriju* 2/2016. (Cyrillic)
- Stipić Davor. „Ženi Lebl (1927–2009). Prilozi za biografiju”. *Tradicija i transformacija. Transnacionalna iskustva jugoslovenske istorije*. Beograd: INIS, 2019.
- Šukalo, Mladen. „Narativna ustrojstva identiteta u djelu Aleksandra Tišme”. *Povratak miru Aleksandra Tišme*. Novi Sad: Matica srpska; SANU Ogranak u Novom Sadu, 2005.
- Vajs Albert, „Jevreji u novoj Jugoslaviji”. *Jevrejski almanah za 1954. godinu*. Beograd: SJOJ, 1954.

Jevrejski pregled

Kritika

Nin

Summary

Davor Stipić

AN ATHEIST RELIGIOUS COMMUNITY: JEWISH NATIONAL AND CULTURAL IDENTITY IN SOCIALIST YUGOSLAVIA

Abstract: This article represents an analysis of understanding of self identity among Yugoslav Jews after the World War II. The main issues of research are: 1. The changes of collective identity that was studied through the transformation of Jewish self-perception from religious to national at the turn from 1940s to 1950s; 2. How the Jews as individuals understood their cultural and national identity? This topic was researched on the basis of memoirs, diaries and interviews of prominent Jews and especially of Jewish writers from Yugoslavia. 3. The Question of usage and frequency of terms Jevrej (Hebrew) and Židov (Jew) among the Yugoslav Jewish citizens.

Keywords: Jews, Yugoslavia, national identity, communism, socialism

The entire decade of 1940s has been the time of the most significant changes for the Jews in Yugoslavia since they came to this part of Europe. Approximately 82% of pre-war Jewish population was killed in Holocaust during the World War II and more than a half of those who survived, emigrated to Israel between 1948 and 1952. This means that the number of Jews dropped from

70 000 to around 5 000 within just ten years. After the war, communists seized power and transformed Yugoslavia into a secular socialist society on the basis of ideas the Revolution. New social and political reality, together with demographical changes of the Yugoslav Jewry, had a huge impact on the understanding of Jewish national identity. The leadership of Federation of Jewish Communities of Yugoslavia took care to define their own aims so as to make them complementary to state policy and ideology of the Communist Party. That was the main reason why the Jewish community was transformed from a religious into national organization already at the beginning of 1950s. At the same time, the old division into Sephardic and Ashkenazi Jews was officially neglected because this kind of separation had no sense in a country with such a small number of Jews. The impact of traditional rules on organization of Jewish life was in steep decline during the socialist period. The community became more open to influences coming from the ethnic majority which led to greater level of assimilation between Yugoslav Jews. This accelerated the sociocultural and especially demographical erosion of the Jewry in Yugoslavia. Despite this, Yugoslav Jews still showed the tendency to redefine their understanding of national identity by adopting symbols and marks of local national majority, but at the same time, an ability to maintain their own ethnical and cultural authenticity. Indeterminacy, fluidity and syncretism appeared as the main characteristics of Jewish national conscience, but during the decades of socialism, great number of Yugoslav Jews started to identify themselves with the idea of

Yugoslavism which, as a supranational ideology, seemed more suited to avoid national classification, rather than to find the long lost Jewish national roots.