

Univerzita Karlova
Fakulta humanitních studií

Institut doktorských studií
Obecná antropologie – integrální studium člověka



**Konstrukce paměti:
post-holocaustová memoárová literatura
v českém diskurzivním prostoru**

Disertační práce

Autor práce: **Mgr. Hedvika Novotná**
Vedoucí práce: **PhDr. Peter Salner, DrSc.**

Praha 2019

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem. Zároveň prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne: 30. 11. 2018

Mgr. Hedvika Novotná

Poděkování

Svému školiteli, PhDr. Peterovi Salnerovi, DrSc., děkuji za bezmeznou trpělivost, vstřícnost a důvěru, že práci jednou dokončím, a stejně tak za řadu inspirativních komentářů, které mě neustále nutily text promýšlet. Za podporu, pomoc a diskuze všeho druhu děkuji kolegyním a kolegům Markétě Zandlové, Magdaléně Šťovíčkové Jantulové, Martinu Heřmanskému, Daně Bittnerové, Ondřeji Špačkovi, Davidu Verbučovi a Veronice Seidlové.

Bibliografický záznam

Novotná, Hedvika. 2019. *Konstrukce paměti: post-holocaustová memoárová literatura v českém diskurzivním prostoru*. Disertační práce. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, 155 s. Vedoucí práce: PhDr. Peter Salner, DrSc.

Abstrakt

Disertační práce nahlíží z pozic sociálního konstruktivismu na dynamiku vyjednávání minulosti mezi komunikativní a kulturní pamětí. Zaměřuje se na diskurzivní prostor druhé poloviny 20. a počátku 21. století a sleduje některé diskurzivní rámce, v nichž je konstruována židovská minulost v českém prostoru. Terénem je publikovaná autobiografická literatura post-holocaustových židovských autorů vztahujících se k českému prostoru a akademické pole, které s minulostí zachází. Práce proto sestává z prolínajících se narativů. Analyzuje povahu post-holocaustových autobiografií a to, jak jsou v nich zachycena období první a druhé republiky, poválečná doba, politické procesy 50. let a období tzv. normalizace. Narativy minulosti v těchto memoárech uvažuje v teoretických kontextech studií paměti, procesů formování židovských studií a diskurzu minulosti ž/Židů v českém prostoru. V souvislosti s tím diskutuje vybrané teoretické koncepty, přítomné v českém akademickém diskurzu ve vztahu ke studiím paměti a židovským studiím. Zvažuje tedy význam konceptualizace identit, vztahy mezi nominalistickou a interpretativní historiografií, polemiku o paměti a traumatu a koncepty textuality a intertextuality. Závěr práce promýšlí souvislosti konstrukce komunikativní a kulturní paměti jako polyfonie různých narativů.

Klíčová slova

Studia paměti; post-holocaustová literatura; memoárová literatura; ž/Židé; Česko.

Abstract

Using the paradigm of social constructivism, the dissertation investigates the negotiation of the past within the dynamics of communicative and cultural memory. It focuses on the discursive space of the second half of the 20th and the beginning of the 21st century, following selected discursive frames, in which the Jewish past is constructed in the Czech discursive space. Since its research focus is an autobiographical literature of Czech post-holocaust Jewish authors as well as the Czech academic field that deals with the Jewish past, the dissertation consists of several intermingling narratives. It analyses the nature of post-holocaust autobiographies, and how they capture the period of the First and Second Republics, the post-war period, the political trials of the 1950s, and the so-called *normalization* period. The narratives of the past emerging from these memoirs are theorized from the perspective of memory studies, and related to the processes of formation of Jewish studies, and to the discourses about the Jewish past in the Czech space. In this regard, the dissertation discusses the following theoretical concepts and issues present in the Czech academic discourse, and related to Jewish and memory studies: conceptualization of identities, relation between nominalist and interpretative historiography, disputes about memory and trauma, and the concepts of textuality and intertextuality. The work's conclusion considers the interrelation between the construction of communicative and cultural memory as a polyphony of diverse cultural and academic narratives.

Keywords

Memory studies; post-holocaust literature; memoir literature; Jews; Czechia.

Obsah

Úvodem: kontexty, záměr a struktura práce.....	7
Teoretická východiska: studia paměti.....	12
Formování diskurzu minulosti ž/Židů v českém post-holocaustovém prostoru	21
Formování židovských studií v českém post-holocaustovém prostoru	26
Post-holocaustová autobiografická literatura v českém prostoru	34
První republika v autobiografiích.....	46
Diskuze o konceptualizaci identit.....	58
Druhá republika v autobiografiích.....	62
Diskuze o historii a dějinách.....	68
Vzpomínky na poválečná léta	72
Diskuze o paměti a traumatu	88
Politické procesy v autobiografiích	94
Diskuze o textuálnosti a intertextuálnosti.....	109
Normalizace v autobiografiích a diskuze o diskurzivitě.....	113
Závěrem.....	131
Bibliografie	140
Prameny	153

Úvodem: kontexty, záměr a struktura práce

Dvacáté století, na jehož podstatnou část se zaměřuje tato práce, ostatně i počátek století jedenadvacátého, v němž vznikla, je v evropském kontextu obdobím plným razantních zvrátů. V jejich důsledku jsou neustále přehodnocovány sdílené kulturní významy jak ve veřejném diskurzu, tak na poli vědy, respektive ve vzájemné debatě (či snad lépe ve vzájemném ovlivňování) politických, společenských a sociálněvědních diskurzů. Jednou z rovin, v nichž lze tento intenzivní kvas sledovat, jsou interpretace minulosti.

Předmětem předkládané práce je analýza velmi úzkého segmentu takových interpretací, dalo by se dokonce říci, že segmentu z mnoha hledisek marginálního. Zaměřím se totiž na publikované autobiografické vzpomínky autorů, kteří se (různými způsoby) hlásí k židovství a kteří se vztahují k českému (potažmo československému) prostředí. Naznačená redukce pramenného materiálu není nahodilá – naopak, je v důsledku nezbytnou součástí záměru předkládané práce. Jejím cílem je totiž ukázat, že i v těchto zdánlivě okrajových interpretacích relativně nedávných událostí je možné sledovat, jak je na minulost nahlíženo, jak je minulost utvářena, tedy v důsledku, na jakých základech jsou budovány diskurzivní pozice (či snad identity) současné české společnosti.

S ohledem na to, že se v předkládané práci budu zabývat analýzou vyprávění životních příběhů, pokládám za vhodné předestřít na úvod také svůj příběh – příběh potýkání se s problematikou židovské minulosti a přítomnosti v současné české společnosti.

Mým dlouhodobým zájmem bylo a je porozumění tomu, jak se tzv. velké dějiny promítají do každodennosti, tj. jak s nimi bylo a je zacházeno a jaké důsledky má taková reflexe a reinterpretační dějin (ve smyslu politických událostí) v životech těch jejich aktérů, kteří zároveň nejsou jejich zjevnými strůjci. A tedy naopak, jak se tzv. malé dějiny stávají součástí těch dějin velkých. K rozhodnutí sledovat toto téma na příkladu právě židovské menšiny v českých zemích mě přivedla vpravdě nahodilá a nečekaná zkušenost: reakce okolí na křestní jméno mé dcery Judity. S úžasem jsem zjišťovala, že

v polovině devadesátých let 20. století bylo židovské téma nejen živé, ale dokonce problematizované, a to v rozmanitých sociálních vrstvách české společnosti. Tato soukromá zkušenost se (opět k mému údivu) potvrdila ve výzkumu, který jsem realizovala ve své bakalářské práci *Postoj k Židům v české společnosti v profesní skupině novinářů: (etnologická sonda)* (Novotná 1999a). Byť z hlediska svého současného pohledu na relevanci použitých postupů (etnologický dotazník) považuji tento výzkum za poněkud problematický, domnívám se, že jeho závěry přeci jen vypovídají o tom, nakolik a jak bylo téma ž/Židů¹ v českých zemích reflektováno v české společnosti. Jako významná se vyjevila ambivalence ve vztahu k ž/Židům a židovství. Na jedné straně byla reflektována „žitá“ zkušenost s židovstvím jako de facto (či snad zdánlivě) neproblematická. Zároveň se ovšem postoj židovství jako takovému (přičemž jsem záměrně respondentům v dotazníku nevymezovala, co je „židovstvím“ myšleno) jevil jako silně stereotypní – ať už třeba z hlediska toho, komu a proč byl přičítán „židovský původ“, jaké „vlastnosti“ byly pro „ž/Židy“ shledávány jako typické, nebo s ohledem na reflexi dějin ž/Židů v českých zemích (Novotná 1999a, Novotná 1999b, Novotná 2000).

Právě absence povědomí o židovské minulosti v kontextu českých dějin (přičemž je třeba zdůraznit, že tento deficit jsem shledala u sociální skupiny, která se významně podílí na konstrukci sociální reality, tedy u novinářů) mě vedla k základní otázce: jak a na základě čeho je vlastně židovská minulost přítomná v současném převládajícím diskurzu. Či přesněji, na základě čeho se může utvářet současné povědomí o ž/Židech a židovství v české společnosti. Protože se jako významný mezník v reflexi „současného židovství“ jeví holocaust, zaměřila jsem se ve své diplomové práci *Soužití české společnosti a Židů v letech 1945–1948 ve světle různých pramenů* (Novotná 2003) na těsně post-holocaustové období. V tomto výzkumu jsem pracovala jak s dobovými prameny (většinový i menšinový tisk, vybrané archivní prameny), tak se zpětnou reflexí dané doby (publikované autobiografie, narativní rozhovory). Ve vztahu k předkládané práci se jako jeden z významných závěrů jeví, že na základě různého pramenného materiálu lze konstruovat velmi různorodé obrazy minulosti. Toto

¹ S ohledem na multiplicitu židovských identit užívám psaní pojmu ž/Žid v této duální podobě. V citacích literatury a pramenů nicméně ponechávám volbu velkého/malého písmene v souladu s tím kterým zdrojem.

konstatování se může zdát banální a samozřejmé, ale odvažuji se tvrdit, že až v posledních letech je v českých humanitních vědách opravdu důsledněji reflektováno.

Na těchto základech postupně vznikal záměr mé disertační práce, na jehož výsledné podobě se podílelo to, jak jsem odkrývala historiografické a sociálněvědní kontexty bádání o vztahu minulosti a současnosti. Oproti počátečnímu plánu pokračovat ve výzkumu post-holocaustového období a pokusit se identifikovat možné zdroje výše naznačeného ambivalentního vztahu většiny k menšině (potažmo snad i menšiny k většině) se mi v procesu studia pramenů a literatury začalo jevit jako razantně zajímavější, jak je minulost (ať už byla fakticky jakákoliv) zpětně interpretována. Právě tyto jednotlivé interpretace minulosti se totiž mohou klíčově podílet na utváření toho, co je někdy nazýváno historickým vědomím (srv. např. Havelka 2007), či jinak kolektivní paměti (viz dále), nakolik jsou oba pojmy diskutabilní. Právě interpretace minulosti, nikoli jakási faktická „skutečná“ minulost, se jeví jako ten významový rámec, na jehož podkladě je konstruována naše současnost.

Epistemologickým zázemím předkládaného textu je sociálně konstruktivistické nahlížení na sociální realitu jako na neustále vyjednávanou různými aktéry v různých situacích a kontextech, teoretickým pak vybrané přístupy z oblasti tzv. studií paměti (memory studies), oborově se hlásím k sociokulturní antropologii. Všechny tyto tři pozice se podílejí na záměrech a podobě výsledného textu. Mým „terénem“ jsou publikované autobiografie, v nichž sleduji, jak je v nich zjednávána židovská, ale i česká minulost v českém prostoru. Tyto analýzy individuálních vzpomínání zasazují do širšího rámce diskurzů židovské minulosti v českém prostoru a vybraných teoretických konceptů. Jinými slovy, sleduji vztahy mezi komunikativní a kulturní paměti.

Proto se zaměřuji výhradně na autobiografie publikované, a to publikované v České republice (popř. výjimečně v Československu) v češtině, a zároveň na ty, které se vztahují k území současné České republiky, popř. k jejímu diskurzivnímu prostoru. Tj. primárním kritériem výběru analyzovaných textů je, že jejich autor deklaruje vztah k židovství (ať už jakkoli pojatému) a svůj životní příběh či jeho významnou část zasazuje na české (výjimečně československé) území. Jde mi totiž o postižení toho, jaký

obraz „české“ minulosti je prostřednictvím těchto textů běžně dostupný „českému“ čtenáři.

Navzdory tomu, že jednotícím prvkem vzniku analyzovaných vzpomínek je prožitek holocaustu, zachycením této zkušenosti se zabývat nebudu. Zajímá mně totiž ta minulost, která může komunikovat s majoritní minulostí české společnosti. Budu se tedy zabývat tím, jak a čím jsou vzpomínky na holocaust rámovány: na co se vzpomíná z období první a druhé republiky, jak a s čím je spojován konec druhé světové války a léta poválečná, jak jsou zachycena padesátá léta v souvislosti s politickými procesy, z nichž některé se nesly mj. i s antisemitskou argumentací, a jak je reflektováno zdánlivé bezčasí tzv. normalizace.

Tyto mé analytické studie memoárové literatury, které jsem v předkládané práci sdružila do pěti kapitol, vznikaly postupně. První dílčí analytické výstupy jsem zpracovávala a publikovala v rámci společného projektu Židovského muzea v Praze a doc. Blanky Soukupové (Novotná 2004, 2007, 2009), další pak ve spolupráci s Ústavem etnologie Slovenské akademie věd (Novotná 2006, 2010, 2016). Tento kontext je významný z několika důvodů. Jednak je jednou z příčin, proč a jak jsou analýzy memoárů členěny do výše uvedených časových rámců historických etap českých dějin. Zároveň se to, že předmětná disertační práce vznikala opravdu dlouho, nutně odrazilo i v povaze těchto textů, jakkoli jsem s nimi samozřejmě dále pracovala. Promítá se do nich postupné utváření mého rozumění tomu, co se mi ve vztahu k minulosti vyjevovalo jako významné. Z čistě metodologického hlediska lze sledovat mou cestu od tematické obsahové analýzy přes narativní přístupy až po postupy blízké analýzám diskurzu. Zároveň se ovšem tyto kapitoly do jisté míry odlišují zvýznamňováním různých aspektů/témat/dimenzí, které jsem v autobiografiích zachytila. Tyto odlišné důrazy jsou samozřejmě adekvátní tomu, s jakým teoretickým zázemím a jak jsem při té které analýze pramenného materiálu pracovala, ovšem zároveň, domnívám se, odpovídají i tomu, co si vyžádaly samotné prameny.

Při promýšlení výsledného tvaru předkládané práce jsem se proto rozhodla tyto jádrové analytické kapitoly proložit interpretativními úvahami, v nichž diskutuji vybrané teoretické koncepty, které se mi ve vztahu k mým vlastním analytickým textům jeví jako zajímavé a relevantní. Vesměs jde o koncepty, které nějakým

způsobem rezonovaly či rezonují s akademickým diskurzem, který se interpretací minulosti zabývá, opět ovšem s důrazem na české prostředí. Pozastavuji se tedy v těchto diskuzích nad konjunkturou konceptů identit, zvažuji vztah mezi nominalistickou a interpretativní historiografií, reflektuji a interpretuji polemiku o paměti a traumatu, vztahuji se ke konceptům textuality a intertextuality a nakonec povaze diskurzivity.

Celou práci v počátku rámuji shrnutím teoretických východisek studií paměti a kontextualizací tématu v českém prostoru. Načrtávám proto formování diskurzu nedávné židovské minulosti v českém prostoru s důrazem právě na aktérství paměti a vzpomínání, a dále formování soudobých dějin českých ž/Židů v akademickém diskurzu. Povahu terénu, tedy vlastních autobiografických textů, nastiňuji prostřednictvím narativní analýzy autobiografií v souvislosti s tím, jak se vztahují k holocaustu. Tato teoretická a kontextová východiska mi umožňují rozehrát výše uvedené narativy, tedy narativ židovské minulosti, jak jsem ji analyzovala v memoárové literatuře, a narativ akademického nahlížení na danou problematiku. V závěru práce pak nastiňuji souvislost obou narativů v konstrukci kulturní paměti a promyslím další souvislosti vztahu komunikativní a kulturní paměti.

Pokusila jsem se výše rozehrát, a to doslova, šíři kontextů, které vstupují do předkládané práce. Pokud je mým cílem sledovat souvislosti konstrukce kolektivní paměti, přesněji vztahy mezi komunikativní a kulturní pamětí (kdy jako kulturní paměť uvažuji i akademický diskurz o minulosti, tedy včetně mých vlastních počinů v tomto poli), bylo nezbytné představit situaci, která zapříčinila vznik výsledné podoby předkládané práce. Tak, jako tato úvodní kapitola, i celá práce sestává z několika navzájem propojených rovin, vrstev, ba doslova z různých textů. Jejich jednotícím rámcem je uvažování o jakékoliv interpretaci minulosti jako o konstruované paměti na straně jedné a terén českých post-holocaustových autobiografií na straně druhé. Cílem této práce je identifikovat některé diskurzivní rámce, v nichž je konstruována židovská minulost v českém kontextu. Prostředkem je pak putování mezi obrazy této minulosti v memoárové literatuře a zacházení s minulostí v akademickém diskurzu. Domnívám se totiž, že skrze diskurzy, v nichž se děje vzpomínání na židovskou minulost, lze sledovat i celospolečenské rámce a interpretace minulosti.

Teoretická východiska: studia paměti

Studia paměti (memory studies) jsou širokou multidisciplinární oblastí, kterou sdružuje právě společný předmět zájmu: povaha, strategie a mechanismy paměti a vzpomínání resp. zapomínání, tedy ne/zpřítomňování minulého. Zahrnují celou paletu přístupů, jež akcentují různé oborové a epistemologické pozice – od filosofie, historie a literární vědy přes sociologii, sociokulturní antropologii a psychologii až po vědy přírodní; a opačně: od evolučních přístupů až po radikálně sociálně konstruktivistické, potažmo v posledních letech symetrické. Vedle tohoto epistemologického rozkročení v nich lze sledovat dominanci několika „národních“ tradic, především francouzské, německé a anglosaské, a v jejich rámci opět řadu oborově i paradigmaticky různých škol. Pokusím se nyní ve stručnosti představit klíčové konstitutivní momenty této akademické oblasti napříč zmíněnými tradicemi, ovšem s důrazem na sociální a humanitní vědy, ale zároveň ve vztahu k tomu, jak se v procesu výzkumu ukázaly významné pro mé vlastní uvažování.

Proto je, domnívám se, navzdory vývoji paradigmatických ukotvení a diskuzí akademického pole studií paměti, na místě nejprve nastínit epistemologické zázemí, z něhož sama vycházím. Klíčovou odlišnost v přístupech k interpretaci minulosti v sociálních a humanitních vědách dle mého soudu velmi trefně tematizuje americký filosof Brian Fay (2002: 213-236). Vymezuje ji totiž jako rozpor mezi narativně realistickým a narativně konstruktivistickým přístupem k interpretaci minulosti. Povaha narativu, tedy podle Faye (2002: 213) *příběhů*, které jsou o minulém dění vyprávěny, se v této interpretaci zásadně odlišuje v souvislosti s ontologickou pozicí badatele, který s minulostí pracuje. V základu je tedy odlišné rozumění povaze sociální reality jako takové, tedy toho, jak je sama sociální realita ustavována.

Narativní realismus stojí na předpokladu, že narativní struktury, tedy uspořádání událostí do jednotlivých dějů, jednání a rozhodování, jež vedou k dalším událostem, jsou ustavovány v samotném procesu sociálního dění, tedy „v lidském světě jako takovém /.../. Lidský život je zformován do příběhu, ještě než se historikové a životopisci – a vlastně i lidé, kteří tento život žijí – pokusí daný příběh převyprávět“

(Fay 2002: 214). Proto lze na základě takových příběhů de facto „objektivně“ rekonstruovat minulost – formulovat příběh, který bude odrážet „skutečné“ dění, o němž je vyprávěno. Takový příběh pak bude mít kauzální uspořádání, jež bude (z opačných pozic zdánlivě) odpovídat skutečnosti. Jednání aktérů toho kterého příběhu se bude odvíjet podle logické struktury, veškeré záměry a činy budou zasazeny do kontextu dobového dění, přičemž kauzalita jednání (příčina – následek) bude moci být náležitě odůvodněna – jde jen o to, aby badatel tuto strukturu, přítomnou v samotném dění, odkryl. Příběhy, jež jsou vyprávěny aktéry jakožto jejich přímými svědky, i příběhy, jež jsou o minulosti (i prostřednictvím kriticky nahlížených vyprávění) konstruovány, jsou tedy z pozic narativního realismu *skutečným* obrazem minulosti. Spočívají v autenticitě svědectví vyprávějících aktérů a autoritě aktérů interpretujících, přičemž ovšem interpretací je v této perspektivě nutně právě a jenom ona re-konstrukce již existujícího uspořádání, tedy jeho odhalení.

Načrtnutí narativně-realistických východisek je významné nejen pro odlišení opačné pozice, tedy perspektivy narativního konstruktivismu. Je totiž na místě již nyní podotknout, že přístupy, založené na narativním realismu, se dle mého soudu významně podílejí na tvorbě diskurzivně sdíleného obrazu minulosti, a to právě prostřednictvím kombinace zprostředkovávání autentických svědectví a jejich kodifikací „odbornými autoritami“, kdy ona „odbornost“ je deklarována příslušností k instituci „vědy“ (vědecké či akademické tituly, afiliace atp.). Zároveň je ovšem toto rámování minulosti vždy relevantní a tedy diskurzivně sdílené v tom kterém sociokulturním prostoru (myšleno nejen geograficky, ale i v souladu s dobovými, tedy třeba i ideologickými, determinacemi).

Narativně-realistické přístupy v zacházení s minulostí prošly a procházejí řadou kritických diskuzí; k některým z nich se vrátím později. Nyní si pro odlišení narativního realismu a narativního konstruktivismu nejprve vypomůžu bazálním vymezeními procesů paměti, jak je formuluje psychologie. Ta obecně definuje paměť jedince jako způsobilost organismu ukládat, třídit a poskytovat, resp. vyvolávat informace (Baddeley 1976). Nejde tedy o pouhou mechanickou schopnost registrace probíhajících jevů, konzervaci dojmů, pozorování či idejí. Paměť spočívá na kontinuální rekonstrukci minulosti. Uvažujeme-li toto, vpravdě základní, vymezení důsledně,

v mechanismech vzpomínání a zapomínání jde tedy nutně vždy o *práci na paměti a práci paměti*.

Toto rozumění paměti jakožto procesu, který spočívá v nesamozřejmosti toho, co je a není pamatováno, konvenuje s narativně-konstruktivistickou optikou, kterou zastávám. Jako ontologický předpoklad konstruktivistickým východiskům rozumění struktury sociální reality ve vztahu k zacházení s minulostí se mi jeví trefný popis Louise Minka (1987): „*Příběhy se nežijí, ale vyprávějí. V životě nejsou žádné začátky, středy a konce; existují setkání, ale začátek událostí je věcí příběhu, který si později vyprávíme, a existují loučení, ale poslední loučení známe pouze z příběhů. V životě jsou naděje, plány, bitvy a ideje, avšak zklamané naděje, ztroskotané plány, rozhodující bitvy a plodné ideje najdeme pouze v retrospektivních příbězích*“ (překlad podle Fay 2002: 227).

Takto nahlíženo jsou tedy jakékoliv *příběhy*, jež jsou o minulosti vyprávěné, konstruované, nikoli objevované. Jsou to výtvoř post facto, kdy už člověk může přidělit – ze své vlastní perspektivy – různým událostem a vztahům v konkrétních příbězích konkrétní role. A stejně, jako své vyprávění konstruuje svědek té které události, konstruuje je i historik či jakýkoliv jiný aktér, který se o rekonstrukci minulosti pokouší. V této perspektivě je totiž ona re-konstrukce minulosti vždy nově *vytvářeným* uspořádáním jevů, událostí a vztahů, zvýznamněním těch či oněch aktérů na úkor jiných, prisuzováním významů. Jak ostatně upozorňuje řada autorů současné antropologie, tvorba vědění je determinována a situována historickými, politickými, kulturními a sociálními podmínkami (srv. např. Asad 1973, Rabinow 1986 aj.). V tomto smyslu je ve vztahu k mechanismu utváření příběhu–svědectví a příběhu–historie odlišný jen kontext, v němž jsou tyto příběhy utvářeny.

V narativně konstruktivistickém uchopení povahy a významu vyprávění hrají významnou roli všichni aktéři, ba dokonce všichni je svým způsobem vytvářejí. Jinými slovy, je třeba vzít v úvahu vztah mezi tím, *kdo* vypráví, tím, *o kom* je vyprávěno, a tím, *komu* je vyprávěno. Další rovinou je ovšem to, *o čem* je vyprávěno, a v neposlední řadě, *proč*, tedy v jakém kontextu a za jakým účelem vzpomínka vzniká.

Právě ve vzájemných vztazích mezi těmito aktéry a v souvislosti s těmito kontexty lze totiž zvažovat utváření jak individuální, tak i tzv. kolektivní paměti, tedy konceptu, s nímž do sociálních věd přišel Maurice Halbwachs (1925, 1950). Byť Halbwachs sám pracuje v pozitivistickém paradigmatu, jeho zvýznamnění *práce paměti* lze interpretovat i jako „cestu k sociálnímu konstruktivismu“ (Mary Douglas podle Rossington 2007: 135). Halbwachs totiž mj. pod vlivem Bergsonovy teorie času jako trvání a paměti (srv. např. 1994) a Durkheimova konceptu kolektivního vědomí jakožto utvářeného seskupováním individuálního vědomí a zároveň skrze individuální vědomí uskutečňovaného formuluje základní teze o sociální podmíněnosti paměti. Rozlišuje paměť individuální a kolektivní, ovšem oběma rozumí de facto jako sociálními konstruktům, protože obě jsou determinovány sociálními rámci, v nichž je vzpomínání uskutečňováno. Zatímco v počátku své práce (*Les cadres sociaux de la mémoire*, 1925) uvažoval Halbwachs tyto sociální rámce paměti jako konstitutivní, v nedokončené *Le mémoire collective* (1950, kritické vydání 1997, česky 2009) spíše jako referenční (srv. Tuček 2014: 247). Z pohledu studií paměti je ovšem podstatné právě vymezení mechanismů vzpomínání jako nutně sociálně determinovaných a spolu s tím konceptualizace kolektivní paměti jako sociálně podmíněného rámce individuálních vzpomínek, který je zároveň potvrzován a nesen sociální skupinou, dokonce natolik, že sdílený obraz minulosti je reflexí sociální identity skupiny a tedy ospravedlňuje její kontinuitu (Halbwachs 2009).

Byť je Halbwachsovo uvažování o sdílené reprezentaci minulosti předmětem řady kritik, jsou jeho teze jádrem veškerých dalších sociálně vědních konceptualizací paměti. Marie-Claire Lavabre (2005) v reflexi francouzské tradice studií paměti uvažuje o třech paradigmatech paměti, které podle ní ztělesňují klíčoví autoři: Maurice Halbwachs, Pierre Nora a Paul Ricœur. Pierre Nora staví do protikladu paměť a historii a prostřednictvím svého monumentálního projektu *Místa paměti* (Nora 1984, 1986, 1992) upozorňuje na relativitu historického poznání a nahrazování transgenerační transmise paměti taktickou konstrukcí národních dějin, což označuje jako „paměť uchvácenou historií“ (Nora 1998: 11). Tato paměť se podle Nory vtěluje do tzv. míst paměti, abstraktních i konkrétních symbolických prvků, které působí jako podnět vzpomínání, tedy konstruování příběhů o minulosti. Paul Ricœur (2009) pak prostřednictvím tematizace vztahu mezi pamětí a historií zavádí pojem „práce paměti“

jakožto úsilí o uchování vzpomínek na minulá utrpení a zároveň tématizuje narativní identitu, což se ve vztahu ke vzpomínání z hlediska některých paradigmat ukazuje jako klíčový moment.

Odlišnou kategorizaci sociálněvědních konceptualizací paměti nabízí Barbara A. Misztal (2003), která významněji zohledňuje i anglosaskou produkci. Podle Misztal vychází z Halbwachsových sociálních rámců paměti tři pojetí přístupů k paměti. První z nich, který Misztal (2003: 56) označuje jako „teorie politiky paměti“, se z procesu konstrukce paměti zaměřuje především na to, kdo ovládá a nařizuje, co je obsahem sociálních vzpomínek. Příkladem takového přístupu je koncept „vynalezené tradice“ (Hobsbawm – Ranger 1983), jehož prostřednictvím autoři analyzují především roli oficiální ideologie v legitimizaci moci prostřednictvím konstruování „použitelné minulosti“ a tedy v důsledku „sociálně organizovaného pamatování“ a „sociálně organizovaného zapomínání“. Druhou paletu přístupů odvozuje Misztal (2003: 62) od Foucaultovy (1978) konceptualizace paměti jako diskurzivní praxe. Foucaultovo uvažování o moci podle Misztal vedlo na poli studií paměti k soustředění se na konstruování paměti „zdola nahoru“, tedy na to, jak jsou jednotlivé segmenty společnosti (sociální skupiny) schopny prosadit si svoji vlastní paměť, kontra-paměť. Třetí způsob nahlížení na povahu paměti a vzpomínání se podle Misztal (2003: 68) zaměřuje primárně na samotný proces vyjednávání vzpomínání a zapomínání. Tyto přístupy, Misztal (2003: 67) označované jako „dynamika paměti: paměť jako proces vyjednávání“, předpokládají, že minulost nemusí být nutně zpřítomňovaná pouze z instrumentálních důvodů, jak o tom uvažují „teorie politiky paměti“ a „kontra-paměti“, ale zohledňují v procesu vzpomínání právě různé roviny aktérství a sociálních kontextů. Konstrukci paměti tedy uvažují v „prostoru mezi vnucenou ideologií a možností alternativního způsobu rozumné zkušenosti“ (Radstone podle Misztal 2003: 68).

O syntézu a kategorizaci procesů paměti a vzpomínání se pokusil Jan Assmann (2001), jehož teoretický přínos na poli studií paměti se jeví být dominantním z německé jazykové oblasti (spolu s ním je na místě jmenovat i Aleidu Assmann /2011 aj./, které ovšem v tomto textu prostor věnovat nebudu, některé další zajímavé autory a autorky naopak zmíním dále).

Jan Assmann (2001) rozlišuje vedle mimetické paměti, jež se vztahuje k sociálnímu jednání, a paměti věcí paměť komunikativní a paměť kulturní. Komunikativní paměť myslí Assmann vlastní historickou zkušenost, „živoucí vzpomínku v organické paměti, zkušenost a informaci z doslechu“ (Assmann 2001: 53), jež je zprostředkovávána v každodenních sociálních interakcích. Jinými slovy jde o ony *příběhy*, které jsou vyprávěné *svědky události* či na základě takových svědectví tradované. V souladu s Halbwachsovými sociálními rámci paměti je i komunikativní paměť součástí kolektivní paměti. To, na co a jak je či není vzpomínáno, je determinováno sociálními kontexty, v nichž se vzpomínání odehrává, jak na příkladu rodinné paměti rozpracovali Harald Welzer - Sabine Mollerová, a Karoline Tschuggnallová (2010; v českém prostředí se povahou interpretace minulosti v rodinné paměti zabývá Spalová 2013). Kulturní paměť pak podle Assmanna (2001: 50nn.) představuje korpus textů, obrazů a rituálů typických pro určitou epochu. Oproti komunikativní paměti jde o fixovaný, kodifikovaný a institucionalizovaný obraz minulosti, jenž je také prostřednictvím institucí reprodukován. Kulturní paměti jsou tedy ony *příběhy*, které jsou danou společností v dané době přijaté za vlastní. Může za nimi stát ruku v ruce autorita vědy a společenský konsenzus stran „symbolických figur“ (ibid.) – pak můžeme uvažovat o sdíleném historickém narativu. V tomto smyslu jsou zajímavé právě ony momenty fixace, kodifikace a institucionalizace obrazu minulosti.

V časové ose může být komunikativní paměť rozuměna také jako sociální paměť, která odráží *přítomnou minulost*, zatímco s nastolením kulturní paměti nastává *minulost vzdálená*. Jan Vansina uvažuje o proměnách povahy těchto pamětí/minulostí jako o procesu, v němž lze identifikovat „floating gap“ (Vansina 1985: 24), plovoucí mezeru, tedy čas, kdy přítomná minulost v důsledku odúmrti svědků pozbývá významnosti ve prospěch vzdálené minulosti, ztělesněné do sdílených historických narativů.

Tato teorie plovoucí mezery, v níž se do kontaktu dostává mizející komunikativní paměť s utvářející se pamětí kulturní, je jednou z interpretací zvýznamnění individuálních pamětí na úkor legitimizované historie, tedy procesu, jehož počátek je umístován zhruba na konec 70. let 20. století a jenž lze nejobecněji charakterizovat jako *obrat k paměti* (Šubrt – Maslowski – Lehmann 2014: 31). Emancipace dosud spíše marginalizovaných sociálních skupin a vrstev spolu s vyrovnáním se s dějinnými zvraty 20. století ústí v přehodnocování přijímaných způsobů vykládání minulosti.

François Hartog (2016) hovoří o nastolování *režimu historicity*, v němž se paměť stává „pilířem konstrukce identity každé sociální skupiny, či dokonce každého jednotlivce“ (Šubrt – Maslowski – Lehmann 2014: 31). Významné je ovšem odlišné nastavení kontextu a povahy této paměti. Oproti diskurzu modernity, spočívajícího v ideji pokroku, tedy ve zkratce v lineární cestě od minulosti přes přítomnost do budoucnosti, se tento nový *režim historicity* vyznačuje „přijetím přítomnosti jako hlavního časového horizontu“ (ibid.). Navzdory *minulosti vzdálené* tedy začíná vystupovat *minulost přítomná*, prostředkovaná komunikativní pamětí, kontra-pamětí (Foucault 1994: 75-98). Dušan Třeštík (2004) glosuje: „Padla moderna, padly staré dějiny, zvítězily, nebo vítězí paměti, které se ale stávají pamětí velkých společenství a tedy dějinami. /.../ Silný proud tzv. kulturních dějin je nesen právě konjunkturou paměti, vzpourou malých lidí proti velkým dějinám, okrajových skupin proti majoritním dějinám, které je většinou zcela důsledně vytěsňovaly.“

„Vzpomínková horečka“ (Misztal 2003: 5) se utvářela v souvislosti s přehodnocováním toho, na jakých základech byly budovány národní identity, přičemž jako klíčové se začalo jevit vyrovnávání se s vlastní národní minulostí, do níž vstoupila řada dějinných zvrátů. Jako významné se v tomto procesu vyjevuje mj. právě zpětné vztahování se k období druhé světové války a událostem s ní souvisejících. Komunikativní a kulturní paměť na události spojené s lety 1938-45 nejsou v souladu. Obraz, který byl utvářen a kodifikován v akademickém i politickém diskurzu, se lišil od toho, jak se jevil v komunikativní paměti jednotlivých skupin, kterých se válka dotkla.

Klíčovou roli v tomto procesu sehrává právě interpretace genocidy ž/Židů. Po druhé světové válce bylo totiž oceňováno především hrdinství na válečných frontách či v odboji. Oběti masové nacistické genocidy byly spíše opomíjeny. Jako symbolický zlom v náhledu na minulost lze ze zpětného pohledu považovat proces s Adolfem Eichmannem (1961), interpretovaný v díle Hannah Arendt (1963 /1995/). Postupně se otevírá pole pro uvažování o kategorii viníka a povaze viny, ale do veřejného diskurzu se čím dál více dostávají i příběhy obětí. Postupně dokonce začala být pasivní, tedy nevinná oběť zdrojem obdivu natolik, že nakonec může Bauman (2003: 313) tematizovat židovskou identitu právě jako „identitu holocaustu“ založenou na „statusu oběti“, přičemž podle některých interpretací se dokonce „příslušnost k rodině či společenství obětí se stává známkou vysoké sociální prestiže jednotlivce“ (Barša 2011:

15). V politické rovině se pak právě tato povaha *zpřítomňující paměti* stává nástrojem politického vyjednávání – třeba legitimizace státu Izrael. Rostoucí zájem o židovskou minulost (stejně jako o minulost dalších perzekvovaných skupin), lze tedy považovat za významného hybatele zájmu o vzpomínání a paměť, mj. proto, že k poznání této minulosti existovalo jen minimální množství jiného pramenného materiálu. Jako nejsrozumitelnější, protože jakž takž umožňující pochopení nepochopitelného, tedy masové genocidy, se stává příběh – ať už zprostředkovaný uměním (hlavně literatura a film), tak právě individuálními vzpomínkami. Přičemž třeba Deník Anny Frankové (1992)², dokument Šoa Clauda Lanzmanna³, romány Prima Leviho (1995 /1947/, 2006 /1984/, 1993 /1986/), autobiografie Eliho Wiesela (1999 /1958/, 1997 /1994/), film Schindlerův seznam Stevena Spielberga⁴ či komiksy Arta Spiegelmana (2012 /1986, 1991/) se ve veřejném diskurzu stávají významnějšími místy paměti než akademické texty, natož politické proklamace. Dokonce natolik, že právě jejich prostřednictvím je tématizována samotná post-holocaustová židovská identita a paměť (např. Langer 1995, LaCapra 1998, Morgan 2001, Bloom 2004).

„Antisemitismus stejně jako každý předsudek neodpovídá logice. Lze bojovat proti jeho současným projevům a doufat, že v tom budeme úspěšní, ale nikdo z nás by si neměl namlouvat, že nějaká konkrétní bitva je ta poslední. Popíračům /holocaustu – pozn. H.N./ snad hlavní trendy vývoje, který se projevil například otevřením Památníku obětí holocaustu a uvedením filmu Schindlerův seznam, zasadily úder,“ píše Deborah E. Lipstadt v předmluvě své studie *Popírání holocaustu* (2001: 16⁵), v níž analyzuje proměnu americké a evropské revizionistické scény po druhé světové válce v proud politicky motivovaného popírání holocaustu. *„Přestože moji rodiče tuto minulost /přežili varšavské ghetto a koncentrační tábory – pozn. H. N./ dnes a denně až do své smrti prožívali, ztratili ke konci svého života o Holocaust prezentovaný jako veřejné divadlo zájem. Jeden z celoživotních přátel mého otce, bývalý spoluvězeň z Osvětimi, zdánlivě neúplatný levicový idealista, odmítl po válce německé odškodnění z principu. Nakonec se stal ředitelem izraelského Památníku holocaustu Jad Vašem. Neochotně a s nelíčeným zklamáním můj otec nakonec připustil, že dokonce i tento muž se nechal*

² První vydání v r. 1947 pod názvem *Het achterius dagboekbrieven 14 Juni 1942 – 1 August 1944*.

³ Shoah, 1985; knižně Lanzmann (1991).

⁴ Film byl natočen roku 1993 na základě románu Schindlerova archa Thomase Keneallyho (1982).

⁵ První vydání v r. 1993, citovaná předmluva je z r. 1994.

zkorumpovat průmyslem Holocaustu a své přesvědčení přizpůsobil moci a prospěchu. Jak postupně nabývalo ztvárnění holocaustu absurdnějších forem, citovala moje matka ráda (se záměrnou ironií) Henryho Forda: „Dějiny jsou kecy.“ Historky „přeživších holocaust“ - všichni byli vězni koncentračních táborů, všichni byli hrdinové odporu – byly u nás doma mimořádným zdrojem sarkastického pobavení. /.../ Na uctívání památky nacistické genocidy bylo vynaloženo příliš mnoho prostředků, ale většina toho, co z této investice vzešlo, je bezcenná. Není to projev úcty k židovskému utrpení, ale vzdání hold židovskému rozmachu,“ kontruje Norman G. Finkelstein v předmluvě své polemiky *Průmysl holocaustu* (2006: 10n.⁶). Finkelstein (2006) radikálně rozvádí Novickovu (1999) tezi o kultu holocaustu jakožto kulturním konstrukt, který slouží k potvrzení a reformulaci židovské identity a jako takový je etnocentrickým produktem židovských elit ve snaze nejen o nastolení nového společného rámce této skupinové identity v reakci na upadání judaismu (tímto produktem je pak podle obou těchto autorů konstrukce jedinečnosti holocaustu jako nevyhnutelného důsledku věčného antisemitismu), ale „*také dává Židům do ruky eso v americké soutěži etnických a rasových skupin o nejvíce trpící skupinu*“ (Barša 2006: 122).

V českém prostředí tento spor o minulost ve vědecké obci do nedávna (viz dále) explicitně verbalizován není⁷. Zdá se, jakoby zde židovská minulost byla ve smyslu narativního realismu pouze postupně, více či méně intenzivně a více či méně systematicky, odkrývána. Předestřu tedy v následujících kapitolách počátky tohoto „odkrývání“, tedy kontexty, v nichž byla židovská minulost vyjednávána a v nichž byl utvářen diskurz (nejen židovské) minulosti.

⁶ První vydání v r. 2000, citovaná předmluva je z roku 2001.

⁷ Pokud tedy odhlédneme od revizionistických výkřiků typu Seidl (2005?) – popíráním holocaustu se ovšem v této práci zabývat nehodlám.

Formování diskurzu minulosti ž/Židů v českém post-holocaustovém prostoru

"Tímto svědectvím se vyrovnáváme s minulostí posledních pěti let /.../ Konáme svatou povinnost a odevzdáváme věčný odkaz mrtvých svobodným národům, aby nikdy nezapomněli...", píše v roce 1945 Erich Schön a Ota Kraus (1945: 77). Byli jedněmi z prvních, kteří v Čechách publikovali svědectví o vlastním prožitku holocaustu. Bezprostředně po válce bylo hlavním motivem jejich vzpomínek podat co nejpřesnější informace o událostech, jimž byli účastni. Šlo jim jak o to, aby do převládajícího dobového diskurzu prosadili téma koncentračních táborů, tak ale zároveň i o vytvoření jakéhosi základu *archivu holocaustu* (k tomu viz dále), podkladů pro systematizaci dějin genocidy ž/Židů v období nacistické hegemonie. Lze říci, že právě text tohoto typu, tedy text na pomezí autobiografie, beletrie a historiografie, vcelku trefně ilustruje povahu procesu, v němž se bude utvářet diskurz soudobých dějin ž/Židů v českých zemích po následujících padesát let.

Bezprostředně po druhé světové válce byla genocida ž/Židů v českém (ovšem nejen – viz výše i dále) převládajícím dobovém diskurzu pojmána jako jeden z mnoha nacistických zločinů. Oproti dnešnímu chápání nebyla z kontextu druhé světové války obvykle nijak vydělována. Židé sice byli vnímáni jako oběti nacismu, ale rozhodně nikoli jako oběti hodné zvláštního zájmu – genocida československých obyvatel, kteří byli Norimberskými zákony označeni jako Židé (stejně jako genocida jiných skupin obyvatel), byla v českém diskurzivním prostoru buď zahrnuta do „národních“ (tj. českých, slovenských či československých) „ztrát“, nebo byla naopak jakožto „nenárodní“ opomíjena (srv. Salner 2016a, Soukupová 2016). Česká většinová společnost byla konfrontována především s utrpením a hrdinstvím zahraničních vojáků, odbojářů a politických (hlavně komunistických) vězňů. Vzpomínky ž/Židů, tzv. rasově pronásledovaných, byly kupř. v dobovém většinovém tisku zveřejňovány spíše výjimečně; koncentračním táborům byla věnována pozornost spíše v souvislosti s politickými vězni (srv. Novotná 2003: 29). Bezprostředně po skončení války se objevovaly zprávy třeba i o situaci v Terezíně (ghettu i Malé pevnosti), ovšem především v souvislosti s tyfovou epidemií a rolí Rudé armády v záchraně

internovaných v terezínském ghettu (srv. Soukupová 2016: 32nn.). Za charakteristickou lze v tomto ohledu považovat zprávu o počtu dětí, které byly odvečeny z Československa, a které zahynuly. Je zveřejněn údaj o 1 449 odvečených dětech, jejichž rodiče byli popraveni nebo uvězněni, z nichž se vrátilo 289. Na 10 000 židovských dětí transportovaných z Československa (přežilo 900) do statistiky zahrnuto nebylo (Novotná 2003: 30). V převládajícím českém diskurzivním kontextu tedy paradoxně čeští ž/Židé tvořili jakousi zvláštní kategorii, s níž jakoby česká společnost neměla nic společného. Tedy již v bezprostředních poválečných letech se počal odlišovat většinový (český) a menšinový (židovský) obraz druhé světové války, a s ním i holocaustu, a to nejen kvůli odlišným vzpomínkám v komunikativní paměti, ale právě v rovině převládajícího dobového diskurzu: zatímco pro židovskou minoritu byla např. jako symbol utrpení a obětí nacistických zločinů konstruována likvidace rodinného tábora v Osvětimi, pro českou většinovou společnost jím byly Lidice⁸.

Podobný postoj se prolíná celou poválečnou Evropou a souvisí právě s diskurzivními rámci zvýrazněného utrpení vlastního („velkého“) národa a marginalizace židovské genocidy v kontextu veškerých nacistických zločinů, přičemž lze sledovat pouze jeho modifikace v jednotlivých zemích mj. i s ohledem na předválečné vztahy mezi židovskou minoritou a majoritními společnostmi (srv. Lowe 2015, viz též např. poválečné antisemitské excesy v Polsku /srv. Stankowski – Grabski - Berendt 2000, Krajewski 2005, Gross 2008; 2013, Pellar 2009/ či na Slovensku /Kamenec 1998, Mlynárik 2005: 303-344, Bumová 2007 aj./). Holocaust je tedy v poválečné Evropě tematizován takřka výhradně jako jeden z důsledků nacistického běsnění a tedy zpředměťován prostřednictvím popisů této genocidy ve smyslu jejího „technického“ (průmyslového) uskutečnění.

Holocaust se tedy významněji v českém poválečném diskurzu objevuje prostřednictvím autobiografických, ovšem zároveň takřka dokumentárních a záměrně dokumentujících svědectví těch, kteří jej přežili (Auředníčková 1945, Kraus – Schön 1945, Kraus – Kulka 1946, Feder 1947, Kraus 1948). Tyto texty, jejichž tituly (snad vyjma Auředníčkové: *Tři léta v Terezíně*) explicitně odkazují k tragédii masové

⁸ Lidická tragédie měla značný ohlas jak v zahraničí, tak s postupem času i na území Protektorátu. Již v r. 1942 lze hovořit o Lidicích jako národním i mezinárodním symbolu, to nejen co do mediálních a politických ohlasů (srv. Kyncl 2015: 11, 330-356, 549-567).

genocidy (*Země bez Boha; Továrna na smrt; Židovská tragédie: dějství poslední; My mrtví žalujeme!*) se soustředí primárně právě na co nejpodrobnější popis průběhu vlastní internace v koncentračních táborech, přičemž důraz je kladen na faktické detaily: autoři se snažili vytvořit historické prameny, jejichž absenci považovali za největší nebezpečí především vzhledem k možnosti potrestání nacistických zločinů. Ale vytvářeli zároveň i „vzpomínkový fond“ pro potomky. Lze tedy sledovat snahu o vytvoření základů kulturní paměti ruku v ruce se snahou o jistou fixaci paměti komunikativní.

Tuto tzv. první vlnu válečné prózy, charakteristickou právě faktografičností, v jejím samotném závěru narušují, či naopak s předstihem tzv. druhou vlnu předznamenávají, dvě umělecká díla: román *Život s hvězdou* Jiřího Weila⁹ (1949) a film *Daleká cesta* Alfréda Radoka (1950, ale natáčen v letech 1948-49 a po uvedení promítán jen v mimopražských kinech /srv. Duta 2007: 237/) podle námětu Erika Kolára, někdejšího vězně terezínského ghetta. I tato díla nesou silné autobiografické prvky, ale zároveň pracují s modernistickými uměleckými postupy (srv. Holý 2011: 14). Holocaust přitom tematizují nikoliv prostřednictvím deskripce jeho „technického“ uskutečňování, ale prostřednictvím zprostředkování osobního, řekněme všednodenního příběhu (srv. Koura 2007).

Pokud můžeme léta bezprostředně po druhé světové válce charakterizovat jako období vytvářejících se paralelních diskurzivních rámců, byť v nich dominují majoritní („české“) reprezentace nedávné minulosti, jež jsou zároveň proudy směřujícími k politickému zvratu, nastolení jednoznačné politické orientace Československa jakožto komunistické vyznačuje i další cesty formování diskurzu holocaustu. Ty budou odpovídat dalšímu politickému vývoji Československa, ovšem politickému vývoji uvnitř státu tzv. komunistického a zároveň uvnitř sovětského bloku. Přesněji, vlny zájmu a nezájmu o židovskou problematiku včetně holocaustu korespondují s vlnami příklonů a odstupů k Sovětskému svazu, potažmo samozřejmě v souladu s aktuální sovětskou ideologií a politikami uvnitř sovětského bloku. V obdobích uvolnění je holocaust předmětem především umělecké tvorby, ale vynořuje se i prostřednictvím

⁹ Jiří Weil prožil válku v emigraci, nicméně celá jeho rodina byla vyvražděna. Po vydání románu byl Weil, přesvědčený komunist od 20. let 20. století, vyloučen ze Svazu československých spisovatelů s argumentací, že jeho dílo není dostatečně socialistické (srv. Holý 2011: 14).

různě prezentované komunikační paměti, ve fázích utužení režimu není tematizován takřka vůbec.

Stalinistickému období tak dominuje protižidovská kampaň argumentovaná bojem se sionismem a kosmopolitismem. Jejím nejznámějším projevem je tzv. *Proces s protistátním spikleneckým centrem Rudolfa Slánského* v roce 1952 (srv. Svobodová 1994, Pernes – Foitzik 2005 aj.). Jakkoli je tento politický proces spojený především s vyjednáváním moci uvnitř hegemonní komunistické strany, jeho antisemitský náboj způsobuje takřka absolutní ústup židovských témat z převládajícího dobového diskurzu. Konec padesátých a zejména šedesátá léta jsou pak v Československu ve znamení postupného uvolňování politického režimu a spolu s tím vynořování zájmu o židovská témata včetně holocaustu.

Postupný návrat reflexe holocaustu do veřejného diskurzu je tak spjat s tzv. druhou vlnou válečné prózy: v roce 1956 vychází *Krabice živých* Norberta Frýda, o rok později debutuje Arnošt Lustig sbírkou povídek *Noc a naděje* a v roce 1958 je vydán *Žalozpěv za 77 297 obětí* Jiřího Weila a novela *Romeo, Julie a tma* Jiřího Otčenáška, vzápětí převedená do filmové podoby režisérem Jiřím Weisssem (1959). Tematizace holocaustu prostřednictvím promýšlení motivu jedince vystaveného bezpráví vrcholí v šedesátých letech 20. století třeba filmovou adaptací Lustigovy povídky *Tma nemá stín* ze sbírky *Démanty noci* (1958) Jiřím Němcem (*Démanty noci*, 1964) či novely Ladislava Grosmana *Obchod na korze* Elmarem Klosem a Jiřím Kadárem¹⁰ (1965), dále vedle výše jmenovaných tvorbou Ludvíka Aškenazyho, Josefa Škvoreckého či J. R. Picka, překlady (např. Robert Merle: *Smrt je mým řemeslem*, 1952, česky 1955) aj. Zprostředkovaně je židovské téma přítomné i třeba prostřednictvím Langerových (1963) vzpomínek na první republiku či uspořádáním Liblické vědecké konference: Franz Kafka (27. a 28. května 1963)¹¹, která ostatně bývá označována za symbolický počátek tzv. Pražského jara. Diskurzivní rámce reflexe židovské oběti (ovšem oběti vesměs nějakým způsobem činné, konající, nikoliv pasivní) prostřednictvím umělecké tvorby završuje fantaskní podobenství *Spalovač mrtvol* (novela Ladislava Fukse /1967/ do filmové podoby

¹⁰ Novela i scénář filmu vznikly na motivy povídky *Past* publikované v roce 1962 v časopise *Plamen*.

¹¹ Sborník z konference pod názvem *Franz Kafka: Liblická vědecká konference* vyšel v roce 1963. K tématu též viz Kusák (2003).

adaptovaná Jurajem Herzem /1968/), aby se na následujících dvacet let tématizace holocaustu opět dostala do pozadí s občasnými výjimkami (zejm. dílo Oty Pavla /*Smrt krásných srnců* 1971, film. adaptace Karla Kachyni 1979 a 1986/ či memoáry Norberta Frýda *Lahvová pošta aneb konec posledních sto let* /1971/).

Období tzv. normalizace, nastupující vcelku rychle po roce 1968, se vyznačuje opět významným utužením režimu včetně návratu antisemitských prvků, i když v razantně menší míře než v první polovině padesátých let. K postupnému slábnutí politického tlaku dochází opět až s koncem osmdesátých let. Na konci osmdesátých let 20. století je tak problematika holocaustu v českém veřejném diskurzu přítomna, pokud vůbec, primárně ve vzpomínce na uměleckou tvorbu šedesátých let (většina děl nebyla za normalizace přístupná). Tento diskurzivní rámec je od počátku let devadesátých obnovován prostřednictvím reedic a obnovených premiér těchto opusů. Zároveň se téma holocaustu takřka okamžitě stává předmětem zájmu badatelského, přičemž jako klíčové se v souladu se zahraničními trendy jeví předně zaznamenání individuálních svědectví.

Formování židovských studií v českém post-holocaustovém prostoru

Na konci osmdesátých let 20. století vyhodnocuje stav českého poznání soudobých dějin historik Jan Křen (1990: 79, 81, 82) takto: „Česká historiografie se odedávna vyznačuje soustředěním na vlastní národ a jeho dějiny, a toto národní ohraničení je nemenším deficitem než přímý nacionalismus a jeho dobové záchvaty. Kořeny tohoto jejího zaměření jsou především v národním obrození, ale sahají hlouběji do minulosti a obrozeneckou érou také nekončí; /.../ Stačí si uvědomit, jak se v posledním padesátiletí proměnila národní realita: byly-li české dějiny po staletí tvořeny těsnou a zároveň konfliktní pospolitostí Čechů s místními Němci a Židy, v nejnovější své periodě se staly vskutku jen dějinami národu českého v Čechách a na Moravě' /.../ Nepřítomnost kdysi tak významného německého a židovského elementu svádí k tomu, aby byl přehlížen i v dějinách /.../ V dnešní oficiální produkci jsou dějiny českomoravských Němců a Židů zcela zanedbány: všechny velké práce o dějinách zdejších Židů vyšly v posledním dvacetiletí jen v zahraničí /.../ A tak se tu setkáváme s dalším - aby se užilo dnešní publicistické terminologie - bílým místem, i když ne zcela typickým: není totiž jen dílem politické manipulace zastaralého protiněmeckého nacionalismu ("antirevanšismu") a antisemitismu ("antisionismu") komunistické oficiality, ale také projevem tradiční a stále ještě nepřekonané nacionality českého historického myšlení /.../ z obecného povědomí se Němci a Židé až příliš rychle vytrácejí /.../“

Podobné hodnocení nezájmu české historiografie o menšinové dějiny, potažmo přímo dějiny ž/Židů ve 20. století, je vcelku charakteristickým pocitem počátku devadesátých let 20. století jak uvnitř židovské menšiny, tak ve většinovém vědeckém diskurzu. Například historik Petr Němec (1992: 588) píše: „Československá historiografie zůstávala dlouhou dobu dějinám židovského obyvatelstva v českých zemích i na Slovensku hodně dlužna, a to nejen ve vztahu ke starším obdobím, ale snad ještě výrazněji v oblasti nejnovějších dějin. Z ideologických a ryze pragmatických důvodů docházelo k vynechávání a deformování historické pravdy, které lze v mnoha případech nazvat nejspíše velkým mlčením,“ ovšem vzápětí pokračuje: „Není však úplně pravdivé tvrzení M. Janišové /Němec zde reaguje na úvod studie Osud Židů v protektorátu 1939–1945 –

pozn. H. N./, že právě toto období /druhé světové války – pozn. H.N./ zůstalo tabuizováno a zcela nezpracováno československými historiky. O „konečném řešení“ židovské otázky za druhé světové války byla zřejmě společnost informována nejlépe z celého okruhu otázek spojených se životem Židů v Československu, i když pochopitelně ne kompletně a dostačujícím způsobem. Za mnohem podstatnější lze spatřovat úplnou absenci prací dotýkajících se vnitřního vývoje židovské komunity a historie soužití Židů s ostatním obyvatelstvem Československa. Tedy práce, které by analyzovaly jejich postavení a úlohu ve společnosti z hlediska politického, hospodářského i kulturního, a to jak za první republiky, tak po druhé světové válce“.

Domnívám se, že právě v těchto dvou hodnoceních jsou zřetelně naznačeny výchozí diskurzivní rámce, které významně ovlivnily následnou interpretaci dějin ž/Židů konce 19. století a století 20., tedy ustavování akademického pole, které se začne systematicky soudobým dějinám ž/Židů věnovat. To totiž na jednu stranu má a na druhou nemá na co navazovat.

Pokud Němec oproti Křenovi upozorňuje, že přinejmenším holocaust nezůstal v české historiografii let 1945–1990 zcela nezpracován, odkazuje z původní české produkce pouze na práce Miroslava Kárného (1979, 1991). Je ovšem na místě upozornit na soustavnou práci Rady židovských náboženských obcí a Židovského muzea v Praze (bylo znovuotevřeno v roce 1946 a v roce 1950 zestátněno). Tyto instituce se jednak podílely na konstrukci rámců kolektivní židovské paměti prostřednictvím ustavování míst paměti, jako Památník v Pinkasově synagoze, věnovaný památce obětí holocaustu z řad českých a moravských ž/Židů (otevřen 1959), či pořádání komemorativních praktik, jako třeba vzpomínkových tryzen (typicky k 8. březnu v upomínku likvidace Terezínského rodinného tábora v Osvětimi-Birkenau v roce 1944). Zároveň se ale tyto instituce snažily – jakkoli to bylo v dobovém ideologickém kontextu problematické – o vědeckovýzkumnou činnost v této oblasti. Jednak šlo o „postupné zpracování všech materiálů, jejich zpřístupnění veřejnosti v reprezentativních stálých expozicích i krátkodobých výstavách“ (Frankensteinová¹² podle Pěkný 2001: 603), na němž pracovalo pod vedením ředitelky Hany Volavkové Židovské muzeum. Působili v něm

¹² Frankensteinová, H. (ed.). 1951. Zpráva o činnosti Státního židovského muzea za léta 1945-1950, Praha: St. židovské muzeum.

mnozí tehdejší renomovaní badatelé¹³, v roce 1962 zde bylo zřízeno vlastní vědecké oddělení. Vedle muzejní činnosti jmenované instituce produkují i vlastní publikační výstupy: svou povahou spíše literární *Židovská ročenka* vychází od roku 1953 a odborný časopis *Judaica Bohemiae* od roku 1965¹⁴. Toto periodikum bylo jediným významnějším edičním počinem židovské historiografie české provenience (srv. Pěkný 2001: 582) a je signifikantní, že vycházelo pouze cizojazyčně (v angličtině a němčině).

Je ovšem na místě zmínit, že se tyto počiny soustředily především do středu komunity (židovské resp. úzce zaměřené badatelské). Měly na český majoritní diskurz uvažování o židovství (ať už vědecký, tak nevědecký) vliv spíše okrajový – ostatně stejně, jako (Křenem i Němcem zmiňované) významné zahraniční aktivity na tomto poli. Mezi těmi je na místě upozornit na činnost *Society for the History of Czechoslovak Jews*, která byla založena v roce 1961 v USA a jejímž prostřednictvím byly publikovány tři objemné sborníky, mapující dějiny ž/Židů od konce 19. století, z nichž třetí byl věnován soudobým dějinám ž/Židů v Československu¹⁵. Od roku 1987 vychází *Review Society for the History of Czechoslovak Jews*. Soudobé dějiny československých ž/Židů mapuje i německá a izraelská produkce (srv. Pěkný 2001: 583). Limitem těchto studií však byla nedostupnost archivních materiálů, uložených v Československu.

Právě proto je s přelomem osmdesátých a devadesátých let 20. století pocíťováno velmi nedostatečné až nulové zpracování problematiky, jehož důsledkem je jak rychlé publikování překladů některých zahraničních badatelských výstupů (Kulka 1990, 1992, Bergerová 1992), tak i původních českých, ale dosud oficiálně nepublikovaných textů (brilantním příkladem je v tomto směru ojedinělá syntéza Tomáše Pěkného /1993/¹⁶). Ojedinělá je v devadesátých letech 20. století iniciativa Francouzského institutu pro výzkum ve společenských vědách (CEFRES), pod jehož záštitou jsou

¹³ Např. archeolog a muzeolog Jiří Neústupný, medievalista František Kavka, filozof Milan Machovec, historikové umění Emanuel Poche a Oldřich Blažíček, arabista Karel Petráček, historik Josef Janáček, germanista Eduard Goldstücker, z pracovníků muzea pak Otto Muneles aj.

¹⁴ Publikovali zde např. Otto Muneles, historik Jan Heřman, hebraisté Vladimír Sadek, Bedřich Nosek a Jiřina Šedinová, historikové Anita Franková, Arno Pařík a Alexandr Putík aj.

¹⁵ *The Jews of Czechoslovakia*. Vol. III. Eds. Dagan, A., Hirschler, G., Weiner, L. Philadelphia – New York 1984. Obsáhlý třídílný sborník *The Jews of Czechoslovakia* byl vydáván v letech 1968, 1971 a 1984 Společností pro dějiny Židů v Československu, jíž byl spoluzakladatelem Kurt Wehle. Vedle něj zde publikovali např. Yeshuahu Jelinek či Ehud Avriel.

¹⁶ První verze tohoto populárně-naučného textu vyšla pod názvem *Přehled židovské česky psané literatury 1* v samizdatové edici judaik Alef na přelomu 1989/90, původní rukopis pak v rozšířené knižní podobě pod názvem *Historie židů v Čechách a na Moravě* v nakladatelství Sefer (Pěkný 1993).

v češtině poprvé dostupné některé klíčové práce na poli studií paměti, ale který zároveň podněcuje domácí výzkum v této oblasti. Ze stěžejních světových děl tematizujících podoby a důsledky holocaustu je pak na místě jmenovat alespoň překlady děl na pomezí (auto)biografie a filosofie Prima Leviho (1993, 1995), paměti Simona Wiesenthala (1994) či Elieho Wiesela (1997), *Bez viny a trestu* Jeana Améryho (1999), potažmo už zmiňované Hannah Arendtové (1995). Každodennost holocaustu je českému čtenáři zprostředkována českými vydáními dokumentárně-autobiografických děl typu *Treblinka, slovo jak z dětské říkanky* Richarda Glazara (1994) či *Utekl jsem z Osvětimi* Rudolfa Vrby (1998), zkušenost ukrývání zprostředkovává překlad světově ikonického *Deníku Anny Frankové* (1992), autobiograficko-beletristické zpracování holocaustu nabízí třeba Kertészův *Člověk bez osudu* (1993).

Záhy s počátkem devadesátých let 20. století se zároveň začíná se shromažďováním individuálních svědectví holocaustu. Systematický sběr vzpomínek provádí od roku 1990 Židovské muzeum v Praze (Lorencová – Hyndráková 1993). Vzpomínky pamětníků původem z českých zemí lze nalézt též v archivech zahraničních institucí¹⁷, od roku 2009 resp. 2010 je pak prostřednictvím Centra vizuální historie Malach fyzicky i online přístupná sbírka USC Shoah Foundation, která je nestále doplňovaná o audiovizuální nahrávky vztahující se nejen k holocaustu, ale k dalším genocidám. Vedle toho lze zaznamenat řadu individuálních sběrů, které pořizují jednotliví badatelé (ať už historici, či sociální vědci) a především studenti – kvalifikační práce s tématem analýzy životopisných vyprávění židovských pamětníků jako primárního pramene se stávají oblíbeným trendem vysokých škol humanitního zaměření. Mnohé tyto sběry jsou dnes zařazovány mezi orálněhistorické projekty vcelku bez ohledu na vlastní teoretické a metodologické zakotvení¹⁸.

¹⁷ Např. Yad Vashem: The Holocaust Martyrs' and Heroes' Remembrance Authority, Jerusalem. Survivors of the Shoah Visual History Foundation. United States Holocaust Memorial Museum, Washington. Ústav etnologie SAV, Bratislava.

¹⁸ Institucionalizace metody Oral History prostřednictvím Centra orální historie při Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR (2000) a České asociace orální historie (2007) – v obou institucích je vůdčí osobností Miroslav Vaněk – má za následek, že je v současné době tato metoda mnohými badateli považována za jedinou možnou v přístupu k orálním pramenům.

Pokud jde o badatelskou práci na poli židovských studií, nejprve se rozbíhá především na poli historiografie. V počátku devadesátých let 20. století je zacílena primárně na politické dějiny (např. Dufek – Kaplan – Šlosar 1993, Bulínová – Dufek – Kaplan – Šlosar 1993). Začíná se ale zpracovávat i období předválečné a těsně poválečné. V tomto ohledu je na místě zmínit práce Heleny Krejčové (1993, 1999 aj.), vycházející především z analýzy Věstníku Židovských náboženských obcí. Se stejnými zdroji pracovala ve své studii i Šárka Nepalová (1999). Obecnější úvahu nad postavením ž/Židů v poválečném Československu publikoval Petr Brod (1997). Situaci německých ž/Židů v Čechách zaznamenal Tomáš Staněk (1991) a židovských optantů z Podkarpatské Rusi Jaroslav Vaculík (1995). Z pozdějších prací je pak třeba zmínit zpracování židovské problematiky a antisemitismu ve světle materiálů retribučních soudů¹⁹ a pohledu na židovskou problematiku v českém dobovém tisku (Bednařík 1998). Zahraniční historiografie se pak poválečnému Československu věnovala především ve vztahu ke vzniku státu Izrael (např. Moshe Yegar 1997). Přes tuto produkci a přes zjevný zájem o židovskou problematiku jak v diskurzu majoritním i minoritním, lze v akademickém poli v poslední dekádě 20. století jen těžko hovořit o systematickém zaplňování „bílých míst“. Spíše se postupně utvářejí projekty, které vyústí v ucelenější syntézy o pět, deset, patnáct let později.

Domnívám se, že ve vztahu k produkci na poli utváření kulturní paměti ž/Židů v moderních a soudobých dějinách ž/Židů v českém prostoru lze devadesátá léta 20. století charakterizovat spíše jako éru budovatelskou (ve smyslu budování akademického diskurzu a zvažování pozic ve vztahu ke kulturní paměti, tj. mimo akademické pole). S koncem druhého desetiletí 21. století už jak na poli moderních/soudobých židovských dějin, tak na poli studií paměti můžeme nalézt řadu dlouhodobě fungujících projektů, které ona „bílá místa“ zaplňují, a to jak v rovině akademické, tak významně i v aktivitách zasahujících ne-akademický diskurz. Z mnoha těchto rozmanitých činností se pokusím vybrat ty, které se mi jeví jako významné jak ve vztahu k mému vlastnímu teoretickému promýšlení tématu židovské minulosti, tak

¹⁹ Grantový projekt Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR a Slezského ústavu SZM Opava „Židovská problematika a antisemitismus ve světle materiálů retribučních soudů.“ Výsledky publikovány ve sbornících *Retribuce v ČSR a národní podoby antisemitismu*. Ed. M. Borák. Praha – Opava 2002. a *Poválečná justice a národní podoby antisemitismu*. Ed. M. Borák. Praha – Opava 2002.

co do vyjednávání vztahu komunikativní a kulturní paměti, jež je předmětem této práce.

Stěžejní syntézy k problematice moderních židovských dějin, tj. především 19. a první poloviny 20. století publikovali historici Kateřina Čapková a Michal Frankl (Čapková 2005, Čapková – Frankl 2008, Frankl 2007, Frankl – Szabó 2015), kteří se soustředí primárně na otázky národnostních vztahů a antisemitismu. Systematicky se tématu věnuje etnoložka Blanka Soukupová, z jejíž rozsáhlé publikační činnosti bych za stěžejní označila syntézy věnující se moderním (Soukupová 2005) a soudobým (Soukupová 2016) dějinám ž/Židů v českém prostoru. Soukupová zároveň rozvíjela spolupráci s Židovským muzeem v Praze (řada kolektivních monografií *Židovská menšina v Československu... /2003, 2004, 2007, 2009, 2011/*), dlouhodobě je v úzké spolupráci se slovenským badatelským prostředím (především Ústav etnologie SAV a Dokumentačné stredisko holokaustu ²⁰) a cíleně syntetizuje bádání různě institucionálně a disciplinárně ukotvené (např. Jelínek – Soukupová 2014). V tomto ohledu disciplinární rozkročenosti je v akademickém poli zajímavý, byť asi spíše méně reflektovaný, počín Muzea Kroměřížska, které od roku 1994 vydává sborníky statí z každoročních konferencí *Židé a Morava*, opět zaměřené primárně na moderní a soudobé dějiny ž/Židů. Za soustavnou lze bezpochyby označit práci Institutu Terezínské iniciativy (transformován z Nadace Terezínská iniciativa, která byla založena v roce 1993 jako mezinárodní sdružení bývalých vězňů terezínského ghetta). Institut Terezínské iniciativy publikuje od roku 1994 ročenku *Terezínské studie a dokumenty*, od roku 2001 pak provozuje webový portál *Holocaust.cz* a realizuje řadu vzdělávacích a odborných aktivit v poli židovských studií. Na podobném poli působí Oddělení pro vzdělávání a kulturu Židovského muzea v Praze (dříve Vzdělávací a kulturní centrum ŽM), které, opět vedle řady dalších aktivit včetně výstav a veřejných přednáškových cyklů, pokračuje ve vydávání výše zmíněného odborného periodika

²⁰ Produkce ve slovenském akademickém prostředí se dlouhodobě jeví oproti českému akademickému prostoru ve vztahu k především soudobým dějinám ž/Židů a kontextům židovské minulosti v kontextech slovenského prostoru systematictěji rozvíjená. Z kolektivních monografií, které tematizují československý resp. český a slovenský prostor, jmenujme třeba Salner 2006, či Vrzgulová – Salner 2010, mezi klíčové monografie na poli soudobých dějin ž/Židů na Slovensku je nezbytné upozornit mj. na Salner 1997, 2016, 2018, potažmo v širším rozměru Vrzgulová – Richterová 2008, Vrzgulová – Richterová – Šútovec 2016, Vrzgulová – Vol'anská – Salner 2017. Ze slovenské strany vzešla také idea kolektivní monografie Vrzgulová – Kubátová 2016 pojednávající moderní a soudobé povahy antisemitismu v českém a slovenském prostředí.

Judaica Bohemiae. S majoritním diskurzem rozumění minulosti významně pracují i projekty neziskových organizací Post Bellum, Člověk v tísni a další.

Zároveň se pole židovských studií rozšiřuje i za obzory historických věd, resp. přístupů, jejichž cílem je primárně rekonstrukce minulosti ve smyslu narativního realismu (viz výše) a z něj odvozených vědeckých přístupů a mimo akademický diskurz vstupujících praxí. Jednak je opět na místě zmínit řadu překladů zahraničních textů, které lze označit přinejmenším za interpretativní a tedy z těch kterých paradigmatických pozic interpretujících soudobé židovské dějiny (např. Lipstadtová 2001, Hilberg 2002, Bauman 2003, Bauer 2009, Vidal-Naquet 2014, Traverso 2006, Finkelstein 2006, Kulka 2014, Lowe 2015 aj.). S vyjednáváním komunikativní a kulturní paměti pak implicitně pracuje české vydání Lanzmannova Šoa (2011) a řada překladů zahraniční memoárové a/či beletristické literatury (za všechny jmenujme alespoň Szpilmanova Pianistu /2003/, Littelovy Laskavé bohyně /2008/ či souborné vydání Spiegelmanova komiksu Maus /2012/). Sociálněvědní teorie paměti pak do českého akademického diskurzu uvádí Zdeněk Vašíček (1996) a Françoise Mayer (Vašíček – Mayer 2008) a primárně prostřednictvím teoretických statí tým kolem Jiřího Šubrta (Šubrt – Pfeiferová 2010, Maslowski – Šubrt 2014), komentovanou antologii klíčových textů publikuje Kratochvíl (2015). Ve vztahu k diskurzu holocaustu se sociálněvědními teoriemi paměti zabývá Barša (2011). Původní sociálněvědní výzkumy teoreticky ukotvené ve studiích paměti a vztahené k českému prostředí židovské minulosti a současnosti pak představují práce socioložek Aleny Heitlinger (2007) a Eleonory Hamar (2010), ze zahraničních je v češtině publikován německý sociologický výzkum rodinné paměti (Welzer – Mollerová – Tschuggnallová 2010). Téma reflexe holocaustu a židovské minulosti je významně rozvíjeno také na poli literárních věd (především Holý a kol. 2007, Holý – Málek – Špirit – Tomáš 2011), inovativní je práce Urbanové (2018), reflektující k tématu holocaustu českou i překladovou prózu pro děti a mládež po roce 1989. Problematice míst paměti holocaustu v nejširším slova smyslu se věnuje Hes (2013), potažmo ve vztahu k českým dějinám 20. století Šustrová a Hédlová (2014).

Výše uvedený nástin reflexí soudobých dějin ž/Židů, tedy nutně i dějin a reflexí holocaustu, a to jak v populárním, tak akademickém diskurzu, si rozhodně neklade nárok na vyčerpávající rešerši aktivit a publikací na poli židovských studií. Spíše mi šlo o to, abych na příkladu konkrétních pramenných materiálů vykreslila povahu toho, jak

a prostřednictvím čeho se postupně a nelineárně vytvářel diskurz židovské minulosti v českých zemích. Pokusila jsem se vystavět klíčové diskurzivní rámce, do nichž vstupuje (a na nichž se zároveň podílí) publikovaná produkce post-holocaustové autobiografické literatury, která se vztahuje k českému prostoru.

Post-holocaustová autobiografická literatura v českém prostoru²¹

S počátkem devadesátých let 20. století tedy můžeme ve vztahu k tematizaci soudobých židovských dějin v českém prostoru sledovat několik sice slabých, ale přesto do budoucna konstitutivních rámců. Jednak lze prostřednictvím dosavadní umělecké produkce uvažovat o konturách kulturní paměti, které sice dosud nejsou fixované v akademickém poli (ostatně ani v majoritním společenském diskurzu jako takovém), ale které mohou jak ve vztahu k minoritní, tak majoritní komunikativní paměti pracovat přinejmenším jako sice torzovitá, ale přesto alespoň nějaká „místa paměti“. Zároveň se postupně utváří i akademický diskurz soudobých židovských dějin, a to mj. i prostřednictvím budování *archivu holocaustu*, tedy zaznamenávání a archivace individuálních svědectví pamětníků. Tento aspekt, tedy zvýznamňování individuálních vzpomínek, se mj. podílí na konstituování kolektivní komunikativní paměti. Tyto kontexty jsou významné pro porozumění povahy předmětu mého zájmu, tedy post-holocaustové autobiografické literatury.

Od počátku devadesátých let 20. století jsou publikovány nejprve překlady a poté desítky původních textů židovských autobiografií, jejichž motivací – samozřejmě – je zprostředkovat vlastní reflexi prožité minulosti. I když z hlediska historické přesnosti bezpochyby je důležité, zda memoáry vznikly na základě deníkových či jiných typů záznamů či dalšího pramenného materiálu, nebo zda byly psány opravdu „z paměti“, v kontextu této práce to podstatné není. Významný je naopak samotný kontext jejich vzniku. Bauman (2003: 21) upozorňuje, že „pamatovat si znamená interpretovat minulost, správněji řečeno, vyprávět příběh znamená přiklánět se k určitému průběhu minulých událostí“. Poptávka po individuální zkušenosti (ať už prostřednictvím žádostí o rozhovor, publikaci vzpomínek, či – z druhé strany – reakce na vzpomínky již publikované) a zároveň konjunkta témat, vztahujících se k židovské minulosti i přítomnosti, vytvořila prostředí, které de facto nutí pamětníky se k tématu vyjádřit. Nehledě na rovinu psychologickou – vyrovnání se s traumatickými zážitky.

²¹ Jádrem pro tuto kapitolu se stala studie *Konstrukce individuální a kolektivní paměti na příkladu židovské menšiny v českých zemích po druhé světové válce* (Novotná 2010).

Publikované vzpomínky se navíc stávají sdílenými, jak v rámci oficiálních i neformálních (rodinných, společenských) židovských kruhů, tak v celé české společnosti. Vytvářejí tak jeden z rámců nazírání na minulost židovské menšiny v českých zemích: prostřednictvím individuální paměti je utvářena paměť kolektivní – použijeme-li Assmannovu kategorizaci, paměť jak komunikativní, tak kulturní.

Autory publikovaných autobiografií jsou především „běžní“ (ve smyslu nikoli nutně veřejně aktivní) lidé. Motivaci a tím i hlavní téma těchto vzpomínek charakterizují již samotné jejich názvy, např.: *Z hlubin soužení na výsluní naděje* (Bárta 1999), *O smrti, která se nedostavila* (Scheuerová 1994), *Naděje mi pomohla přežít* (Elias 1998) nebo *Přišel čas promluvit* (Lewisová 1999). Klíčovým tématem těchto vzpomínek je tedy samotný prožitek druhé světové války a holocaustu, a to od postupného procesu vydělování ž/Židů ze společnosti, jehož symbolickým vyvrcholením bylo zavedení povinného označení žlutou hvězdou na podzim 1941, přes deportace, internace v koncentračních táborech a pochody smrti, až po osvobození. (Na vzpomínky reflektující ukrývání jsem – oproti zahraniční literatuře – u autorů vztahujících se k českému prostředí nenatrefila.)

Jakkoli se valná část publikovaných memoárů soustředí pouze na popis událostí v letech 1938(9)–1945, v centru mého zájmu jsou ty, které události holocaustu zařazují do širšího autobiografického kontextu. Zaměřím se nyní prostřednictvím narativní analýzy na to, jak jsou tyto texty strukturovány, potažmo jak se vztahují k holocaustu jako takovému.

Většina autobiografií pracuje s lineární narativní strukturou, jež bývá vyjadřována pojmy "před" a "po" (explicitně je toto schéma vyjádřeno v autobiografii Tomana Broda, členěné do oddílů *Předtím, Tehdy a Potom* – k tomu podrobněji viz dále). Do „před“ bezpochyby náleží líčení tzv. první, ale zčásti i druhé republiky. Období „po“ pak variuje od osvobození příslušného koncentračního tábora až k ne/setkání se s příbuznými po skončení druhé světové války. Zatímco samotný prožitek holocaustu bývá v memoárech zaznamenán velmi důkladně, k období "před" i "po" se většina autorů vrací spíše útržkovitě.

První republika, pokud vůbec, bývá zachycena většinou formou vzpomínek na rodinu a historek z dětství. To ostatně není překvapivé, vezmeme-li v úvahu, že největší šanci přežít internace v koncentračních táborech měli mladí lidé. Ostatně z poválečných statistik Židovské náboženské obce vyplývá, že téměř 28% osob registrovaných ŽNO se narodilo v letech 1921–1930 a dalších 25% v letech 1911–1920.²² Navíc většina memoárů, zasahujících i období před Mnichovem, byla psána až v 90. letech – bezprostředně po válce nebylo třeba zachycovat vzpomínky na atmosféru první republiky, nejprve ji společnost ještě měla v čerstvé paměti a později to bylo ideologicky nevhodné a nebezpečné. Oproti tomu s odstupem času se mnoha autorům začala jevit potřeba zprostředkovat též předválečné období důležitá: psali již pro generace, které toto období nezažily, navíc zkušenost holocaustu se v porovnání s prvorepublikovou idylou jeví o to naléhavěji. Kombinace těchto faktorů spolu s tím, že jde o dobu autora dětství, vede ke značné míře nostalgie a idealizace předválečného období. Druhá republika je pak jakýmsi počátkem „tehdy“, ale zároveň dozvukem „před“.

Poválečné období pak bývá zachyceno prostřednictvím kombinace dozvuků holocaustu (popisy vlastních návratů, čekání na návrat blízkých atp.) s reflexí znovuzacheňování se do většinové společnosti (bydlení, studium, zaměstnání). Je tedy akcentována každodennost, občas probleskne reflexe přetrvávajících traumatizujících zkušeností (např. navrácení majetku uschovaného před válkou u nežidovských sousedů či přátel). Takové zaměření je platné i tehdy, kdy vyprávění nemá lineární narativní strukturu, ale je členěno např. do jednotlivých minipříběhů (např. Weislitzová 2001). Výjimečně se autoři případně stručně vyrovnávají se svým politickým angažmá.

Jako opakující se formu vyprávění reflexe let po roce 1948, pokud tedy vůbec je, lze pak identifikovat vcelku schématický náskok post-holocaustových životních osudů formou jakéhosi strukturovaného životopisu. Typickým příkladem takového přístupu jsou vzpomínky Františka Fantla, které v českém vydání Židovské ročenky končí líčení autorových životních osudů takto:

²² Věstník Židovské obce náboženské v Praze, 1948, X, č. 11, s. 124.

„V březnu 1946, ještě na gymnáziu, jsem pod vlivem několika spolužáků vstoupil do KSČ. Velká většina spolužáků byla z dobrých rodin, nikomu se za války nic nestalo a všichni byli silně protikomunisticky zaměřeni. Naivní víra v sociální spravedlnost, v to, že Rusko a komunisté porazili Hitlera a nacismus, hrála v mém rozhodnutí velkou úlohu. Neměl jsem vzdělání ani zkušenosti, chyběl vliv rodiny. Po zkušenostech z koncentráku jsem zase hloupě chtěl někam patřit a podvědomě asi taky být jednou na straně těch, co vyhrají. Myslím, že to vše lze logicky akceptovat jako důvody pro mé rozhodnutí vstoupit do komunistické strany. Rozhodně v tom nebyl ani stín touhy po osobním prospěchu. Přesto však považuji toto rozhodnutí po zkušce let za nejhorší krok v mém celém životě, snad jediný, který bych neudělal znovu, kdyby se můj život opakoval. Za krátkou dobu po Únoru 1948, po procesu proti Slánskému a jeho druhům, jsem už věděl, že jsem se rozhodl špatně. Ale z klece již nebylo úniku, bylo nutno žít, jak nejslušněji možno.“ (Fantl 1997).

Tytéž vzpomínky ovšem byly publikovány o několik let dříve v anglické podobě v periodiku *Judaica Bohemiae* pod názvem *Memoirs*. V tomto překladu pravděpodobně úplné verze vzpomínek následuje po výše uvedeném textu souhrn autorových dalších osudů:

The rest is quite „normal“ life, so only a line or two about the most important subsequent events:

In 1950 I finished my studies at Higher School of Economics with honours. That same year I married for the first time.

I began to work as an official for the Foreign Trade Organisation Chemapol.

In 1951 our daughter Marie was born. 1951 to 1953, army duty in Nýrsko, completed as Second Lt.

In 1954 my daughter Daniela was born.

From 1956 to 1960 I represented my firm in China.

After returning home, my marriage fell apart. I was divorced and in 1963 I married Hana.

In 1966 our son Martin was born. (Fantl 1996: 127).

Touto formou pokračuje Fantl v líčení svých životních osudů až do roku 1993. Signifikantní je uvedená ukázka ze dvou důvodů. Jednak pro editorský zásah do českého vydání vzpomínek, kdy se editor v souladu s autorovou proklamací „a zbytek je v podstatě normální život“ rozhodl na pokračování životního příběhu po roce 1948

rezignovat. Zřejmě ji s ohledem na klíčové téma vzpomínání – reflexi unikátního židovského osudu – považoval za zbytnou. Pro analýzu memoárů zahrnující poválečné Československo jsou však Fantlovy vzpomínky zajímavé právě také v souvislosti s formou i obsahem. Představují totiž, jak jsem již naznačila, nejtypičtější schéma vzpomínání na poválečná léta, schéma, v němž klíčovou roli hraje holocaust.

Vedle takových memoárů se, ovšem v mnohem menší míře, objevují též vzpomínky těch, kteří válku přežili v emigraci. Jejich motivem je jednak návrat k životu za první republiky (*První tanec v Karlových Varech* H. K. Henische /2000/ nebo *Ústecký šoulet* B. Rohana /2000/ – ani jeden z uvedených autorů se však do poválečného Československa nevrátil), rekapitulace životních osudů jako takových (*Mých prvních pět životů* A. Hermanna /2000/ nebo *Co už se nikdy nedovím* H. Stránské /1998/), resp. byly napsány jako jakési poděkování za záchranu (tzv. Wintonovy děti V. Gissingová /1992/ a S. Součková /2002). Objevují se též vzpomínky účastníků zahraničního odboje (J. Klánský /1992/, J. Schönfeld /1999/, M. Petrášek /2000/ – všichni původem ze Slovenska), život v ilegalitě rekapituluje H. Kaufmannová. Některé texty jsou publikované právě na základě provedených rozhovorů (Kohn 2000, Fierzová 1992).

Druhá polovina dvacátého století je tedy podrobně reflektována pouze některými autory, přičemž jako klíčová se jeví proměna primární motivace vzniku vzpomínek. V zásadě lze autory hlubších reflexí poválečného Československa rozčlenit do tří kategorií. Jednak jde o ty, kteří prožili válku v zahraničním azylu (typicky ve Velké Británii – např. Gissingová 1992, Stránská 1998, Součková 2002) a zhusta se do emigrace kolem roku 1948 vracejí (Gissingová, Stránská). Tito autoři se v rámci reflexe poválečného období soustředí především na druhou polovinu čtyřicátých let a proměnu společnosti pod vlivem nástupu komunistické doktríny. K vykreslení svých postojů k poválečné české společnosti používají svoji zkušenost z azylu, přičemž ovšem i tehdy zůstává klíčovým argumentačním rámcem zároveň zkušenost s jejich židovstvím. Dále můžeme odlišit ty autory, kteří volí – obvykle v důsledku poválečného zklamání, ale i emigrační dostupnosti, nikoli nutně sionistického přesvědčení – v tomtéž období emigraci do Izraele (Elias 1998, Petrášek 2000). Těmi je poválečná společnost reflektována právě optikou rozhodnutí k emigraci. A v neposlední řadě o ty, které významně zasáhly politické procesy padesátých let (např. Margolyová-Kovályová

2003²³, Reinerová 2002, Langerová 2017). Zde lze považovat za typické srovnávání nacistického a komunistického útlaku.²⁴ A nakonec lze nalézt také memoáry, pokoušející se komplexně reflektovat autorův život v různých režimech.

To, jakou podobu má současné vzpomínání na poválečná léta, se pokusím načrtnout prostřednictvím narativní analýzy tří významných současných autobiografií: *Ještě že člověk neví, co ho čeká* historika Tomana Broda (2007), *Do půlnoci času* dost publicisty Ctibora Rybára (2008) a *Moje šílené století* spisovatele Ivana Klímy (2009). Vesměs jde o autory, kteří jsou vedle traumatu holocaustu nuceni srovnat se se svojí poválečnou komunistickou iluzí (a deziluzí) a jejími důsledky v Československu druhé poloviny 20. století, zároveň jde vesměs o autory veřejně činné. V následující kategorizaci se opírám především o vzpomínání na druhou polovinu čtyřicátých let v souvislosti s reflexí kontextů vstupu do Komunistické strany Československa.

Holocaust jako neopakovatelná životní zkušenost

Pregnantní příklad schématické reflexe poválečných osudů nalezneme v autobiografii spisovatele a publicisty Ctibora Rybára. Autor se při svém vzpomínání soustředí takřka výhradně na předválečná a válečná léta. K reflexi svých dalších osudů se dostává až v samotném závěru (kapitola *Na závěr*, s. 368-369):

25. května, v den mých pětadvacátých narozenin, započala má diplomatická kariéra. S platem 23 808 Kč ročně jsem byl jmenován aktuárským adjunktem ministerstva zahraničních věcí a přidělen do tiskového odboru.

Mým prvním šéfem byl Evžen Klinger, bývalý výrazný představitel Komunistické strany Slovenska, později vyloučený ze strany pro trockistické aktivity, partner spisovatelky Mileny Jesenské, jež bývala přítelkyní Franze Kafky.

²³ Memoáry Hedy Margoliové-Kovályové *Na vlastní kůži*, které autorka napsala v exilu počátkem sedmdesátých let, byly v češtině publikovány ve třech reedicích. Sama jsem pracovala se vydáními z r. 1992 a 2003, v nichž ale liší také uvedená forma autorčina příjmení (Kovályová vs. Margoliová-Kovályová). V textu tedy budu dále odkazovat na obě tyto publikace a obě uvádím i v bibliografii.

²⁴ Okrajově pracuji též s biograficko-historickou rekonstrukcí osudů vlastní matky z pera Heleny Epsteinové (2000). Epsteinová rekapituluje dějiny své rodiny na základě vyprávění své matky, ale i rodinné korespondence, archivních pramenů, rozhovorů s pamětníky atp. Ve vztahu k reflexi poválečných let a vyrovnávání se s důsledky holocaustu se mi ale jeví jako velmi plodná.

Můj služební postup vedl z tiskového odboru do mírového oddělení, které vedl Vavro Hajdu, odsouzený na doživotí v roce 1952 v procesu s vedením protistátního spikleneckého centra v čele s Rudolfem Slánským.

V roce 1946 jsem byl členem sekretariátu československé delegace na mírové konferenci v Paříži, kde jsem mimo jiné:

- Janu Masarykovi jednou myl v koupelně záda,*
- otci Madelainy Allbrightové Janu Korbelovi jsem nepřidělil pokoj, který požadoval,*
- s generálem Heliodorem Píkou jsem navštívil několik kabaretů a*
- filosof Arnošt Kollman mě marně varoval před komunismem.*

V Paříži jsem se také zamiloval do krásné slečny Beranové, všemi obletované sekretářky naší delegace na mírové konferenci, se kterou jsem se o rok později oženil a žijeme spolu dodnes.

V roce 1948 jsem ukončil studia na Právnické fakultě Karlovy univerzity v Praze a 30. září jsem byl promován na doktora věd právních a státních.

V témže roce jsem byl jmenován legačním tajemníkem na Československém velvyslanectví v Turecku. Od roku 1949 jsem v hodnosti konzula vedl generální konzulát Československé republiky v Istanbulu.

Při procesu se Slánským vypovídal jeden ze svědků: „V roce 1949 jsem mluvil s Clementisovým tajemníkem Florinem, který mi řekl, že Hajdu za účelem ovládnutí ministerstva zahraničních věcí si vytvořil skupinu trockistů v čele s Dufkem, Brotanem, Rybárem a dalšími...“

V roce 1953 jsem byl ze služeb ministerstva zahraničních věcí propuštěn, zatčen a ocitl jsem se v Ruzyni. To je již jiná kapitola mého života, i když neméně zajímavá než ta první. Ale zajímavý je život každého z nás!

V tomto stručném popisu se dozvíme veškerá důležitá biografická data (studium, práce, manželství), politický postoj („marně mě varoval před komunismem“) i jeho důsledky. Formou líčení autor předpokládá čtenářovu znalost dobových reálií („že /.../ si vytvořil skupinu trockistů“) a jeho schopnost „přečíst“ stat' adekvátním způsobem, tj. způsobem, který je umožněn právě sdílením současného diskursivního rámce dané problematiky.

Autor zároveň záměrně rezignuje na popis svých dalších osudů. Jakoby již neměly přímou souvislost jak s holocaustem (jemuž je věnována podstatná část publikace), tak

i s osudem židovské komunity jako takové (popisu válečných zkušeností předchází líčení zážitků z dětství). To, že autor spoléhá na sdílený diskurzivní rámec sledované problematiky – a zároveň z takové kolektivní paměti jeho vzpomínání vychází – dokresluje ostatně i způsob, jakým své líčení uvádí: „*Scény z mého mládí, které se změnilo ve vzpomínky, jsem sepsal na starém kufříkovém psacím stroji značky Continental – Wanderer za tři měsíce, od 25. března do 25. června roku 2007. Bez počítače a internetu...*“ (Rybár 2008: 9).

Holocaust jako prvek integrující životní příběh

Toman Brod (2007) reflektuje poválečné dění mnohem podrobněji – věnuje mu dokonce o něco více prostoru než samotnému holocaustu. Jeho cílem je totiž vedle vzpomínek na dětství a zachycení „*doby hitlerovské okupace, války a perzekuce*“ věnovat se „*životu a působnosti v poválečné republice, peripetiím svého myšlenkového i politického vývoje, jenž významnou měrou přispěl i ke zvrátům v mém pracovním a společenském postavení*“ (Brod 2007: 8). Ve svém líčení vcelku důrazně odděluje pasáže deskriptivní a pasáže interpretativní; i když v rámci struktury textu se obě roviny prolínají – příkladem typického vyprávěcího schématu je formulace: „*nyní jsem však ve svém líčení dospěl k bodu, kdy opět musím přerušit sled popisovaných událostí a zodpovědět čtenáři řadu naléhavých otázek – otázek, jež jsem si sám v dalším životě mnohokrát kladl a obtížně na ně hledal, ale přece jen našel odpovědi*“ (Brod 2007: 226n).

Pro způsob, jak Brod reflektuje svůj život na pozadí „*velkých dějin*“, je charakteristická např. tato ukázka (Brod 2007: 210n):

Byla to doba pokvětnová anebo, chcete-li, předúnorová, v níž se národ rozdělil na dva tábory, na komunisty a demokraty. Žádný smír se mezi nimi nekonal, argumenty druhé strany nikdo nepřijímal ani neposlouchal a všechno bylo politikum – divadelní hry, filmová představení, knihy, výstavy i sportovní dění. Před sekretariáty politických stran se s přibývajícími měsíci shromažďovalo čím dál více lidí, nevedly se však diskuze, slovo měly pouze spory, hádky, nadávky.

Nu a já – ano, musím uznat: ona mnou vysmívaná a odmítaná politická setba, kterou se mi kdysi marně snažil implantovat můj starší bratr, posléze přece jen vzešla... Také já se stal nyní stoupencem názoru, že idea komunismu je ideou správnou, potřebnou a nutnou, ideou lepší budoucnosti lidstva. /.../

Myslím ale, že hlavním důvodem mého příklonu ke komunistickému hnutí nebyly ani následovníhodné vzory, ani moje ideologická „vyspělost“, nýbrž prosté, sice určitě naivní a mylné, pro mne však tehdy nepochybné a nezpochybnitelné přesvědčení: jestliže totiž demokracie nebyla s to čelit vzrůstající hitlerovské hrozbě, pak jedinou zárukou proti recidivě hnědého extremismu je extremismus rudý, komunistický. Tato premisa stála u zrodu mé příští politické angažovanosti a já se z ní v průběhu let jen velmi obtížně a velmi zdlouhavě vymaňoval.

Tato reflexe motivace příklonu ke komunistické ideologii je pro židovské memoáry velmi typická – pregnantně, ovšem o něco emotivněji ji formuluje Heda Margoliová-Kovályová (2003: 63): „/.../ masarykovská demokracie byla neuskutečnitelná iluze, dala pod svou střechou vyrůst fašistickým a nacistickým stranám, které ji pak zradily, vzdala se bez boje Hitlerovi a není možné se vracet nazpátek a dělat znovu tytéž chyby a zas se dožít nového Mnichova. Kdo nás zaprodal Hitlerovi? Naši spojenci, západní kapitalisté. Kdo nám nabízel pomoc, i když nás všichni opustili? Sovětský svaz. Kdo osvobodil Prahu, zatímco americká armáda stála u Plzně? Sovětský svaz.“. Jak Margoliová-Kovályová, tak i Brod reflektují zkušenost holocaustu jako primární příčinu svého poválečného jednání. Brod však není tak explicitní – spíše se čtenářem debatuje („doba pokvětnová anebo, chcete-li, předúnorová“, „nu a já – ano, musím uznat“, „myslím ale, že hlavním důvodem mého příklonu“). Kontext, jenž je k relevantní diskuzi nezbytný, Brod (oproti Rybárovi) čtenáři do jisté míry dodává (formou vyprávění vlastního životního příběhu). Do interpretativních úvah se pouští nejen v momentech, kdy sám cítí problematičnost popisovaných dějů, ale také tehdy, kdy to diskurz žádá:

Někteří židovští pamětníci uvádějí, že právě tehdy procitli ze svého libého komunistického snění – je-li komunistický režim tak antisemitský, jak právě dokázal za procesu s Rudolfem Slánským v Československu, pak si ovšem od židovského společenství nezasluhuje podporu! Ke své hanbě jsem nucen – opět! – přiznat, že pro mě tento proces

ještě myšlenkový zvrát neznamenal. Proč? Nuže, zde je několik příčin a důvodů. (Brod 2007: 236).

Nedílnou součástí Brodova vzpomínání je tedy zároveň práce s kontextuálním rámcem vzpomínaných dějů. To se zřetelně projevuje v oddíle věnovaném samotnému holocaustu. Svě autentické vzpomínky, adekvátně své profesi historika, provází výkladem (odlišeným kurzívou), založeným na reflexi další literatury a pramenů k tématu.

Holocaust jako jeden z mnoha kontextuálních rámců životního příběhu

Jiným způsobem pracuje se svým životním příběhem spisovatel Ivan Klíma (2009). Na podkladě reflexe vlastní životní zkušenosti formuluje úvahy, jež se mají zaměřovat „*na okolnosti, které v onom šíleném století člověka někdy zaváděly, jindy ho nutily k osudovým rozhodnutím*“ (Klíma 2009: 8), přičemž deklaruje rezignaci na „tradiční“ žánr paměti „*mimo jiné i proto, že mám od dětství mizernou paměť*“ (ibid.). Nicméně přes tuto deklaraci je ve „vzpomínkových“ kapitolách lineárně vykreslen autorův životní příběh, přičemž důraz je kladen právě na poválečné období. Motivací vzniku autobiografie ostatně není přiblížení hrůz holocaustu, ale vyrovnání se s komunistickou minulostí autora. Přesto se však zkušenost holocaustu do textu promítá – a to právě ve sledované souvislosti kontextuálního rámce poválečného jednání:

Svět ovšem není pohádkovým místem a nejméně ze všeho jím byl právě v této době a v těchto místech; víra, která pomáhala, se ukázala lichou pro většinu z lidí, kteří se tu octli. Ale pro nás nemnohé, kdo přežili, se síly dobra blížily k svému vítězství, a pro nás tyto síly dobra ztělesňovala Rudá armáda, která nás nakonec v Terezíně osvobodila.

Jenže v životě se střetávají nejen síly dobra a zla, ale často jen dvě různá vtělení zla, která spolu soupeří o vládu nad světem. (Klíma 2009: 45).

Dodnes, ještě po více než šedesáti letech, si vzpomínám na podrobnosti toho dne. Kdy jsem stál za povaleným plotem, který se mi až do předešlého dne zdál nepřekročitelný jinak než

cestou, která by nejspíš byla mou poslední, a díval se u vytržení, jak kolem přejíždějí nekonečné kolony Rudé armády, unavení koně, unavení vojáci, špinavé tanky, auta a děla. Prvně jsem viděl portréty maršála Stalina, muže, jehož jméno se mi na několik let spojilo právě s touto chvílí vrcholného štěstí. Stál jsem v zástupu vězňů, kteří mávali vojákům, a zalykal se vědomím, že jsem svobodný, že jsem se toho dožil. (Klíma 2009: 46)

Na podkladě narativního líčení své zkušenosti z terezínského ghetta (jemuž je v rámci autobiografie věnována jediná – první – kapitola) si autor de facto připravuje pole pro další výklad. Obvyklé schéma výpovědi před-holocaustem – holocaust – po-holocaustu tedy obrací naruby a i zkušenost holocaustu vztahuje k předmětu svých vzpomínek, komunistické ideologii. Implicitně tak formuluje vcelku obvyklý motiv vstupu do komunistické strany, který bývá ve vzpomínkách opakován, a to víru, že „*v komunismu nemůže existovat žádný národnostní útlak a zejména žádný antisemitismus.*“ (Margolyová-Kovályová 2003: 69). Zároveň ovšem již do tohoto líčení vkládá své současné hodnotící postoje („*Jenže v životě se střetávají nejen síly dobra a zla, ale často jen dvě různá vtělení zla, která spolu soupeří o vládu nad světem*“). Nevyžaduje tedy po čtenáři apriorní znalost kontextu ani důsledků – vypráví příběh, v jehož průběhu nastoluje rámec uvažování. Kontext svým příběhům dodává prostřednictvím esejí, jež doplňují jednotlivé úseky biografického líčení – v případě zmíněné první kapitoly jde o text s názvem *O mezní zkušenosti*. Sama zkušenost holocaustu se tak stává pouze jedním z kontextuálních rámců, jejichž prostřednictvím je nejen budován samotný příběh, ale především argumentace klíčových rozhodnutí, jež autor během svého života učinil.

Tak, jako je dynamické samo pole vzpomínání na holocaust, je dynamické i pole autobiografické literatury, jež je jeho součástí. V této kapitole mi nešlo o vyčerpávající přehled všech pramenů, s nimiž jsem pracovala (a stejně tak si v předkládané práci nekladu nárok na úplné postižení veškerých publikovaných autobiografií k tématu). Záměrem úvodních kapitol bylo upozornit na kontexty, v nichž se daná literatura

formuje, a stejně tak na kontexty, v nichž může být čtena, resp. v nichž jsem ji četla a analyzovala já sama. V následujících kapitolách se budu věnovat konkrétním závěrům analýzy memoárů a vybraným interpretativně zajímavým momentům, k nimž mě analytická práce vedla.

První republika v autobiografiích²⁵

Ponoříme-li se do četby memoárů, které reflektují prvorepublikové Československo, vyjeví se jako klíčové dva motivy. Jednak jde o rovinu (převážně příjemné a pozitivní) každodennosti, do níž autoři zasazují své dětství a mládí. Na tomto pozadí jsou ale všechny texty protkány motivem první republiky jako mnohonárodnostního a multikulturního společenství. Vzorovým příkladem této asambláže vzájemně kooperujících a/či vyjednávaných identit jsou v textech zhusta právě rodiny autorů memoárů. Židovství samo je v nich, jak ukážu, pojímáno různě.

Je totiž na místě zopakovat, že ve vztahu k narativní struktuře memoárů jde v zachycení předválečného období vesměs o připravení si prostoru pro zachycení razantní dobové změny diskurzů i praxí na sklonku třicátých let a později (v kategorizaci strukturalistické analýzy narativu by šlo o segmenty *abstraktu* /vedení do děje/ a *orientace* /zasazení do kontextu/, jež předcházejí vlastní *zápletce* /Labov 1972 podle Earthy – Cronin 2008: 434nn./).

Zaměřím se proto v následující kapitole prostřednictvím tématické analýzy primárně právě na tématizaci prvorepublikových identit, a to na pozadí popisované každodennosti (proto budu v této kapitole v odkazech uvádět i místa, do nichž jsou vyprávění situována). Půjde mi o dominantní a opakující se narativní strategie a diskurzivní praxe, které autoři pro zobrazení vyjednávání identit (národnostních, náboženských, kulturních, popř. sociálních a politických) volí. Samotný pojem identity, potažmo koncepty identit, které jsou ve vztahu k moderním a soudobým židovským dějinám v českém prostoru používány, pak budu zvažovat v následující diskuzi.

²⁵ Jádrem pro tuto kapitolu se stala studie *Židé vzpomínají na masarykovské Československo třicátých let* (Novotná 2004).

Identita česká, německá, židovská...

Už samotné vnímání sebe sama jako Čecha, Němce či ž/Žida, případně variantami mezi těmito identitami a jejich kombinacemi, představuje širokou škálu postojů. Nejzřetelnější rovinou, jejímž prostřednictvím se autoři k multietničnosti a multikulturalitě vztahují, je jazyk.²⁶ V souladu s dobovou realitou jsou pouze česky nebo německy hovořící rodiny spíše výjimečné. Většina autorů uvádí, že pochází z rodin, které užívaly více méně oba jazyky. *„Každodenní dorozumívací řečí v domě našich rodičů byla za mého dětství němčina. S početnými českými přáteli a známými a pochopitelně i s naší hospodyní Milenkou jsme mluvili česky, u češtiny jsme často zůstali také mezi sebou. Zkrátka si člověk kolikrát ani nevšiml, že přešel z jednoho jazyka do druhého.“* (Kosta 2002: 26; Praha). *„Doma v Mostě, kde jsem se narodil, jsme měli smíšené jazykové prostředí. Nutno říci, že v pohraničních oblastech Československa nebyla naše rodina v tomto ohledu výjimkou“* (Stránský 2002: 17; Most). Jidiš je v českých zemích zmiňován zřídka, vesměs v souvislosti s případným původem rodičů nebo prarodičů, tedy jako dozvuk dávno zaniklé minulosti. *„Pamatuji si, jaké písničky mi rodiče zpívali. Maminka znala opery a operety a zpívala je německy. Tatínek zase znal jidiš písničky“* (Weislitzová 2001: 96; Ostrava). O inklinaci k českému nebo německému jazyku svědčí spíše školy, do nichž byly děti posílány, ačkoliv i zde je nutné počítat s jistou mírou pragmatismu – dle vzpomínek šlo ve třicátých letech spíše o školy české (vyjma těch pamětníků, kteří vyrůstali v čistě jazykově německých oblastech, např. Hensch 2000 v Nejdku u Karlových Varů). Nebylo však výjimkou, že právě pro zachování bilingválnosti posílali česky hovořící rodiče děti do německých škol a naopak. *„Všichni strýčkové a tety navštěvovali v dětství německé školy, generace jejich dětí navštěvovala české školy, jen má sestra a já jsme na přání rodičů chodily do školy německé, abychom znaly dobrou němčinu – ale nikdy nám kořeny této dvojjazyčnosti nevysvětlili“* (Bondyová 2003: 39; Praha – v rodině se dle autorky mluvilo česky). Ale i naopak: *„V Mostě, typicky hornickém městě, se mluvilo německy, přestože mnozí horníci byli Češi. Pro jejich děti se založila česká základní škola a právě na tu mě rodiče poslali. ...*

²⁶ Ve vztahu k Bratislavě tuto situaci trefně charakterizuje Žo Langerová (2017: 45): *„Když jsem se po svatbě přistěhovala do Bratislavy, vyznačovalo se město typickými relikty rakousko-uherského mocnářství. Bylo mnohojazyčné, žila tu směsice Maďarů, Slováků, Rakušanů, Čechů a Němců a každá z těch skupin měla své Židy. Lidé tu mluvili nejméně třemi jazyky, ovšem skuteční rodáci je všechny ovládali špatně.“*

Důvod byl poněkud idealistický. Mnozí lidé, a k nim patřili i moji rodiče, vkládali v novou Československou republiku a prezidenta Tomáše G. Masaryka velké naděje. Proto se v mém případě rozhodli pro tuto školu, byť mojí mateřštinou byla němčina, kterou jsem ovládal daleko lépe než češtinu.“ (Stránský 2002: 17n.; Most). Případně byly kombinovány obě varianty škol: *„Jestliže se moji rodiče po převratu roku 1918 prohlašovali za „československé občany německé národnosti“, neměla tato sebedefinice žádný německo-nacionalistický nátěr. Naopak: u nás doma se dbalo na to, abychom my děti dobře znaly jazyk, kulturu i tradice obou národnostních skupin. Nejprve jsem střídavě chodil do německé a české obecné školy a posléze jsem byl přijat na renomované německé gymnázium ..., kde můj otec vyučoval němčinu a francouzštinu, příležitostně i češtinu“* (Kosta 2002: 28; Praha). Ve vztahu k vyjednávání identit v rodině je zajímavá vzpomínka, podle níž autorka sama již během svého dospívání vnímala svoji návštěvu německých škol jako zradu „československého národa“ a měla ohledně užívání jazyka setrvalý spor se svým otcem. Ne vždy se tedy jeví situace jasná, určení národnosti dle mateřského jazyka mohlo dělat dětem problémy, nebo to tak přinejmenším zpětně reflektují: *„Co vlastně mají lidé na mysli, když mluví o národnosti?“ zeptala jsem se jednou učitelky ve škole, když mi bylo asi deset. „Obvykle tím myslí svůj první jazyk; to je ten, který se učíš, když začneš mluvit.“ „To byla čeština,“ přikývla jsem. „Jak mluvíte u vás doma?“ zeptala se. „Většinou německy a česky jenom někdy.“ „A jaký je mateřský jazyk tvé matky?“ „Myslím, že němčina“ „Co míníš tím myslím?“ „No,“ zamyslela jsem se, „v češtině dělám chyby; otec si ji kvůli tomu často dobírá. Německy mluví bez chyby.“ „Tak to je potom tvým mateřským jazykem němčina a ty budeš tím pádem také Němka.“* (Stránská 1998: 151; Praha). U této autorky, tak, jako v mnoha jiných případech, je nositelkou češtiny česká chůva, vychovatelka, případně služebná. Vedle tohoto kontaktu s českým jazykem uvádějí autoři často jako dalšího silného nositele češtiny a české kultury, jak jsem již zmínila, školu. *„/Třídní učitelka – pozn. H.N./ nás naučila nejen číst, psát a počítat, ale lásce k české řeči a k poezii. Seděla jsem v lavici v první řadě a přímo jsem hltala všechno, o čem mluvila. Školu a paní učitelku jsem milovala“* (Fantlová 1996: 32; okr. město). *„Doma i ve škole nás učili, že máme milovat svoji vlast i jazyk, vážit si našich spisovatelů, filozofů, malířů a hudebníků, v jejichž dílech se odráží láska k vlasti, boj našich národů za svobodu i radost nad tím, že jsme ji konečně získali. Stačí, když si člověk poslechne *Mou vlast* od Bedřicha Smetany, - a tohle všechno tam najde“* (Gissingová 1992: 21; Čelákovice).

Z uvedených citací je zřejmé, že nešlo pouze o rozpor jazykový – otázka česko-německo-židovská se promítala i do vnímání národnosti jako takové, respektive upřednostňování té či oné identity. Posledně jmenovaná autorka jinde uvádí: „*Mé češství bylo pro mě mnohem důležitější než mé židovství, protože jsem svou zemi milovala a byla jsem nesmírně hrdá, že jsem se narodila jako Češka*“ (Gissingová 1992: 20; Čelákovice). Ojedinelé nejsou ani případy, kdy autoři tvrdí, že o svém židovském původu ve svém dětství dlouho nevěděli. „*Slovo žid jsem slyšel poprvé až někdy ve čtvrté obecné, když mi tak kluci ve škole nadávali a já jsem se domů přišel ptát, co to je*“ (Pick 1997: 6; Jičín). Jakkoli je zjevné, že takové vzpomínky se vztahují k sekulárním židovským rodinám, v nichž absence praktikovaného židovského náboženství mohla znamenat absenci žité „znakovosti“ židovství v jakémkoli smyslu, je zároveň opět otázkou, nakolik taková zpětná reflexe nemůže být spíše výsledkem reflexe následných událostí a tedy (ve smyslu strukturalistické analýzy narativu) již *hodnocením* důsledků události (Labov 1972 podle Earthy – Cronin 2008: 434nn.). Motiv zasutého židovství je nicméně významně častější než opačný model: uvědomělé vnímání židovské identity (ať už jakkoli rozuměné) jako prioritní. „*Vyrůstala jsem v duchu zachovávání židovské kultury, zvyků a rituálů, a také ve víře v budoucnost, že budeme žít ve vlastní domovině, která podle Starého zákona byla Židům dána Bohem*“ (Weislitzová 2001: 9; Ostrava). „*Otec byl členem sionistického hnutí a trval na tom, aby i Edita a já jsme měly sionistickou výchovu. V našem domě i v našich obchodech byly na viditelných místech umístěny modrobílé pokladničky označené Davidovou hvězdou. Naši zákazníci do nich hojně přispívali a i my děti jsme do nich ukládaly část svého kapesného. Doma se často mluvilo o budování židovského státu.*“ (Elias 1998: 29; Moravská Ostrava). Takové vpravdě sionistické postoje jsou však spíše výjimečné a tak, jako užívání mateřského jazyka, souvisejí do značné míry s podmínkami v tom kterém místě, kde autor vyrůstal. Např. výše zmíněná Moravská Ostrava byla předválečným centrem sionismu. Naopak česko-židovský postoj je tedy ve vzpomínkách reflektován častěji: „*Pocházela jsem z velice vlastenecké české židovské rodiny, a dívala jsem se proto s podezřením na někoho, kdo je ochoten opustit svou vlast*“ (Greenfieldová 1992: 14; Kolín). Výrazná dominance česko-židovského cítění ve vzpomínkách může být způsobena také tím, že autory zde publikovaných vzpomínek jsou většinou ž/Židé, kteří Československo během druhé poloviny 20. století neopustili. Jakkoliv jde pouze o spekulaci, na základě autobiografií lze předpokládat, že pocházejí spíše z rodin českožidovsky asimilovaných. Obě autorky

ze sionisticky orientovaných rodin po válce odešly do Palestiny, autoři z rodin orientovaných spíše k německé kulturně jazykové tradici měli též tendenci Československo po válce opustit, nestalo-li se tak již před válkou.

Pokud jde o židovství ve smyslu náboženském, opět lze nalézt různé přístupy. Především v sionisticky zaměřených rodinách byl judaismus poměrně dodržován: „*V naší obci byli lidé nábožensky založení a zároveň věřili v sionismus. Naše rodina rovněž. Nikdy jsem si nemyslela, že by tomu mohlo být jinak. ... Já ty svátky /Pesach/ milovala. Měla jsem radost, když tatínek četl ze staré Hagady a ukazoval nám obrázky, jak jsme byli v Egyptě otroky u faraona, přešli Rudé moře, pekli macesy na slunci a tak podobně*“ (Weislitzová 2001: 16; Ostrava). Výrazně však převažují memoáry, které líčí odklon od náboženství. Ať už úplný: „*Nedrželi jsme svátky a do synagogy jsme chodili jen příležitostně. Docela ráda jsem chodila na hodinu křesťanského náboženství*“ (Gissingová 1992: 20; Čelákovice). Nebo částečný – dodržování alespoň některých judaistických zásad, které často držel třeba jen jeden člen rodiny: „*Také můj otec vystoupil ze židovské víry. Jiřího a mě nenechali rodiče zapsat do žádné náboženské komunity, protože otec zastával názor, že děti si mají svou víru vybrat až v dospělosti, kdy se budou umět samy rozhodnout. /.../ Z mé rodiny zůstala věrná židovské víře jen matka. Náboženské tradice jsme sice dodržovali, nikoli však přísně. Poměry u nás doma v tomto ohledu ilustruje skutečnost, že rodina v rozporu s židovskými předpisy nechala zpopelnit tělesné ostatky dědečka Josefa, když začátkem třicátých let zemřel. Stalo se tak na jeho přání*“ (Stránský 2002: 26; Most). Nejčastěji je však popisováno, že judaismus zůstal praktikován pouze ve smyslu tradice, aniž by byl vnímán význam jednotlivých prvků jeho ritu. Typicky: „*V našem domě se nikdy nezažihaly svíce na svátek Chanuka a také jsme nikdy nedodržovali pesachový seder. Otec s námi chodil do synagogy pravidelně pouze o velkých svátcích Roš hašana a Jom kipur, ale my děti jsme tam chodily také na svátek Simchat Tóra. /.../ Význam tohoto svátku, stejně jako všech ostatních, mi však nikdy nebyl zcela jasný*“ (Stránská 1998: 150n.; Praha). Velmi častá je také reflexe slavení židovských i křesťanských svátků, nebo spíše zvyků, zároveň: „*Svátky se u nás držely tak, jak šly v kalendáři. V prosinci přišla nejprve chanuka, kdy jsme po osm dní postupně rozsvěcovali svíčky v osmiramenném svícnu. Brzy nato byl svícen vystřídán vánočním stromkem /.../ Na pesach jsme jedli macesy a hovězí polévku s macesovými knedlíčky a vyprávěli si, jak Mojžíš vyvedl Židy z Egypta. Hned nato jsme začali malovat*

vajíčka a péct mazance /.../ Potom byla delší doba bez svátků až do podzimu, kdy začíná židovský nový rok a poté se slaví jom kipur. /.../ Pak přišly Dušičky /.../ a potom zase chanuka, vánoce..." (Erbenová 2001: 40n; Děčín a Praha). S těmito přístupy konvenuje také postoj k ortodoxnímu judaismu: „... vždycky si vzpomenu na podivně vyhlížející stvoření s licousy, oblečená do dlouhých černých kaftanů a s velkými černými klobouky na hlavách. /.../ Pro mě tehdy byli „těmi úděsně vypadajícími polskými Židy“, jak je nazývali otec s matkou.“ (Stránská 1998: 149n.; Praha).

Identita československá

Nicméně bez ohledu na to, k jakému proudu se autoři, resp. jejich rodiny, podle vzpomínek hlásili, zaznívá téměř bez výjimky ve všech textech loajalita k Československé republice, demokracii, reprezentované prezidentem Masarykem (důvěra byla posléze v souladu s Masarykovým přáním přenesena na E. Beneše). „*Poloha našeho státu, na hranicích otevřeného do celé střední Evropy, nám dodávala strategický význam; někdy se o nás mluvilo jako o „ostrově klidu a míru“ ležícím v samém srdci Evropy. Za tento klid a mír jsme vděčili „tatíčkoví“ Masarykovi. ... Nade všechno jsme milovali tatíčka Masaryka, každý týden jsme k jeho portrétu dávali čerstvé květiny a nikdy jsme na něho nezapomněli ve svých modlitbách. Byl pro nás téměř legendární postavou, a jak tak seděl vysoký a vzpřímený na svém koni, připadal mi jako pohádkový rytíř v zářící zbroji.*“ (Gissingová 1992: 21; Čelákovice). Změna hlavy státu na tomto postoji nic neměnila: „*Brzy na to se přidal k portrétu T.G. Masaryka portrét Eduarda Beneše, který se stal novým prezidentem naší republiky ... Nic se nezměnilo, naopak. Ted' jsme měli dva ochránce. Jednoho v popředí, který nás hlídal, druhého v pozadí.*“ (Fantlová 1996: 56; okr. město). Je zřejmé, že právě školní prostředí hrálo hlavní roli v utváření masarykovského kultu a mýtu neohrožitelné československé demokracie. Nicméně obdobné postoje, zde prezentované prostřednictvím dětských očí, se jeví jako typické pro mnohé ž/Židy v českých zemích a zdá se, že hrály jednu z hlavních rolí v tom, že si ž/Židé do poslední chvíle nepřipouštěli narůstající nebezpečí ze strany nacistického

Německa, resp. nevěřili, že by nacistické a antisemitské tendence mohly překročit hranice českých zemí²⁷.

Analyzovat reflexi politických a hospodářských událostí v rámci židovské memoárové literatury je poměrně obtížné, autoři byli ve třicátých letech většinou ještě dětmi a tyto problémy nebyli schopni sledovat. Jako jeden z prvních zlomů často zpětně hodnotí úmrtí T. G. Masaryka v roce 1937, zachycené ostatně ve většině vzpomínek. „*V září 1937 vstoupil učitel češtiny s pláčem do třídy: tatíček Masaryk zemřel. Nalepili jsme si do sešitu jeho obrázek, černě jej orámovali, napsali o něm slohovou práci a nazítří šly všechny školy na Hrad, aby prošly kolem rakve. Celé hodiny jsme čekali v dlouhatánské frontě, trpělivě a upřímně stísnění. Když průvod cestou na venkovský hřbitov v Lánech procházel ulicemi Prahy, plakali i muži. Na celé Čechy padl pocit osiřeni: republika už nebude, co bývala*“ (Bondyová 2003: 147; Praha). Charakteristickou rétorickou figurou pro zachycení druhé poloviny třicátých let je „stahují se mraky“. V různých vyprávěních se ony mraky stahují s různou dynamikou, nicméně Masarykovo úmrtí bezpochyby působí jako (i mimo židovský diskurz) diskurzivně sdílený symbolický moment, předznamenávající další dění.

V průběhu celých třicátých let se proměňující politickou situaci v sousedním Německu nicméně memoáry spíše nepostihují, snad až na občasné reflexe zkušenosti se židovskými uprchlíky z Německa. „*Asi od roku 1935 jsme koncem týdne dostávali německé hosty, skutečné cizince, tj. hosty ze zahraničí. Byli to Židé, kteří našli útočiště v Karlových Varech. Je to v Německu špatné? Ano, je to velmi špatné. Bylo opravdu nutné odejít? Ano, bylo. A všechno tam nechat? Všechno. Matka a otec říkali, že chápou, ale nechápali jsme nic. Mezitím hosté snědli všechno, co bylo v dosahu a nebylo přibito, jak se nám zdálo. Neustále mluvili o budoucnosti, ze které měli z nějakých důvodů veliké obavy. Cizinci! Podivní, ustrašení, vylekaní, nepříjemní při vzájemném styku a vůbec ne veselí.*“ (Hensch 2000: 48; Nejde).

²⁷ Ostatně zkušenosti s moderním antisemitismem byly v českém prostoru ve srovnání s okolními zeměmi spíše menší; antisemitismus, provázející nejviditelnější exces, tzv. Hilsnerovu aféru, se projevoval spíše rétoricky, než prostřednictvím násilných pogromů. Navíc jeden z mála veřejných oponentů obvinění z rituální vraždy byl právě T. G. Masaryk, který byl i proto pro židovskou menšinu jistou garancí demokratického státu.

Soužití s českou / německou většinou

Z téměř idylického líčení třicátých let v českých zemích jako období zcela klidného, bezpečného, prakticky prostého jakýchkoli náznaků antisemitismu se však přeci jenom některé vzpomínky vydělují. Především jde o autory, pocházející z pohraničních oblastí českých zemí se silnou německou menšinou. Zde již bylo v průběhu třicátých let možné zaznamenat vzestup nacisticky smýšlejících českých Němců. „*S Robertem, zvaným „Eile“, jsme často spolu večer co večer postávali ve vchodových dveřích a okukovali děvčata, která se procházela po Teplické ulici. ... Tak tomu bylo až do doby, kdy převážila v našem životě politika a nepolitická „smíšená přátelství“ vzala za své. Eile už se mnou před domem nestával; sotva jsem ho vídal, a jednoho dne jsem se dozvěděl, že byl za trest vyloučen z reálky. Říkalo se, že někde maloval hákové kříže...*“ (Rohan 2000: 75; Ústí n.L.). Výjimečně je popisováno také antisemitské chování ze strany učitelů – např. „*/učitel češtiny/ neměnně, rok co rok, zadával první kompozici z češtiny buď na Roš Hašaná nebo Jom Kipur, kdy jsme /čtyři ž/Židé ve třídě – pozn. H.N./ nešli do školy s řádnou a odsouhlasenou omluvou. Po zbytek roku pak nevynechal příležitosti k poznámce: „Aha, ty ses z té první kompozice ulil!“*“ (Stránský 2002: 9n.; Praha), ovšem je zaznamenáno také úmyslné ponižování židovských studentů. Vedle těchto excesů jsou však, pokud vůbec, popisovány pouze ojedinělé výstřelky typu „*Někdy, když jsem kolem nich procházela, za mnou děti pokřikovaly „Židovko!“*“ (Bondyová 2003: 122; Praha). Nicméně takové zážitky se zdaleka neobjevují ve všech memoárech a je evidentní, že soužití s nežidovskou většinou, ať už českou, nebo německou, se lišilo místo od místa. Přesto je nepochybné, že v předválečném Československu protižidovské postoje existovaly a s postupem času se stupňovaly. Právě tento postupný vzestup protižidovských nálad (patrný především v oblasti Sudet) však vedl k tomu, že si na něj ž/Židé zvykali. „*Ze vzpomínek pamětníků soudím, že protižidovské postoje ve dvacátých letech nebyly významné, avšak ve třicátých letech se staly přirozenou součástí života. Člověk očekával, že se s tím střetne a také se tak stávalo. Myslili jsme dokonce, že víme, jak se s tím vypořádat. Nejdek a Karlovy Vary přece nebyly Bialystok nebo Lublin. Byla to civilizovaná německá města s bohatou kulturou. Nikdy nebyl nikdo napaden, nikomu nebylo fyzicky ublíženo ani na někoho pliváno.*“ (Henisch 2000: 71n.; Nejdek).

Přesto se však v celku jeví třicátá léta v českých zemích jako období tolerantní, v němž docházelo ke každodennímu a většinou bezproblémovému kontaktu ž/Židů s okolní

většinou. Prostupnost mezi židovskou a českou resp. německou společností je zřetelná jak v tom, že vyjma jediného případu („*V této škole /německé dívčí reformně-reálné gymnázium – pozn. H.N./ se neuzavírala přátelství mezi židovskými a křesťanskými dívkami, oddělovaly jsme se dokonce i o přestávkách. To byl nepsaný zákon /předtím autorka navštěvovala židovskou obecnou školu – pozn. H.N./“ /Elias 1998: 33; Moravská Ostrava/)* jsou vesměs popisována přátelství bez ohledu na náboženskou příslušnost „*Marta byla křesťanka a nikdo z mých kamarádů, až na Jirku, syna našeho souseda, nebyl žid. Když na to pomyslím, moc židů v našem městě nebylo – tehdy se zdálo, že rozdíl ve vyznání nejsou důležité“* (Gissingová 1992: 20; Čelákovice). Opět je ovšem nutné rozlišit, kde autoři vzpomínek vyrůstali – zde např. město se silnou pozicí Henleinovy strany v sousedství fašizujícího Polska vs. vnitrozemské české město. Prakticky v každé rodině je také zaznamenáno nejméně jedno smíšené manželství.

Přes tyto spíše kladné zkušenosti soužití s českou či německou většinou je však ve většině vzpomínek zaznamenáno, že ž/Židé si svoji odlišnost uvědomovali. Toto vědomí vlastní odlišnosti spolu s historickými – ale i relativně nedávnými – zkušenostmi vedlo k tomu, že se do společnosti snažili co nejvíce začlenit a moc na sebe neupozorňovat. Možná až přehnaným vyjádřením této snahy je otcova reakce na líčení dospívající dcery: „*Setři si ty šminky, ... Copak nestačí, že mé děti zůstávají doma o židovských prázdninách; že místo do kostela chodí do synagogy, a že můj syn se připravuje na bar micva? Opravdu si musíš líčit pusy a zdůrazňovat tak svůj židovský nos?“* (Stránská 1998: 149; Praha).

Každodennost

At' už ve snaze maximálně se začlenit, nebo jednoduše v důsledku přizpůsobení se většinové společnosti, probíhal podle vzpomínek každodenní život v židovských rodinách obdobně jako v rodinách nežidovských. Židovské memoáry jsou plné útržkovitých vzpomínek na běžný rodinný život – od praní prádla, vaření či nakupování, přes objevování technických vymožeností – auto, telefon, rádio, až po kulturní a společenský život: návštěvy koncertů a divadel, výstavy, literatura atp., ale stejně tak i návštěvy restaurací a kaváren. Často je také vzpomínáno na společné dovolené – at' už

v Čechách – oblíbené byly zejména Karlovy Vary či Mariánské Lázně, případně i v zahraničí – třeba návštěvy u příbuzných ve Vídni, výjimečně pak u moře. Rodiny autorů vzpomínek lze ze sociálního hlediska charakterizovat jako střední nebo vyšší střední třídu – šlo většinou o rodiny obchodníků, podnikatelů, lékařů či právníků. Takový způsob života si tedy zjevně mohli dovolit. Ze vzpomínek tedy v tomto kontextu číší vesměs poklidná atmosféra první republiky, v níž bylo pro židovskou mládež nepřehledné množství možností využití volného času. Mládež žila především sportem: v mnoha vzpomínkách je zmiňováno členství v Sokole nebo ve Skautu, případně v obdobných sionistických organizacích (Makkabi, mládežnické hnutí Necach atp.). Někde je však také zaznamenáno, že ne všechny spolky byly pro všechny: *„U nás doma se hovořilo o „árijském zákonu“ u spolků a klubů, kde Židé byli „nevítaní“. Takový postoj zaujímal především „Deutscher Turnverein“, který měl později hodně společného se Sudetoněmeckou stranou; byl ale také praktikován dalšími spolky a skupinami. ... Lidé, kteří považovali pod svou důstojnost hrát s židovskými spoluobčany tenis ve stejném klubu, provozovali svůj sport na kurtech v blízkosti ... jízdárny, zatímco liberálně smýšlející lidé ... na Větruši pěstovali svůj oblíbený sport, aniž by se starali o to, jaké víry nebo národnosti jsou ostatní členové. ... Mnozí ústečané byli také nadšení veslaři. Tenkrát existovaly nejméně tři veslařské organizace – podobně jako Deutscher Turnverein (Německý tělovýchovný spolek) „židůprostý“ Ruderverein (Veslařský spolek), liberální „Aussinger Ruderklub“ a český veslařský klub.“* (Rohan 2000: 48n. a 40; Ústí n. L.). Ve vzpomínkách většiny chlapců je zaznamenána láska k fotbalu (pouze v jednom případě autor konstatuje, že se v jeho okolí objevil údiv nad tím, že ž/Žid hraje tak dobře fotbal), vedle toho je časté plavání, lyžování či bruslení.

Pokud jde o aktivity politické, téměř se v textech nevyskytují – a to ani zachycené zprostředkovaně, třeba u rodičů autorů memoárů. Většinou bývá zdůrazněno pouze „demokratické smýšlení“ v duchu masarykovského Československa. Výjimkou jsou (ve vztahu k dosud převažujícímu nahlížení německé menšiny v předválečném Československu možná paradoxně) vzpomínky autorů z rodin německo-židovských. Jednak jde o Heinze K. Henische, jehož otec byl funkcionářem německé sociálně demokratické strany – autor tak ve svých vzpomínkách s chutí popisuje třeba průběh oslav 1. máje v Nejdku u Karlových Varů, stejně jako to, jak se jeho otec jako významný advokát pohyboval mezi svými klienty – německými továrníky na straně jedné a

zároveň chodil na schůze s dělníky týchž továren, svými spolustraníky. A dále jde o vzpomínky těch, kteří se již před druhou světovou válkou přiklonili ke komunismu. Příkladem může být Eduard Goldstücker či Lenka Reinerová, budu-li jmenovat ty nejznámější. Právě v těchto vzpomínkách je jako v téměř jediných zaznamenána jak hospodářská krize třicátých let, tak obavy z nástupu národního socialismu v sousedním Německu. *„Když jsem začal rozum brát, byly to především sociální křivdy, které na mne zapůsobily. Když jsem třeba jako dítě viděl, jak zvonil u branky nezaměstnaný a místo zaměstnání dostal desetikorunu a šel dál. A potom stále více hrozící příchod Hitlera, ohrožení republiky. Tak jsem začal myslet levicově – socialisticky“* (Pick 1997: 8; Libáň u Jičina). Podobně slovy E. Goldstückera (2003: 58n.; Praha): *„Československo, jedna z deseti nejprůmyslovějších zemí tehdejšího světa, bylo velmi těžce zasaženo hospodářskou krizí. Pamětníci vědí, že tato krize se ukázala jako jedna ze dvou pohrom, které přivodily zánik státu, v němž jsem vyrostl. Druhou znamenalo vítězství Hitlerovy strany v Německu. Obrovský počet nezaměstnaných a všude patrná svědectví bídy budily dojem, že stát přes všechny své kladné stránky nedovede anebo ani nechce vyrovnat očividné napětí. Odtud základní dilema mnoha mých vrstevníků. ...mladí lidé jsou spíše náchylní k tomu, aby vnímali nespravedlnost, než aby nepředpojatě posuzovali silné a slabé stránky světa kolem sebe. Čím větší je svoboda, v níž žijí, tím dokonalejší by ji chtěli mít.“* Nezaznamenáno zůstává, že komunistická ideologie se pro ž/Židy jevila lákavou také proto, že v jejím rámci v této době neexistovalo rozlišování na ž/Židy a ty ostatní – umožnila tedy přijetí nové identity bez nutnosti náboženské konverze.²⁸ Pokud se pak takto smýšlející lidé dostali přímo do stranických struktur, do jisté míry se v návalu práce pro stranu izolovali od ostatní společnosti a své ideologii plně podleli. To je zřetelné i ze samotných vzpomínek, které se soustředí především na popis práce pro komunistickou stranu, která naplňovala téměř celý život těchto lidí.

Na druhou stranu to ale byli právě tito lidé, kteří včas zaznamenali rostoucí nebezpečí ze strany sousedního Hitlerova Německa. V ostatních vzpomínkách je, vyjma výše uvedených případů, tento fakt zaznamenán většinou až s mobilizací v roce 1938. A ani po Mnichovské dohodě a odstoupení pohraničí ještě mnozí nenahlédli tragické

²⁸ Podle Salnera (2000) to bylo zároveň důvodem, proč mnozí po osvobození vstoupili do KSČ, nebo ji alespoň volili. Mnozí zpočátku věřili, že jde o „pokračování demokracie jinými prostředky“.

důsledky, které je v budoucnu čekaly. To se však již dostáváme za hranice časového vymezení této kapitoly – období první republiky.

Celkově lze shrnout, že masarykovské Československo, potažmo české země třicátých let se v předmětných memoárech jeví jako stát demokratický, tolerantní, v politické rovině i v každodenním životě téměř prostý protižidovských tendencí. Přesto, že tomu tak určitě do značné míry, a zejména v porovnání s okolní Evropou, bylo, lze v tomto pohledu spatřit také jistou míru idealizace. Autoři memoárů jednak vzpomínají na své rané dětství a mládí, které se vesměs ze zpětného pohledu jeví jako období krásné, nehledě na to, že klid této doby ostře kontrastoval se zážitky, které jej bezprostředně následovaly. Pamětníci se v popisu předválečného období soustředí především na vzpomínky z rodinného života, *perličky dětství*, jak trefně nazvala své vzpomínky Věra Gissingová. Při pozorném čtení však lze v těchto vzpomínkách zaznamenat i hlavní motivy života ž/Židů za první republiky – od problémů se stanovením vlastní identity, asimilační či sionistické tendence, odklon od náboženství atp., až ke zřetelně deklarované loajalitě s Československým státem, personifikovaným především osobností Tomáše G. Masaryka. Případné protižidovské excesy jsou reflektovány jako spíše výjimečné, a zhusta jdou na vrub německé menšině v českých zemích spíše než občanům české národnosti. Přesto, že rostoucí nebezpečí nacismu posiluje hnutí, která se zdají být východiskem z této situace – sionismus na straně jedné a komunismus na straně druhé, je zjevné, že u většiny ž/Židů včetně německy mluvících lze hovořit o hlubokém vztahu jak k republice samotné, tak i české společnosti a kultuře jako takové.

Diskuze o konceptualizaci identit

Jedním z klíčových témat konce 20. a počátku 21. století se jak v akademickém poli, tak mimo ně jeví „identity“. V rovině sociálních procesů se podle Craiga Calhouna (1994; a mnohých dalších) téma identit stává klíčovým nástrojem politického vyjednávání minoritních skupin resp. sociálních hnutí v západním světě druhé poloviny 20. století. V českém prostředí se tento trend objevuje se zpožděním od let devadesátých. Ta jsou totiž charakteristická mj. otevíráním v převládajícím diskurzu dosud absentujících minulostí (viz výše) a zároveň postupnou emancipací (národnostních) menšin, které tak reagují na svou dosavadní marginalizaci. Nedílnou součástí těchto politik identit (ve smyslu kolektivních identit) je ovšem budování identit individuálních. Ve vztahu k židovské menšině lze sledovat silný motiv odkrývání (u přeživších holocausta a první postholocaustové generace), hledání a poznávání (významně u ž/Židů druhé postholocaustové generace) vlastních kořenů (srv. Heitlingerová 2007, Hamar 2008). Postupně dochází k etablování (resp. znovu-etablování) rozmanitého spektra pojetí židovských identit. Ostatně jedinými „vážnými“ židovskými organizacemi jsou na počátku devadesátých let 20. století v Československu náboženské (ortodoxní) obce, které mají vlastní striktní pravidla uznávání židovství – čím dále razantněji se tedy projevuje napětí mezi subjektivním vnímáním židovství a jeho faktickým uznáním uvnitř i vně komunity. Reakcí byl mj. i vznik „neortodoxních“ obcí a s tím spojené jiné vymezení kritérií členství – příslušnosti k židovství.

Podobně se problematika identit stává dominantním interpretačním rámcem humanitních a společenských věd, a to především ve vztahu právě k národnostním menšinám. Nutno poznamenat, že zájem o národnostní menšiny přinejmenším v české etnologii není nový (především v pražské etnologické obci byl ukotven nejpozději v osmdesátých letech 20. století), ale jeho uchopení za pomoci konceptů identit se po roce 1989 stává takřka módním trendem. I česká věda, stejně jako ne-akademický diskurz, tedy následuje zahraniční tendence. Ostatně emancipace etnických skupin na straně jedné a zájem o uchopení podstaty jejich blízkosti či odlišnosti na straně druhé je jedním z významných podnětů i pro výše tématizovanou „vzpomínkovou horečku“

(srv. Misztal 2003: 5). Akademický i ne-akademický diskurz jsou tedy v zájmu o „identity“ v souladu.

Koncept identit(y) se v akademickém poli z výše naznačených důvodů ukázal jako nosný i pro uchopení židovské problematiky. „V moderních dějinách Židů ve střední Evropě zaujímá otázka národní identity ústřední postavení. Jako červená nit se celým 19. a 20. stoletím vine diskuse o charakteru židovství. Jsou Židé etnikem, národem, osudovým společenstvím či „pouhou“ konfesí?“, uvádí Kateřina Čapková (2005: 5) svou knihu *Češi, Němci, Židé? Národní identita Židů v Čechách 1918-1938*. Také Alena Heitlingerová (2007) považuje otázku židovské identity za klíčovou v možnosti analýzy a interpretace post-holocaustového židovství v českých zemích: „*Kdo je žid? Jak se definuje židovská identita? Jak se židovská identita mění vlivem různých dějinných a společenských kontextů? Jak se předává židovská identita z jedné generace do další? Jak ovlivnily holocaust, komunismus a postkomunismus to, co pro českého a slovenského žida znamená židovství /.../?*“ (Heitlingerová 2007: 11). Stejně tak Blanka Soukupová upozorňuje, že byť tato optika nebyla primárně v centru jejího zájmu, „*téma identity, tedy kým (ne)jsem, kým (ne)chci být (jak se prezentuji) a kým (ne)mám být podle ostatních (v jakých pluralitních pohledech jsem viděn a případně i znázorňován), procházelo napříč celým textem /knihy Velké a malé českožidovské příběhy z doby intenzivní naděje věnované prvorepublikovým židům – pozn. H.N./*“ (Soukupová 2005: 282). V pojetí těchto autorek je identitou rozuměná spíše totožnost, sebeuvědomění, sebepojetí. Čapková se přímo odvolává na historika Miroslava Hrocha, který identitu považuje „za jednu z antropologických daností, potřebu člověka ztotožňovat se s modely chování svého společenského prostředí. Člověk, který takto přijal svou skupinovou identitu, má tendenci tuto identitu udržovat a chránit, přičemž není vyloučena pluralita identit.“ (Hroch 1999: 10). V tomto smyslu je tedy zdůrazňována subjektivní identita, přičemž je akcentován akt identifikace se skupinou (Čapková prostřednictvím Hrocha), akt identifikace druhými (Soukupová; podle Jenkinse /2000/ jde o akt kategorizace) a externí vlivy (Heitlingerová). Židovská identita je ale vesměs chápána spíše esencialisticky, tedy jako definovaná národně/etnicky, nábožensky, kulturně či prostřednictvím jiných kolektivně sdílených charakteristik vztahujících se k sociální identitě, to vše samozřejmě vztahované k majoritě. Domnívám se, že tento přístup, tedy víceméně „objektivní“ vymezení ž/Židů, u nichž je

poté mj. sledováno, jak a proč právě tak konstruují svoji identitu (identity), je charakteristický pro významnou část odborné produkce, zabývající se židovskou problematikou.

K analýze první republiky v memoárové literatuře jsem použila právě výše tématizované teoretické zázemí. Mým cílem proto bylo zachytit různé roviny identit (národnostní, náboženské, sociální), jak jsou v autobiografiích reflektované. Přistupovala jsem k těmto pramenům jako k jakémusi prostředku zobrazení sociální reality („*originální doplněk tzv. „velkých dějin“, umožňuje především nahlédnout na to, jak tyto „velké dějiny“ prožívali lidé, kterých se bezprostředně dotýkaly*“, jak jsem si napsala do svých poznámek k procesu výzkumu), přičemž spíše než povahu paměti a vzpomínání v této analýze akcentuji kontexty, v nichž se memoáry k otázce identit vyjadřují, tedy reflexi situačního vyjednávání identit na pozadí budování narativu každodennosti první republiky.

Uvažujeme-li o moderní židovské identitě, je třeba vždy mít na mysli její multiplicitní ambivalentní povahu. Eleonóra Hamar /2008: 69nn./ proto dokonce hovoří o židovských identitách v plurálu. Pak je ovšem o to obtížnější i samotný koncept minoritní skupiny jako jakési homogenní, kulturně, nábožensky, názorově či jinak se odlišující (sou)části společnosti (Brubaker 2006). Právě ve vztahu k multiplicitě a ambivalenci židovských identit totiž nutně vyvstává otázka, nakolik je legitimní takovou jednotnou (homogenní, sdílenou) skupinovou identitu jednotlivým aktérům přisuzovat a kdo je tím arbitrem, který může jednotlivé aktéry takto identifikovat (srv. Said 2006 a mnozí další). Ve smyslu kulturního obratu v sociálních vědách v devadesátých letech 20. století je tedy na místě uvažovat o „de-substancializaci objektu zkoumání. Nejsou to již skupiny, ale sdílené významy a vztahy, které jsou z hlediska nové perspektivy považovány za relevantní objekty zkoumání“ (Szaló 2007: 54). Tento akcent lze spatřovat již v instrumentalistických interpretacích, které zdůrazňují politiku identit (např. Cohen 1969 podle Eriksen 2007: 101), ovšem významněji se projevuje v konstruktivistických pozicích, které uvažují konstrukci identit „na základě sociálně ustavených představ o kulturních diferencích“ (Eriksen 2007: 99). K tomu nabízí Thomas Hylland Eriksen fenomenologické rozumění sociální identity, které nahlíží identitu resp. identity „jako vyvstávající ze zkušeností, nikoli pouze coby konstrukt určité ideologie“ (Eriksen 2007: 106).

Domnívám se, že právě průnik těchto přístupů je legitimní pro uvažování identit ve vztahu k mému terénu, tedy autobiografické literatuře postholocaustových autorů. Východiskem všech textů je židovská identita, která byla příslušnému aktérovi (a/či jeho rodinným příslušníkům) připsána Norimberskými zákony. Právě tuto identitu vesměs zakoušeli resp. byli nuceni zakoušet a od ní se dominantně odvíjí jak konstrukce postholocaustových identit, tak i politik identit, jak se pokusím ukázat v dalších kapitolách.

Druhá republika v autobiografiích²⁹

V kolektivní paměti většinové (české) společnosti je období tzv. druhé republiky uloženo jako sled bolestných událostí mobilizace a Mnichovské dohody (byť až v jejich důsledku sama druhá republika vznikla) na straně jedné a vlastní německé okupace a vzniku Protektorátu na straně druhé. Období druhé republiky, trvající jen o málo déle než půl roku, se zdá být natolik krátké, že pro oficiální historiografii (a v tom donedávna panovala shoda mezi komunistickou i současnou) nebylo hodno podrobnějšího zaznamenání. Historická podání vystačila s výroky typu "mnichovský verdikt zpečetil osud", "demokratický stát v srdci Evropy byl opuštěn", "zmrzačení republiky" a její "úplná likvidace" (Bělina a kol. 1993: 201). Podle kulturní paměti druhé poloviny 20. století, kdy vznikala valná většina analyzovaných autobiografií, se zdálo, že v letech 1938 a 1939 jako blesk z čistého nebe zasáhly zvnějšku českou společnost okolnosti, na něž neměla žádný vliv a které byla nucena přijmout, aniž by jim však jakkoli podlehla. Pokud se v dobové diskusi nastolovala otázka morální devalvace české společnosti, byla spojována až s vlivem samotné okupace, tedy období Protektorátu.

Stejně tak se mělo obecně za to, že požadavky na restrikcí lidských a občanských práv židovských občanů českého státu přišly až po 15. březnu 1939. Ovšem memorandum, požadující, aby „*pro budoucnost nebylo vůbec přípustno v zájmu nejdůležitějších statků národa, aby povolání lékařská, právnícká a technická byla vykonávána Židy*“ (Pěkný 2001: 569), obdržel ministr vnitra 14. října 1938. V projevu v Národním shromáždění 12. prosince téhož roku premiér Rudolf Beran prohlašuje, že „*budeme řešit otázku židovskou,*“ i když zatím „*poměr státu k těm židům, kteří jsou již dlouho usazeni na území republiky a kteří mají pozitivní vztah k potřebám státu a jeho národů, nebude nepřátelský*“ (ibid.). Přesto již 27. ledna 1939 Beranova vláda rozhodla, že zaměstnanci židovského původu musí opustit státní službu. Specifickou kapitolou je pak poměr k židovským uprchlíkům ze zabraného pohraničí, které vraceli čeští celníci z nově ustavených hranic zpět na území Říše s odvoláním se na vládní pokyn, podle něhož

²⁹ Jádrem této kapitoly se stala studie *Židé vzpomínají na druhou republiku* (Novotná 2007).

neměli být přes hranici propouštěni ž/Židé, kteří neměli „na nynějším území republiky domovské právo“. Přitom byli ž/Židé v pohraničí vystavováni již v průběhu roku 1938 masovým útokům.

Pokud jsem stručně nastínila, jak bylo období druhé republiky tematizováno ve většinové (české) společnosti v devadesátých letech 20. století, lze se s ohledem na výše zmíněné události, nutně zasahující do života židovské menšiny, tázat, jak je tato doba zaznamenána v paměti menšinové. Pokud za reprezentaci menšinové paměti označíme publikované memoáry židovských autorů z českých zemí, lze shrnout, že obdobně, jako v paměti české většiny. Sledované období zaznamenává většina vzpomínek jen letmo prostřednictvím stejných motivů, jaké nastolovala oficiální historiografie, tedy mobilizace, Mnichov a okupace. Navíc bývá zmíněno jen dilema emigrace, ovšem úvahy tohoto typu jsou v memoárech uvedeny v různých souvislostech bez ohledu na samotné mnichovské události a jejich důsledky, a často jsou zařazeny do vzpomínek na předmnichovské období či naopak v souvislosti s rekapitulací zbavování občanských práv, jemuž byli ž/Židé vystaveni za Protektorátu.

Jak tedy vypadá období druhé republiky ve vzpomínkách těchto autorů? První významnou událostí je mobilizace v roce 1938. Záříjové předcházela částečná mobilizace 21. května, jež měla rychlý a organizovaný průběh a která byla ve společnosti, včetně její židovské části, přijímána s euforií a optimismem: „*Adolf Hitler hrozil celé Evropě, zejména však Československu. Lidé u nás se nezalekli; byla vyhlášena mobilizace, vojáci s odhodláním nastupovali do posádek. I my skauti jsme stavěli hlídky u důležitých objektů, továren, tratí a mostů*“ (Stránský 2002: 310). Následná demobilizace byla přijímána s rozpaky, jež následovala zkušenost ještě tristnější: „*V září nastupují znovu. Všeobecná mobilizace. Zakrátko hrozné zklamání*“ (Beck 1994: 9). Prožitek samotných záříjových dnů se tedy shoduje s většinovou společností: národní tragédie.

Hodnocení nově vzniklé situace po Mnichovské dohodě je různé. Po počátečním otřesu z Mnichovské dohody se v novém politickém klimatu snažili mnozí ž/Židé najít modus vivendi v naději, že jde pouze o přechodnou dobu, která co nejdříve pomine. „*Stále jsme se ještě utěšovali nadějí, že když teď Německo získalo Rakousko a Sudety se všemi svými Němci, nemohou nám v Československu už nic udělat*“ (Elias 1998: 53). Tak třeba Eduard Goldstücker (2003: 112n.) uvádí, že „*ani ve skličujícím ovzduší "malé republiky" jsme*

nepomýšleli na emigraci. Musím přiznat, že jsem nepočítal s úplným obsazením zbytku republiky. Ne proto, že bych byl věřil v Hitlerovy ohledy na Čechy, ale protože jsem předpokládal, že ten zbytek někdejšího státu, který se stal naprosto nezávislým na Německé říši, by jí mohl být hospodářsky prospěšný.“ Oproti tomu Oldřich Stránský (2002: 31) retrospektivně hodnotí situaci takto: „Druhá okleštěná republika musela hledat způsob, jak dál žít - jak uspořádat dopravu a kde postavit kanály, aby se dalo z pohraničí levně a snadno dopravit suroviny, které tam zůstaly. Ale každý, kdo dokázal uvažovat, musel tušit, že obsazení pohraničí není posledním Hitlerovým krokem. Bylo nabíledni, že nacisté zaberou i zbytek země.“

Po záboru pohraničí nastal exodus Čechů z obsazených oblastí a odcházeli ovšem i místní ž/Židé. Přesto, že se podle všeho jednalo o dramatické události, v memoárech těch autorů, kteří z postižených území nepocházejí, zaznamenány téměř nejsou. Stručně situaci charakterizuje rabín Richard Feder (1947: 15n.): *„Po Rakousku vyhrál Hitler u zeleného stolu v Mnichově krásné a bohaté "Sudety". Tamním židům nezbyla jiná volba, než aby prchli horempádem do okleštěné Československé republiky.“* Žádné zmínky o pogromech, křišťálové noci či dramatech na hranicích, zdá se, že odtržením „Sudet“ se tato oblast dostává mimo zorné pole a samozřejmě i mimo zodpovědnost jak většinové, tak i menšinové společnosti, žijící ve zbytku republiky. Zatímco v některých memoárech jsou zaznamenány uprchlické vlny ze samotného Německa,³⁰ (převážně německá) židovská emigrace z vlastního pohraničí a její přijetí reflektována téměř není. Lze tedy vycházet pouze ze zmínek samotných emigrantů. Za zaznamenání stojí, že se změnou bydliště, pokud to bylo možné, následovala změna jazyka. Jiří Loewy (Zahradníček 2005: 78) vzpomíná na své jazykové problémy poté, co na podzim 1938 rodina utekla z Chřibské do Prahy: *„Začal jsem samozřejmě chodit do školy české, a to do třetí třídy (v Sudetech německy započaté). A také doma se tvrdě přešlo na češtinu. Na německé otázky jsem dostával české odpovědi. Nejradiálněji byla pražská babička, otcova matka pocházející z Lysé nad Labem, u které jsme zpočátku na Žižkově pár týdnů bydleli. Ta důsledně předstírala, že mým německy předneseným otázkám nerozumí. A běda, když jsem na ni promluvil německy na ulici, to mi zmáčkla loket a zasyčela: "Mluv*

³⁰ Na pomoc německým židovským uprchlíkům vzpomíná např. Rainerová (2001) či Scheuerová (1994: 40).

česky!" Byla to koňská kúra, frustrující, ale účinná. Ve škole jsem nějaký čas vnímal učební látku jenom jako nesrozumitelnou kulisu."

Uvedla jsem, že téměř ve všech autobiografiích se objevují úvahy o vlastní emigraci (ať už přímo v souvislosti se situací po Mnichovu, či nikoliv), případně na emigraci samotnou. Pokud se autorovi odejít ze země podařilo, je vzpomínka obvykle zaměřena právě na způsob odchodu a zejména na loučení se s těmi, kteří zůstávali – toto loučení nabylo symbolického významu tím, že bylo většinou setkáním posledním. *„Ještě dnes je před sebou vidím všechny, kdo mi na letiště přišli dát sbohem. Otce a matku, tlustou "Gänslerin" Julu a jejího muže, strýčky, tety, bratrance a sestřenice, staré přátele a známé. Nikdo z těch lidí tu zlou dobu nepřežil“* (Rohan 1997: 152). Ne všem se však emigrovat podařilo. *„Zastupitelské úřady obléhal dav žadatelů a lidé bez prostředků a konexí neměli šanci /.../. Například Spojené státy vyžadovaly affidavit o finanční záruku od tamního příbuzného nebo podnikatele. Affidavit se tak stalo nejfrekventovanějším slovem Prahy“* (Frýd 1971: 95). A také ne všichni opustit zemi chtěli. Situaci trefně charakterizuje Heda Kaufmannová (1999: 24): *„/.../ člověk, není-li bezprostředně ohrožen, má nechuť k tomu domov opustit a postupně si zvyká na změny kolem, zvykl by si i na šibenici. Navíc nacisti realizovali svůj plán velmi pozvolna.“* Zdůvodněním, proč republiku neopustit, se tak stává jak deklarace sounáležitosti s češtvím (*„s českým národem jsem byl v dobách dobrých, zůstanu i v dobách zlých“* /Pick 1997: 7 – citace autorova otce/), tak rodinná soudržnost: *„V českých židovských rodinách se začalo mluvit o vystěhovalectví. I v naší rodině se o tom hodně diskutovalo, ale závěr byl vždycky stejný: kvůli nemocnému otci /onemocněl tuberkulózou – pozn. H.N./ nelze o vystěhování uvažovat. /.../ Žili jsme v pevné víře, že Sudety uspokojí Hitlerovu chamtivost.“* (Elias 1998: 41 a 47). Zejména je však reflektováno to, že si ž/Židé nebezpečí do poslední chvíle nepřipouštěli: *„/.../ přece neutečeme, máme tu dům, nic tak zlého se přece nemůže stát, jsem přece oblíben, daně platím a všichni mne znají, do politiky se nepletu...“* (Mannheimer 1986: 18 – citace autorova otce).

Samotná atmosféra druhé republiky, jak jsem zmínila, zaznamenána prakticky není (ojedinělou výjimkou je Jiří Kosta /2002: 46-49/, pocházející z pražské německé rodiny, který musel před maturitou přestoupit na české gymnázium a jehož otec, učitel na německém gymnáziu, byl předčasně penzionován). Autoři se soustředí na zlomový okamžik, jímž pro ně vlastně samotný holocaust začíná, 15. březen 1939. *„O tom datu*

se mi těžko píše, znamená surový předěl v životě; byl jsem přesvědčen, že horší krach všeho, co platilo dosud, ani nemohl nastat. Šlo o něco jiného než jenom o náhlý náraz strachu ze smrti. Šlo naopak o hanbu, že člověk vůbec ještě žije a bude snad chtít zůstat na světě sám“ (Frýd 1971: 97). Tíživou událost ve vzpomínkách symbolizuje vnější popis: „Byl to škaredý, situaci odpovídající den. Padal déšť se sněhem a vál mrazivě studený vítr. Německé tanky se plazily ulicemi města jako obrovští šedí brouci, následováni motorkami a pestrá směs armádních vozů. Lidé plakali, zatínali pěsti. První německé vojáky jsem viděl na cestě do školy.“ Tím se uzavírá období druhé republiky, období, které ve většině memoárů náleží ještě k času „před“ samotným holocaustem. Ostatně, jak charakterizuje rabín Feder (1947: 14): „příchodem Němců nastala nám zlá doba, doba velkého utrpení, doba nemilosrdné persekuce. Náš obzor se úplně zachmuřil a my neviděli jedinou hvězdu spásy na nebi.“

Zůstává otázkou, jaké ve skutečnosti bylo období druhé republiky. O čem vypovídá absence vykreslení změny, k níž ve společnosti po Mnichovu došlo? Znamená fakt, že v autobiografických vyprávěních nejsou zaznamenány téměř žádné změny v chování většinového (českého; chování německé většiny v již zabraném pohraničí je vykresleno barvitě) obyvatelstva, zprostředkování opravdového stavu věci? Není tato skutečnost způsobena přimknutím se většiny autorů k české národnosti a spolu s tím i sounáležitosti s češtvím, v jejímž důsledku by bylo nemorální obviňovat českou společnost z příklonu z antisemitismu? (Ostatně i zmíněná Kostova vzpomínka se týká vyloučení z německého gymnázia). Nebo toto „zapomínání“ (je-li to zapomínání) svědčí o tom, že minulost je podřízena přítomnosti a paměť je tak používána účelově? Co potom určuje zapatováníhodnost události? Paměť je dnes více než kdy jindy nahlížena jako čistě soukromý fenomén. Představuje specifické tematizování minulosti. Aby však tematizovaná minulost mohla být tím, čím je - historií nebo pamětí - musí být vyjádřena v náležité formě: v podobě symbolů (srv. Grygar 2001). V případě vymezeného tématu židovského vzpomínání na druhou republiku se takovými symbolickými, tudíž „nezapomenutelnými“ událostmi jeví právě samotné ohraničení daného období. Vlastní atmosféra okleštěné republiky se v porovnání s dětstvím nebo s tím, co následovalo, jeví nezajímavá a tudíž zapomenutelná – období, jež jí předcházelo, u většiny autorů navíc období dětství, je zapamatováníhodné právě svou (zpětně vnímanou) idylichostí a nostalgií (ostatně přicházející i s věkem). Naopak

období následující, Protektorát a následné deportace, svou zručností. S tímto závěrem koresponduje i způsob, jakým své vzpomínky zaznamenal Richard Glazar (1994: 9n.): „Nedovedu říct, jestli to šlo tenkrát rychle nebo pomalu, protože jsem všechno viděl, až když k tomu došlo, až když to sedlo na kůži mně. Bylo mi osmnáct, neměl jsem pojem stáří a času. Září 1938 - Školní rok začíná normálně. Naši doma poslouchají z rádia Hitlerovu řeč a z ní mi utkví: "... upozorňuji evropské státníky, že nejde o prázdné fráze!" Tohle mě najednou vylekalo. /.../ Mobilizace - to je prima - pořád se děje něco zvláštního, všude je hodně lidí a přitom se jako mají všichni rádi, jsou na sebe hodní, nikdo člověka nehoní do učení, tramvajemi se dá jezdit zadarmo /.../ Profesor ve škole - dnes již zemřelý - nás poučuje, říká všechno moc vážně, a když mám k spolužákům v lavici nějaké poznámky a průpovídky, říká na mou adresu: "Bude určitý druh lidí, kteří budou mít v této době obzvlášť v kalhotách, a ty mezi ně patříš!" Po Mnichovu při záboru Sudet vyjdou jeden den noviny s palcovými titulky "jsme sami, zcela opuštěni" a druhý den tam stojí, že "je třeba pohlédnout skutečnosti do tváře a velkému národu se postavit po bok". Jak je tohle možné? Březen 1939 - Je to cirkus plechový, musí to být cirkus plechový a podle toho taky dopadnou, i v těch jejich hrozivých helmách. Nikdo jim neotevře dveře, nikdo jim nepodá vody ani ohně... /.../ Září 1939 - Jsem ještě venku u babičky. Na verandě klubovny posloucháme s kluky Hitlerův projev - válka proti Polsku. /.../ Říjen 1939 - Přeci jen mě zapsali na vysokou školu. 17. listopad 1939 - cítím se důležitý, když zavřeli vysoké školy a pronásledují studenty. Při těch demonstracích byla vůbec veliká psina. Za dva dny narychlo nastupuji do zaměstnání a jako pomocná kancelářská síla už nejsem vůbec důležitý. Dovídám se, že otce z Moravské Ostravy deportovali do koncentračního tábora v Nisku.“

Diskuze o historii a dějinách

Východiskem této kapitoly budiž poznámka, kterou jsem si připsala k rukopisu přednášky na téma „Židé vzpomínají na druhou republiku“ ve Vzdělávacím a kulturním centru Židovského muzea v Praze se záměrem podobně tuto přednášku uvést: „*Nejsem historik, jsem antropolog. Nekladu důraz na historická fakta, ale pokusím se naznačit, jak na to, co prožili, nahlíží s odstupem doby sami aktéři. Nebudu při tom vycházet ze vzpomínek nahrávaných (jak to činí třeba orální historie), ale publikovaných.*“

Podle Tzvetana Todorova (1998) jsou jak historie, tak paměť konstrukcemi, které tvoří stejně hodnotné zdroje poznání. Jejich výsledkem je vždy jakési obohacení znalostí, o to dokonalejší, pokud je historie s pamětí propojována. Přičemž oproti subjektivní (z hlediska vlastních zájmů a zkušeností minulé prožitky a události hodnotící) paměti si podle Todorova historie nárokuje objektivitu prostřednictvím hmotných a kvantifikovatelných fakt, která jsou hodnocena z hlediska „*společného dobra, ohledně něhož /.../ panuje určitá shoda*“ (1998: 40). Historii zajímá „noumenální“ minulost (Shils 1981: 195n), tedy sekvence událostí v čase tak, jak se odehrály. Tato noumenální minulost je podle Shilse (ibid.) sama o sobě neměnná, ovšem její významy jsou lidmi v přítomnosti nahlíženy v jiných (nových) souvislostech a tedy retrospektivně pozměňovány. Většina noumenální minulosti je totiž zcela mimo dosah jedince, není a nemůže být součástí jeho aktivní znalosti. „Vnímaná“ minulost, tedy minulost zachycená v paměti, je kontextualizována některými „rezidui“ této noumenální minulosti (literatura, filosofické koncepty, zvyky...) a právě tak utváří kontext lidského jednání a myšlení. Shils (1981) přirovnává tento koncept k situaci člověka žijícího v údolí: jeho život je zavztažen do údolí – údolí je mu významotvorným prostorem – ale údolí nemůže být bez vrcholů: právě vrcholy jsou tím, co údolí umožňuje – bez vrcholů by údolí nebylo.

Historie se tedy, zůstaneme-li u Shilsovy metafory, pokouší primárně o rekonstrukci vrcholů. Přičemž ale v posledních desetiletích reflektuje, že tato re-konstrukce (či tyto rekonstrukce) je nutně sama o sobě jen jednou z možných. Zároveň se ovšem začíná obracet i k údolím – v souladu se svým zájmem o minulost tedy re-konstruovat

zavztaženost jedince do soukolí historických událostí. A spolu s tímto obratem k mikrohistorii pociťuje problematičnost věci. Jakkoli můžeme ve světové historiografii sledovat odklon od pozitivistického „objektivního“ popisu minulosti již léta (podněty lze identifikovat ve škole *Annales* především od padesátých let 20. století či v německé variaci kritické historické sociální vědy v šedesátých letech; razantní obrat k subjektivní stránce dějin pak přes Lawrence Stonea /1979/ či Carla Ginzburga /1976, česky 2001/ až po tzv. lingvistický obrat /srv. Iggers 2002/), do oficiálního českého vědeckého diskurzu přicházejí tyto reflexivní historiografické koncepty až s koncem devadesátých let 20. století a razantněji se zde usídlují ve století 21. Razantním usídlením přitom myslím původní publikace, které tyto diskurzivní rámce jednak diskutují, jednak i používají. Vstup reflexivních a interpretativních paradigmat do české historiografie přitom můžeme v českém prostředí sledovat především prostřednictvím postupné konstituce historické antropologie. Vedle třeba hojně překládaného Le Goffa (např. 1991, 1999, 2007) bych za stěžejní označila vydání překladu van Dülmenovy studie *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století)*. *Dům a jeho lidé* v roce 1999 a o rok později Ginzburgova *Sýr a červi* a van Dülmenovy *Historické antropologie*. V souladu s těmito texty se české pojetí historické antropologie orientuje především na raný novověk, přičemž jako její stěžejní výchozí původní texty (bez nároku na úplnost) bych označila kolektivní monografie pod editorialem Martina Nodla a Daniely Tinkové *Antropologické přístupy v historickém bádání*, Lucie Storchové *Conditio humana konstanta či historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretická reflexe v současné historiografii* a monografii Pavla Himla *Zrození vagabunda*, shodně vydané v roce 2007. Vůči dominantnímu makro-analytickému modelu jsou tak do historického diskurzu zaváděny interpretativní, narativistické a subjektivistické přístupy. Předmětem zájmu se stávají dosud spíše témata bytostně sociálněvědní, jako třeba gender, tělo a tělesnost, spiritualita, marginální vrstvy společnosti atp. Přičemž klíčovým je přístup k aktérům jako k subjektům, kterým je přiznána „určitá interpretační svrchovanost nad jejich vlastními životy“ (Himl 2007: 38).

Do pojetí soudobých dějin tyto přístupy paradoxně zasahují spíš v rovině předmětu bádání ve smyslu zaměření se na každodennost, než v teoreticko-epistemologickém přístupu (jakkoli je třeba podotknout, že knižní produkci přes všechny deklarace spíše

pozitivistického charakteru úspěšně vzdorují především texty v časopisech *Dějiny a současnost* a *Kuděj*). Třeba v témže plodném roce 2007 byla vydána kolektivní monografie *Diktatura – válka – vyhnání. Kultura vzpomínání v českém, slovenském a německém prostředí od roku 1945*, v níž editoři Christoph Cornelissen, Roman Holec a Jiří Pešek v úvodu mj. píší: „Vzhledem k milionům mrtvých, utečenců a vyhnanců ve středovýchodní Evropě musela tu po roce 1945 druhá světová válka a její následky hluboce ovlivnit, ba dlouhodobě určovat podobu kultury vzpomínání. Při zpětném pohledu se rovněž ukazuje, že politická proměna kolektivního vzpomínání v době studené války vedla v mnohých zemích k jednostranným, částečně dokonce pokřiveným vzpomínkám na události před rokem 1945. To platí nejenom pro socialistické státy středovýchodní Evropy – i v SRN bylo po dlouhou dobu obtížné oprostít se při pohledu na minulost od zdůrazňování „vlastních“ obětí a uvolnit cestu nezaujatému názoru na příčiny a důsledky války.“ (Cornelissen – Holec – Pešek 2007: 11). Přesto, že tato monografie deklaruje záměr rozpoznat „vývoj historie vzpomínání“ (ibid.: 13), operuje s pojmy jako „pokřivené“ vzpomínky a „nezaujatý“ názor (rozuměj objektivní, tj. „schválený“ historiografii). Domnívám se, že právě toto napětí mezi „noumenální“ a „vnímanou“ minulostí současná česká historiografie soudobých dějin sice reflektuje, ale takřka rezignuje na reflexi důsledků politického vyjednávání těchto minulostí. To se nutně promítá i do pojetí toho, jak má být minulost, zejména ta nedávná, podávána.

Shodou okolností opět v roce 2007 je v češtině v ročence Tereziánské studie a dokumenty publikována stať Veroniky Zanglové *Rané svědecké zprávy o holocaustu jako východisko archivů, historické a autobiografické literatury*, v níž diskutuje výpovědní hodnotu archivních pramenů (které jsou dosud mnohými historiky přijímané jako stěžejní) k období holocaustu. Jako výchozí používá Foucaultovu (2002) tezi o archivu jako „obecného systému formování a transformování výpovědí“ (Zanglová 2008: 249) a za pomoci konceptů Aleidy Assmann (2006) a Jacquesse Derridy dospívá k tezi, že právě ve vztahu k holocaustu se utvářejí nové formy archivu. „/V archivu se jedná – pozn. H. N./ o materiální stopy dějin, o dokumenty, fakta, hmatatelné artefakty, jedná se kromě toho o manifestaci počátků i o autoritu, která tyto počátky pojmenovává, interpretuje a traduje, jedná se tedy v neposlední řadě také o vzpomínání a zapomínání, o dosažení toho, aby se minulost stala normativní silou pro budoucnost. /.../ Aby však mohli rekonstruovat dějiny vyhlazování z židovské perspektivy, potřebovali historikové

svědecké výpovědi a takové dokumenty nebo archivní fondy skoro neexistovaly. /.../ Ve vztahu k holocaustu musel být archiv teprve napsán. V tomto ohledu tedy není možné hovořit o materiálních dějinách, protože archiv existoval pouze ve formě vzpomínek přeživších, které se teprve musely materializovat formou reprodukovatelných dokumentů. /.../ V tomto ohledu se u této nové formy archivu jedná o radikální nový počátek konstrukce a rekonstrukce pramenů.“ (Zanglová 2007: 250n). Domnívám se, že tato teze byla ve vztahu k pojetí holocaustu dlouho nedocenená jak v rámci vědeckého, tak veřejného diskursu. Rozlišování mezi „odkrýváním“ a „užíváním“ minulosti (Todorov 1998: 94) se ve vztahu k holocaustu a židovským dějinám ve 20. století vůbec jaksi stírá ve jménu „vyrovnání se s minulostí“ a „odčinění křivd“.

Pregnantně je pak tento rámeček zřetelný právě ve veřejném diskurzu, ať už většinovém, či menšinovém. Při nastolení tématu židovské minulosti je očekáváno, že budou formulovány noumenální „vrcholy“, přičemž ovšem jak arbitrární stanovení takových mezníků, tak jejich významů v menšinovém a většinovém diskurzu, nabývá odlišných podob. Byla-li tedy v základu této kapitoly stať pojednávající období druhé republiky v židovské memoárové literatuře, jeví se jako v tomto ohledu signifikantní, že právě toto období je sice v souladu s českým diskurzem „ohraničeno“ stěžejními politickými událostmi, ale jako takové vlastně takřka samostatně nereflektováno. Česká židovská historie je „psána“ jinými mezníky než daty 1. října 1938 a 14. března 1939. Ovšem na druhou stranu, pokud už je třeba právě takový segment minulosti vybrán k tématizaci, očekává se, že bude pojat právě z hlediska těchto „objektivních“ mezníků a jejich současného hodnocení. Chápeme-li tedy memoárovou literaturu jako segment komunikativní paměti, pak je právě zde zřetelné, jak je vyjednávána ve vztahu s pamětí kulturní, zpředmětňované vědeckým diskurzem historického pojetí minulosti jako objektivního faktu. Pokud pojmem memoáry naopak jako součást paměti kulturní (ve smyslu ustavených míst paměti), pak už i tímto rámcovým vymezením daného období ke konstrukci historie přispívají. A pokud půjdeme do důsledku, i přes výše zmíněnou proklamaci v úvodu přednášky, k níž byla vypracována studie o reflexi druhé republiky v memoárové literatuře, která naznačovala ambivalenci mezi analýzou pamětí a historií, a přes deklaraci zájmu o (řekněme) mikrohistorii, již samo vztahování se k těmto arbitrárním mezníkům lze identifikovat jako soulad s diskurzivními rámci tzv. „velkých dějin“, historie, jakkoli je tato sama o sobě diskutována jako konstrukt.

Vzpomínky na poválečná léta³¹

Tak, jako holocaust nezačal až na rampě koncentračního tábora, neskončil osvobozením vězňů, podotkl v jednom z komentářů této práce její školitel, Peter Salner...

Vrátím-li se opět k narativní struktuře autobiografií, samo osvobození bývá v textech ještě součástí *zápletky* (Labov 1972 podle Earthy – Cronin 2008: 434nn.), zatímco návrat „domů“ (tj. zpět z prostoru, v němž se autor v důsledku uskutečňování holocaustu ocitl – v obou případech jde tedy o prostory primárně v symbolickém smyslu) *dovětkem* příběhu. Ostatně mnohé memoáry tímto momentem končí. „*Příjezdem do Prahy se otevřela nová kapitola v knize mého života... Nemohl jsem přirozeně tušit, že bude třeba ještě se zdravou kůží přežít Stalina i Brežněva. Ale o tom snad někdy jindy...*“ (Klánský 1992: 243). Autobiografie, které zasahují i poválečné dění, se vedle osobní roviny více či méně pokoušejí reflektovat též dobovou společensko-politickou atmosféru a průběh a dopad poválečných politických událostí. Taková reflexe nastává zhusta tehdy, je-li autor na veřejném dění osobně zainteresován, a je tím důkladnější, čím větší dopad má politický vývoj na jeho vlastní život, případně tehdy, může-li autor čerpat z předchozí zkušenosti „svobodného“ života. V následující kapitole budu postupně rozbalovat kontexty, do nichž aktéři své životy na samém konci druhé světové války a v následujících necelých třech letech zasazují. Jak ukážu v následné diskuzi, v souvislosti se vzpomínáním na poválečná léta je na místě promýšlet jak výše naznačenou nejednoznačnost časových hranic, tak – resp. spolu s tím – téma traumatu a jeho konceptualizace v sociálních vědách.

³¹ Analýzu poválečného období v memoárech jsem začala zpracovávat již ve své diplomové práci (Novotná 2003) a postupně jej rozpracovávala ve studiích *Identita a paměť: období 1945-1948 v židovských memoárech* (Novotná 2006) a *Židé vzpomínají na poválečná léta* (2008).

Návrat

Zkušenosti z návratu do poválečného Československa do značné míry determinuje už to, s jakými očekáváními se ž/Židé do republiky vraceli. Stejně tak, jako si tváří v tvář nacistickému teroru idealizovali svůj předválečný život, idealizovali si i samotný život po návratu. Emil Utitz ve své studii *Psychologie života v terezínském koncentračním táboře* mj. píše: „Vězeň není ničím, je zbaven veškerého svého majetku, vyrván ze svého společenského postavení. Minulost se nyní jeví lákavá a svůdná. /.../ touha po oné zakleté pohádkové zemi, která se stávala krásnější a krásnější, čím byla vzdálenější, nenávratnější a ztracenější. /.../ S tím je těsně spojen útek do budoucnosti /.../ Zavřená brána ráje se opět otevře a mezitím je prázdnota. /.../ Ačkoliv všichni věděli, že byl jejich dřívější majetek prodán a ukraden, rozptýlen na všechny strany, mysleli přece, že vše opět najdou tak, jak to opustili. Neviděli, že budou muset vstoupit do podstatně jiného a změněného světa, že je i v nejpříznivějším případě čekají těžké časy, plné starostí“ (Utitz 1947: 20-22). Tento pocit je charakteristický pro většinu repatriantů z koncentračních táborů a projevuje se ve snaze jakýmkoliv prostředky se po osvobození jednotlivých táborů (nebo po útěcích v chaosu v závěru války) dostat co nejrychleji zpět domů. Ono „doma“ má dvě imaginární dimenze. Jednak časovou: vracejí se do světa kolem roku 1935, ovšem vrátili se do světa v roce 1945. A také prostorovou: doma neznamena jen samotné rodné město, ale svobodné Čechy (resp. Československo) obecně, pro mnohé zosobněné Prahou: „Věděli jsme, že se v Praze bojuje, chtěli jsme být při tom.“ (Hyndráková–Kovanicová 1991: 160). Většina repatriantů (ovšem i z důvodů organizačních) se tedy vrací nejprve do Prahy (a mnozí zde zůstávají žít i nadále – pražská židovská obec tvoří po válce téměř polovinu všech českých ž/Židů).

Mnozí tedy ani nečekají na organizovaný návrat a, jsou-li toho schopni, přicházejí jednotlivě nebo v malých skupinkách ještě před samotným koncem války. Zpětné reflexe takového živelného návratu jsou různé. Pozitivní zkušenost prezentuje třeba Miloš Pick (1997: 56): „Ve Štíchově /na hranicích Protektorátu, pozn. H.N./ se nás tři ujali Hamáčkovi, rodina dělníka ze Škodovky. Odvšivili nás, uložili v pokoji do peřin a krmili až do příchodu Američanů, až potom nás vypravili do Plzně. Až mnohem později jsem pochopil, že to ani v posledních dnech války nebylo tak samozřejmé, jak jsme to tehdy přijímali.“ Velmi podobnou vzpomínku uvádí též Eva Erbenová (2001: 66-75), podle níž se tehdy 15leté dívky, která utekla z Osvětimi, se ujala rodina Jahnova v Postřekově.

Negativní zkušenost uvádí například Heda Kovályová (1992), která popisuje, jak po svém útěku z koncentračního tábora obešla v Praze nemálo svých známých, než se dočkala pomoci.

Samotný návrat do osvobozené republiky je nicméně většinou popisován jako velmi radostný prožitek. Repatriantům, kteří přicházeli bezprostředně po skončení války, se dostávalo oficiálního uvítání na hranicích. „*V Chebu jsme byli velmi mile přijatí pohraniční stráží a taky všelijakými organizacemi, které vítaly příslušníky českého národa, co se vraceli buď ze zajetí, jako jsem byla já, nebo z ciziny, kam utekli. /.../ V Plzni bylo velké přivítání. Národní výbor nás vítal velice vřele krátkým proslovem a v Měšťanské besedě přichystali velikou hostinu.*“ (Schützová 1994: 83). „*/.../ přivítala nás delegace na budějovickém nádraží a odvezla nás na náměstí, kde k nám měl starosta velmi dojemný proslov. Slzy dojetí se mi koulely po tváři, cítila jsem se doma!*“ (Scheuerová 1994: 137). „*10. května jsme dorazili do Bělé pod Bezdězem. Přes silnici byla slavobrána a každý povoz, i náš, byl vítán československou hymnou /.../. Po velmi dlouhé době jsem se rozbřečela*“ (Hyndráková–Kovanicová 1991: 161). Jako významné se jeví momenty, kdy se setkávali s účastí většinové společnosti. Např.: „*Nějaký student si /při cestě vlakem – pozn. H.N./ všiml, že se mi vysoukal rukáv, a viděl moje tetování. To byl celý vůz vzhůru nohama, viděli prvního koncentračníka. Když jsem se vzbudila, byli okolo mě všichni seskupení. Vlak zrovna zastavil a ten student s dvěma chlapci běžel ven a přinesl asi tři limonády, nevěděl, co by pro mě dělali. Jedno děvče přišlo a dalo mi velkou kytici karafiátů /.../ Ustlali mi na tu tvrdou lavici a přikryli mě a já jsem musela ležet přes celou lavici. Jednoduše, jela jsem jak princezna v pohádce.*“ (Schützová 1994: 83n.). Negativní zážitky při samotném příjezdu jsou zaznamenány spíše výjimečně: „*/.../ večer nás vzal na nocleh opilý hasič /.../. Hasičova žena byla velmi nevlídná a poslala nás spát do stodoly. Nedala nám teplou vodu na mytí, nenabídla nic k jídlu. /.../ Ráno se jenom zeptala: „Chcete kafe? Ale cukr nemám!“ Za tohle přivítání jsem se před svými druhy styděla.*“ (Hyndráková–Kovanicová 1991: 162). Podle vzpomínek k nim docházelo spíše později, kdy už atmosféra v republice nebyla tak nadšená, jako bezprostředně po osvobození. Ostatně i setkávání se s oběťmi časem zevšední. „*O půlnoci jsme přijely do Prahy, na Wilsonovo nádraží. Z vlaku jsme se doslova vypořádaly a z posledních sil jsme ještě našly nádražní středisko Červeného kříže. Byla tam noční služba, ale sestra, kterou jsme požádaly o trochu čaje, právě odcházela a řekla nám, že*

v tuhle dobu už žádný nemá. /po vysvětlení, že se vrací z lágru - pozn. H.N./ „Když jste to tam vydržely tři roky, přežijete i tuhle noc bez čaje,“ řekla /sestra/ a zavřela. Do města jsme už nemohly, protože platil zákaz vycházení, tak jsme zůstaly na nádraží a spaly na kamenné podlaze. To byla naše první noc doma. Byl 4. červen 1945.“ (Lewisová 1999: 101n.)

První rozčarování

Především mimopražští repatrianti při svém návratu museli řešit, co mají vlastně dělat. „Usilovně přemýšlím, komu a jak bych měla zatelefonovat, když nemám ani haléř, nevíme ke komu jít, koho požádat o přístřeší. Uvědomila jsem si, že nejsme Pražačky, že naši přátelé žijí nebo žili v Mladé Boleslavi. Kdo z nich tam ještě žije? O nikom nic nevím. Copak je možné někomu říct, já jsem jeden z těch ubožáků, o kterých se teď asi mluví, píše, o nichž poběží filmy, budou se psát knihy, zkrátka takový přízrak, který se po letech octl tady, tvrdí, že je tu doma, ale nemá kam jít, ptá se po přátelích, ale neví, kde jsou, a sám se sebou si neví rady.“ (Posseltová-Ledererová 1997: 140) „Všude vlajky, lidé nás vítali, podávali nám vodu a kytice. Všechno bylo krásné, ale každý na mém nákladáku jel za někým /.../. Já osobně jsem se moc svobodně necítil, neměl jsem domov, a z těch tisíců lidí, kteří byli najednou kolem nás, jsem nikoho neznal.“ (Fantl 1997: 73). Zde se již setkáváme s prvními náznaky poválečné deprese, kterou tematizují snad všichni ž/Židé, kteří jakýmkoliv způsobem válku přežili.

Jednak se museli zabývat již zmíněnými prvními existenčními starostmi (většina repatriantů uvádí, že se v první řadě obrátila na repatriační úřad, kde byli zaregistrováni a případně ubytováni, byla jim zajištěna strava a dostali kapesné) a samozřejmě řešením svého fyzického stavu, jak popisuje P. Stránský (1999: 45): „Vážil jsem 36 kg, polovinu své běžné váhy. Po prohlídce nepřestal lékař vrtět nedůvěřivě hlavou: „Někteří z vás, co jste se vrátili z lágrů /.../ popíráte mnohé z toho, čemu jsme se učili. Podle moudrých poučení v učebnicích byste měli být mrtví nebo přinejmenším v posledním stadiu tuberkulózy.“ Především se ale soustředili na hledání resp. čekání na návrat svých rodin, a přestože sami prošli koncentračními tábory, doufali, že právě jejich příbuzní nezahynuli. „Potom přišla chvíle, které jsme se nemohli vyhnout, i když

jsme se jí všichni báli. Začala jsem se ptát. Kde je ...? Víte něco o ...? Žádná naděje, že ...? Odpověď byla jednoduchá. Ti, kteří žili ve smíšeném manželství, přežili, z ostatních nikdo.“ (Lewisová 1999: 103). Ti, kteří se s některými ze svých nejbližších setkali, líčí tuto skutečnost jako největší zázrak svého života (jedna z narátorek mého výzkumu pro diplomovou práci se při popisu setkání se svojí maminkou po válce poprvé za celý rozhovor rozplakala), ostatní se naopak propadali do hlubokých depresí. „Takhle vypadá můj šťastný návrat! Vysílená, matka mrtvého dítěte, žebračka bez domova, a teď se nakonec dovidám, že ani manžela nemám“ (Scheuerová 1994: 141). „Padla na mě vlna zoufalství a beznaděje. Tak, jako jsem celé čtyři roky bojovala do poslední síly o to, jak za každou cenu přežít a neklesnout – teď, když jsem konečně na svobodě a v bezpečí – žít nechci. Nevím proč a nemám pro koho. /.../ Co tady dělám? K čemu tu vůbec jsem? Proč jsem tady zůstala jenom já?“ (Fantlová 1996: 262-3). „Postupně jsem ztrácela chuť k životu, až jsem ji ztratila docela. Po celý dlouhý, těžký čas v koncentračním táboře to byla naděje, která mě udržovala při životě, naděje, že se opět sejdu se svou rodinou. To byla základní nit mého života, která se nedala přervat. Vyhlídka na setkání s milými mi nedovolila vzdát se a pomohla mi vydržet. Teď, když jsem byla konečně svobodná a mohla žít normální život, nit se přetrhla a já už jsem nechtěla žít“ (Elias 1998: 219).

My a oni: oběti a úřady

Není tedy divu, že v tomto stavu byli ž/Židé velmi citliví na to, jak se k nim chová okolní společnost. První, čím museli projít, bylo jednání s úřady při získávání různých dokladů. Stížnosti na nesmyslně byrokratické a někdy až necitlivé chování různých úředníků je naznačováno často: „Věra se začala starat o duplikáty našich dokumentů, které nám sebrali po příjezdu do Osvětimi. Cítíc se – po právu – vdanou paní, dala vystavit všechny své duplikáty na příjmení Stránská. Až došlo na oddací list. Úředník byl toho názoru, že je to rabínská svatba /byli oddáni v Terezíně – H.N./³² a že k žádosti o civilní svatbu musí znát všechny Věřiny dokumenty na její dívčí příjmení Stadlerová. „To budu žít se svým manželem raději na hromádce než podstupovat znovu martyrium s dokumenty!“ prohlásila. A vskutku řídký a vzácný jev: Byrokrat to uznal a ze svého

³² Otázka legalizace sňatků, které byly uzavřeny v Terezíně, byla předmětem několika stížností Židovské náboženské obce.

požadavku ustoupil“ (Stránský 1999: 19n.). Nicméně v porovnání se stížnostmi v dobovém menšinovém tisku (Věstník židovských náboženských obcí) je byrokratickým překážkám věnováno přeci jen méně pozornosti (srv. Novotná 2003).

My a oni: ž/Židé – Češi – Němci

Vlastní identitu v bezprostředně poválečných vzpomínkách pamětníci obvykle neřeší. Ať už pocházejí z rodin, které se k židovství v jakékoliv formě hlásily, či z rodin spíše asimilovaných, židovská identita jim byla připsána a zatím nemají důvod ji neakceptovat. Nicméně s velkými problémy se setkávali němečtí židé, resp. ž/Židé, kteří se ve sčítání v roce 1930 přihlásili (nebo byli rodiči přihlášení) k německé národnosti. Museli žádat o československé státní občanství, a než jej případně získali, nacházeli se ve velmi komplikované situaci. *„V co jsem tedy mohla doufat, když se fronta přede mnou krátila? Zatímco jsem velmi pomalu postupovala kupředu, mé myšlenky zmateně přeskakovaly z minulosti do budoucna a zpět. Mohl se můj otec v roce 1930 přihlásit k jiné národnosti než německé? Existovala vůbec jiná možnost? /.../ V roce 1930 mi bylo sotva jedenáct /.../ Cítala jsem, že se mě zmocňuje jakási zvláštní panika. Co se stane, až dostanu přímo do ruky důkaz o tom, že můj otec zvolil německou národnost? Pak budu i já označena za Němku... a ocitnu se bez práce ve své rodné zemi, /.../ jejíž lidé vyháněli všechny sudetské Němce se zuřivostí, jež se podobala šílenství amerického lynčování“* (Stránská 1998: 9-11). *„Zachránilo jí /maminku – pozn. H.N./ za první to, že jsme byly v koncentráku, za druhé, že já měla jen české školy a že mě rodiče česky vychovávali. Šlo tehdy po válce o normální české doklady, které každý potřeboval, a bez kterých se prostě nedalo existovat. Nakonec vše dobře dopadlo i díky mému běhání po úřadech a mé dobře prořízlé puse.“* (Kohn 2000: 136 – vzpomínka Renée Iltisové-Freudenthalové). Židé, kteří byli v důsledku své německé národnosti za Němce opravdu označeni, pak museli žádat o československé státní občanství, a než jej případně získali, nacházeli se ve velmi komplikované situaci. Bezprostředně po osvobození byli též někteří internováni. *„Pátého května 1945 jsem dostal – nečekaně – nový úkol v evropském loutkovém divadle. Přestal jsem být „míšenec druhého stupně“, čili v překladu pouliční češtiny „židovskej parchant“. Ted' jsem byl synem Němce. /Otec – Němec – v roce 1942 z neuvedených důvodů několik měsíců vězněn na Pankráci, matka*

v téže době deportována do Malé pevnosti v Terezíně, zahynula v Osvětimi. – pozn. H.N./ *Nejdříve odvezli otce, potom mne.*“ (Fierzová 1992: 112). Uvádí se, že mnozí byli též zařazováni do odsunu (srv. Staněk 1991: 42-6), ale i ti, kteří se tomuto opatření vyhnuli, opouštěli záhy republiku dobrovolně, i když jiným směrem. *„Byl jsem zachráněn, zpátky ve své Praze, ale nemohl jsem se z toho radovat. V Praze tehdy vládla ostrá protiněmecká atmosféra a já jsem nemluvil dobře česky. Musel jsem žádat o československé státní občanství, neboť matka, Rakušanka, která dobře česky nikdy neuměla, mě přihlásila v roce 1930 k německé národnosti. Zpočátku jsem měl tedy potíže a kdejaký úředník, který válku přečkal v pohodlí, se na mě díval nedůvěřivě. Při každé příležitosti mi říkali: „Vy přece nejste Čech. A ještě ke všemu máte takové divné německé jméno!“ /.../ Situací v Praze jsem byl natolik deprimován, že jsem neměl do ničeho chuť /.../ a tak jsem po určité době jezdil po Evropě na repatriační legitimaci /.../“* (Osers 1995: 60).

Ojedinelou je v tomto kontextu vzpomínka E. Fischerové, která byla po osvobození koncentračního tábora Rudou armádou (21. ledna 1945) z Polska odvezena nejprve do nemocnice v zázemí mimo frontu – na území SSSR a poté se zajatým německým obyvatelstvem z východního Pruska internována na Sibiři. Odsud se jí po mnoha reklamacích podařilo odjet (1. února 1946) a po příjezdu do Československa byla automaticky internována v pražském Motole (jeden z internačních táborů pro Němce, určené k odsunu). Po dalších peripetiích s českou policií se na svobodu dostala až na zásah přeživší dcery. *„Byla jsem voděna pod bodáky německými, ruskými a nakonec i československými,“* uzavírá autorka (Fischerová 1991: 37) své vzpomínky, které psala jako dopis své přítelkyni po návratu v květnu 1946.

Protiněmecká hysterie české společnosti je ve vzpomínkách zachycována poměrně často. *„/.../ nevěřila jsem svým očím: proti mně Čech, asi pětadvacetiletý muž, oblečený v pískově žluté uniformě afrických oddílů wehrmachtu – jen hákový kříž si odpáral – hnal těhotnou ženu a nahlas jí nadával. Poháněl ji před sebou a při každém kroku ji kopal velkou holínkou do zadku, takže pořád zakopávala a nemohla z místa. Mně se zmocnil při té přišerné podívané hrozný vztek. /.../ Křikla jsem na něho česky: „Necháš ji být! Dej jí pokoj!“ „Hrdina“ se otočil, podíval se na mne pohrdavým pohledem, trochu zaváhal, když poznal, že jsem zrovna přišla z koncentráku, ale potom ji kopal dál. – „Děláš to, jako to náckové dělali s námi! Nech ji!“ – „Co je ti do Němkyně,“ utrl se, „mám ji snad šetřit?“ Ale*

já začala křičet: „Copak to nikdy neskončí? Nikdy nepřijde klid a mír! Přenech naši pomstu povoláním!“ /.../ Co se pak stalo s jeho kořistí, nevím.“ (Scheuerová 1994: 139). Táž autorka však dále píše: „Když jsem vyšla z telefonní budky /německy volala přátelům s žádostí o nocleh – pozn. H.N./, přistoupil ke mně jakýsi starší pán, přísně se podíval a zvýšeným hlasem a hodně arogantně se na mne obořil: „Milá paničko /.../ to bylo naposled, co jste v Praze promluvila německy. Zde máme teď zase Československou republiku! A v našem československém státě se už nikdy německy, ani žádnou jinou okupantskou řečí, mluvit nebude! ŽÁDNOU! Pamatujte si to! Paničko!“ /.../ Uznala jsem, že muž měl pravdu, a omluvila jsem se. Předsevzala jsem si, že dobrovolně už nikdy nepromluví ani slovo německy.“ (Scheuerová 1994: 140). Obdobně je líčena i situace v Pitterových ozdravovnách, kde se setkaly židovské děti z koncentračních táborů s dětmi německými, které Přemysl Pitter přivážel z internačních táborů a do odsunu o ně pečoval: „Chovali jsme se k nim korektně, neubližovali jsme jim, ale mluvit jsme s nimi nedokázali. Oškliví jsme na ně nebyli, víc však nebylo v našich silách“ (Kohn 2000: 70 – vzpomínka M. Beerové). (Sama Pitterova spolupracovnice Olga Fierzová /1992: 62nn/ uvádí, že případné incidenty byly podněcovány ze strany německých dětí, především chlapců, kteří prošli Hitlerjugend.)

Zajímavý je jasný odsudek, s nímž jsou česko-německé střety reflektovány, o to především ze strany repatriantů z koncentračních táborů. Zřetelně se jeví, že tito aktéři na jednu stranu deklarují jistou míru sdílení averze k německému, které v nich asociovalo vzpomínky na nedávné útrapy, prakticky jednohlasně však tvrdí, že odmítali tzv. pomstu ulice. Sami byli oběťmi kolektivního „řešení“ a odmítali tak podobné řešení uplatňovat vůči Němcům. Otázku osobní pomsty ostatně často řešili již při osvobození koncentračních táborů a, alespoň jak uvádějí ve vzpomínkách, takovou pomstu zavrhli. Nicméně právě v reflexi těchto postojů nelze nepřipomenout, nakolik je problematické považovat hodnocení dobových událostí a postojů jako dobově autentické.

My a oni: já a můj (bývalý) soused

Vedle důsledků protiněmeckých nálad a byrokratických problémů vůbec (kromě uvedeného problému s doklady je častá též otázka řešení ubytování atp.) se ve styku s většinovou společností jako nejproblematictější jeví otázka vracení majetku, který si přeživší nebo jejich rodiče před deportacemi schovali u přátel, sousedů, známých. Nepříjemné zkušenosti tohoto typu se objevují snad ve všech vzpomínkách, které do poválečného období hlouběji zasahují. Například: „/.../ rozjela jsem se za Gustavem, naším bývalým zaměstnancem, který vlastnil velký dům a k němuž jsme dali do úschovy všechny své věci včetně šperků. Také Editinu a moji výbavu ve dvou zvlášť k tomu účelu vyrobených truhlách. Kam zmizelo přátelské přijetí a úsměv, kterými nás tento dům vždy vítal? Zavedli mne do obývacího pokoje, kde stál náš nábytek. A tady, mezi věcmi, které patřily naší rodině, mi do očí lhalo, že jim všechno sebrali Rusové. Byla to pro všechny pohodlná výmluva“ (Elias 1998: 215n.). „Venca /.../ byl mladý hubený muž /.../ Pozdravil se s námi, a přestože se snažil o přátelský tón, vyznělo to poněkud neupřímně. /Na žádost o vrácení uschovaného nábytku a dalšího majetku, včetně nabídky malé finanční náhrady za uschování – pozn. H.N./ odsekl: „Nic takového. /.../ Ve skutečnosti je to tak, že kdybych věděl, že se kdokoliv z té zatracené rodiny vrátí, tak bych to všechno rozbil na padrt“ (Stránská 1998: 177n.)³³. „Dva z maminičiny přátel nás přijali s otevřenou náručí, nabídli nám pomoc a všechno nám vrátili, aniž jsme je o to požádali. Další dva se dost neochotně rozloučili se svěřenými věcmi – alespoň s některými; už když otevřeli dveře, nenamáhalo se ani zastírat, že nás neradi vidí. Na jejich tvářích jsem viděla výraz, na který jsem si musela pomalu zvykat a kterého jsem se bála, výraz, který přímo křičel: „Proč zrovna můj žid se musel vrátit?“ Naposled jsme navštívily ženu, která byla maminičinou dobrou kamarádkou. Ta naprosto bezostyšně popřela, že by jí maminka dala cokoliv cenného do úschovy. /.../ o mnoho měsíců později jsem ji potkala na ulici v maminičině kožichu. Vzalo mi to tehdy všechny iluze“ (Gissingová 1992: 135). Většina postižených na navrácení majetku víceméně rezignovala: „Zmocnila se mne naprostá lhostejnost a řekla jsem si, že bych se ráda všech těchto věcí vzdala, jen kdyby se mi někdo vrátil. Co ostatně s věcmi? Ty jsou nahraditelné, ale mou rodinu mi nikdo nevrátí“ (Elias 1998: 216) – tento postoj je charakteristický především pro repatrianty

³³ Autorka se nakonec majetku domohla v soudním řízení, toto řešení však nebylo příliš obvyklé. Viz níže.

z koncentračních táborů. Výjimečně byly takové případy řešeny soudně (např. uvedený případ Vency), tuto cestu ale volili spíše reemigranti (o rozdílném postoji k některým otázkám u repatriantů z koncentračních táborů a z emigrace viz níže). Nicméně ne vždy se ž/Židé setkávali s takto negativními reakcemi. „*Chudák Míla, ještě zbědovaný z vězení, neměl nic lepšího na práci, než se přihrnout s „poklady“, které jsem si u něj uschoval jako to nejcennější: fotoaparát, lyžařskou čepici a lyžařskou šálu. /.../ Rodiče byli praktičtější. Poschovávali mi u známých i nějaké oblečení. U krejčího látku na dva obleky, u pekaře peřinu. Slečna Španihelová mi vnucovala látku na košili bratrance Honzy Kaufmanna, když už bylo jasné, že se nevrátí. Tihle poctivci se přihlásili sami – my jsme se Soňou neměli ani potuchy, co kam rodiče dali“ (Pick 1997: 58). „*V Brně jsem šel hned do domu, kde jsme bydleli. Domovník Sova a jeho paní mě pěkně přivítali, mateřská paní Sovová si nade mnou poplakala. Nechali mě u sebe přespat a dali mi pár věcí, které si u nich rodiče nechali“ (Fantl 1997: 73). „*V roce 1946 mě v sirotčinci v Belgické ulici navštívila Marie /dříve maminčina švadlena – pozn. H.N./ . Jak mě vypátrala, nevím dodnes. Vzala mě k sobě domů /.../ a tam vytáhla velký kufr uložený pod postelí. V kufru byly věci, které jí maminka dala ještě před transportem do úschovy: jídelní servis, dva koberečky z ložnice, ubrusy a ubrousky – mnoho věcí, které dříve patřily k našemu životu. Marie mi řekla: „Vezmi si to, je to tvoje, já jsem to schovávala celou válku.““ (Erbenová 2001: 85). Přes často zmiňovanou, a v sekundární literatuře zdůrazňovanou, nechuť většinové společnosti vracet uschovaný majetek nelze tedy tento jev považovat za všeobecně platný, je však příznačné, že, jak je ve vzpomínkách uváděno, ti Češi, kteří majetek schovávali opravdu s úmyslem navrácení, jeho původní majitele sami a někdy i složitě vyhledávali.***

V kontaktu s většinovou společností se jako problematické jeví vzájemné neporozumění v důsledku odlišných zkušeností. Tak třeba Ruth Elias (1998: 231) uvádí, že na otázku, co se stalo s její rodinou, odpovídala „*Asi byli všichni zplynováni,*“ což vyvolávalo „*zděšené pohledy, kterým jsem nerozuměla, dokud si mne Miloš nevzal stranou a nepožádal mne, abych tu větu nějak změnila, neboť ti, kdo tam nebyli, by si ji mohli nesprávně vyložit /.../.*“ Jako velmi nepříjemná je ve vzpomínkách hodnocena častá otázka *Jak to, žes to přežil?*, kterou ž/Židé chápali s výčitkou v podtextu: *cos asi pro to musel udělat, když židé měli být zlikvidováni a většina také zahynula.*

My a oni: já a můj příbuzný

Je však zajímavé, že je taková výčitka uváděna často v souvislosti se setkáním s příbuznými ze smíšených manželství, kteří byli dotčeni v mnohem menší míře, jimž se však nevrátily jejich vlastní děti. *„Dojeli jsme před dům, kde bydlel strýc Ota s tetou Milčou. Přivítali mě špatně. První, co mi řekli, bylo, že Franta nežije. Ptali se, co chci dělat, kde chci jíst a spát. Nedovolili mi posadit se jinam než na verpánek, nevěřili, že jsem odšivená. Dali mi otevřeně najevo, že se mnou nechtějí nic mít, že s nimi nemohu počítat. Ze tří jejich synů přežil jen Milan, mají svého dost. /.../ Udělala jsem velkou chybu, že jsem šla k nim, a ne k nějaké veřejné instituci, která by se byla o mě postarala, ale nevěděla jsem si rady“* (Hyndráková-Kovanicová 1991: 162). *„/.../ ubytoval jsem se na čas u jedné ze svých „árijských“ tet. Ne nadlouho. Z jejich tří synů se vrátil jenom jeden a já jsem nechtěně vyslechl, jak si strýci postěžovala na osud: „Jak je ten osud nespravedlivý! Vrátil se někdo, na kterého nikdo nečeká a který taky na nikoho nečeká. A mámě, která čeká na své tři syny, se vrátí jenom jeden!““* (Stránský 1999: 45). S nepochopením se setkávali také ze strany příbuzných, kteří válku přežili v emigraci: *„A když jsme po mém přiletu /do Anglie za strýcem – pozn. H.N./ seděli proti sobě na letišti a já na něho chrlila všechnu tu hrůzu deportací a utrpení, jemuž byla rodina vystavena, jemně mne přerušil a požádal: „Prosím tě, nemluv o tom u nás doma. Nechci, aby o tom děti slyšely. A ty se snaž zapomenout“* (Greenfieldová 1992: 30). Takové reakce od vlastních příbuzných, často jediných přeživších, byly mnohem bolestnější než reakce většinové společnosti. V důsledku podobných zkušeností se repatrianti z koncentračních táborů často od ostatní společnosti separovali, potažmo sdružovali se s lidmi s podobnými zkušenostmi: *„Rozrůstal se okruh našich přátel, ale všechno to byli bývalí vězni. Těžko jsme navazovali styk s lidmi, kteří neprošli koncentračním táborem. Naše názory a životní postoje byly příliš odlišné“* (Elias 1998: 225).

Tento propastný rozdíl vnímali i ti ž/Židé, kteří se z emigrace vrátili. *„Škola /v níž bylo zřízeno repatriační středisko – pozn. H.N./ byla plná těch, kteří přežili koncentrační a pracovní tábory. My jsme tam vypadali, a také jsme to tak cítili, že mezi ně vůbec nepatříme. Byli jsme dobře oblečení, dobře živení a zdraví, což ostře kontrastovalo se stavem těch žalostných postav, na něž jsem mohla stěžít pohlédnout“* (Gissingová 1992:

126). Přesto, že se již v průběhu války objevovaly v zahraničním tisku informace o vyhlazování středoevropských ž/Židů, emigranti si nedovedli představit rozměry toho, jak bylo s ž/Židy zacházeno. „*Ruth nebyla jediným bývalým vězněm koncentračního tábora, cestujícím naším vlakem* /autorka se z Londýna vracela zvláštním vlakem s československou vládní delegací přes Slovensko – pozn. H.N./ *. V dalším vagoně byli muži; jak procházeli chodbičkou, všimla jsem si jejich nahých nohou pokrytých jizvami. „Myslíš, že je bili?“ zeptala jsem se Ruth. Obrátila oči v sloup a nevěřicně zakroutila hlavou; rozhodila rukama a v podráždění nad mou naivitou vyhrkla: „No jistěže; co sis myslela?“ „Řekni mi, prosím tě, ještě něco o tom, co se dělo v těch táborech,“ škemrala jsem. Pokrčila rameny a řekla: „K čemu by ti to bylo? Stejně bys to nepochopila.“ Stejná slova jsem potom slyšela stále znovu a znovu /.../“ (Stránská 1998: 101). Reemigranti se tedy po svém návratu ocitli ve specifické situaci. Na jednu stranu neznali trauma prožitku koncentračních táborů, na druhou stranu však s ostatními ž/Židy sdíleli traumata jako vyvraždění rodiny, problémy s vrácením rodinného majetku a atmosférou společnosti, která navrátilším se ž/Židům nebyla vždy vstřícná. K tomu se v jejich případě přidával pocit viny, že oni přežili válku v relativním klidu, zatímco ostatní ž/Židé trpěli. Ovšem tito „ostatní“, tedy repatrianti z koncentračních táborů, často trpěli podobným, ovšem posunutým traumatem: že oni přežili, zatímco jiní, „lepší“, zahynuli. V tomto kontextu, tedy povaze poválečného traumatu, nicméně k sobě měli k sobě blíže repatrianti z koncentračních táborů a ž/Židé, kteří se vraceli ze zahraničního odboje, útěku, illegality atp., než z emigrace.*

My a oni: antisemitismus

Nelze také pominout, že reemigranti (ale také příslušníci zahraničních armád) měli mnohem vyšší míru sebevědomí a mnohem citlivěji tak reflektovali případné protizidovské nálady ve společnosti. Zatímco ve vzpomínkách repatriantů z koncentračních táborů se zmínky o antisemitských projevech většinové společnosti redukuje většinou na výše popsané problémy s navrácením uschovaného majetku a případně nepochopení prožitého utrpení, ve vzpomínkách reemigrantů lze nalézt zkušenosti typu: „*V kanceláři jsem se brzy dozvěděl od těch Čechů, kteří prožili válku v okupované zemi, že Němci „nebyli ve skutečnosti tak špatní“.* Český účetní /.../ řekl

s mírnými rozpaky: „S výjimkou židů nechali lidi na pokoji, pokud se nezapojili do nějaké podzemní činnosti.“ Což udělala jen nepatrná hrstka, přestože po válce mnoho Čechů spřádalo hrdinské příběhy o svých činech. Neřekl: „Jediná chyba byla, že nezabili všechny židy, protože někteří se teď zase vracejí,“ ale slyšel jsem to od jiných, a ne jednou.“ (Hermann 2000: 191) nebo „/městský hygienik:/ důvodem, proč jsem tady, jsou stížnosti několika vašich sousedů, že je tady Židovka, která se vrátila z ciziny a přivlekla s sebou celé hejno štěnic. Ti budou překvapeni, až uslyší, že toto je jediný nezamořený byt!“ (Stránská 1998: 117). Příčinou této větší citlivosti k chování okolí je neexistence zkušeností s protizidovskými nařízeními v českých zemích a s odklonem Čechů od židovské minority, jak to zažili ti, kteří zde zůstali. Pocity reemigrantů lze shrnout do věty: „Poprvé jsem v poválečném Československu pocítila stigma svého židovství“ (Gissingová 2002: 129). Oproti tomu ž/Židé, kteří prošli druhou republikou, Protektorátem a koncentračními tábory, stigma svého židovství již velmi dobře znali.

My a oni: od jedné ke druhé totalitě

Jak bylo zmíněno výše, je oproti vzpomínkám repatriantů z koncentračních táborů v memoárech reemigrantů také mnohem podrobněji reflektována politická situace v poválečném Československu. Navrátilí se z koncentračních táborů byli nuceni od základů budovat a obhajovat svoji existenci a tak i jejich vzpomínky se soustředí především na to, jak se snažili začlenit do běžného života. Reemigranti si naopak přinášejí zkušenost života ve svobodném světě, na niž mohou alespoň do jisté míry navázat, a to nejen v soukromém životě. Je samozřejmě třeba odlišit osoby v exilu politicky a společensky činné (Adolf Hermann) od těch, které emigraci prožily třeba jako děti (Věra Gissingová), všichni si však přinejmenším přinášejí určitý vzorec chování, jemuž se v demokracii naučili a který jim v poválečném Československu působil problémy. Ve vzpomínkách je tedy možné sledovat rostoucí zděšení z nárůstu vlivu komunistické ideologie,³⁴ který je pociťován především v zaměstnání. Vesměs je

³⁴ Je však nutné poznamenat, že vycházím pouze ze vzpomínek emigrantů, kteří válku strávili ve Velké Británii a kteří se ani před emigrací, ani v jejím průběhu ke komunismu nepřikláněli – jinak by určitě vypadaly vzpomínky emigrovavších komunistů, jichž byla i ve Velké Británii řada, nehledě na reemigranty třeba ze Sovětského svazu. Náznakem takových postojů mohou být vzpomínky Lenky Reinerové (201, 2002), která se v komunistické straně angažovala již za první republiky, nebo Žo

pak v těchto vzpomínkách popisován komunistický převrat a za povšimnutí stojí, že jako definitivní zánik demokracie a tedy důvod k nové emigraci je považována smrt Jana Masaryka, ať už je autory považována za sebevraždu, nebo za vraždu.

Oproti tomu repatrianti z koncentračních táborů, pokud se vůbec k politickému vývoji vyjadřují, pak pouze v souvislosti s obhajobou svého vstupu do komunistické strany. Ten pro navrátilivší se z koncentračních táborů nebyl nijak neobvyklý a jeho důvody velmi podrobně reflektuje H. Kovályová (její manžel R. Margolius byl popraven v procesu s R. Slánským). Tím hlavním a všeobecně zmiňovaným bylo přesvědčení, že „*v komunismu nemůže existovat žádný národnostní útlak a zejména žádný antisemitismus*“ (Kovályová 1992: 69). Stigma bezdůvodně pronásledované skupiny, komplex viny (*Proč zrovna já jsem přežil?*) a s tím související pocit závazku za vybudování lepšího světa (*„můj otec, bratr, kamarád /.../ zahynuli místo mne, já za ně musím vybojovat svět, kde by se tohle nemohlo nikdy opakovat“* /ibid.: 68/) a změna v pojetí hodnot (svoboda jako něco nesamozřejmého, za co je nutné bojovat; v koncentračních táborech získaný silný pocit sounáležitosti – kolektivní nad individuální osud – potřeba konečně někam patřit; upínání se do budoucnosti; ztráta touhy po hmotném majetku) spolu s poválečnou masivní komunistickou propagandou mohly vést ke ztotožnění se s komunistickými ideály. Důležitou roli hrála též zkušenost s chováním komunistů v koncentračních táborech (*„/.../ mnohdy se tam chovali jako bytosti nějakého vyššího řádu. Jejich idealismus a nejspíš i stranický výcvik jim dodávaly sílu a rozvahu, o jakých se nám ostatním ani nezdálo. Byli jako vzorně vycvičení vojáci mezi houfem bezradných dětí.“* /ibid.: 66/). Nezanedbatelné však bylo zklamání z předválečného vývoje a nástupu nacismu (*„/.../ masarykovská demokracie byla neuskutečnitelná iluze, dala pod svou střechou vyrůst fašistickým a nacistickým stranám, které ji pak zradily, vzdala se bez boje Hitlerovi a není možné se vracet nazpátek a dělat znovu tytéž chyby a zas se dožít nového Mnichova. Kdo nás zaprodal Hitlerovi? Naši spojenci, západní kapitalisté. Kdo nám nabízel pomoc, i když nás všichni opustili? Sovětský svaz. Kdo osvobodil Prahu, zatímco americká armáda stála u Plzně? Sovětský svaz.“* /ibid.: 63/), ale i rozčarování z atmosféry poválečné (*„/.../ lidi už nejásali a neobjímali se, nerozdávali si jídlo a šatstvo, ale prodávali je na černém trhu, začínali*

Langerové, která spolu s manželem, významným členem KSČ, válku strávila v USA (Langerová 2017: 16-27).

kalkulovat a plánovat, smazávat za sebou stopy, hlídat se navzájem a špehovat, zachraňovat majetek získaný kolaborací, zbabělostí, udavačstvím, ukořistěný po židech /.../ hodně našich lidí se obrátilo ke komunismu ani ne tak z odporu k tehdejšímu společenskému zřízení, jako spíš ze zoufalství nad lidskou povahou /.../“ / ibid.: 58 a 59/). Tak, jak je tedy ve vzpomínkách reflektováno zklamání z poválečného postoje většinové společnosti vůči ž/Židům, důvěra v komunismus se stává jednou z možností vyrovnání se s touto situací.

Jiným způsobem vyrovnání se s traumatem minulosti i nespokojeností v poválečném Československu (potažmo v Evropě) byl odchod do Palestiny, jenž byl často (byť zdaleka ne vždy – viz dále), spojen s příklonem k sionismu. Vedle ž/Židů, kteří byli v sionistickém duchu vychováni nebo k němu sami dospěli již před válkou, se tímto směrem orientovali i ti, kteří se k sionistickému hnutí dosud nijak nepřikláněli. Lze zde hledat obdobné důvody jako v příklonu ke komunismu: zatímco komunisté své negativní zkušenosti řešili cestou asimilace a budováním nového řádu, v němž si budou všichni, tedy i rasově, rovni, sionisté viděli řešení naopak v návratu k židovství jako národu a na jeho principu vybudovaného státu. Sionistické hnutí mělo v Československu poměrně silné kořeny, nicméně právě ze vzpomínek lze reflektovat, že pro mnohé jeho poválečné přívržence se stal východiskem z nepříjemné situace právě tak, jako pro jiné komunismus.

V této souvislosti je nutné znovu zdůraznit, že většina z těch ž/Židů, kteří přežili holocaust, byla velmi mladá. Neměli proto až tak silnou vazbu k Československu jako své vlasti, tato vazba byla spíše spojena s vlastní rodinou (odchod do Palestiny tak pro ně představoval také únik jak od zraňujících vzpomínek, tak od nepříjemné současnosti); obdobně se mnozí ž/Židé nevraceli do svých rodných měst a raději volili život třeba v Praze, která jim neasociovala bolestné vzpomínky, tedy prázdná místa, která neustále připomínala mrtvé blízké. Vedle toho, že je zde „nic nedrželo“ (nebo to, co „drželo“, bylo ve výsledku slabší, než to, co „vyhánělo“), je také zřetelné, že především právě pro tyto mladé lidi bylo začlenění do poválečné společnosti o to obtížnější, že se necítili dobře ve společnosti svých vrstevníků, potažmo bez mnohých chybějících vrstevníků... Opět se zde tedy projevuje tendence, kterou Peter Salner (2000: 43) označuje jako „endogamii společné zkušenosti“, tedy potřebu sdružovat se v komunitách vrstevníků s obdobnými prožitky. Právě do nich zaměřovali sionisté svůj

nábor pro vystěhování do Palestiny. Židovské organizace jim zde slibovaly a poskytovaly pomoc v novém prostředí. Nelze tedy říci, že by odchod do Palestiny volili jen přesvědčení sionisté, pro mnohé z vystěhovalců se tato možnost jevila jako nejsnazší prostředek úniku ze společnosti, v níž se jednoduše necítili dobře. Ostatně pro mnohé to byla také reakce na přetrvávající projevy antisemitismu. Vedle toho je později odchod do Izraele jedinou možností legálního vystěhování z komunistického Československa.

Přesto, že předmětem zájmu této kapitoly bylo, jak ž/Židé vzpomínají na poválečná léta, nelze než zopakovat, že ústředním motivem židovských vzpomínek stále je holocaust. Ostatně zásadním mezníkem post-holocaustového období je samotný návrat do osvobozené vlasti a hledání svého místa v ní. Není bez zajímavosti, že jakási forma návratu jako mezník dalšího života je popisována všemi autory, tedy nejen repatrianty z koncentračních táborů. Naopak právě prostřednictvím pojmů jako „návrat“ lze pociťovat kontinuitu s obdobím „před“ holocaustem, ovšem zároveň se onen „návrat“ jeví jako počátek nového života, který *de facto* žádnou kontinuitou není – ani v časové, ani v prostorové dimenzi.

Popis života v osvobozené vlasti se pak soustředí jednak na jakousi sebereflexi – snahu o vylíčení vlastních pocitů časté poválečné deprese: bezvýsledné očekávání návratu blízkých, pocity viny na straně jedné a sebelítosti na straně druhé. K tomu se přidružují zážitky s chováním okolí – od pomoci přes neporozumění, byrokracii nezáměrnou i záměrnou až po zjevné antisemitské zkušenosti. Popis a reflexe vnitropolitických i zahraničních událostí se objevuje jen výjimečně – obvykle jako zdůvodnění následného řešení vlastní situace (emigrace, vystěhování do Palestiny, vstup do KSČ a pozdější deziluze). Ve většině vzpomínek však autoři na obdobnou reflexi rezignují. Zdá se naopak, jakoby se spolu se vzdalováním samotného holocaustu pokoušeli svoje zkušenosti zapomenout a pomocí popisu svých dalších osudů deklarovat *a pak už jsme zase žili tak, jako všichni ostatní, nebo snad, pak už jsme chtěli žít jako ostatní.*

Diskuze o paměti a traumatu

Analýza vzpomínání na poválečná léta se nutně potýká s otázkou časového ohraničení holocaustu. Přičemž tato časovost skýtá řadu rozměrů. Jedním je samotné uskutečnění *události* holocaustu, tedy masové genocidy ž/Židů, dalším jsou dopady této genocidy na subjektivní životy (přeživších) aktérů této genocidy, ještě dalším pak různé způsoby rozumění holocaustu, tedy *diskurz* holocaustu v různých dobových, sociálních, kulturních, tedy i akademických potažmo politických kontextech. Zajímavý náhled na souvztažnost a/či protikladnost těchto kontextů mohou nabídnout teorie sociálního/kulturního traumatu. Tím spíše, v českém akademickém poli (ovšem i s přesahem mimo ně) se staly předmětem vcelku ostrých polemik.

V sociálních vědách jsou počátky konceptualizace traumatu spojeny s devadesátými lety 20. století. Do té doby se rozumění traumatu neslo především v duchu psychoanalytické kategorie (srv. Tomášek 2014: 187) a bylo tedy nahlíženo jako individuální následek zakoušení násilného jednání. Traumatem byl v tomto smyslu rozuměn stresující zážitek (v univerzalistickém pojetí), tedy přirozená psychická, popř. psychosomatická reakce jedince na prožitou situaci, událost (je mj. spojováno s PTSD – posttraumatickým stresovým syndromem). V této perspektivě je trauma jakousi přirozenou daností (srv. Klepal 2017: 49; zde i podrobný rozbor těchto epistemologických pozic a jejich důsledků). V souvislosti s válečnými konflikty konce 20. století se rozvíjejí konceptualizace traumatu v medicínské antropologii, a to jak výše naznačené tzv. realistické přístupy, tak čím dál silněji i přístupy vycházející ze sociálněkonstruktivistické epistemologie. Ty se pokoušejí ukázat zdánlivost „přirozenosti“ traumatu – trauma je podle nich nutně svázané s expertním medicínským věděním (konkrétně „západním“ etnomedicínským – psychiatrickým – modelem myšlení), s pozdní modernitou, potažmo s hegemonií „západu“ (srv. např. Klepal 2017: 43n, ibid. 50n). V tomto smyslu se konceptualizace traumatu přesouvá z roviny individuální na úroveň kolektivní, tedy kolektivně sdíleného rozumění násilnému jednání, v němž vlastní prožitek stresující situace či události nemusí hrát vůbec žádnou roli. Tato různá rozumění traumatu vstupují i do studií paměti, přičemž právě sociálněkonstruktivistický přístup se stává jednou z dominantních interpretací.

Ve vztahu k tématu této práce se jako přelomová jeví konceptualizace traumatu Jeffreyho C. Alexandera, jenž bývá řazen mezi představitele kulturní sociologie.

Alexander ve své stati *On the Social Construction of Moral Universals. The „Holocaust“ from War Crime to Trauma Drama* (2003) analyzuje různé podoby rozumění nacistické genocidě ž/Židů, tedy tomu, co je dnes dominantně označováno jako holocaust, v poválečném západním světě (s významným přihlazením k situaci v USA). Předně odlišuje subjektivně prožívané trauma obětí od tzv. kulturního traumatu, tedy v nějaké societě sdíleného výkladu událostí minulosti. Opírá se při tom o durkheimovský model společnosti, na jehož podkladě zdůrazňuje „intersubjektivní dynamiku formování zkušenosti“ (Szaló – Hamar 2014: 195), tedy diskurzivní podmíněnost subjektivní zkušenosti. Ve vztahu k nacistické genocidě Alexander (2003: 33) píše: „Po spojeneckém triumfu a objevu nacistických koncentračních táborů muselo být to, co bylo viděno a objeveno, označeno, posouzeno a vyprávěno“³⁵. Jinými slovy, to, co je považováno za zlo, a to, v jakém kontextu a jak je zlu rozuměno, není nutně důsledkem *události* zla. Spíše jde o důsledek sociokulturního procesu reflexe této události resp. událostí (proto Alexander hovoří o „kulturním“ traumatu). Jako klíčové se jeví *reprezentace* zla, přičemž ve vztahu k holocaustu Alexander identifikuje dvě dominantní odlišné reprezentace, které ztotožňuje s odlišnými narativními strategiemi temporalizace zla. Diskurzivní formace těchto reprezentací (Alexander hovoří o narativech – viz dále) analyzuje ve vztahu k diskurzivním praxím *posuzování* a *vyprávění*.

V poválečném západním světě je tedy podle Alexandera možné sledovat dva odlišné narativy událostí druhé světové války, a to narativ progresivní a tragický. Progresivní narativ Alexander (2003: 37nn) situuje do prvních desetiletí po skončení válečného konfliktu, přičemž jeho východiskem je diskurzivní nahlížení nacismu jako časově situované anomálie, která byla poražena (Alexander dokonce s odkazem na Victora Turnera používá označení „liminální trauma“ ve smyslu jeho časové – tedy dějinné – ohraničenosti na straně jedné a vymknutí se z běžného řádu na straně druhé /ibid.: 38/). V souladu s tím bylo (či je) v progresivním narativu masové vyvražďování ž/Židů

³⁵ V originále „coded, weighted and narrated“. Marcel Tomášek tuto pasáž překládá jako „kódování, poměřování, narace“ (srv. Boutlelisová - Tomášek 2015: 477).

nahlíženo jako jedna z mnoha ukrutností této anomální – liminální doby, které skončilo spolu s ukončením příslušné dějinné etapy, tedy vítězstvím nad nacismem jakožto jednoznačným původcem zla. Ukončení válečných hrůz zároveň v progresivním narativu znamená počátek nové – lepší budoucnosti, jejíž součástí bude i poučení se z minulosti. Ani v tomto progresivním narativu nelze opomenout individuální traumata obětí, ovšem tato nejsou kolektivně sdílena. Mj. proto, že oběti byly zobrazovány jako masa, tedy byly (nadále) depersonalizovány (např. fotografie či filmové záběry obětí z osvobozených koncentračních táborů – viz *ibid.*: 30). Progresivní narativ je tedy podle Alexandera prost kulturního traumatu, naopak – je orientován do budoucnosti, na budování lepší – pokrokové – společnosti. V té minulost nemá místo, minulosti již skončila.

Tragický narativ se podle Alexandera vynořuje s přelomem šedesátých a sedmdesátých let 20. století jako alternativa narativu progresivního. Zatímco na úrovni *označování* jsou oba narativy ve shodě: masová genocida ž/Židů je označena jako zlo, v rovině *posuzování* pracuje tragický narativ s odlišnou interpretací: genocida ž/Židů nebyla jednou z mnoha tragédií druhé světové války, ale šlo o zlo *absolutní*, jedinečné, natolik „ohavné“, že je vlastně nepochopitelné, nevysvětlitelné, mystické (*ibid.*: 50). Alexander jej v inspiraci Dürkheimem označuje jako „posvátné zlo“ (*ibid.*), aby jej odlišil od zla běžného, obyčejného. Právě pro tento způsob interpretace genocidy se podle Alexandera začne používat označení Holocaust. Naplněním diskurzu Holocaustu jsou pak personalizované příběhy – memoáry, beletrie, divadelní hry, filmy... jediným možným způsobem vyprávění nevyprávěitelného je individuální příběh. Postupně se tak na jedné straně stane Holocaust celospolečenským, tedy kulturním, traumatem – doslova traumatem celého lidstva, na straně druhé ovšem zároveň označení „holocaust“ funguje jako metafora pro jakékoliv „absolutní zlo“. Oproti progresivnímu narativu je tedy tragický narativ obrácen do minulosti, přičemž se pohybuje mezi nesdělitelnou kategorií univerzálního zla na straně jedné a zároveň jejím ztělesňováním v osobních příbězích na straně druhé.

Do českého akademického pole přinesla uvažování o holocaustu jako sociálním konstruktu kniha Pavla Barši *Paměť a genocida. Úvahy o politice holocaustu* (2011). Barša ve své interpretaci mj. významně navazuje na anglosaskou produkci, zaměřující se stěžejně na analýzu sociokulturních kontextů a diskurzivních rámců h/Holocaustu

severoamerického sociokulturního okruhu. Jeho titul vzbudil v českém prostředí řadu kritických ohlasů, ať už z řad židovské komunity³⁶, či akademické obce³⁷ (podrobněji viz Tomášek 2015), které se ve valné většině nesly v duchu vzájemného neporozumění mezi rozlišováním *události* holocaustu a *diskurzu* holocaustu. Dle mého soudu zajímavý moment do této diskuse vnesla recenze Matěje Metelce (2011) v časopise A2. Metelec si totiž trefně všímá různých rovin temporality, jež se do interpretace holocaustu promítají. Zatímco v diachronní perspektivě jde o proměnu způsobů vyprávění o holocaustu, a to jak v komunikativní (subjektivní), tak kulturní (autoritativní) paměti, synchronní perspektiva – třeba právě prostřednictvím diskurzů o povaze holocaustu – zřetelňuje nikoliv proměnu, nýbrž současnou povahu diskurzů holocaustu, to jest „jak by se o něm mělo mluvit obecně, tedy co se o něm dá říct a co se o něm říkat má“ (Metelec 2011).

Metelec (v souladu s Baršou) v této souvislosti vyzdvihuje Todorovovo (1998) rozlišení mezi pamětí doslovnou a příkladnou³⁸. Tzvetan Todorov předně upozorňuje na rozdíl mezi *odkrýváním* a *užíváním* minulosti (1998: 94), a v té souvislosti chápe doslovnou paměť jako „nepřechodnou skutečnost, která nevede nikam dál mimo sebe“ (ibid.: 101), zatímco paměť příkladnou jako „model k chápání jiných situací, v nichž vystupují jiní činitelé“ (ibid.: 102). Metelec tyto různé způsoby vzpomínání vztahuje k diachronní perspektivě, zatímco synchronní perspektiva podle něj pracuje pouze s pamětí příkladnou. Konflikt v přístupech k interpretaci h/Holocaustu souvisí s „uspořádáním synchronní roviny s dichotomií univerzality a partikularity, srovnatelnosti a jedinečnosti /.../ Konfrontací dvou rovin a dvou přístupů v nich (tedy partikularity skupinových zájmů a paměti proti univerzalitě všelidské solidarity a práce historie, která se postupně stává protézou paměti, vytváří *Paměť a genocida* křížovátku výpovědí o holocaustu.“ (Metelec 2011).

³⁶ Příkladem může být recenze Alice Marxové (2011) pro Český rozhlas, která označení „kontroverzní kniha“ nese v samotném názvu, či pozdější polemika Leo Pavláta (2012) s Pavlem Baršou (2012) na stránkách Lidových novin.

³⁷ Např. recenzní esej Hany Kubátové (2013) v Sociologickém časopise a Baršova (2013) reakce tamtéž.

³⁸ Barša i Metelec používají pro *příkladnou* paměť označení *exemplární*, já se držím původního českého překladu Todorovova textu (1998).

Nejde mi zde o posouzení povahy či významu Baršovy studie a diskuzí s ní spojených. Ve vztahu k mé práci je na ní zajímavá právě rovina různých pamětí v souvislosti s různými temporalitami, potažmo jejich různé rozumění uvnitř i vně současného českého akademického diskurzu. Domnívám se totiž, že jak pro sledované prameny (tedy subjektivní interpretace židovské minulosti), tak ale ostatně i pro akademické práce (zabývající se židovskou minulostí) je charakteristické prolínání všech zmíněných temporalit, pamětí, diskurzů. Pregnantně je to zřetelné právě z autobiografií, zpětně reflektujících konec druhé světové války, resp. těsně poválečné období.

„Copak je možné někomu říct, já jsem jeden z těch ubožáků, o kterých se teď asi mluví, píše, o nichž poběží filmy, budou se psát knihy, zkrátka takový přízrak, který se po letech octl tady, tvrdí, že je tu doma, ale nemá kam jít, ptá se po přátelích, ale neví, kde jsou,“ píše o svých úvahách při návratu do poválečné Prahy Hana Posseltová-Ledererová (1997: 140).

Memoáry, jimiž se v této práci zabývám, jsou ve valné většině psány v době, kdy dominuje tragický narativ, a k němu se také odkazují (*... o kterých se teď asi mluví, píše, o nichž poběží filmy, budou se psát knihy...*). Zároveň ovšem vzpomínají (v tomto případě explicitně) na období, které se neslo v duchu progresivního narativu – a v souladu s progresivním narativem také valná většina z nich, jak jsem uvedla, končí *návratem*. Vzpomínání na holocaust explicitně cílí k doslovné paměti (*...nemá kam jít, ptá se po přátelích, ale neví, kde jsou...*). V tomto smyslu jsou tedy přinejmenším *návraty* v doslovné paměti ještě jednoznačně součástí *události holocaustu*. Ostatně, jak píše Peter Salner, ve smyslu individuálního traumatu zasahuje holocaust mnohem dále než za časoprostorovou hranici *osvobození*: „kým žijú svedkovia, holokaust pre nich (ale aj pre ich slovenské okolie) nebude mrtvým obdobím /.../ ani smrť posledného z priamych účastíkov nevymaže holokaust z mapy židovskej komunity /.../ holokaust na Slovensku se pre časť populácie neskončí pred rokom 2065“ (Salner 1997: 169). Jakkoli zde Salner akcentuje rovinu komunikativní paměti, implicitně upozorňuje i na paměť kulturní ve smyslu fixovaných vzpomínek a komemorativních aktů jak židovských komunit, tak majoritní společnosti. Jde tedy o provázanou *práci paměti* (Ricoeur 2009), na níž se podílí právě i autobiografická literatura. Memoáry zasahující dále, než do těsně poválečného období, lze tedy také považovat za *odkrývání*

holocaustu, ale zároveň jako *užívání* holocaustu. Pro pochopení h/Holocaustu je v nich užívána primárně paměť příkladná. Podílejí se tedy na *diskurzu holocaustu*, který se ovšem právě prolínáním doslovné a příkladné paměti pro publikum (v tomto případě čtenáře) stává zároveň onou *událostí holocaustu*. Právě toto schizma – či snad naopak soulad – zřetelně ukazuje vzpomínání na poválečnou dobu, která podle příkladné paměti již holocaustem není.... V souhrnu tedy memoárová literatura zároveň produkuje a reprodukuje progresivní i tragický narativ, v němž kombinuje prvky doslovné i příkladné paměti; prostřednictvím individuálního traumatu se podílí na konstrukci traumatu kolektivního, tedy zároveň minulost odkrývá i užívá.

Politické procesy v autobiografiích

Pokud je zájmem historiků, kteří se zabývají se soudobými dějinami, využít individuální vzpomínky jako jeden z pramenů k rekonstrukci minulosti, sociální vědy si v souladu s primárním zacílením na současné společenské procesy spíše kladou otázku, kdo, jak a na co vzpomíná. Tedy na otázku, jaké rámce paměti jsou vzpomínkami ustavovány. Právě pro oboustrannost vztahu mezi individuální a kolektivní pamětí, kdy individuální se podílí na ustavení kolektivní paměti, která ale zároveň ovlivňuje konstrukci individuálního vzpomínání, se v celé své práci soustředím výhradně na publikované, tudíž (alespoň zdánlivě) „neměnné“ memoáry. Druhým neméně klíčovým důvodem, proč se zaměřuji právě na publikované memoáry, je, že vzpomínání je z výše uvedené povahy věci vždy kontextuální – je vždy vztahováno k adresátovi, jemuž jsou vzpomínky určeny (ať už tím adresátem je reálně uvažovaný či imaginární čtenář, nebo je skryt za motivem „*musím sdělit, čeho jsem byl účasten, co mě potkalo*“, tedy oním adresátem může být velmi abstraktní společnost, jejíž personifikací – tedy adresátem – může být autor sám). Jak jsem naznačila v předchozích kapitolách, od devadesátých let 20. století vznikly i v českém prostředí stovky rozhovorů s pamětníky holocaustu. Ale přesto, že tyto rozhovory vznikly de facto za stejným účelem jako publikované memoáry, za účelem osvětlení minulosti, nelze abstrahovat od způsobu jejich vzniku: tazatel je jejich spoluautorem ve stejné míře jako samotný pamětník, a to i tehdy, pokud se snaží vyprávění pouze podněcovat, nikoli otázkami přímo strukturovat. V centru mého zájmu nicméně stojí to, jak se se svou minulostí – a s minulostí společnosti, jíž byli součástí – autoři vypořádávají bez zřetelné vnější intervence, bez zřetelného spoluautora. Tedy to, jaké podoby minulosti autoři memoárů předkládají do veřejného prostoru. Aby totiž příběhy o minulosti mohly být uchopitelné, měly by být adresátovi takového vzpomínání srozumitelné – vzpomínka je tedy utvářena v diskurzivních rámcích autora i (jakkoli uvažovaného) adresáta.

Prostřednictvím kombinace tématické a narativní analýzy vzpomínání na tzv. politické procesy v padesátých letech 20. století se tedy budu zabývat tím, kdo, na co a jak vzpomíná. Jedním z klíčových motivů je přitom *blízkost* tomu, jak byli ti kteří aktéři

politickými procesy zasaženi, z jakých pozic je zakoušeli. Proto se nebudu zabývat líčením politických represí, které někteří autoři zažili, ale půjde mi o zachycení dobové situovanosti politických procesů, kterou autoři popisují. Proto se v závěru analýzy budu věnovat narativní struktuře vzpomínek a v připojené diskuzi povaze textuality jako takové.

Několik klíčových rysů, charakteristických pro povahu vzpomínání, lze identifikovat už třeba v tom, jak téma samotných počátků politických procesů nastoluje Sylva Součková (2002: 125): *„Rok 1948 pro mne a celou mou rodinu probíhal ve stínu neštěstí, které potkalo strýce Prokopa /Drtinu – pozn. H.N./. Jen stěží jsem proto mohla zaznamenat, že koncem roku, 10. prosince, byla vyhlášena a Valným shromážděním Organizace spojených národů přijata Všeobecná deklarace lidských práv, podle které měl každý právo na život, svobodu a osobní bezpečnost, nesměl být svévolně zatčen a držen ve vazbě. /.../ 27. června 1950 byla popravena Milada Horáková, které si strýc vždy nesmírně vážil. Z pankrácké cely smrti, těsně před popravou, napsala své rodině: ‘Ptáci se už probouzejí – začíná svítat. Jdu s hlavou vztyčenou – musí se umět i prohrát. V boji se padá a co jiného je život než boj. Buďte zdraví! Jsem jen a jen Vaše, Milada.’“*

Prvním výrazným momentem je skutečnost, že vzhledem k tomu, že žánr autobiografie nutně pracuje s interpretací minulosti prostřednictvím autorova životního příběhu, je pro vylíčení událostí, které se autora přímo nedotkly, ale které považuje za potřebné tematizovat, použito příběhu jiné konkrétní osoby, ať už více či méně blízké. *„/.../ vídávali jsme se téměř denně. Náš stanový tábor se nacházel v jabloňové krajině Normandie zvané sympaticky Calvados, a když pošťák Josef Pavel šel kolem, aby doručil poštu, putovali jsme spolu sem a tam mezi stany a diskutovali o mezinárodní situaci. Když pak skončila válka, viděli jsme se zas až za několik měsíců ve vlasti /.../ Po převzetí moci jsem viděl Pavlovy jen zřídka. Tehdy už byl Pepík zástupcem ministra vnitra v hodnosti a uniformě generála /.../ Podle Stalinova sovětského vzoru už nebyl v strašlivých, všechna práva ignorujících politických čarodějnických procesech stavěn před soud „třídní nepřítel“, ale „nepřítel ve vlastním táboře“ /.../ Mnozí obvinění byli odsouzeni na smrt a popraveni; Pepík Pavel „jen“ k 25 letům těžkého žaláře.“ (Rohan 2000: 142n.).*

Zároveň je do takových zdánlivě realisticky popsaných příběhů nutně zavztažena pozdější znalost a interpretace věci – viz odkaz na Všeobecnou deklaraci lidských práv

a citace dopisu Marie Horákové u Součkové, či jednoznačně hodnotící charakteristika politických procesů a jejich obětí u Rohana, který ostatně samotné procesy interpretuje ještě důkladněji: *„Ačkoliv úspěch puče, na němž se rozhodně podílely Pepíkovy „lidové milice“, byl komunistickým vedením v Praze vítán hlasitým jásotem, nevěděla československá veřejnost, že Moskva byla s celou záležitostí velice nespokojená: národní převrat bez vedení a „pomocí“ Stalina a Sovětského svazu byl pro Kreml nemyslitelný. Protože pro Stalina bylo pravděpodobně nemožné pražský „vítězný únor“ vrátit zpátky, museli být – na příkaz Moskvy – „viníci“ mezi starými československými komunisty za svou samostatnost co nejpřísněji potrestáni.“* (Rohan 2000: 143).

Autor zde na sebe bere tíhu jednoznačné interpretace minulosti, přičemž používá současné poznatky o daných událostech k jakoby autentickému líčení minulých dějů. Samotnou důraznou formou vyprávění zároveň v podstatě nepřipouští jinou než jím popsanou verzi událostí. Právě taková dikce vzpomínek a vzpomínání je charakteristická tehdy, je-li hlavní motivací vzpomínek „zpředměnit mladé generaci hrůznou minulost proto, aby se již nikdy neopakovala“, přičemž je v tomto ohledu lhostejné, je-li hrůznou minulostí myšlen holocaust, či stalinistická diktatura.

Ovšem na druhou stranu, jak jsem již naznačila výše, zájem o tematizaci a hlubší reflexi poválečné doby je nepřímým úměrným autorově válečné zkušenosti. Obvykle tedy ti autoři, kteří nezažili holocaust prostřednictvím internace v koncentračních táborech (jako oba výše zmínění), ji zhusta reflektují o poznání tíživěji než ti, kteří koncentráky prošli. Důvodem může být jak možnost srovnání s víceméně svobodným světem, tak i přenesení akcentu na jiné živé dobové události na místo obvyklého tématu prožitku holocaustu. Zároveň je ovšem třeba poukázat na odlišnost v nutnosti „normalizovat se“ v „běžné“ společnosti, kdy se ti, kteří se z koncentračních táborů vrátili a po válce zůstali v Československu, snažili pokud možno neproblematizovat dobovou společnost. *„Jestliže jsem po válce sledoval soudní procesy s až nezdravým zájmem, jak teď pokračovaly v téměř neúnavném proudu stále znovu odhalovaných a usvědčovaných zrádců, nepřátel státu a lidu (v posledních letech navíc i socialismu), přestával jsem je vnímat.“* (Klíma 2009: 171).

V Klímově vzpomínce, stejně jako v jiných, jsou „soudními procesy po válce“ míněna veškerá vnitrostátní i zahraniční soudní jednání vztahující se k obviněním z válečných

zločinů a kolaborace, stejně jako plejáda retribučních soudních jednání, případně občasných restitučních a dalších podobných sporů. „A právě zatčení Evžena Löbla nastartovalo vlnu teroru v našem nejbližším okolí. /.../ Už před touto vlnou teroru samozřejmě proběhla řada zatčení a procesů. Jako všude jinde v poválečné Evropě mezi námi žili kolaboranti a známí fašisté, kteří museli být souzeni; a po Vítězném únoru roku 1948 mnozí připouštěli, že bude nutné potrestat i velké pozemkové vlastníky a kapitalisty, kteří usilovali o to, aby zvrátili kolo dějin zpátky. Samozřejmě i šmelináře na černém trhu. A církevní reakcionáře, kteří kuli pikle s cílem podkopat nové pořádky dříve, než jsme mohli dosáhnout na zemi toho, co církev slibovala až na onom světě. /.../ Bylo také nutné potrestat sabotéry a špiony ve službách cizích reakčních sil. Jakmile se vítězná revoluce jednou vypořádá s nepříjemným, leč nevyhnutelným úkolem zbavit se těchto nepřátel, bude možné se dát do bezpečného a tvůrčího budování. Takový byl v našich kruzích obecně přijímaný obraz světa, kterému jsme snadno rozuměli a mohli ho zblízka pozorovat“ (Langerová 2017: 38)³⁹.

Nová situace však nastává s jedním konkrétním procesem, procesem s tzv. protistátním spikleneckým centrem Rudolfa Slánského. „Teď se však najednou objevila obsáhlá a ohromující žaloba proti spikleneckému centru, jehož členy byli přední komunističtí funkcionáři, v čele s nedávným generálním tajemníkem strany Slánským. Téměř všichni ze čtrnácti obžalovaných byli Židé, obviněni ovšem nikoliv pro svůj židovský původ, ale za to, že podporovali a ochraňovali činnost sionistů, této spolehlivé agentury amerického imperialismu, za to... že umožnili kapitalistickým žvlům židovského původu okrádat československý stát ve velkém, spojovali se také se zrádnou emigrací, kryli trockisty. Žaloba je vinila z toho, že usilovali o návrat kapitalismu, dále ze sabotáží a styků s imperialistickými a titovskými agenty a že se dokonce chystali zavraždit prezidenta Gottwalda. Řeč prokurátora zabrala několik stran Rudého práva, což svědčilo o tom, jak velký význam máme my všichni neobžalovaní procesu přikládat. Hned den po otištění žaloby jakási tkadlena z Jaroměře sdělila v novinách své pocity.“ (Ibid.).

Proces se Slánským je autory identifikován jako blesk z čistého nebe, který razantně narušuje jejich dosavadní reflexi poválečné společnosti jako více či méně spravedlivé.

³⁹ Je na místě podotknout, že Langerová své vzpomínky psala od padesátých let a finalizovala je v sedmdesátých letech ve švédském exilu.

At' už proto, že zasáhl komunisty z nejvyšších stranických míst, či proto, že se v jeho souvislosti skloňoval židovský původ většiny obviněných (jedenáct ze čtrnácti obžalovaných bylo označeno jako židovského původu). Podle vzpomínek se jeví, že přinejmenším druhý důvod se stal významným podnětem pro reflexi vlastní pozice v dobové společnosti.

„/.../ namísto „oblevy“ naopak zasáhla krutá zima, ba ještě mnohem krutější, neboť nastala doba onoho ohavného, perfidního procesu s Rudolfem Slánským a jeho „protistátními spiklenci“, z větší části židovského původu. Ovzduší hrozeb a hrůzy, jež panovalo na škole, jsem již vzpomenu. Snadno a lehce mohli i mne přiřadit, ne-li přímo k viníkům, tedy zajisté k podezřelým „kosmopolitním“ žvlům. Nelze vyloučit, že mne k podobným elementům vskutku počítali, ale není ani vyloučeno, že mě uchránila moje vězeňská minulost.“ (Brod 2007: 234n.)

„Doma se maminka začínala bát, že už zase jdou po Židech. Čekal jsem, že tatínek něco namítne, vysvětlí, že komunismus je internacionální a jakýkoliv rasismus odsuzuje, ale tatínek mlčel. Večer, maminka už spala, si mě zavolal do kuchyně, kde pracoval a spával, a chvíli jakoby se rozmyšlel, jestli má povědět to, proč si mě zavolal. Pak řekl: „po mně jdou taky.“ Nerozuměl jsem mu. /.../ „Chtěl jsem ti říct,“ přešel k tomu podstatnému, „že kdyby se snad se mnou něco stalo, bude na tobě, aby ses postaral o maminku i o Jendu, jsi už dospělý a sám víš, že maminka pracovat nemůže.“ Namítl jsem, že se mu nemůže nic stát, když nic špatného neudělal; i kdyby něco špatně spočítal, přece by to nebyl zločin. Tatínek přikývl a jen se smutně usmál.“ (Klíma 2009: 175).

„Každopádně však nebylo radno se, byť jediným slůvkem, zmínit o vlastních židovských kořenech, už vůbec ne o jakékoli sounáležitosti s židovským národem, anebo – Bůh chraň! – dát najevo sebemenší sympatii s Izraelem, s tou „prodlouženou rukou amerického imperialismu“ na Blízkém východě.“ (Brod 2007: 235n.)

Toto uvědomění vlastního židovství jako nebezpečné okolnosti je navíc posilováno tím, že vedle metafor typu „krutá zima“ (Brod), „mráz“ (Margoliová-Kovályová) či „temnota noci“ (Reinerová), které jsou pro charakteristiku komunistické represe častým nástrojem i v rámci nežidovského diskurzu, je v textech post-holocaustových autorů zhusta používána asociace nedávné války.

„V roce 1951 to už v Praze bylo jako za války. Lidi si mezi sebou jen šeptali, neminul snad ani týden, aby nebyl někdo zatčen.“ (Margoliová-Kovályová 2003: 118). Táž autorka reflektuje tón dobového tisku: „/.../ výčet obžalovaných: čtrnáct jmen, vedle jedenácti z nich poznámka „židovského původu“. A pak slova jako salvy z pušek za svítání: sabotáž, špionáž, velezrada. /.../ Slyšela jsem neobyčejně jasně, jak žena na vedlejším lůžku šeptá své sousedce: „Tohle si přečti, učiněnej Stürmer““ (Kovályová 1992: 160n.).⁴⁰

„Takhle podobně jsem již jednou jela. Muž vedle mě měl tenkrát na kolenou revolver a ten ve předu taky. Ačkoliv byla válka, mohla jsem se dívat, neměla jsem zavázané oči.“ (Reinerová 2002: 157)⁴¹.

„Uvědomělý básník, rovněž přítomný v soudní síni, přidal svoji charakteristiku: Zde před námi sedí všechen tento hnus vtělený do živých tvorů, kteří byli kdysi lidmi. A jiný se přidal volnými verši: Kejkliři dotancovali / svůj tanec / na provaze... V té dikci bylo něco přízračně příšerného, jako by se mluvilo o skupině esesáckých vrahů od plynových komor.“ (Klíma 2009: 172).

Přes tyto náznaky však ti autoři, kteří nebyli represemi osobně postiženi, nepřistupují k přímému srovnání obou totalit. Budování a posilování specifické formy židovské identity – identity holocaustu – identity oběti (srv. Bauman 2003) takové srovnání nesnese. Resp. snese jej pouze od těch, jejichž obětí je v obou režimech srovnatelná. „Tři síly ztvárnily krajinu mého života. První dvě rozdrtily polovinu světa. Ta třetí byla docela nepatrná a dokonce neviditelná: bylo to malé tiché ptáče, které se usídlilo v mém hrudním koši kousek nad pátým žebrem. /.../ Ta první síla byl Adolf Hitler. Ta druhá Josef Vissarionovič Stalin. Jejich působením se z mého života stal mikrokosmos, v němž se obrazil a zhustil sled událostí, který po sedmadvacet let tvořil dějiny mé rodné země. Třetí síla, to tiché ptáče, mě udržela na živu. Snad proto, abych jednou vypověděla, co tenkrát bylo.“ (Margoliová-Kovályová 2003: 7). Naopak Žo Langerová, která druhou světovou válku prožila v azylu v USA, se této symbolické figuře brání: „/.../ Přišlo mi jednodušší být vystěhovaná než proti vystěhování bojovat jako dřív. Poznala jsem lidi, kteří za války

⁴⁰ Manžel Hedy Margoliové Kovályové Rudolf Margolius byl v souvislosti s procesem s R. Slánským zatčen 10. ledna 1952. Byl jedním z jedenácti obžalovaných, kteří byli odsouzeni k trestu smrti. Popraven byl 3. 12. 1952.

⁴¹ Lenka Reinerová byla v letech 1952-53 pro podezření z trockismu a sionismu 15 měsíců ve vyšetřovací vazbě.

prošli horšími věcmi. Co koneckonců znamenal studený tmavý byt proti koncentračnímu táboru, varšavskému ghettu nebo vězení?“ (Langerová 2017: 95)⁴²

Ti, kdo nejsou procesy přímo postiženi, shodně volí strategii soustředit se na vlastní každodennost natolik, aby k nim hrůzné dění pokud možno nedoléhalo. *„V snaze uniknout vnějším depresivním vlivům jsem obklopil svůj vnitřní svět jakousi pomyslnou hradbou, uzavřel se do duchovního ghetta a plně se soustředil na studium, na prospěch zkoušek; docílil jsem, aby ke mně zlověstné události a zvěsti doléhaly zvenčí jen jakoby vzdálenou ozvěnou. Ano, opravdu, strkal jsem hlavu do písku u vědomí, že k mým úzkostem plně postačí hrozby, jimiž nás častovali školní „strážci čistého ohně“, jak si sami říkali.“ (Brod 2007: 236).*

S reflexí této únikové strategie koresponduje i fakt, že se memoáry soustředí předně na popis každodennosti v dané době – motivací může být snaha ukázat, že to, co se z dnešního pohledu může jevit jako událost otřásající každodenní realitou, mohlo být v dané době jen vzdáleným koloritem všedního života, kde každodennost přebila tzv. „velké dějiny“. *„Existující situace a mé snad i často nedostatečně promyšlené snahy jí nějak uniknout mě pak vrhly do předčasného sňatku se stejně starým, politicky zcela nezatíženým studentem stavebního inženýrství, jehož zájmy se upínaly především ke sportu. V jeho rodině, převážně lékařské, se téměř nikdy nehovořilo o politice; v tehdejší době, kdy docházelo k rozsáhlému posovětštění země, nastupovalo se na brigády, prosazovaly se stachanovština a nivelizace příjmů, konfiskace soukromého vlastnictví a společenská uniformita, to byla nečekaná oáza klidu. V rodinné kuchyni se u stolu mluvilo o zcela všedních věcech, popíjela se káva, pojídaly čerstvě upečené koláče. V krásné zahradní, tak trochu venkovské části Prahy, v níž jsem nyní bydlela, jsem si připadala jak v jiném světě. K stalinskému běsnění té doby, které dopadalo na celou společnost, jsem se stavěla zády anebo alespoň bokem, o strýci Prokopovi /Drtinovi – pozn. H.N./ jsem vždy slyšela od své matky, jen ona a jeho žena Lída ho směly navštěvovat v těch různých věznicích, do kterých byl neustále převážen. Ve svém soukromém azylu, který se pak stal domovem našich tří dětí, jsem se cítila jakoby imunní, až otupělá vůči všemu, co se v politice dělo.“ (Součková 2002: 125).*

⁴² Manžel Žo Langerové Oskar Langer byl v souvislosti s procesem s R. Slánským zatčen v srpnu 1951. Odsouzen byl na 22 let, propuštěn v rámci amnestie v květnu 1960.

Z „druhé strany“ reflektuje takový postoj i jedna z obětí represí, Heda Margoliová-Kovályová: „*Tou dobou už jsem byla jako malomocná, které se každý, komu je život drahý, zdaleka vyhýbá. Sebezběžnější setkání se mnou mohlo každého uvrhnout v podezření. Tuhle situaci jsem snášela líp než většina postižených. Měla jsem pro ni dobrou průpravu z války a kromě toho nikdy od lidí příliš mnoho neočekávám. Proč by měl někdo riskovat své zaměstnání, možná i svobodu a bezpečí celé své rodiny kvůli mně? Je zcela přirozené, že lidi myslí především na ty, k nimž mají bezprostřední zodpovědnost. Kdyby byl každý hrdina, jakou cenu by pak statečnost měla? A tak jsem celkem bez trpkosti pozorovala, jak se lidé náhle rozhodují přejít na druhou stranu ulice, anebo, zahlédnou-li mě příliš pozdě, aspoň otočit hlavu. A těm několika, kteří se přece odhodlali se ke mně hlásit, jsem sama říkala, nezastavujte se se mnou, nemá to smysl.*“ (Margoliová-Kovályová 2003: 137n.). K těm „několika, kteří se přece odhodlali“, ve svých vzpomínkách sebe sama řadí Bedřich Rohan: „*Lilly /manželka odsouzeného Josefa Pavla – pozn. H.N./ pak žila s Pepíčkem v malinkém bytě blízko pražského Veletržního paláce. Byla vystavena silnému nátlaku, aby se se „zrádce“ Pavlem nechala rozvést. Staří přátelé se Lilly vyhýbali jako moru. My, moje žena a já, jsme patřili k těm málo, kteří se odvažovali i nadále se stýkat se ženou „zrádce“ zavrženého v inscenovaném procesu. Když se nás Lilly ptala, jestli má ustoupit nátlaku shora a nechat se rozvést, odrazovali jsme ji od toho. Pepík by něco takového ve své bídě situaci nepochopil. Když nevinný Josef Pavel byl po osmi letech vězení konečně propuštěn, byli jsme, moje Zuzka a já, první, kdo přišli navštívit znovuspojený pár. Z úst Pepíka, starého komunisty a španělského bojovníka, jsme tenkrát poprvé slyšeli pojem „sovětský imperialismus“.*“ (Rohan 2000: 143).

Rohanovy vzpomínky jsou charakteristické a do jisté míry i výjimečné jasně zřetelnými postoji vůči dobové realitě, zpředmětněnými jak prostřednictvím popisů jednotlivých činů autora, tak výrazně hodnotícím líčením dobových událostí. Ostatní autoři jsou ve svých pamětech opatrnější. Ve snaze reflektovat své vlastní postoje a činy a ve snaze zprostředkovat je současnému čtenáři tak, aby pochopil, že doba nebyla černobílá a že jejich jednání vycházelo z dobových kontextů, diskutují sebe sama na pozadí dobové společnosti. Jedním z takových momentů je snaha o reflexi dobového převládajícího diskurzu. Zde se ovšem vzpomínky rozcházejí.

„*Rozhlasové a tiskové zprávy ze soudní síně byly ale natolik otřesné a nebezpečné, že nemohly sloužit ani za námět rozhovorů s nejbližšími přáteli. Vlastně se také všichni moji*

druhové důsledně vyhýbali konverzaci na tak ožehavé téma, i jim stačilo, jestliže museli strnule sledovat, kterak jsou z posluchárny pro výstrahu potenciálním odpadlíkům demonstračně vyváděni „nepřátelé lidu.“ (Brod 2007: 236)

„Byl to proces, o kterém jsme mezi sebou na fakultě hodně mluvili. Někteří v něm viděli zákonitý důsledek třídního boje a nepřátelského úsilí narušit socialistický vývoj u nás. Kolega Vohryzek se naopak podívoval, jak je možné, že se o obžalovaných smí psát jako o zločincích, kteří zasluhují smrt, ještě dřív, než byl vynesen rozsudek. Nesvědčí to o porušování zákonů? Není zarážející, že se totéž dalo i v Sovětském svazu? Tam skoro všechny, co bojovali za revoluci a pak vedli zemi, postupně odhalili jako zrádce. To je přeci nesmyslná představa, že zemi vedli sami zrádci, špioni a sabotéři. Také ho děsí, že jakmile někoho zatknou, vždycky se přizná. Vždyť i váleční zločinci se v Norimberku hájili, popírali svoji vinu anebo se ji snažili aspoň umenšit. Dovede si chování dnešních obžalovaných vysvětlit jen tak, že je mučili anebo je drogou zbavili vůle. Mne zarážela podivná mluva obžalovaných. Copak by někdo, kdo by byl tak nenávislným nepřitelem a špionem, používal pro Sovětský svaz a jeho spojence označení tábor míru a odsuzoval americký imperialismus, tedy používal řeči projevů, jaké nedávno oficiálně pronášel? Bylo možné, že mluvili tak, jak mluvili, poněvadž čekali, že přiznání by pro ně mohlo být polehčující okolností?“ (Klíma 2009: 174)

„Když potom vlna zasáhla i naše bezprostřední okolí, nemohli jsme ji dále ignorovat. Člověk musel zaujmout nějaké stanovisko, aspoň v soukromí. Tou dobou každý znal alespoň jednu, ne-li víc blízkých obětí, u kterých nepochyboval o jejich mravní bezúhonnosti. Z logiky věcí vyplývalo, že stejně pochybné budou i další, až dosud na pohled věrohodné případy. Kdyby se to všechno alespoň dělo podle zavedených lidských norem, ale pro pravověrné členy strany v těch letech takové normy neměly žádnou cenu. Viděla jsem, jak se vzpírají vlastnímu mravnímu přesvědčení, svému logickému úsudku, osobní loajalitě a zdravému rozumu. Vařila jsem nesčetné hrnky kávy (s bolavým srdcem, protože káva byla vzácná a drahá) důvěryhodným přátelům a někdejšími spolubojovníkům nedávno uvězněných soudruhů. Přicházeli večer co večer a utápěli se v nekonečných debatách plných zmatených domněnek. Předestírali nám své teorie údajně proto, aby rozptýlili naše pochybnosti, ale ve skutečnosti potřebovali utišit vlastní obavy. Alarmující byl nárůst počtu Židů mezi čerstvě zatčenými. Nabízela se otázka: nemohla by to být známka antisemitských tendencí části našich bezpečnostních orgánů? (Ani největší

pesimisty nenapadlo, že by v té souvislosti obvinili samotnou stranu.) Nesmysl! Na vedoucích místech je zkrátka příliš mnoho Židů. To ví každý. Židé byli také vždycky nejvíce vystaveni západnímu vlivu... Ví se o nich také, že jsou zvlášť ambiciózní – ať někdo z vás, Žid nebo Nežid, zkusí říct, že to není pravda! A ve vězení jsou přece i Nežidé. Když se takto vysvětlil nadměrný podíl zavřených Židů, následoval retrospektivní rozbor jejich charakterů. Vybavovali jsme si dávno zapomenuté poznámky, dokonce výrazy tváře, kterých jsme si u nich měli všimnout už před mnoha lety. Jakmile jsme se takto vypořádali s tím či oním uvězněným soudruhem, naše víra v neomylnost strany se znovu obnovila“ (Langerová 2017: 39n.).

Pokud se pozastavíme nad výše uvedenými třemi citacemi, lze na nich dokumentovat několik stěžejních momentů. Spojující je to, že všichni tři autoři deklarují svou sounáležitost s komunistickou ideologií a tedy i politickým režimem po roce 1948, a činný politický život, ať už přímý (Brod a Klíma), tak spíše zprostředkovaný (Langerová). Spojující je samozřejmě i vědomí židovského původu. Obě tyto identitní dimenze právě proces se Slánským (oproti mnoha jiným politickým procesům) přímo atakuje.

Odlišný je pro výše uvedené memoáry jednak generační odstup jejich autorů (Langerová se narodila v roce 1912, zatímco Toman Brod v roce 1929 a Ivan Klíma v roce 1931), jednak ale i ona výše zmíněná *blížkost* tématu. Zatímco Langerová se od třicátých let nacházela v prostředí „pravověrných členů strany“, jak píše, a ideje tohoto prostředí tu více, tu méně až do padesátých let sdílela, Brod i Klíma jsou komunisty až poválečnými, navíc jsou oba v padesátých letech vysokoškolskými studenty. V tomto smyslu lze tedy uvažovat o odlišných východiscích těchto autorů. Další rovínou oné *blížkosti* jsou pak dopady procesů: Langerová pocítila represe (podobně, jako Margoliová-Kovályová či Reinerová), *na vlastní kůži*, vypůjčím-li si titul memoárů Margoliové-Kovályové. V důsledku zatčení, odsouzení a uvěznění svého manžela se sama potýkala s politickými represemi.

Posledním symptomatickým momentem se mi jeví povaha memoárů s ohledem na to, kdy byly napsány a komu jsou adresovány. Langerová psala své memoáry ve druhé polovině šedesátých let na Slovensku, dokončila a k vydání je připravila v sedmdesátých letech ve švédském exilu (1. vydání v angličtině v r. 1979 následovala

v roce 1981 vydání ve Švédsku a Francii), oslovovala tedy primárně „západní“ publikum. A to navíc přednostně, v souladu se svou zkušeností marxistky v předválečné slovenské společnosti a v americkém azylu za války, publikum levicové. *„To vše mě přivádí k otázce, kterou bych ráda položila těm lidem na Západě, kteří jsou roztrpčeni nespravedlností kapitalistického světa a vidí svou jedinou naději v revoluci pracujících a socialismu, ke kterému by taková revoluce měla vést a vedla. Hlavní otázkou, kterou si sotva někdo položil a zodpověděl, je: „Co se tím získá a za jakou cenu?“* (Langerová 2017: 154). *„Přes veškerou cenu vyčíslenou v lidských životech, přes všechnu vražednou statistiku ale socialismus zabil více duší a charakterů než těl; a nadále je zabíjí mimo dosah své železné pěsti, v místech, kde duše a mysl jsou svobodné, pokud si svobodu zvolí. Ale kdo přesvědčí západního sympatizanta, že Rusové žijí už půl století pod všemocnými, nenapadnutelnými a neodstranitelnými mccarthisty s právem vraždit? Že to, co odsuzují jako korupci a nezpůsobnost u vlastních vlád, je u nás všeobecně přijímaná norma?“* (Langerová 2017: 157).

Vzpomínky Langerové tedy pracují s diskurzí západní Evropy sedmdesátých let (např. odkazy na mccarthismus). Oproti tomu Brod i Klíma cílí na české publikum počátku milénia. Významněji se tedy soustředí na rozklíčování vrstevnatosti možných dobových pozic a opodstatnění té své.

Ivan Klíma ve svých memoárech exaktně odděluje vrstvu vlastních autobiografických narací od jejich kontextualizace prostřednictvím jejich reflexivního *hodnocení* (to přesouvá do esejů, jimiž jsou kapitoly vzpomínek doprovázeny). Už sama povaha autobiografických líčení je ovšem hodnoceníplná. Ve výše uvedené citaci se lze prostřednictvím příběhu o debatě / debatách sledovat snahu o vykreslení, jak se spolu se svým blízkým okolím snažil vymanit ze své tehdejší naivity, proniknout do podstaty věci a pochopit, co se děje. Přičemž autorovy tehdejší postoje jsou ve vlastním autobiografickém vzpomínání prezentovány tak, jako by opravdu odpovídaly dané době. *„Zašel jsem za svým bývalým spolužákem Jirkou, který bydlel jen o několik domů od nás. Ještě nedávno jsme seděli vedle sebe v lavici a jezdili spolu na prázdniny a ve svých debatách přeskakovali od řecké filozofie (tu studoval hlavně on) k marxismu (o němž, jak jsem se domníval, jsem měl víc znalostí zase já). Teď jsme spolu probírali, co jsme věděli o svých bývalých spolužácích. Zeptal jsem se, jestli netuší, co se stalo s těma dvěma, které krátce před maturitou zatkli. Polívka dostal tři roky, už mu to zřejmě muselo vypršet, byla*

přece amnestie. A za co ho vlastně odsoudili? Chvilíčku váhal, pak řekl: „Třeba s tím nebudeš souhlasit, ale za nic. Roznesli pár řádků letáků při výročí Masarykových narozenin. Prý v nich bylo jen několik citátů o demokracii a tak.““ (Klíma 2009: 231.).

„Stále jsem se vracel k myšlence, že by se mělo napsat o tom, co se dalo nejen při tatínkově vyšetřování, ale zřejmě i v desítkách jiných případů, v procesech, které jsem ani nezaznamenal, protože jsem měl pocit, že se mě netýkaly, a navíc jsem věřil, že poté, co skončila válka a nacisté zmizeli, se u nás už nemohou páchat justiční zločiny.“ (ibid.: 230.)

Toman Brod k reflexi sebe sama přistupuje opatrněji a veškerým jeho vzpomínáním na poválečná / komunistická léta se jako nit vine neustále obnovovaná otázka: proč jsem ještě ze své zaslepenosti neprozřel? Tato linie pak logicky ústí v reflexi postupného „nahlodávání“ Brodova komunistického přesvědčení. „A já musím se studem ještě dodat, že jsem stále doufal, že ve Slánského aféře jde jen o pomíjivou epizodu, že se vzedmutá vlna protižidovské averze opět utiší, že ve hře jsou jakési mně skryté souvislosti, mně neznámý „vyšší zájem“. (Ty souvislosti i zájmy hrály vskutku eminentní roli. Kdybych byl ovšem znal jejich pozadí, možná by ono poznání urychlilo i mé politické zrání.) Nepokoj své mysli jsem uklidňoval dalším opiem, nepřemýšlel jsem totiž ani o vině obžalovaných – osobně jsem znal pouze kontroverzního Ottu Fischla –, měl jsem podvědomý odpor i strach podrobněji zkoumat obsah procesních výpovědí, snad v naději, že odsunutý problém může automaticky znamenat jeho zánik...“ (Brod 2007: 236n.).

Tak, jak je ve vzpomínkách reflektován Slánského proces jako zcela nečekaný zásah do vcelku klidné každodennosti přinejmenším těch autorů, kteří deklarují souznění s komunistickým režimem, je jako obdobně překvapivý tematizován zlom v interpretaci stalinismu, který je spojen s projevem *Kult osobnosti a jeho důsledky* proneseným N. S. Chruščovem na uzavřeném jednání XX. sjezdu KSSS dne 25. února 1956. „Dály se ale tehdy věci, a to i ve světě! Sotva byl Josef Vissarionovič po smrti, skončila v létě 1953 korejská válka. Rovněž se počalo rozpadat ono mezinárodní sionistické spiknutí proti Sovětskému svazu a táboru míru; jednoho dne, snad počátkem roku 1954, mě na chodbě univerzitní budovy potkal profesor Koloman Gajan, patrně jediný židovský člen profesorského sboru na fakultě, an mezi řečí se jen tak mimochodem otázal, zdalipak vím, že z polského kriminálu propustili Hermana Fielda, hlavního konspirátora a komplice v procesu se Slánského „bandou“, neboť se prokázala jeho nevina. Nu, a krátce nato se

další „mistr klamu a provokací“, britský socialista Koni Zillacus, proměnil opět ve váženého člena Labour Party... To byly novinky! Teprve teď začalo v mém nitru klíčit sítě pochyb nejtěžšího kalibru. Že by ten monstrózní proces s Rudolfem Slánským a spol. i veškerá nenávistná kampaň, rozpoutaná kolem židovských a jiných spiklenců, de facto znamenaly kolosální podvod? Že by vynesené rozsudky smrti spíše než justiční byly sprostou, chladnokrevnou vraždou? A dál – jestliže celý ten proces i okolnosti s ním spojené lze označit za pouhý klam a podvod, kde jsou potom hranice lživých tvrzení komunistických vůdců a jejich hlásných trub? Nejsou snad všechna dogmata, jež nám předkládali k věření, rovněž pouhé výmysly? Čemu a komu lze ještě důvěřovat?“ (Ibid: 240n.).

„Napadlo mě, že to, co jsme slyšeli z rozhlasu /Chruščovův projev – pozn. H.N./, je nějaký výmysl, ale tatínek nepochyboval, naopak, radoval se, že konečně vyšlo najevo, jak pracovala Státní bezpečnost, protože u nás přece nedělali nic jiného než to, co jim Sověti nařídili. Vraždili nevinné, i když u nás k tomu naštěstí měli méně času. Stále jsem nebyl úplně přesvědčen, ale krátce nato přišla na návštěvu teta Hedvika, která o tom, co se děje v Sovětském svazu, kde strávila tolik let života, bývala obvykle dobře zpravena. Zdála se nesmírně rozrušená. Nejenže všechno, co jsme slyšeli, je pravda, ujistila nás, ale je to jen její malinká část. A ona, která nikdy neřekla o svém pobytu v Rusku jediné špatné anebo alespoň kritické slovo, začala vyprávět.“ (Klíma 2009: 236n.).

„Překvapilo mě, že ještě stále byla spousta těch, kdo o tom projevu neslyšeli, anebo pokud něco slyšeli, považovali to jen za smyšlenku nepřátel. Teď byli ohromeni. Některé z žen vzlykaly, pamatuju se na hysterický výkřik: „Vy jste nás podvedli.““ (ibid.: 266.)

Éra spojená se jménem Nikity S. Chruščova a označovaná jako „tání“ je de facto závěrem tematizace politických procesů (bez ohledu na to, že ty probíhaly nadále, ovšem ne tak halasně). Signifikantní je, že oba autoři téma reflektují v přímé souvislosti se svým možným „prozřením“. Dokonce se zdá, že pokud jde o reflexi poválečného období, veškeré předchozí líčení směřuje právě k této zápletce jako ke zlomovému okamžiku, v jehož důsledku nastává či brzy nastane razantní obrat v dobovém uvažování obou autorů. Přičemž tento zlom je reprezentován jako žitá událost, jako nezbytná příčina kauzálního jednání, jehož logickým následkem je odklon od doposud sdílených idejí komunismu. Rozdíly v jednání před touto zápletkou a po ní jsou náležitě zdůvodněny

právě celým kontextem příběhu resp. příběhů, na nichž je minulost vyprávěna. „Skutečnost, že jsem se odcizil komunistickému režimu vládnoucímu v republice, nikterak ještě neznamenal, že bych býval rezignoval i na své socialistické přesvědčení. Jestliže jsem nyní už odmítal uznat československý i sovětský systém za systém socialistický, nijak mně toto stanovisko nebránilo, abych hledal a promýšlel jiné možnosti i způsoby realizace sociálně spravedlivé společnosti. Potrvá ovšem ještě několik let, než se zbavím iluzí o žádoucí „třetí cestě“ pro tento svět; stal-li jsem se totiž heretikem komunistického náboženství, nebyl jsem dosud připraven změnit se v „ateistu“, v rozhodného odpůrce socialistických myšlenek, koncepcí a modelů. Čtenář se teď pravděpodobně znovu potměšile zeptá, zda-li jsem konečně přece jen vyvodil logickou konsekvenci ze svého ideového přerodu a vystoupil z řad oné „podvodné a prolhané“ komunistické strany. Nuže, nevyvodil a nevystoupil. /.../“ (Brod 2007: 243).

Pokusila jsem se na vybraných textech publikovaných autobiografických memoárů postihnout, jaké podoby procesů padesátých let se prostřednictvím židovského vzpomínání dostávají do veřejného diskurzu, prostřednictvím jakých interpretací je utvářen současný obraz dané doby. Ovšem ke komplexnosti tohoto obrazu zbývá zdůraznit linii, která je od vzpomínání neoddělitelná. Toman Brod v souvislosti s počátkem padesátých let píše: „Nelze se ovšem domnívat, že jsem žil toliko naplněn nadějemi (a vskrytu duše přece jen zmítán pochybnostmi) o socialistickém vývoji republiky; bylo přece léto, tři měsíce prázdnin!“ (Brod 2007: 237).

Právě vztahování tzv. „velkých dějin“ do kontextu každodennosti je klíčovým nástrojem, jehož prostřednictvím memoárová literatura vystupuje. Socioložka Eleonóra Hamar (2008: 146nn.) identifikuje v narativních konstrukcích tři vrstvy vyprávění: autobiografickou, eventografickou a historiografickou. Autobiografickou vrstvou rozumí takové segmenty vyprávění, které jsou věnovány samotnému životnímu příběhu vypravěče, jeho vlastním zkušenostem, událostem, jichž byl přímým aktérem. V souvislosti s tématem politických procesů lze tuto vrstvu nalézt především

v textech přímých obětí represí (Reinerová, Margoliová-Kovályová). Eventografická vrstva se soustředí na takové události, které vypravěč zprostředkovává a jejichž prostřednictvím kontextualizuje vlastní příběh. Ovšem stále jde o příběhy, které se pamětníka přímo dotýkají, jichž je pozorovatelem či v nichž hraje vedlejší roli (např. Rohanův příběh Josefa Pavla, Klímova reflexe represí vůči jeho otci). Historiografická vrstva pak představuje vztažení životního příběhu k historickým událostem, které jeho každodenní zkušenost přesahují, ale které zároveň vlastní vyprávění strukturují. Právě prostřednictvím historiografických odkazů jsou do narace vnášena témata, která se stanou rámcem sebe-reflexe vypravěče, která je nastolována skrz autobiografické a eventografické příběhy.

Tato konfigurace různých rovin v konkrétním životním příběhu, jenž je vyprávěn, posiluje „autenticitu“ té které konstrukce minulosti. Příběhy, jež jsou prostřednictvím těchto vyprávění konstruovány, jsou tedy „skutečným“ odrazem minulosti a zároveň se stávají prostředkem uchopení minulosti, diskurzem, který ve svém kulturním prostoru sdílíme.

Na příkladu vyprávění o poválečném životě lze tedy sledovat význam diskurzivního prostředí na konstrukci paměti individuální. V současné době existuje již řada projektů, zabývajících se poválečným obdobím židovské menšiny z perspektivy individuálních prožitků. Jejich prostřednictvím dochází ke konceptualizaci této doby jejími aktéry a tedy i konstrukci vyprávění, v němž jsou zvýznamňovány ty okamžiky, které zapadají do současného referenčního rámce dané problematiky.

A pokud vzpomínání není čistě referencí k minulosti, nýbrž odkazem k současnému diskurzu o minulosti, lze publikované memoáry interpretovat také tak, že téma politických procesů padesátých let je vůči holocaustu stále spíše okrajovým. Jeho posláním v příbězích (těch autorů, kteří nebyli represemi přímo postiženi; nicméně i v textech obětí je tato linie sekundárně přítomná) se jeví tematizace okamžiku resp. cesty k okamžiku *prozření*. Tento významně vystupující motiv však můžeme jedním dechem také bagatelizovat: téma přijetí a odmítání komunistické ideologie v padesátých letech je logicky živé pouze pro ty autory, kteří si s touto ideologií zavedli. I to může být příčinou, proč se na procesy padesátých let v souhrnu židovské memoárové literatury spíše nevzpomíná, než vzpomíná.

Diskuze o textualitě a intertextualitě

V předložené práci se opírám pouze o publikované autobiografie post-holocaustových židovských autorů, tj. specifický žánr memoárové literatury. Vedly mě k tomu dva důvody. Tím klíčovým je otázka, jaké obrazy minulosti spojené s českým prostorem se v českém prostoru objevují, tj. s čím může zacházet „česká“ kulturní paměť při interpretaci minulosti. Druhým důvodem je ovšem ona povaha tohoto pramene jako takového. Převedení vlastních vzpomínek do textu je totiž spojeno s řadou aspektů, které jsou pro uvažování souvislostí individuální a kolektivní paměti zásadní. Renate Lachmann (2002: 12) tvrdí, že „arch papíru se stává místem, kde se koná shromažďování toho, co bylo rozpýlené, *recollectio*. Sloučený materiál reprezentuje znovunabytou jednotu paměti, v níž jsou uchovávány dějiny *cose i fatti*“. Lachmann zde upozorňuje na tři aspekty procesu psaní: *shromažďování, homogenizaci minulosti a konstrukci kulturní paměti*.⁴³ K ozřejmění těchto aspektů je na místě se poohlédnout po poststrukturalistických koncepcích textuality a intertextuality.

Autobiografie sestávají z různých vrstev, z nichž vlastní vzpomínky na prožité minulé události jsou pouze jednou z nich. Tyto vzpomínky, střepy vlastního života, je v procesu psaní nezbytné poskládat do příběhu, tedy vybrat je, uspořádat, zasadit je do kontextu. Autor tedy nutně za tímto účelem musí vystupovat ze zkušenosti, kterou považuje za svůj prožitek, do zkušenosti zprostředkované. Vstupuje tedy do diskuze s komunikativní i kulturní pamětí různých sociálních skupin. Tyto kontexty mohou být natolik silné, že význam individuálních zkušeností mohou dramaticky přetvářet. „Ač se autobiografie zdají být plně dílem jedinců, výrazem jejich jedinečného chápání života a obrazu jejich světa, jsou stejně jako jiné formy jednání a artikulace zkušenosti závislé na dostupných kulturních prostředcích a diskurzech subjektivity, zejména pak na diskurzech dominantních,“ upozorňuje Olga Šmídová Matoušová (2014: 90). Tyto diskurzivní rámce jsou tím, co utváří samu povahu vzpomínky, tedy na co a jak je vůbec relevantní

⁴³ Je na místě podotknout, že čtvrtý významný aspekt v uvedené citaci Renate Lachmann se vztahuje k materialitě, „archu papíru“, tedy v případě této práce knihy, objektu, který sestává z archů papíru svázaných do homogenního celku, který má tvar, hmotnost, je hmatatelný, má nějaký grafický design, ale i vůni... Na tento aspekt v předložené práci vědomě rezignuji, jakkoli ho považuji za významný.

vzpomínat. V tomto smyslu je pak memoárová literatura shromaždištěm heterogenních „objektů, subjektů, činností, příkazů, programů, záznamů, zdrojů, ontologií, prostorů a časů“ (Konopásek 1997: 9). Lachmann hovoří o „shromažďování toho, co bylo rozptýlené“, ale v tomto kontextu se mi jeví přesnější mluvit spíše o shromažďování toho, co je rozptýlené, navíc rozptýlené uvnitř těch diskurzivních rámců, v nichž se autor pohybuje.

V případě publikovaných (či přesněji za účelem publikování psaných) vzpomínek navíc do procesu psaní vstupuje další aktér: potenciální čtenář. K němu totiž, ať už explicitně, či implicitně, proces zaznamenání vlastní minulosti směřuje. Záměrem autora je předložit čtenáři koherentní celek, v němž by se subjektivní reflexe minulosti skrze zavtažení do širších kontextů měla stát objektivním obrazem minulosti. Je tedy na místě uvažovat nejen o diskurzivních rámcích, v nichž se pohybuje sám autor, ale také o diskurzivních rámcích, v nichž se může pohybovat potenciální čtenář. V procesu psaní autobiografií tedy nejde jen o to, že „*texty mají schopnost homogenizovat heterogenní zdroje*“ (Konopásek 1997: 9). Toto vytváření jednoty totiž směřuje k možnosti sdílení předkládaného obrazu minulosti. V tomto smyslu jsou autor a (potenciální) čtenář sobě rovnými aktéry. Ostatně dnes již kanonické literárněvědní vymezení autobiografie jako svébytného literárního žánru se opírá předpoklad, že autor se svým čtenářem uzavírá *autobiografický pakt* (Lejeune 1975 podle Šmídové Matoušové 2014: 86) o totožnosti autora, vypravěče a hlavního hrdiny textu.

Obsahem autobiografie je podle Phillipa Lejeuna vlastní život autora/vypravěče/hlavního hrdiny s důrazem na vlastní minulost a její morální rozměr (srv. *ibid.*). Právě rovina morálního rozměru se mi jeví jako další významná součást onoho *autobiografického paktu*. Renate Lachmann uvažuje o architektuře paměti jako o prostoru „conclave, který je rozčleněn zasedacím pořádkem. Bylo zapotřebí někoho, kdo přežil /.../, aby do syntaxe místa zanesl představitele nerozpoznatelných (nepřítomných) původních znaků“ (2002: 23). Lachmann tedy upozorňuje na existenci nějakého diskurzivního řádu, který autobiografie nejen ustanovují, ale zároveň – či snad především – rekonstruují. „Ihned po vzpomínkovém aktu, který ukončuje drama katastrofy a zahajuje drama pohřbívání, následuje akt reflexe, který ze spontánnosti vzpomínání, jež vzpomínajícího prokazuje jako očitého svědka, činí záměr. /.../ Očitý svědek dosvědčuje i obnovuje předchozí stav. /.../ Jeho

„zpráva“, jeho ukázání a pojmenování je v kontextu legendy textem obrazovým a textem pamětním. /.../ Připomínka řádu (*ordo, collocatio*) uplatňuje proti destrukci, která však vyvolává počátek vzpomínání, práci rekonstrukční. Minulé leží v troskách, jediný, kdo přežil, očitý svědek, restituuje rozkouskovanou minulost, začíná psát dějiny“ (Lachmann 2002: 21). V tomto smyslu jde tedy v procesu psaní autobiografií o sdílení diskurzivního řádu, tedy sdílení onoho morálního rozměru. Ovšem zároveň právě diskurz je tím, co vůbec umožňuje zahájit proces psaní. Musí dát vlastnímu vzpomínkovému aktu prostor.

To je symptomatické právě ve vztahu k memoárové literatuře, s níž v tomto textu pracuji. Jak jsem uvedla v předchozích kapitolách, je její vznik spojen se změnou dominantního diskurzu minulosti po roce 1989, v němž se mohl ukázat nesoulad mezi komunikativní a kulturní pamětí mj. právě ve vztahu k holocaustu. Ten vedl ke zvýznamnění individuálních svědectví jak v kvantitativní rovině, tak ve smyslu jeho významu ve výkladech minulosti. Snaha o ukotvení svědectví holocaustu do širších kontextuálních rámců pak některé autory směřuje k tomu, co Michel Foucault označuje jako kontra-paměť, v tomto případě zvýznamnění antisemitského aspektu některých politických procesů 50. let 20. století a jeho dopadu na subjektivitu aktérů. Na straně druhé ovšem tato paměť setrvává v aktuálních diskurzivních rámcích, tedy poplatných době vzniku autobiografie. Aby byla vzpomínka čitelná, srozumitelná, tj. mohla být sdílená, musí alespoň v nějaké míře komunikovat již ustanovenými symboly. V tomto smyslu podle Lachmann (2002) směřuje paměť k „dvojímu, polyvalentnímu čtení“. Funkce (této) (kulturní) paměti nespočívá v akumulaci dat, ale ve „vytváření symbolů“.

Podle Konopásk (1997: 9) jsou „*tak všechny prvky, které je třeba mobilizovat a jejichž síly je třeba pevně spojit nebo volně kombinovat, učiněny navzájem komparabilními a vzájemně převoditelnými. Text má zkrátka schopnost vtáhnout nejrůznější objekty, síly a činitele do sémiotické pavučiny reprezentací.*“ (nutno podotknout, že Konopásek v těchto pasážích uvažuje primárně o odborných textech, nicméně lze je vztáhnout i na otázku textuality jako takové). Autobiografie jsou tedy tím autentičtější, čím spíše dokážou kombinovat prvky autobiografické, eventografické a historiografické.

Renate Lachmann jde ve svých úvahách o intertextualitě ještě o krok dál a stírá rozdíl mezi autorem, textem a čtenářem s tím, že všichni tito aktéři se na textu podílejí stejnou

měrou. Všichni se společně podílejí na tvorbě kolektivní paměti, která se stane (resp. má ambici se stát) součástí dominantního diskurzu. Pak je ovšem na místě spolu s Foucaultem (2002: 38n.) uvažovat v tom smyslu, že *„hranice knihy nikdy nejsou jasně rozlišeny: mimo titul, první řádky a poslední tečku, mimo svou vnitřní konfiguraci a svou autonomní formu je kniha zapuštěna do systému odkazů k jiným knihám, jiným textům, jiným větám: je uzlem v rámci sítě“*. Tedy, jak píše Lachmann, v této „znovunabyté jednotě paměti jsou uchovávány dějiny *cose i fatti*“.

Normalizace v autobiografiích a diskuze o diskurzivitě⁴⁴

Poslední rovinou, kterou se této v práci na základě analýzy memoárové literatury budu zabývat, je otázka po diskurzivních formacích, jež konstruují a zpřítomňují minulost, diskurzivních rámcích, v nichž je tato minulost vyjednávána, a diskurzivních praxích, jejichž prostřednictvím se toto zpřítomňování minulosti děje. Za tímto účelem budu pracovat už jen se dvěma memoáry: *Ještě že člověk neví, co ho čeká. Života běh mezi roky 1929–1989* historika Tomana Broda (2007) a dvousvazkovými paměťmi *Moje šílené století* spisovatele Ivana Klímy (2010, 2011). Tuto redukci jsem zvolila záměrně. V obou případech jde o autobiografie nejen věnující se důkladně také období tzv. normalizace, ale především široce kontextualizující. Autory obou autobiografií jsou osoby veřejně činné, tedy (i) prostřednictvím textů zvyklé intervenovat do veřejného prostoru. Své osudy na pozadí resp. v přímé souvislosti s dobovými událostmi rekapituluje historik a spisovatel, z povahy svých sociokulturních pozic tedy ztělesnění tvůrci a nositelé kulturní paměti, možné autority výkladu a interpretace minulosti.

Prostřednictvím analýzy a interpretace těchto pramenů se pokusím především poukázat na *práci paměti* v prolínání expertních, minoritních i majoritních diskurzů. Oproti předchozím kapitolám zde proto neoddělím analýzu pramenů od teoretizace jejich dominantního tématu. K uchopení souvislosti diskurzivních formací a praxí paměti je totiž nezbytné zahrnout do vlastní analýzy i reflexi způsobů, jak jsem k ní přistupovala. Budu proto průběžně diskutovat samu povahu této analýzy, a to ve vztahu tématu s jeho teoretickým zázemím (antisemitismus), časovým ohraničením (normalizace) a terénem (české prostředí).

⁴⁴ Jádrem této kapitoly je studie *Diskurzivní rámce vztahu k židům (antisemitismu) v obd. tzv. normalizace* (Novotná 2016).

Problém časových ohraničení

Předmětem kritiky postkoloniálních studií není jen ustavování hranic mezi kulturně (či jinak) „odlišnými“ skupinami, ale i mezi historickými „etapami“, které vycházejí z koncepce jednotných a lineárních dějin v jednotlivých „fázích vývoje“, které jsou ovšem opět identifikovány a ohraničovány z perspektivy majority, tedy z mocenských pozic, a v důsledku se tedy také podílejí na reprodukci nerovností (srv. Růžička 2014: 115). Je tedy otázkou, zda roky 1968(69) a 1989(90) opravdu ohraničují období, jež je v aktérské rovině reflektováno jako odlišné od doby před- a následující. Ve vztahu k tématu je nicméně možné jednak identifikovat specifické politické (potažmo společenské) rámce vztahu k ž/Židům a židovství, jež Jana Svobodová (1994: 84) vymezuje jako „komunistický režim oficiálně antisionistický a latentně antisemitský“, ale v němž se již „nevyskytly excesy, které by přesáhly míru jeho všeobecné antihumánnosti“ s tím, že antisionistická doktrína ztratila svůj emotivní náboj a akční razanci a její návrat už zůstal jen na úrovni frází, a Robert Wistrich (1992: 39) v širším kontextu jako „antisemitismus bez židů“ (oproti Wistrichovi se nedomnívám, že by sedmdesátá a osmdesátá léta v Československu byla antisemitská plošně; jde o to, že ona přítomnost oficiálního antisionismu a latentního antisemitismu toto období z obou stran ohraničuje).

Stejně významné pak je, že takto rozfázovaně postupují ve svých narativech i sami aktéři a své v obou případech lineárně pojaté autobiografie vrší přísně chronologicky, přičemž právě období tzv. normalizace představují jako jednu z etap svých životů, kvalitativně významně odlišnou od období jiných. Toman Brod člení svou autobiografii do oddílů „Předtím“, „Tehdy“ a „Potom“, kde označením „tehdy“, tedy explicitně pojmenovaným jádrem textu, kolem něhož se odvíjí veškeré další dění jako kontext centrální zápletky, je právě zkušenost holocaustu. Brodovo „potom“ tedy zahrnuje veškerou zkušenost po holocaustu, nicméně v lineárně chronologicky stavěném textu jednoznačně ohraničeném do jednotlivých etap, jejichž posloupnost je jednak předjímana a čtenář je tedy na následnou etapu průběžně připravován (např. „*Pražské jaro' dozrávalo do léta*“ /Brod 2007: 276/), ale i explicitně ohraničena: „*Ve středu 21. srpna 1968 jsem v nejlepší pohodě vyšel ráno ze své ubytovny v malebném městečku v předhůří Alp s vidinou dobré snídaně, ale hlavně zajímavého dne. Právě dnes totiž s Ivanem Svitákem a Josefem Hiršalem povedeme besedu o situaci v Československu a při*

té příležitosti ujistíme přítomné, že náš národ se už nikdy nevrátí ke starým poměrům. Neušel jsem však ani pár kroků, a již mi naproti spěchal jeden z českých účastníků konference: „Rusové... Ruské tanky jsou v Praze!“ (Brod 2007: 282). Ivan Klíma ve své autobiografii, adekvátně svému životnímu příběhu, tématem holocaustu začíná, a jakkoli jej nestaví jako centrální zápletku jádra narativu, mnohý další text se k němu v různých explicitních i implicitních vyjádřeních vztahuje. Samotné období tzv. normalizace pak Klíma vyčleňuje do samostatného, druhého, dílu svých vzpomínek, zřetelně pojmenovaného *Moje šílené století II. 1967–1989*. Text je strukturován do „kapitol“ (Kapitola první, Kapitola druhá atd.), jež zasahují právě tu kterou etapu autorova života, přičemž tato etapizace koresponduje s většinovým výkladem dějin, a zároveň jsou jednotlivé kapitoly prokládány esejistickými texty k tématům, jež autobiografické „kapitoly“ nastolují. Samotná kniha (tedy předmětný druhý díl memoárů) je uvozena jednak tématem „pražského jara“, které je v Klímově pojetí nedílnou součástí resp. kontextualizací etapy tzv. normalizace: *„Přihodilo se to krátce po tom, co rozehnali vedení svazu spisovatelů a nás redaktory Literárních novin ještě během léta šedesátého sedmého roku do jednoho propustili.“* (Klíma 2011: 7). V další kapitole je pak hranice vyřčena ještě explicitněji a navíc – v souvislosti s tématem tohoto textu – právě implicitním odkazem k židovství: *„Bylo to někdy v dubnu onoho převratného roku, zašli jsme se ženou na návštěvu ke Karolu Sidonovi.“* (ibid.: 35).

Problém antisemitismu – k teoretickým rámováním

Otázkou následující kapitoly ale zároveň je, nakolik vlastně pojednává o antisemitismu. Jak totiž ukáží, ani jeden z autorů ve sledovaném období antisemitismus v nějakých konkrétních projevech či praktikách netématizuje, ba dokonce by bylo možné říci, že jej ve své interpretaci vlastní minulosti v předmětném čase doslova neshledává. *„Mohu-li pokládat vlastní zkušenost za relevantní, musím stvrdit, že jsem se za celý poválečný život se žádnými projevy antisemitismu vůči své osobě nesetkal,“* píše Toman Brod (2007: 338). Nicméně v kontextu současných sociálních věd můžeme, i skrze absenci zjevných projevů (tedy praktik) sledovaného jevu resp. jejich reflexe, do diskurzivního utváření jeho rozumění zavztáhnout. Ve vztahu k teoriím se jako jedna z klíčových jeví Wistrichova (2010: 21) konceptualizace antisemitismu jako, třeba i implicitní,

„démonické abstrakce“, stále přítomné „hrozby“, jež se projevuje v politické, ideologické a eschatologické podobě (ke konkrétním praktikám ideologie a politiky a podrobněji viz Salner 2016b). O byt' latentní, ale neustálé, přítomnosti „hrozby“, tedy permanentní nejistoty z veřejné deklarace příslušnosti k židovství a tomu, jak bude (ne)akceptována jako sociální identita na roveň identit jiných (ať už etnických, národních, náboženských), jež jsou chápány jako nedílné součásti „českého“ identitního prostoru, ostatně svědčí i výše zmíněná Brodova deklarace absence zakoušení antisemitských praktik.

Můžeme jít však ještě o krok dále a spolu s Volkovovou (1978) uvažovat antisemitismus jako diskurz. Volkovová však v tomto setrvává v rovině explicitních protižidovských projevů přítomných v diskurzích některých vrstev společnosti. Tuto spjatost praxí (byt' diskurzivních) a idejí (ve smyslu dobové, tedy sociální a kulturní determinace uvažování Druhého, v němž ovšem Druhý není nutně vždy pasivním, ale – právě v post-holocaustovém období třeba prostřednictvím „statusu oběti“ – i aktivním aktérem) nabourává Bauman (2003) se svou konceptualizací antisemitismu jako (pro)jevu modernity. V tomto směru uvažování je pak možné se obrátit k Andersonovým (2008) *společenstvím představ* (imagined communities) a uvažovat jednak aktérské vyjednávání identity jako nezbytně se vztahující ke sdílenému (řekli bychom diskurzivnímu) rámci, tj. (spolu s Brubakerem /2006/), situačním a relačním kolektivním identitám. Žid jakožto Druhý pak takto může fungovat jako „prázdný signifikát, symbol očištěný od jakékoli empirické konkrétnosti“ (Ziemann 2005 podle Szabó 2016: 22n.) a antisemitismus v Baumanovském pojetí „alosemitismu“ v diskurzivní rovině oproštěný od explicitně protižidovských projevů.

Problém paměti jako diskurzivní praktiky – k metodě

Chápeme-li historii jako fixovanou a kodifikovanou sociální paměť, a její utváření jako politicky, sociálně a kulturně determinované, je na místě uvažovat, v jakých rámcích je taková minulost konstruována a kteří aktéři a jak se na tomto procesu podílejí. Tážeme se tedy po diskurzivních rámcích, v nichž je paměť vyjednávána (diskurzem myslím

řečový akt nebo text jako určitou formu praxe, která má schopnost působit na druhé, a zároveň systém podmínek, v jejichž rámci je produkce konkrétních výpovědí možná). Domnívám se, že je funkční v tomto ohledu analyticky odlišit (1) diskurz politický, který disponuje zřejmou mocenskou pozicí ve veřejném prostoru a jež je prostřednictvím legislativy i praxe schopen prosazovat své ideologické záměry a cíle. Irena Reifová (2015) pracuje s rozlišením Chantal Mouffe (2005) politiky a politična. Politikou (*the politics*) rozumí soubor institucionalizovaných praktik a prosazování ideologických cílů, zatímco političnem (*the political*) oblast vyjednávání toho, o co se vede spor, vyjednávání „ideových“ témat ve veřejném diskurzu. Reifová (2015) toto rozlišení aplikuje na normalizační společnost a tvrdí, že tato je charakteristická tím, že politika přímo zasahuje politično i v mimopolitických sférách – expertní diskurz je přímo podřízen politickým cílům.⁴⁵ Právě (2) expertní (akademický) diskurz je další klíčovou formací, neboť právě jeho cílem je re-konstruovat minulost. Významně se tak podílí se na fixaci a reprodukci konstruované minulosti v podobě kulturní paměti. (3) Aktérský diskurz naopak performuje především na konstrukci paměti komunikativní, ale prostřednictvím konstituování míst paměti⁴⁶, tj. paměti fixované a materializované, se podílí též na produkci paměti kulturní. (4) Diskurz veřejný (ve smyslu veřejné sféry jako sféry komunikace, srv. např. Habermas 2000), tedy média, umění apod., pak komunikativní i kulturní paměti konstruovanou prostřednictvím a v rámci výše jmenovaných diskurzů manipuluje, reprodukuje a tím ji fixuje a podílí se tak i na její kodifikaci, legitimizaci reprezentací minulosti a jejich vztahu k aktuálně přítomné současnosti.

V tomto smyslu tedy můžeme uvažovat publikované memoáry jako diskurzivní formaci, součást veřejného diskurzu, který se podílí na našem porozumění minulosti, jinými slovy na tom, co a jak je z této minulosti v současnosti tématizováno. Přičemž podíváme-li se do analyzovaných pramenů a sledujeme-li, jak a v jakých kontextech se v něm objevují odkazy na ž/Židy a židovství v období normalizace, nalezneme zde

⁴⁵ K tomu Olšáková (2014: 34): „...podle marxistických zákonů společenského vývoje. Vědec vzešel ze společnosti jako výslednice různých vlivů, a společnost má proto právo odevzdávat výsledky své činnosti. Právem si v této interpretaci činí společnost nárok i na jeho motivaci. „V socialistické společnosti proto neexistuje rozpor mezi normami, jež determinují vědecký proces, a normami, jež determinují všední život...“ (Socialismus a věda 1983: 284)“. Ostatně i Toman Brod (2007: 292) reflektuje: „Jak známo, vše od roku 1945 bylo u nás politikum včetně kultury a sportu“.

⁴⁶ Pierre Nora především v interpretaci Benedicta Andersona (2008) či Erica Hobsbawna (Hobsbawna – Ranger 1983).

pouze několik málo zmínek, jež ovšem, domnívám se, celkem trefně vystihují povahu obrazu o židovství za normalizace, která je v současnosti přítomná.

Sociálně organizované pamatování / zapomínání

Jednou z rovin, kterou memoáry postihují, je napětí mezi na jedné straně expertními diskurzy, jež jsou nuceny interagovat s diskurzem politickým, a na straně druhé reflexí prožívané minulosti těmi aktéry, kteří se ocitají v přímém rozporu své komunikativní (i dílčí expertní) paměti a paměti kulturní, tj. institucionalizované a fixované. Hovořím-li o expertních diskurzech v plurálu, má to své opodstatnění. Na jednu stranu, jak jsem již uvedla, můžeme i ve sledovaném období pozorovat snahu o postupnou systematizaci poznání židovské minulosti. Zdá se ovšem, že jde o vytváření vědění primárně pro expertní či angažované publikum. Jinými slovy, tyto aktivity jsou produkovány a konzumovány především těmi, kteří jsou do dané (rozuměj židovské v celé šíři daného pojmu) problematice zavztaženi, dokonce lze, domnívám se, říci, že jde o ty, kteří jsou problematikou židovské minulosti a židovství emocionálně zaujati. Tento expertně-judaistický diskurz je ovšem vytvářen paralelně vedle expertního diskursu české národní minulosti jako majoritní, oficiálně – politicky – relevantní kulturní paměti. Tato majoritní dobová kulturní paměť je formována na principu stírání jakéhokoli vybočování z velkého příběhu českých národních dějin. A zatímco expertně-judaistický diskurz se pokouší o alespoň minimální ustavování míst paměti (viz výše), majoritní expertní diskurz má tendenci taková místa paměti přizpůsobovat oficiální ideologické doktríně kosmopolitismu na straně jedné a homogenní národní oběti na straně druhé. Právě tento moment – prolínání a zároveň střet těchto různých diskurzů – reflektuje ve svých memoárech Toman Brod (2007: 336, 337):

Židé vlastně tenkrát z oficiálního slovníku vůbec zmizeli, nahradili je obskurní „sionisté“, přičemž Husákoví ideologové nechtěli o židech mluvit ani v souvislosti s jejich utrpením za nacistického panství.⁴⁷ A podle toho vypadal i Terezín. Ve městě sice viselo několik pamětních tabulí, že však v něm během války existovalo židovské ghetto, ve kterém

⁴⁷ Absenci ž/Židů a/i holocaustu v učebnicích dějepisu analyzoval Leo Pavlát (1998).

hitlerovci věznili tisíce židovských mužů, žen a dětí, takové nevhodné informace k veřejnosti nepronikly. [...] Aby se vůbec režim vyhnul onomu ošklivému názvu „ghetto“, jenž tradičně připomínal cosi židovského, prohlásil terezínské sídliště krátce a dobře za nespecifikovaný „koncentrační tábor“.

Doprovázel jsem tehdy občas hosty z ciziny do Terezína. To město bylo kuriózní, neboť kuriózní byl i vztah komunistického režimu k židům. [...] Pro všechny případy ale bdělí činovníci směřovali oficiální zájemce a turistické výpravy pouze do terezínské Malé pevnosti. Zde neznalé cizince poučili, že spatřili nacistický kriminál pro politické vězně, a ponechávali je v domnění, že v tomto objektu bylo i ghetto, o jehož existenci se dozvídali ze svých informačních příruček. Komunistickým podvodem se dali oklamat i někteří zahraniční autoři odborné literatury, kteří pak za židovský Terezín vydávali onen pevnostní dvůr se známým nápisem „Arbeit macht frei“ a přidávali k němu snímky vězňů v pruhovaných šatech.

Jinými slovy, v souladu s dobovou ideologií i expertním diskurzem (podoba reprezentace holocaustu v Terezíně nebyla vytvořena ad hoc na politické zadání, ale byla utvářena dobovým expertním rozuměním minulosti) byla konstruována a uplatňována politika paměti jako konstruování „použitelné minulosti“. Ta se zakládala na představě homogenní „oběti nacismu“ jako primárně oběti politické represe, popř. oběti válečné, a reprodukovala mýtus o hrdinném češství jako aktivním odboji (ideologicky nejlépe komunistickém) (srv. Soukupová 2009: 75nn.), na němž byla stavěna takřka veškerá interpretace zásahu nacismu a druhé světové války na našem území.

Ostatně stát držel nad kulturní pamětí přísnou kontrolu, dobové experty disciplinoval prostřednictvím svých mocenských nástrojů hned s počátkem normalizace.

Komunističtí kolaboranti, kteří nabyli nového sebevědomí, začali obzvláště důkladně plenit ústavy, spolky a organizace historického, filosofického i jinak společensky významného zaměření. Zlikvidovali například ústav dějin komunistické strany, to semeniště revizionismu, a tím přirozeně i náš Výbor pro dějiny protifašistického odboje. Z Vojenského historického ústavu vyházeli [...] (Brod 2007: 296).

Konstruovaná povaha minulosti jako národního mýtu je přijímána jak v (československém) veřejném diskurzu (a pak může i nemusí jít o vědomou práci paměti s dobovou propagandou), tak, jak naznačuje Brod, může být i přejímána mimo hranice státu, tj. mimo hranice kontrolované politickým diskurzem (v takovém případě jde obvykle o reprodukci v důsledku absence přístupu k jiným než dostupným zdrojům a interpretacím). Toto rovina interakce politického a těch expertních diskurzů, které byly konstruovány mimo (vnější i vnitřní) politicky kontrolované hranice, se jeví také významnou. Vědecké (i laické – viz např. v samizdatu novinářem Tomášem Pěkným sepsané *Dějiny Židů v Čechách a na Moravě*) počiny se soustředily do středu komunity (židovské resp. úzce zaměřené badatelské), měly na český diskurz uvažování o židovství (ať už majoritní expertní, tak veřejný) vliv spíše okrajový – ostatně stejně, jako výše popsané zahraniční aktivity na tomto poli.

Lze tedy říci, že byly vytvářeny různé expertní diskurzy minulosti, více či méně svázané s diskurzem politickým. Ty expertně-judaistické ovšem do veřejného diskurzu zasahovaly jen okrajově, resp. nezasahovaly do něj vůbec. A právě tento nesoulad je zaznamenán jak v komunikativní paměti na normalizaci (oficiální vs. soukromé, ať už jde o reflexi minulosti, či jejímu dobovému rozumění), tak v té – třeba i prostřednictvím sledovaných memoárů – fixované.

Paměť v „prostoru mezi vnucenou ideologií a možností alternativního způsobu rozumění zkušenosti“

Paměť ovšem není pouze aktérem zápasů o pojetí minulosti či mocenských manipulací s interpretací minulosti za účelem ovládnutí současné společnosti. O paměti můžeme uvažovat i jako o prostředku, který umožňuje porozumění současným dějům. V tomto ohledu můžeme paměť uvažovat dynamicky jako proces vyjednávání (Misztal 2003: 67), který může prostředkovat porozumění našim interpretacím sociálních dějů a volbám, které na základě takových interpretací činíme. Právě tento moment se ukazuje jako další z významných prvků, jež jsou přítomné v analyzovaných textech. Jak jsem uvedla výše, oba memoáry jsou rámovány zkušeností holocaustu z pozic jeho „obětí“. Jakkoli v reflexi druhé poloviny dvacátého století tato zkušenost ustupuje do pozadí,

zůstává zde přítomná jako jeden z hodnotících rámců takového dění, které je aktéry interpretováno jako mocenská zvůle (neřkuli dokonce participace na moci jako takové) na straně jedné a možnost obrany vůči mocenským praktikám (či alespoň rozpoznání těchto mocenských praktik a jejich nástrojů) na straně druhé.

Zatímco pokud člověku hrozí téměř jistá smrt, jako třeba hrozila Židům za vlády nacismu, je dilema odejít či zůstat falešné. Jinak je tomu, pokud s velkou pravděpodobností člověk na životě ohrožen nebude. (Klíma 2011: 119).

Ten spektakulární sraz „antichartistů“ nelze nazvat jinak než hanbou ustrašených zástupců české kultury a umění. Kdysi za Protektorátu mohl leckomu, kdo by byl svévolně chyběl na režimní manifestaci, hrozit koncentrační tábor či dokonce trest smrti, nyní by však už nikdo, kdo by ignoroval pozvání, nedával v sázku svůj život; přišel by nanejvýš o lukrativní roli v Dietlově televizním seriálu. (Brod 2007: 312).

Oba autoři se zde staví jako „svědci paměti“, resp. přesněji řečeno, jako svědci paměti: paměti holocaustu a zároveň paměti normalizace. Toto analytické rozlišení různých pamětí, s nimiž oba texty pracují, je pro porozumění diskurzivním rámcům utváření vztahu k ž/Židům a židovství v souvislosti s normalizací klíčové. Musíme zde totiž uvažovat mísení několika rovin práce paměti.

Na jedné straně stojí, jak jsem již výše naznačila, paměť holocaustu jako diskurzivní rámeček, jehož prostřednictvím je vyjednáváno autorovo porozumění konkrétním dobovým událostem a dějům (v Klímově případě zvažování dilematu emigrace po roce 1968, v Brodově reflexe událostí kolem Charty 77 a reakcí na ni v podobě tzv. Anticharty). Oba autoři popisované téma reflektují jako v danou dobu pro sebe sama mezní: vnější události (tj. události, jež jsou zpětně hodnoceny jako „velké dějiny“) je samy o sobě „nutí“ až „nutkají“ jak k řešení (tehdy), tak k osvětlení vlastních rozhodnutí (nyní). Paměť holocaustu je v tomto smyslu používána jako zpřítomnění takto extrémních situací čtenáři, který by třeba naléhavosti dobové situace nemusel rozumět.

Zážitek totality není tak zcela nepodobný zážitku války, je jen prodlužované mučení a umrtvování duší. (Klíma 2011: 286).

Právě v tomto momentu ovšem vyvstává nezbytnost odlišení diskurzivního rámce paměti normalizace. Uvažujeme-li v teoretickém kontextu paměť jako „přítomnou“ minulost, je nezbytné zvažovat veškeré vzpomínání vždy v kontextech všech aktérů daného vyprávění, tedy nejen vypravěče, potažmo vyprávěných dějů, ale i příjemců takového vyprávění. Tzv. „normalizace“ je po roce 1989 v (českém) majoritně politickém, expertním i veřejném diskurzu rozuměna jako éra jakési nivelizace hodnot, jejíž příčinou byl represivně-totalitární aparát ČSSR v područí SSSR. Ovšem v rovině majoritní aktérské – komunikativní – paměti nemusí být vždy srozumitelný resp. sdílený právě represivně-totalitární charakter za normalizace uplatňované moci. Oba autoři se ve svých vzpomínkách pohybují uvnitř takto vymezených diskurzivních hranic. Oba za normalizace pocítili ostrakizující nástroje dobového mocenského aparátu (oba byli, zjednodušeně řečeno, na straně disentu). A oba byli před érou tzv. normalizace po určitou dobu (různě dlouho, z různých důvodů a rozdílnými způsoby) v souladu s ideologickým zázemím komunistického režimu i jeho mocenským aparátem. Všechny tyto okolnosti je nezbytné promítnout do interpretace jejich práce s pamětí.

Jinými slovy je tedy u obou autorů na místě zvažovat jak jejich aktérskou zkušenost nacházení se na obou pomyslných pólech dobových (myšleno v souhrnu doby „komunismu“) mocenských pozic, tak (mj. i v důsledku těchto zkušeností) jejich porozumění různým možným zakoušením daného čtyřicetiletí, jež jsou zpětně reflektována v současnosti. A pokud se sami vystavili nebo byli vystaveni nebezpečí za normalizace, obracejí se k metafoře holocaustu jako k možnosti zpřítomnění rámců dilemat vlastního rozhodování, rámců, jež by mohly být srozumitelné i současnému čtenáři jejich memoárů, aniž by ten nutně byl podobným dilematům vystaven (či si na taková dilemata vzpomínal). Memoáry jsou totiž určené pro nejširší publikum. Jejich autor tudíž musí (nebo by alespoň měl) vyvažovat srozumitelnost vlastního sdělení. Pokud o devadesátých letech 20. století můžeme hovořit jako o době, která je charakteristická konjunkturou paměti obecně a židovské paměti (minulosti) obzvláště, to vše ve vzájemné souvislosti s poptávkou po minoritních identitách a tedy i alternativních interpretacích minulosti, pak jsou to právě odkazy na holocaust, které jsou publikem počátku 21. století čitelné – interpretace holocaustu je (až na okrajové segmenty společnosti) sdílená: hrůznost a odsouzeníhodnost nacistického

antisemitismu a jeho důsledků je nediskutovatelná. Pro široké publikum je tedy metafora holocaustu jako zla srozumitelná, možná srozumitelnější, než by byly třeba jiné dějinné metafory (viz výše diskurz Holocaustu a režimy příkladné paměti). A jsou-li jejími zprostředkovateli sami svědkové paměti holocaustu, je její razantní rozměr ještě podpořen.

Metafora holocaustu ovšem v tomto kontextu působí více směry. Nejen jako zpřítomnění nebezpečí, ale zároveň jako argument absence „nejvýznamnějšího“ (ve smyslu života ohrožujícího) nebezpečí. Normalizace je dosud (resp. rozhodně byla v době psaní obou textů) rozuměna sice jako zlo, ale jako menší zlo než třeba padesátá léta, neřkuli druhá světová válka. Právě s tímto diskurzivním obrazem normalizace autoři ve svých metaforách s holocaustem komunikují také (bylo to nebezpečné, ale nešlo o život). Povahu a míru (ne)bezpečnosti jednání, jež (ne)bylo v souladu s dobovou mocí, však lze hodnotit jen zpětně – na základě důsledků takového jednání. Metafora holocaustu jakožto míra podstupovaného rizika zde tedy zároveň vystupuje jako interakce se sdíleným diskurzem povahy normalizace. V tomto smyslu lze dokonce uvažovat o fixaci a tudíž reprodukci diskurzivního rámce paměti normalizace. A – zároveň tedy v důsledku – paměti holocaustu jako absolutního hodnotového měřítko, uplatnitelného i mimo časový rámec vztahující se k druhé světové válce.

Ztělesněná paměť

V obou předchozích rovinách vystupovalo židovství jakoby zvenčí – jako entita, k níž je sice nezbytné se vztahovat, ale která svou povahou sama o sobě vězí v minulosti. Další rovinou téže věci je ale paměť, která zobrazuje židovství jako žitou kulturu – paměť ztělesněná v praktikách, které se k židovství (opět v nejširším slova smyslu) vztahují.

V životě většiny z nás lze najít několik výrazných předělů. Pokud člověk založí rodinu a má děti, stává se takovým předělem chvíle, kdy děti dospějí, a buď zcela opustí domov, anebo alespoň začnou žít svůj život nezávislý na rodičích. Tím, že jsme jako rodiče žili v postavení jakýchsi pronásledovaných rebelů proti stávajícímu společenskému pořádku, naše děti necítily potřebu bouřit se proti nám, naopak solidárně sdílely náš osud a sympatizovaly s námi; přitom zcela samozřejmě žily svůj vlastní život. Naše Nanda, sotva

dosáhla osmnáct let, chystala se k sňatku. Její nastávající na rozdíl od nás vedl pravověrný židovský život, a tak se v osmdesátém prvním roce prvně po několika generacích konala v naší rodině opravdová židovská svatba (včetně rituální koupele v chladné vltavské vodě) (Klíma 2011: 287).

Osmdesátá léta minulého století... Na jedné straně nekončící marasmus husákovské „normalizace“, na straně druhé jisté události, které příznivě ovlivnily život mé rodiny. [...] Občanskou svatbu měli [dcera Šárka a její americký snoubenec Richard – pozn. HN] v únoru v obřadní síni Staroměstské radnice [...], ale rozhodli se, že svatební ceremoniál ještě zopakují, a to podle židovského náboženského ritu ve Staronové synagoze. To tedy nebyl lecjaký nápad! Židovská svatba se v této budově nekonala již drahnou dobu, činovníci židovské obce museli takovou možnost konzultovat s policejními orgány, které měly nad obcí patronát. Šlo o ožehavou záležitost, protože předpokládané sročení židů a nadto ještě s americkou účastí nebylo pro komunistické bezpečnostní složky nikterak příjemnou vyhlídkou. Zatímco Richard byl halachický žid, Šárka židovkou v náboženském smyslu nebyla. Směrnice vyžadovaly, aby nevěsta aspoň částečně znala hebrejštinu, ale hlavně musela podstoupit rituální koupel, podmiňující její členství v židovské obci. Protože však Praha žádnou „mikve“ neměla, doprovodily Šárku dvě židovské ženy na vltavský břeh kamsi do Braníka, kde se podle předpisu celá ponořila do vody (bylo už léto), a z očištné lázně pak spěchala očistit se do sprchy. Obřad ve Staronové synagoze se konal v neděli 1. srpna 1982 a šlo vskutku o mimořádnou událost. Ceremonii řídili kantoři Ladislav Blum a Viktor Feuerlich, rabín tehdy ještě v Praze chyběl, síň zaplnilo množství hostů [...]“ (Brod 2007: 326n.).

Je až fascinující, jak se oba memoáry – které se reflexi žitého židovství v období tzv. normalizace spíše vyhýbají (z jakýchkoli důvodů, přinejmenším třeba proto, že prostě autory žito nebylo) – shodně věnují židovské svatbě ve své nejbližší rodině jako mezní události a meznímu zážitku. Z hlediska uvažování konstrukce diskurzivních rámců židovství lze povahu líčení sňatků nahlížet jako další z explicitních deklarací příináležitosti k židovství. K praktikování židovství jako náboženství se sice ani jeden z autorů nehlásí („po několik generací“) a samotnou židovskou svatbu svých potomků oba reflektují jako svého druhu exotickou. Oba tedy odkazují k sekulárnímu židovství jako typickému či přinejmenším typičtějšimu („její nastávající na rozdíl od nás vedl pravověrný židovský život“, „zatímco Richard byl halachický žid, Šárka...“). Nositeli

sekulárního až asimilovaného židovství jsou ostatně sami autoři, tedy aktéři čtenáři již důvěrně známí, aktéři, s nimiž se lze i v tomto ohledu identifikovat přinejmenším ve vztahu k reflexi minulosti normalizace jako zbavující odlišujících identitních rovin. Zároveň ale oba autoři upozorňují na prvky samotného náboženského ritu (třeba vltavská „mikve“), čímž na jednu stranu deklarují adekvátnost obřadu (ve vztahu k židovským náboženským normám) i v dobových obtížných podmínkách a na stranu druhou svou sounáležitost s židovskou náboženskou tradicí (ve vztahu k hodnotám a normám majoritním).

Ovšem podstatné je nejen to, co je líčeno, ale také, jak je to líčeno. Právě zavztažení události do širších souvislostí totiž konstruuje její diskurzivní význam. A zatímco Klíma líčí sňatek primárně v kontextu soukromí (rodiny), Brod jej reflektuje především v kontextu veřejném – dobově politicko-represivním⁴⁸. Jak stahování se do soukromí, tak restrikce ve chvíli vybočování z normalizované normalizační řady opět významně komunikují s diskurzem normalizace, jak je utvářen v postsocialistické společnosti, a tím se zároveň opět podílí i na upevňování tohoto obrazu. V líčení obtížnosti uskutečnění svatebního rituálu lze ovšem identifikovat i rovinu setkávání se s antisemitismem v jeho ideologicko-politickém uskutečňování. Ani jeden z autorů však toto setkání s dobovou mocí jako antisemitské neinterpretuje. Spíš mu rozumí jako jedné z mnoha dobových obtíží.

Naše veřejnost z uvedených důvodů tímto problémem [Brodovými slovy „genocidou židovských občanů v letech panství národního socialismu“ – pozn. HN] dotčena nebyla, myslím ale, že by byla židovská tematika i v případě, kdyby se o ní v daných souvislostech mluvit smělo, veliký zájem nevyvolala. Žilo tehdy ještě příliš mnoho pamětníků, kteří sami prožili Protektorát bez větší újmy a na židovské utrpení vzpomínali neradi. Šlo přitom spíše o nechuť oživovat zasuté, pořád ale nepříjemné paralely, protože zdejší – alespoň česká – společnost vysloveně protižidovsky naladěna nebyla. (Brod 2007: 338).

⁴⁸ Peter Salner v komentářích této práce zvažoval, že „rozdiel je, že pre Klímu to bol len ďalší protirežimný prejav, pre Broda to bola nová vec“.

Vedle tématu střetu různých komunikativních pamětí zde Brod otvírá prostor pro tematizaci svého porozumění antisemitismu. Pokračuje totiž, jak jsem již vedla výše, že se s projevy antisemitismu za svůj poválečný život nesešel, respektive:

(Tedy projevy antisemitismu – vlastně jsem se s nimi, nikoli sice namířenými přímo proti mně, přece jen setkal. Po jedné mé přednášce na všeobecné politické téma za mnou přišel jistý muž a prozradil mi, že moje argumenty byly zbytečné, neboť všechno na světě stejně řídí židé. Když jsem se ho zeptal, je-li to dobře nebo špatně, mávl jen znechuceně rukou... Jindy mi jakási dáma oznámila, že nemá ráda židy, protože s nimi má špatné zkušenosti; jeden žid jí totiž sliboval manželství a oklamal ji. Právil jsem, že naproti tomu já mám s křesťany dobré zkušenosti, sice se s nimi moc nestýkám, ale jeden, kterého znám, je náhodou velice slušný člověk.) (ibid., závorky v originále).

V tomto momentu je významné znovu si položit otázku, co lze rozumět antisemitismem a kdo a jak s tímto pojmem může nakládat. Brodova citace dokládá celkem běžnou situaci, na kterou upozorňuje Peter Salner, že prakticky každý ž/Žid zažil projevy antisemitismu.⁴⁹ Ve chvíli, kdy se tedy po antisemitismu přímo tážeme, obvykle získáme řadu svědectví přinejmenším o jeho verbálních projevech a můžeme tak získat dojem, že antisemitismus je přítomný stále a všude okolo nás. Položí-li si tedy autor sám podobnou otázku, je také schopen ji zodpovědět. Ovšem nechuť tematizovat druhou polovinu dvacátého století, potažmo období normalizace, jako explicitně antisemitské, vyjadřuje Brod doslova uzávorkováním tohoto příběhu. Klíma se k tématu staví ještě zdrženlivěji a neustále se vrací jak k válečné zkušenosti, tak ale i k jiným historickým paralelám různého útlaku.

Po dvaceti svobodných letech Československé republiky následovalo s kratičkou poválečnou přestávkou dalších šedesát let přímých či nepřímých, ale zato daleko krutějších okupací. Není přehnané tvrdit, že máme s okupacemi až příliš dlouho zkušenost. [...] Ve všech případech, tedy i v obou posledních – nacistické a později sovětské

⁴⁹ Peter Salner v osobní diskuzi této kapitoly komentoval, „že každý žid dokáže uviesť osobnú skúsenosť s antisemitizmom. Nahromadením takýchto informácií môže vzniknúť dojem, ako keby antisemitizmus bol stále a všade prítomný“. Dále upozornil na fakt, že „nie všetky verbálne alebo fyzické útoky proti „osobám židovského pôvodu“ sú prejavom antisemitizmu. Často vyplývajú z jednoduchého faktu, že dotyční si to z nejakého dôvodu zaslúžili. S podobnou reakciou by sa v danej situácii stretli pravdepodobne aj nežidia.“

okupace – se vláda nad celým územím přenesla do center cizích mocností. [...] S každou okupací je nezbytně a zákonitě spojen jev zvaný kolaborace. Bez ní by totiž okupant jen stěží zvládal svoje mocenské cíle. [...] Určit míru kolaborace ve chvíli, kdy je nepřítel poražen anebo totalitní režim odstraněn, není snadné. Neboť kromě hrstky těch, kdo zjevně anebo tajně s nepřítelem bojovali, většina obyvatel okupaci či nelegitimní režim přinejmenším trpně přijímala. Bylo přece nutno osít pole, chodit do práce a vydělat si na svoji mzdu. Vlaky jezdily a obchody prodávaly, i když zároveň tisíce lidí mizelo za ploty koncentračních táborů anebo končilo před popravčími četami, v případě nacistické okupace i v plynových komorách. [...] Okupanti i totalitní režimy ovšem potřebují nejen tuto pasivní kolaboraci [...], ale hledají podporu u těch, bez nichž by jen s obtížemi spravovali zemi [...] V celé moderní historii, tak bohaté na války, okupace a převraty, se vždy vítězné moci podařilo získat aktivní kolaboranty ve všech vrstvách obyvatel. [...] Všechny totalitní, podobně jako okupační, režimy ovšem mají své ideové příznivce. Hitlerovi nacisté získali v posledních svobodných volbách (stejně jako komunisté o patnáct let později v českých zemích) masovou podporu občanů. Pozdější bezpříkladnou perzekuci ideových nepřátel a Židů zřejmě za nepřijatelnou považovala jen menšina občanů [...] Německou okupaci, která představovala pro značnou část české společnosti šok, s kladným očekáváním přijali mnozí spřízněnci nacismu, militantní antisemité i různá uskupení českých fašistů či zásadních odpůrců demokracie. [...] Podobně zakládali kolaborantské organizace i komunisté [...] Tím, jak se ideoví příznivci se zločinnou mocí zaplétají, stávají se na ní morálně i hmotně závislejší. Záhy se mnozí z nich mění v její oddané služebníky [...] Do služby na prominentních místech nelegitimní moc vyzvedává jen ty, kdo jsou připraveni k bezvýhradné službě, ke kolaboraci. V každém společenství se totiž nachází určité, statisticky předpokladatelné množství těch, které nazveme lůzou, spodinou lidí bez jakýchkoli morálních zábrán. Najdou se pisatelé anonymních dopisů plných nadávek, rasisté, stoupenci vlády tvrdé ruky či vyznavači nenávistných ideologií. Nelegitimní moc jim výměnou za slepou podporu nabízí podíl na slávě i moci a touženou možnost zúčtovat s těmi, které nenávidí, kterým závidí, kterým se marně snaže snaží vyrovnat. Budou psát udání na Židy, kteří vyšli na ulice bez židovské hvězdy, na sousedy, kteří poslouchají zahraniční rozhlas [...] Budou nenávidět živnostníky, univerzitní vzdělance, bývalé továrníky stejně jako Židy. Chvíle duchovní spodiny přichází s pádem demokracie, s potlačením základních svobod v zemi. (Klíma 2011: 163).

Tím chci říci, že by sice ve sledovaných textech bylo možné interpretovat některé popisované události či jevy jako antisemitské, ovšem pak by bylo nezbytné argumentovat oprávněnost takového soudu, zvláště když se mu sami autoři vzpírají. Nebo by bylo možné se tázat, zda takřka absence reflexe antisemitských projevů v normalizačním Československu je ve sledovaných memoárech zapříčiněna tím, že se s protižidovskými projevy jejich autoři opravdu takřka nesetkali. Nebo se ovšem lze vztáhnout zpět k teoriím a pokoře k analyzovaným pramenům. Pak ovšem nelze než konstatovat, že nahlížíme-li identitu jako vyjednávanou, zakoušenou ze zkušeností (viz výše), je na místě podobně nahlížet i antisemitismus jako ambivalentní (srv. Bauman 2003); sama interpretace diskurzivních formací či praktik je také situační a relační. Pokud se autoři zdráhají připisovat sledovanému období antisemitskou povahu per se, mají na to právo, rozhodně větší, než jejich díla interpretující badatel. Ostatně skutečnost se má vzpěčovat svému vědeckému uchopení.⁵⁰

Jaké diskurzivní rámce období normalizace ve vztahu k židovství tedy sledované prameny konstruují? Předně oba protagonisté své židovství nevnímají jako primární složku identity (nebo identit). Tematizují jej především ve vztahu k minulosti, k různě soupeřícím komunikativní pamětem, vyjednávajícím zároveň s různě konstruovanými paměti kulturními v rámci expertních i politických diskurzů. Prostřednictvím odkazů k žitému židovství zdůrazňují mnohost židovských identit. A prostřednictvím potlačení odkazů k žitému antisemitismu upozorňují na nejednoznačnost jeho uchopení jako reálného faktu. Antisemitismus je interpretován jako jeden z mnoha možných ne-

⁵⁰ Bruno Latour (2002: 38, 28) tvrdí, že „d[D]obrá sociální věda není z tohoto hlediska taková, která se účastní hry na (pomyslnou) přírodovědu a která se pídí po infrastrukturách, ale spíš taková, která je schopná upravovat a blíže určovat představy, které o sobě veřejnost chová, a to *tak šikovně*, že při tom vytváří podmínky pro to, aby tyto reprezentace musely čelit co největšímu počtu *námitek, objekcí (objections)*. [...] Kdyby se sociální vědci chtěli stát objektivnějšími, museli by hledat ony zřídka, drahé, místně omezené, ba zázračné situace, ve kterých subjekty jejich studia získávají co největší schopnost namítnat (*to object*) proti tomu, co se o nich tvrdí, vzpoutet se protokolu a klást svoje vlastní otázky svým vlastním způsobem – a nikoli tedy způsobem, který se hodí výzkumníkům, jejichž zájmy ti studovaní nemusejí v takových situacích sdílet!“

lidských (pro)jevů té které doby. Ovšem zároveň je používán jako jakási míra jiných ne-lidskostí. Takové zacházení je ale možné právě a jen tehdy, když vstupuje do diskurzivního souladu kulturní a komunikativních pamětí. Takový soulad můžeme nalézt v hodnocení holocaustu, ale nikoli už normalizace.⁵¹

Autoři analyzovaných textů jsou nositeli různých pamětí a identit – nejen paměti holocaustu a identity židovské, ale i paměti postholocaustové, československé národní i státní, komunistické i disidentské, potažmo postsocialistické,⁵² identity sekularizovaného asimilovaného židovství, ale také češství, nehledě na další sociální identity a role (spisovatele, historika, otce, aktéra různých společenství atd.). Rozhodla jsem se v této kapitole pro razantní redukci pramenného zázemí. Relevanci tohoto výběru argumentuji mimo jiné právě tím, že oba zvolené memoáry významně vstupují do současného diskurzivního prostoru našeho rozumění minulosti – a to jak tím, že se podílejí na jeho utváření, tak tím, že takřka vzorově komunikují s majoritními i minoritními diskurzemi, a to právě jako nositelé všech těchto pamětí a identit. Při volbě jiného pramenného, ale i teoretického a metodologického, zázemí by bezpochyby bylo možné dojít k jiným obrazům minulosti. Ovšem je otázkou, nakolik by takové obrazy byly ve vztahu k současnému diskurzivnímu rámování reflexe normalizace relevantní.

Předmětným textem totiž nechci tvrdit, že antisemitismus ve smyslu protižidovských projevů a praxí v různých rovinách a podobách v období tzv. normalizace neexistoval. Chci jen upozornit na to, že sama existence nějakých konkrétních jevů a jednání nemusí být realitou *per se*. Naopak, takovou realitou může být spíše třeba kniha o podobách antisemitismu, v níž byla tato studie publikována, stejně jako analyzované memoáry. Prostřednictvím všech těchto textů je minulost žijící a živá, podílí se na naší přítomnosti. Proto je, domnívám se, legitimní nesoustředit se pouze na rekonstrukce

⁵¹ Pokud totiž budeme spolu s Janem Vansinou (1985) uvažovat o vyjednávání interpretací minulosti v souvislosti s napětím mezi komunikativní a kulturní pamětí v prostoru tzv. plovoucí mezery (floating gap), tedy doby, kdy končí přítomná minulost a začíná minulost vzdálená, pak můžeme právě období holocaustu uvažovat jako už minulost spíše vzdálenou, tedy interpretovanou prostřednictvím kodifikované a diskurzivně tudíž sdílené kulturní paměti, zatímco období tzv. normalizace jako minulost přítomnou, interpretovanou spíše prostřednictvím paměti komunikativní /resp. paměti komunikativních/ a diskurzivně tudíž neustálenou.

⁵² Paradoxně přítomnost antisemitského diskurzu Brod zvažuje právě až v souvislosti se současností: „A snad právě jediný on ze všech by si zasloužil, aby bylo jeho jméno zapsáno v domácí síni slávy – kdyby ovšem taková síň existovala a kdyby František Kriegel přece jen nebyl žid...“ (Brod 2007: 294).

takových jevů či jednání, které z hlediska našich současných teoreticko-metodologických pozic (potažmo pozic právě diskurzivních ve smyslu tvorby vědění jako politicko-sociálně-dobově determinovaného) budeme definovat třeba jako antisemitské. Ale naopak, přijmout aktéřské interpretace a zvažovat, proč jsou právě takové, jaké jsou, a co to znamená.

Oba autoři jsou svědky (vedle jiných) obou pamětí, paměti holocaustu i paměti normalizace, v obou případech ovšem svědky do jisté míry exkluzivními. Zatímco holocaust – stejně jako antisemitismus – se sám o sobě dotýkal primárně jen určitého segmentu společnosti (té, která byla označena jako židovská), normalizace byla žitá všemi aktéry (občany Československa), ovšem různými různě. Autoři jsou tedy na jednu stranu strážci paměti (srv. Grygar 2003) holocaustu, na stranu druhou tvůrci paměti normalizace. Cílem sledovaných textů, resp. těch jejich částí, jež jsou věnované období tzv. normalizace, je přesvědčit čtenáře spíše o interpretaci právě povahy normalizace, nikoli židovství či antisemitismu. Proto jsou židovství a antisemitismus tematizovány primárně v souvislosti s holocaustem, a nikoli právě třeba s normalizací. Ovšem právě taková normalizace, takový antisemitismus, takové židovství jsou těmi, které jsou v naší současnosti reálné.

Závěrem

Pokusila jsem se na předchozích stránkách rozehrát polyfonii hlasů, jež různými způsoby zacházejí s minulostí. Oporou mi bylo (sociálně)vědní uvažování o jakékoliv interpretaci minulosti jako o konstruované paměti. V tomto smyslu je minulost neustále utvářena, a to ve vyjednávání různých aktérů. Tito aktéři nabývají v různých situacích různé (sociální) role a různě zvýrazňují své možné identity, potažmo jsou tyto role a identity různě zvýznamňovány jinými/dalšími, do situace zavztaženými, aktéry. Pokusila jsem se tedy některé tyto aktéry identifikovat a (průběžně i postupně) nechávala jejich jednotlivé hlasy rozeznít prostřednictvím několika navzájem se prolínajících narativů.

Pokud hovořím o polyfonii, mám tím na mysli, že žádný z hlasů v mém textu není a nemá být dominantní. Domnívám se totiž, že kulturní paměť se také utváří v polyfonii hlasů⁵³, přičemž, zůstanu-li u metafory ze světa hudby, v různých dobách, na různých místech a v různých diskurzivních polích se zhmotňuje ve fugy, tedy ve skladby sice stále vícehlasé, ale s dominantním motivem, který je různými hlasy rozvíjený, a s kontrapunkty, které některé hlasy podtrhují a jiným oponují. Výsledkem je ovšem onen harmonický celek. Mým cílem ale nebylo postihnout nějakou konkrétní, ba ani současnou fugu (ostatně nedomnívám se, že by nyní dominovala jedna sdílená interpretace minulosti). Spíše jsem se pokusila o nastínění oné polyfonie.

Bezpochyby se mi v této polyfonii nepodařilo rozeznít všechny hlasy, ovšem ani to nebylo mou ambicí. Cílem mé práce bylo nahlédnout mechanismy, které by mohly vést od polyfonie k fugám. Sledovala jsem tedy na příkladu analýzy a interpretace post-holocaustové memoárové literatury to, v jakých kontextech a proč mohly takové texty vznikat, jak a co tematizují a jak mohou být nahlíženy. V tomto smyslu jsem v předložené práci zohlednila hlasy memoárové literatury a k tomu hlasy akademického pole, které se zabývá minulostí, potažmo soudobými židovskými

⁵³ Koncept polyfonie formuloval na základě analýzy Dostojevského románů Michail Bachtin. Rozvíjen byl jak v konceptech intertextuality (Julia Kristeva a další), tak v některých přístupech diskurzivních analýz (Norman Fairclough a další) (srv. např. Schneiderová 2016: 29nn.).

dějiny. Občasně jsem nechala zaznít i hlasy mimo tuto vymezená pole. Jinými slovy, pokusila jsem se předeštit dynamiku konstrukcí minulosti na příkladu konstrukce paměti v autobiografické literatuře post-holocaustových autorů svázaných s českým prostředím, a to v souvislosti s tím, jak se zde tato paměť nachází a co nabízí, evokuje či snad provokuje v akademickém diskurzu, opět zavztaženém do českého prostoru.

Aktéry tohoto procesu konstrukce minulosti jsou různorodé texty. A to texty jak v doslovném slova smyslu (písemné záznamy nějakého sdělení), tak ve smyslu přeneseném, tedy jako jakékoliv „objekty, které lze číst, přičemž čtení /.../ vede k porozumění,“ jak Hájek (2014: 23) trefně shrnuje přístupy, v jejichž základu stojí Geertzovo (2000) rozumění kultury jako textu na straně jedné a Barthesův (2007) svět jako „pisatelné“ a „čitelné“ texty na straně druhé. Ve své práci jsem kladla důraz na psané texty, jež jsem ovšem zároveň uvažovala jako činné aktéry, tedy jednající resp. mající potenciál jednat. Texty, s nimiž jsem pracovala, disponují *agency* už jen skrze svou přítomnost ve veřejném prostoru. Ať už jde o texty akademické či ne-akademické, obracela jsem se proto významně (byť ne výhradně) na texty publikované v češtině a tedy široce dostupné v českém diskurzivním prostoru.

Tento moment, tedy publikaci *textu* ve formě vytištěného textu, považuji ve vztahu ke konstrukci kulturní paměti za významný. Vymezila jsem prostřednictvím Jana Assmanna (2001) kulturní paměť jako fixovaný, kodifikovaný a institucionalizovaný obraz minulosti. Domnívám se, že text, který je publikován, s sebou ve vztahu ke konstrukci komunikativní a kulturní paměti nese řadu zajímavých rovin. Zatímco jsem se v dosavadním textu věnovala tomuto tématu spíše s ohledem na povahu a procesy psaní autobiografií, závěrem se letmo pozastavím nad vztahy autor – text – čtenář spíše s ohledem na *čtení* textů, a to právě textů publikovaných.

Myšlenka či vzpomínka vtělená do stránek, které jsou svázané do svazku a sevřeny obálkou, nabývá specifické podoby. Jak co do formy – stává se *materiální*; tak co do povahy – je v této materiální podobě svým způsobem *uvězněná*; tak co do významu – její *symbolická* hodnota stoupá: je legitimizována nakladatelstvím⁵⁴, které ji vydalo,

⁵⁴ S texty vydanými vlastním nákladem či pouze on-line jsem nepracovala. Jakkoli i tyto materializace a/či fixace paměti vybízejí ve vztahu komunikativní a kulturní paměti k řadě interpretací, uvažovat je nebudu.

prací mnoha dalších aktérů, kteří se na jejím vydání podíleli, je naceněná i jako komodita. Lze ji nahmatat, pocítit, odložit ji či se k ní vrátit, darovat, napsat na ni recenzi, mluvit o ní, či ji třeba postovat na sociálních sítích...

Publikovaná autobiografie je zhmotněním nejen paměti, ale autora samotného. Kniha je s autorem ztotožněna už jen jeho či jejím jménem na obálce. Žánr autobiografie, který zhusta předznačuje už jak sama obálka knihy, tak její název, odkazuje k tomu, že kniha je právě jen jeho či jejím osobním příběhem. Deklaruje se jako stopa individuální paměti v kolektivní minulosti. Psaný text není setkáním tváří v tvář, ovšem intimní povaha autobiografie a její celistvost jako by takové setkání nahrazovala. Za psaným textem čteme autora, svým čtením s ním promlouváme, spolu s ním prožíváme jeho životní příběh. Čtením autobiografie se stáváme aktéry minulosti v tom smyslu, že tuto zachycenou minulost vtahujeme do své současnosti, do svého vědění, do diskurzivních rámců, v nichž se sami pohybujeme a jež budeme dále prostřednictvím svého jednání (re)produkovat.

Nelze tedy uvažovat knihu bez autora a autora bez čtenáře. Pokusila jsem se ve své práci ukázat, že proces *vzpomínání* je nezbytně sociálním procesem, který probíhá v diskurzivních rámcích. Minulost vtělená do vzpomínky je konstruovaná, tedy vytvářená ve zcela konkrétních sociálních rámcích. Tak, jako jakékoliv lidské jednání, je vzpomínání situované a má situační a relační povahu. Je tomu tak u vzpomínky, utvářené třeba v rámci biografického rozhovoru, stejně jako u vzpomínání prostřednictvím autobiografií. I ty jsou situované a zároveň situační, i ty jsou relační, byť jejich publikum může být pro autora přítomné pouze imaginárně. Autor autobiografie pracuje jak se svou minulostí (re-konstruuje ji), jak ji ve chvíli svého *psaní* nahlíží v souladu se svým aktuálním *nacházením se* v polyfonii diskurzů (tedy konstruuje ji), přičemž v procesu psaní přinejmenším *předpokládá* i diskurzy, v nichž se nachází jeho publikum v nejširším slova smyslu. Pokud budeme v souladu s výše vytýčenými teoretickými rámci uvažovat komunikativní paměť jako předávání *živoucí vzpomínky* v každodenní sociální interakci, je skrze tuto interaktivitu možné uvažovat i o memoárové literatuře jako o komunikativní paměti. Ovšem je to komunikativní paměť fixovaná do textu – knihy.

Foucault (1994: 50) uvažuje o celku autora a díla jako o „charakteristickém způsobu existence, oběhu a působení určitých diskurzů v nitru nějaké společnosti,“ přičemž ve vztahu k diskurzivitě rozvíjí povahu *přivlastnění diskurzu* tomu kterému autorovi/tím kterým autorem. V procesu *přivlastnění* minulosti (a tedy diskurzu minulosti) prostřednictvím *jednání* autobiografií v procesu konstrukce kulturní paměti je na místě se pozastavit nad povahou *čtení* takových textů.

Čtením autobiografií se totiž zároveň s tím, že se sami stáváme aktéry zaznamenané minulosti, této minulosti i autorovi této minulosti zároveň vzdalujeme. Fixace a materializace vzpomínky do knihy na tom nese svůj podíl. Jeho či její příběh čteme se svým rozuměním (podobně, jako bychom mu naslouchali v přímé interakci), ale nemůžeme se doptat, obvykle nepátráme po kontextech, souvislostech. Čteme *Langerovou, Reinerovou, Broda* či *Klímu*, ovšem jde o *naši* Langerovou, *naši* Reinerovou, *našeho* Broda či *našeho* Klímu. Jde tedy o *přivlastnění* čtenářem.

Zároveň se ale autobiografické vzpomínky právě momentem fixace do publikovaného textu mohou stát, resp. mají potenciál se stát (je to jejich *agency*) součástí kulturní paměti. V tomto ohledu je ovšem na místě uvažovat o další dimenzi *přivlastnění*. Jednak jde o text, o němž bylo někdy rozhodnuto, že stojí za to, aby do něj vedle autorského vkladu byly vloženy i další investice, ať už materiální či nehmotné. To znamená, že někdo musel *posoudit a rozhodnout* o tom, že daný text nese takovou *výpověď*, která je takové investice hodná, případně dokonce, že se taková investice nějak *vyplatí* (ona investice a její potenciální návratnost se ovšem rozhodně nutně nemusí vztahovat pouze k finančnímu profitu). Samotný proces *posuzování, hodnocení a rozhodování* se opět děje v diskurzivních polích. Foucault (1994: 7-37) v souvislosti s ustanovováním diskurzu uvažuje o principech vylučování, v nichž zvažuje externí i interní spolupůsobení na *řádu diskurzu*. V tomto smyslu můžeme o vydané *knize* uvažovat jako o zprávě o povaze dobového diskurzu. Mechanismy spojené s vydáním publikace jsou nepřímou úměrou Foucaultovým mechanismům vylučování. Text, který je zhmotněn v knihu, která byla publikována, je pravděpodobně v souladu s diskurzem, který v dané době v dané společnosti převládá – publikovaný *text* nebyl z diskurzu vyloučen, naopak je daná společnost v dané době svým způsobem považovala či považuje za *vlastní*. Proces publikace tedy autobiografickou vzpomínku zároveň ustavuje do pozice kodifikované paměti. Je nejen fixována, ale prošla i procesem institucionalizace. V její

materialitě jakožto publikované knihy je ztělesněna *autorita* dobového diskurzu, který legitimizuje individuální vzpomínku jako relevantní a tedy investováníhodnou.

Tato legitimizace se pak opět podílí na *čtení* takové vzpomínky. Její podoba fixovaná do *knihy* předznačuje její další diskurzivní působení. Je a pravděpodobně i dále bude dostupná. Prostřednictvím její materializace se *vzdálená* minulost (takřka *vždy*) může stát minulostí *přítomnou*. Tyto momenty, tedy fixace, kodifikace a institucionalizace, jejichž prostřednictvím může docházet k neustálému zpřítomňování minulosti, činí, dle mého soudu, publikované autobiografie (stejně, jako jakékoliv jiné publikované texty, třeba i ty o soudobých židovských, českých či jiných dějinách, potažmo i jakékoliv *texty*) neopominutelným aktérem v ustanovování kulturní paměti.

Pokud přijmeme tuto premisu, je na místě se tázat po tom, jaká minulost a jak je v těchto textech zobrazena. Pokusila jsem se v předložené práci zachytit alespoň některé obrazy minulosti. Mé *čtení* těchto textů bylo a je bezpochyby determinováno řadou diskurzivních rámců, které se podílejí na konstrukci kulturní paměti. Ty, které se vztahují ke mně jako autorce, jsem se pokusila nastítnit v úvodu této práce. Další relevantní diskurzy jsem zvažovala v kapitolách, pojednávajících o formování diskurzu ž/Židů a židovství, potažmo soudobých dějin ž/Židů a židovství v českém post-holocaustovém prostoru. V mém *čtení* ovšem nejde jen o převládající dobový diskurz (který jsem občasně nazývala jako „veřejný“), ale o *čtení* explicitně diskurzivně podmíněné tím, jak jsem se nacházela v akademickém poli. Tuto dimenzi jsem se pokusila nastítnit v teoretickém rámování své práce. Ze všech těchto důvodů jsem pro výsledný tvar svého textu zvolila formu polyfonie ve formě prolínajících se narativů.

Vrátím-li se na moment zpět k hudební metafoře, tedy k polyfoniím (jako mnohohlasu diskurzů) a fugám (jakožto ustálené kulturní paměti), mým záměrem bylo sledovat polyfonii vzpomínání a paměti v kontextu polyfonie teoretizací paměti a vzpomínání. Fuga resp. různé fugy mohou být (a dle mého soudu jsou) výsledkem tohoto procesu. K identifikaci povahy aktuálně znějících fug bych musela rozehrát řadu dalších hlasů. Pokusila jsem se tedy alespoň rozeznít některé hlasy *procesu* utváření kulturní paměti.

Pokud jsem totiž v této závěrečné kapitole předkládané práce dosud akcentovala kulturní paměť jako fixovanou, legitimizovanou a kodifikovanou ve vztahu

k memoárové literatuře, je na místě zdůraznit, že tyto procesy se nedějí samy o sobě, ale svůj výsostný podíl na nich nese právě také akademické pole, tedy věda a vědění prostřednictvím vědy prezentované. Opět jde o texty a opět jde o diskurzivní rámce, formace a praxe. Jak jsem předestřela v úvodu této práce, mé rozumění povaze a významům minulosti v sociální realitě se postupně utvářelo. Do interpretací minulosti jsem zároveň sama prostřednictvím svých vlastních textů vstupovala. Jakkoli tyto své vlastní intervence neuvažuji jako významné ve vztahu k utváření kulturní paměti jako takové, jeví se mi jako významné právě ve vztahu k *mechanismům* utváření kulturní paměti.

I historické i sociální vědy pracují prostřednictvím čtení *textů* (v nejširším slova smyslu – viz výše). Tyto texty jsou i v akademickém poli *čteny* (a tedy interpretovány) uvnitř aktuálně sociokulturně sdílených diskurzů, jakkoli mají ambici z nich vystupovat. Vrstvením narativů reflexe minulosti v post-holocaustové memoárové literatuře a možných rámců jejich interpretací v akademickém poli jsem se pokusila ukázat, že ani paměť sama o sobě, ani její interpretace není individuálním počinem. Na příkladu dynamiky jak své vlastní práce, tak především dynamiky relevantních diskurzivních rámců, jež dle mého soudu formovaly a nyní mohou formovat dominantní diskurzy minulosti (a tedy i současnosti) v „českém“ prostoru, jsem se pokusila předestřít mnohost hlasů, které mohou vyústit resp. v různých dobách v různých sociokulturních prostorech ústí v ony výše zmíněné fugy – převládající interpretace minulosti, zosobněné ve sdílené kulturní paměti.

Pokud jsem výše nastínila specifické postavení memoárové literatury jako zároveň ztělesňující komunikativní paměť a podílející se na ustavování paměti kulturní, pak post-holocaustové autobiografie nesou ještě jednu zajímavou rovinu. Prolíná se v nich doslovná paměť s pamětí příkladnou, jak jsem popsala v kapitole XX. V diskurzivní rovině jde o texty, jejichž cílem bylo ve valné většině „podat svědectví“, tedy popsat „údolí“ (viz kapitola 9). V tomto smyslu valná většina předmětné memoárové literatury cílí k reprodukci progresivního narativu (viz kapitola 11). Ovšem (opět většinově) vzniká v diskurzu tragického narativu, tedy spolupodílí se na jeho ustanovování a reprodukování. Děje se tak prostřednictvím textů a intertextuálních vztahů (viz kapitola 13). V souladu s touto souvztažnou (tedy podle mně nikoliv ambivalentní, jakkoli by se tak mohlo na první pohled zdát) diskurzivní zavztažeností se tak jeví

dominantní předkládané obrazy minulosti, alespoň jak jsem je sama v memoárech identifikovala.

Nalezla jsem před-holocaustovou otevřenost, deklarovanou multiplicitou a variovaností identit (viz kapitoly 6 a 7). Střet životního příběhu s osudem psaným „velkými“ dějinami ve vztahu k druhé republice (viz kap. 8 a 9). Těsně poválečná doba se vyjevila na pomezí nového života a traumatu (viz kap. 10 a 11), padesátá léta jako nová diskurzivní rovina uvažování o vlastním příběhu (viz kap. 12 a 13). Tzv. normalizaci jsem pak nahlédla v její neukotvenosti v kulturní paměti, tedy nabízející experimentální roviny interpretací (viz kap. 14).

„Ještě slovo, než se staneš spisovatelem!“ píše Strindberg Vernerovi von Heidenstam, tehdy ještě příteli, v roce 1885. „Není oboru, který by nebyl tak surový, tak zbavený jemnocitu jako tento! Kdybys věděl, jaký je to životní pocit, když se – a to spisovatel musí – svlékáš do naha, když jako upír saješ krev svých přátel, svých nejbližších, svou vlastní! Br! A když to neděláš, nejsi spisovatel!“ (Frölich 1984: 7).

Pracovala jsem v předkládané práci s texty. Těmito texty byly různé příběhy a v nich vtělené interpretace minulosti, odborné interpretace téže minulosti, ale i diskurzy minulosti resp. různých minulostí, ale i současnosti, akademická rozumění tomu všemu... Jádrem mé práce ovšem byly texty, v nichž svou minulost předkládají její přímí aktéři. Píší o minulosti zhusta nepředstavitelné, bolestné, zraňující, vpravdě umrtvující. Ale píší také o naději, smíření, o životě. Jakkoli taková patetická slova do vědeckého textu nepatří, považuji za nezbytné se v samotném závěru své práce podívat za všechny tyto texty. Pokud se podle Strinberga musí spisovatel svléknout do naha, o autorovi autobiografie to platí dvojnásob. Nemůže resp. nechce se skrýt do příběhu kohokoliv jiného, píše sám za sebe a jako on sám (ona sama) také v příběhu vystupuje. Bere na sebe tíhu svého vlastního osudu, k jeho zpředmětnění používá různé

prostředky, může se v něm různě skrývat či odkrývat. Stále ale je a zůstane oním autorem, jak textu, tak života v textu popsaném.

Uvažovala jsem o minulosti jako o konstruované paměti, která se rozehrává (je neustále vyjednávána) mezi pamětí komunikativní a kulturní. Zvažovala jsem kulturní paměť jako fugu, tedy skladbu, jejíž kompozice je situačně a relačně podmíněna důrazem na ty či ony z polyfonie hlasů. Ve své práci jsem rozhodně nepostihla všechny hlasy z oné polyfonie, ať už záměrně, nebo v důsledku chybných rozhodnutí, opomenutí... Jeden proud hlasů jsem ovšem postihnout nemohla: hlas těch, kteří do výše uvažované polyfonie hlasů prostě promluvit nemohli, protože už jí nemohli být přítomni. Jejich hlasy se dochovaly právě jen v paměti.

Na samotný závěr tedy za všechny hlasy všech zavražděných v důsledku nacistické genocidy, tj. za hlasy jejich obětí židovských i ne-židovských, hlas, který se dochoval „*v češtině na tenkém, roztřepeném dopisním papíru*“ (Kulka 2014: 83):

Cizí hrob

Neznámá autorka (* ?, † pravděpodobně 8. 3. 1944 Osvětim – Březinka)

*Schýlený kříž a puklá helma,
vyprahlou zem déšť neskropí.
V tom hrobě pod sesutou věží
jak cizí v cizí zemi leží
zabitě mládí Evropy.
Zavalen vratkým křížem z břízy
ten hrob se mění v hrozný vřed.
A tady cizí, v cizí dáli
jsou mezi kostmi ideály
dvaceti mladých let.*

*Ne, pomník věru není třeba
v tom tichu na hrobu,
neb nade všemi kříži z kovu,
ten hrob řve stále znovu
svou věčnou žalobu.*

*Ale až bouře přežene se,
kdo pochopí, kdo pochopí,
že tady v cizím hrobě hnije,
kdo řekne, pro čí utopie,
zrazené mládí Evropy.*

Bibliografie⁵⁵

Alexander, J. C. 2003. *Social Life. A Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press.

Améry, J. 1999. *Bez viny a trestu*. Praha: Mladá fronta.

Anderson, B. 2008. *Představy společenství. Úvahy o původu a šíření nacionalismu*. Praha: Karolinum.

Arendt, H. 1995 (1963). *Eichmann v Jeruzalémě. Zpráva o banalitě zla*. Praha: Mladá fronta.

Asad, T. 1973. *Anthropology & the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.

Assmann, A. 2006. Memory, Individual and Collective. In: Goodin, R. E., Tilly, Ch. *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*. Oxford: Oxford University Press.

Assmann, A. 2011. *Cultural Memory and Western Civilization. Functions, Media, Archives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Assmann, J. 2001. *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor.

Baddeley, A. D. 1976. *The Psychology of Memory*. New York: Basic.

Barša, P. 2006. Doslov. In: Finkelstein, N. G. *Průmysl holocaustu. Úvahy o zneužívání židovského utrpení*. Praha: Dokořán, s. 107-125.

Barša, P. 2011. *Paměť a genocida. Úvahy o politice holocaustu*. Praha: Argo.

Barša, P. 2012. Žid, který vadil. *Lidové noviny, příloha Orientace* 7.7.2012. Citováno z online verze: <http://blizky-vychod.blogspot.com/2012/08/leo-pavlat-versus-pavel-barsa.html> /cit. 6.8.2018/.

Barša, P. 2013. Odpověď na recenzi Hany Kubátové. *Sociologický časopis*, 49, 5, s. 841-844.

Barthes, R. 2007. *S/Z*. Praha: Garamond.

Bauer, J. 2009. *Úvahy o holocaustu*. Praha: Academia.

Bauman, Z. 2003. *Modernita a holocaust*. Praha: SLON.

⁵⁵ U některých titulů, u nichž je to ve vztahu k práci relevantní, odkazuji v závorce jejich první vydání.

- Bednařík, P. 1998. Antisemitismus v denících Venkov a Večer v období druhé republiky. In: *Postavení a osudy židovského obyvatelstva v Čechách a na Moravě v letech 1939-1945. Sborník studií*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, s. 118-144.
- Bělina, P. a kol. 1993. *Dějiny země Koruny české II.*, Praha: Paseka.
- Bergerová, N. (ed.). 1992 (1990). *Na křižovatce kultur. Historie československých Židů*. Praha: Mladá fronta.
- Bergson, H. 1994. *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*. Praha: Filosofía.
- Bloom, H. (ed). 2004. *Literature of the Holocaust*. Philadelphia: Chelsea House Publishers.
- Boutleisová, E., Tomášek, M. 2015. Kulturní, sociální a národní trauma v současném kulturně-sociálním diskurzu a jeho průnik do českého společenskovedního kontextu. *Český lid*, 102, 4, s. 465-490.
- Brod, P. 1997. Židé v poválečném Československu. In: *Židé v novodobých dějinách. Soubor přednášek na FF UK*. Praha: *Karolinum*, s. 147-162.
- Brubaker, R. 2006. *Ethnicity without Groups*. London: Harward University Press.
- Bulínová, M., Dufek, J., Kaplan, K., Šlosar, V. 1993. *Československo a Izrael v letech 1945-1956. Dokumenty*. Praha: ÚSD AV ČR - HÚ AČR - SÚA.
- Bumová, I. 2007. Protižidovské výtržnosti v Bratislave v historickom kontexte (august 1946). *Pamäť národa*. Bratislava: Ústav pamäti národa, 3, 3, s. 14-29.
- Calhoun, C. 1994. Social Theory and the Politics of Identity. In: Calhoun, C. (ed.). *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford - Cambridge: Blackwell Publisher.
- Cohen, A. 1969. *Custom and Politics in Urban Africa: a Study of Hausa migrants in Yoruba towns*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Cornelissen, Ch., Holec, R., Pešek, J. 2007. *Diktatura – válka – vyhnání. Kultury vzpomínání v českém, slovenském a německém prostředí od roku 1945*. Praha: Albis International.
- Čapková, K. 2005. *Češi, Němci, Židé? Národní identita Židů v Čechách 1918-1938*. Praha: Paseka.
- Čapková, K., Frankl, M. 2008. *Nejisté útočiště. Československo a uprchlíci před nacismem 1933-1938*. Praha: Paseka.
- Deník Anny Frankové*. 1992. Praha: Lidové noviny.
- Dufek, J., Kaplan, K., Šlosar, V. 1993. *Československo a Izrael v letech 1947-1953. Studie*. Brno: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR a Doplněk.

- Duta, D. 2007. Malý člověk tváří v tvář holokaustu. Pokud o analýzu. In: Holý, J. (ed.). *Holocaust v české, slovenské a polské literatuře*. Praha: Karolinum, s. 237-241.
- Earthy, S., Cronin, A. 2008. Narrative Analysis. In: Gilbert, N. (ed.). *Researching Social Life*. 3rd. Ed. Los Angeles – London – New Delhi – Singapore – Washington DC: SAGE, s. 420-439.
- Eriksen, T. H. 2007. *Antropologie moderních společností. Rozumět identitě*. Praha: Triton.
- Fay, B. 2002. *Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup*. Praha: SLON.
- Finkelstein, N. G. 2006. *Průmysl holokaustu. Úvahy o zneužívání židovského utrpení*. Praha: Dokořán.
- Foucault, M. 1978. Politics and the Study of Discourse. *Ideology and Consciousness*, 3, s. 3–26.
- Foucault, M. 1994. *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Nakladatelství Svoboda.
- Foucault, M. 2002. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann a synové.
- Frankl, M. 2007. „Emancipace od židů“. *Český antisemitismus na konci 19. století*. Praha - Litomyšl: Paseka.
- Frankl, M., Szabó, M. 2015. *Budování státu bez antisemitismu? Násilí, diskurz loajality a vznik Československa*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Frölich, F. 1984. Autobiografičnost s otazníkem. Předmluva. In: Strinberg, A. *Bláznova obhajoba. Manželské historie*. Praha: Odeon, s. 7-18.
- Frýd, N. 1956. *Krabice živých*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- Frýd, N. 1971. *Lahvová pošta aneb konec posledních sto let*. Praha: Československý spisovatel.
- Fuks, L. 1967. *Spalovač mrtvol*. Praha: Československý spisovatel.
- Geertz, C. 2000. Zhuštěný popis. In: *Interpretace kultur*. Praha: SLON.
- Geertz, C. 2000. Zhuštěný popis: k interpretativní teorii kultury. In: Geertz, C. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha: SLON, s. 13-42.
- Ginzburg, C. 2001 (1978). *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*. Praha: Argo.
- Glazar, R. 1994. *Treblinka, slovo jak z dětské říkanky*. Praha: Torst.

- Gross, J. T. 2008. *Strach. Největší poválečný protizidovský pogrom*. Praha: Jota.
- Gross, J. T. 2013. *Zlatá žeň. Co se odehrálo na pomezí holocaustu*. Praha: Argo.
- Grygar, J. 2001. Historie, paměť, autobiografie. Poznámky k tematizování minulosti. *Lidé města*, 7, s. 139-152.
- Grygar, J. 2003. Strážci paměti. Autobiografické vyprávění a normativní aspekty kultury ve Stonavě na Těšínsku. *Český lid*, 90, 2, s. 135-159.
- Habermas, J. 2000. *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha: Filosofia.
- Hájek, M. 2014. *Čtenář a stroj: Vybrané metody sociálněvědní analýzy textů*. Praha: SLON.
- Halbwachs, M. 1994 (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.
- Halbwachs, M. 2009 (1950, 1997). *Kolektivní paměť*. Praha: SLON.
- Hamar, E. 2008. *Vyprávěná židovství. O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit*. Praha: SLON.
- Hartog, François. 2016. *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*. New York: Columbia University Press.
- Havelka, M. 2007. Poznání – paměť – identita a několik obecnějších úvah. *Dějiny – Teorie – Kritika* 2, s. 256-268.
- Heitlingerová, A. 2007. *Ve stínu holocaustu a komunismu. Čeští a slovenští židé po roce 1945*. Praha: G plus G.
- Hes, M. 2013. *Promluvili o zlu*. Praha: Epoque.
- Hilberg, R. 2002. *Pachatelé, oběti a diváci. Židovská katastrofa 1933-1945*. Praha: Argo.
- Himl, P. 2007. *Zrození vagabunda. Neusedlí lidé v Čechách 17. a 18. století*. Praha: Argo.
- Hobsbawm, E., Ranger, T. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holý, J. (ed.). 2007. *Holokaust - Šoa - Zagłada v české, slovenské a polské literatuře*. Praha: Karolinum.
- Holý, J. 2011. Židé a šoa v české a slovenské literatuře po druhé světové válce. In: Holý, J. (ed.). *Šoa v české literatuře a v kulturní paměti*. Praha: Akropolis, s. 7-66.
- Holý, J., Málek, P., Širit, M., Tomáš, F. 2011. *Šoa v české literatuře a v kulturní paměti*. Praha: Akropolis.

- Hroch, M. 1999. *V národním zájmu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Iggers, G. G. 2002. *Dějepisectví ve 20. století: od vědecké objektivitě k postmoderní výzvě*. Praha: Lidové noviny.
- Jelínek, T., Soukupová, B. (eds.). 2014. *Bílá místa ve výzkumu holocaustu*. Praha: Spolek akademiků Židů.
- Jelinek, Y. 2009. *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí*. Praha: Vydavateľstvo Jána Mlynárika.
- Jenkins, R. 2000. Categorization. Identity, Social Process and Epistemology. *Current Sociology*, 48, 3, s. 7-25.
- Kamenec, I. 1998. Protižidovský pogrom v Topolčanoch v septembri 1945. In: *Acta contemporanea: k pätašedesátinám Viléma Prečana*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, s. 80-94.
- Kárný, M. 1979. *Terezínský rodinný tábor v Birkenau: pokus o rekonstrukci jeho historie*. Praha: Academia.
- Kárný, M. 1991. *Konečné řešení: genocida českých židů v německé protektorátní politice*. Praha: Academia.
- Kertész, I. 1993. *Člověk bez osudu*. Praha: Academia.
- Klepal, J. 2017. *Terapeutické hrdinství: zjednávání posttraumatické stresové poruchy u válečných veteránů v Bosně a Hercegovině*. Disertační práce. Praha: FHS UK.
- Konopásek, Z. 1997. Text a textualita v sociálních vědách. Část třetí - reflexivní impuls. *Biograf*, 9, s. 7-15.
- Koura, P. 2007. „Obraz holocaustu v českém hraném filmu. In: Holý, J. (ed.). *Holocaust v české, slovenské a polské literatuře*. Praha: Karolinum, s. 227-236.
- Krajewski, S. 2005. *Poland and the Jews. Reflections of a Polish Polish Jew*. Krakow: Wydawnictwo Austeria.
- Kratochvil, A. (ed.). 2015. *Paměť a trauma pohledem humanitních věd: Komentovaná antologie teoretických textů*. Praha: Akropolis.
- Kraus, O. 1948. *Země bez Boha*. Praha: Petr.
- Krejčová, H. 1993. Český a slovenský antisemitismus 1945 – 1948. In: *Stránkami soudobých dějin. Sborník statí k pätašedesátinám historika Karla Kaplana*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, s. 158-172.
- Krejčová, H. 1999. K některým problémům židovské menšiny a českého antisemitismu po roce 1945. In: Tomaszewski a Valenta (eds.). *Židé v české a polské*

občanské společnosti = Židzi w polskim i czeskim społeczeństwie obywatelskim. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, s. 65-77.

Křen, J. 1990. *Bílá místa v našich dějinách?* Praha: Lidové noviny.

Kubátová, H. 2013. O paměti holocaustu. Recenzní esej. *Sociologický časopis*, 49, 4, s. 645-652.

Kusák, A. 2003. *Tance kolem Kafky: liblická konference 1963 – vzpomínky a dokumenty po 40 letech*. Praha: Akropolis.

Kulka, E. 1990. *Židé v československé Svobodově armádě*. Praha: Naše vojsko.

Kulka, E. 1992. *Židé v československém vojsku na západě*. Praha: Naše vojsko.

Kulka, O. D. 2014 (1984). *Krajiny Metropole smrti. Zkoumání paměti a imaginace*. Praha: Torst.

Kyncl, V. 2015. *Lidice. Zrození symbolu*. Praha: Academia.

LaCapra, D. 1998. *History and Memory after Auschwitz*. Ithaca – London: Cornell University Press.

Lachmann, R. 2002. *Memoria fantastika*. Praha: Herrmann & synové.

Langer, F. 1963. *Byli a bylo*. Praha: Československý spisovatel.

Langer, L. E. 1995. *Admitting the Holocaust*. New York: Oxford University Press.

Lanzmann, C. 1991. *Šoa. Zpráva o velikém neštěstí*. Praha: Nakladatelství Svoboda.

Latour, B. 2002. Když věci vracejí úder: Co mohou sociálním vědám přinést „vědní studia“. *Biograf*, 29, s. 3-20.

Lavabre, M. C. 2005. Užívání a zneužívání pojmu paměť. *Biograf*, 37, s. 57-67.

Le Goff, J. (ed.). 1999. *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad.

Le Goff, J. 1991. *Kultura středověké Evropy*. Praha: Odeon.

Le Goff, J. 2007. *Paměť a dějiny*. Praha: Argo.

Levi, P. 1993 (1986). *Potopení a záchránění*. Praha: Mladá fronta.

Levi, P. 1995 (1947). *Je-li toto člověk*. Praha: Sefer.

Levi, P. 2006 (1984). *Když ne nyní, kdy?* Praha – Litomyšl: Paseka.

Lipstadtová, D. E. 2001. *Popírání holocaustu. Sílící útok na pravdu a paměť*. Praha: Paseka.

- Littel, J. 2008. *Laskavé bohyně*. Praha: Odeon.
- Lorencová, A., Hyndráková, A. 1993. The Systematic Collection of Memories organized by the Jewish Museum in Prague. 2. *Judaica Bohemiae*, XXIX, 1-2, s. 67-75.
- Lowe, K. 2015. *Zdivočelý kontinent. Evropa po druhé světové válce*. Praha – Litomyšl: Paseka.
- Lustig, A. 1999a (1957). *Noc a naděje*. Praha: Alois Hynek.
- Lustig, A. 1999b (1958). *Démanty noci*. Praha: Alois Hynek.
- Marxová, A. 2011. Kontroverzní kniha „Paměť a genocida“. Recenze v pořadu *Šalom alejchem, Český rozhlas Regina DAB Praha*, 22.5.2011. [on line] Dostupné z: http://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/zpravy/_zprava/kontroverzni-kniha-pamet-a-genocida--896173/cit.6.8.2018/.
- Maslowski, N., Šubrt, J. et al. 2014. *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum.
- Merle, R. 1955 (1952). *Smrt je mým řemeslem*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- Metelec, M. 2011. Politika paměti a etika genocidy. Proti politice holocaustu. Recenze. *A2*, 26 [on line]. Dostupné z: <https://www.advojka.cz/archiv/2011/26/politika-pameti-a-etika-genocidy/cit.6.8.2018/>.
- Mink, L. 1987. *Historical Understanding*, Cornell University Press.
- Misztal, B. A. 2003. *Theories of Social Remembering*. Maidenhead – Philadelphia: Open University Press.
- Mlynárik, J. 2005. *Dějiny Židů na Slovensku*. Praha: Academia.
- Morgan, M. L. 2001. *Beyond Auschwitz. Post-Holocaust Jewish Thought in America*. Oxford: Oxford University Press.
- Mouffe, Ch. 2005. *On the Political*. New York: Routledge.
- Němec, P. 1992. Nové práce k historii československých Židů ve 20. století. *Český časopis historický*, 4, 588-593.
- Nepalová, Š. 1999. Židovská menšina v Čechách a na Moravě v letech 1945-1948. *Terezínské studie a dokumenty*. Praha: Academia, 314-337.
- Nodl, M., Tinková, D. (eds.). 2007. *Antropologické přístupy v historickém bádání*. Praha: Argo.
- Nora, P. 1984, 1986, 1992. *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard.

- Nora, P. 1998. Mezi pamětí a historií. Problematika míst. In: *Antologie francouzských společenských věd No. 13: Politika paměti* (ed. Mayer, F.). Praha: CEFRES.
- Novick, P. 1999. *The Holocaust in American Life*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Novotná, H. 1999a. *Postoj k Židům v české společnosti v profesní skupině novinářů: (etnologická sonda)*. Bakalářská práce. Praha: FHS UK.
- Novotná, H. 1999b. Židovská problematika v očích českých novinářů (některé z výsledků etnologické sondy). *Lidé města*, 2, 122-126.
- Novotná, H. 2000. Obraz židů u pražských novinářů. Znalosti o židovském náboženství, kultuře, dějinách. *Lidé města*, 3, 237-240.
- Novotná, H. 2003. *Soužití české společnosti a Židů v letech 1945-1948 ve světle různých pramenů*. Diplomová práce. Praha: FHS UK.
- Novotná, H. 2004. Židé vzpomínají na masarykovské Československo třicátých let. In: Soukupová, B., Pojar, M., Zahradníková, M. *Židovská menšina v Československu ve třicátých letech*. Praha: Židovské muzeum v Praze, 73-82.
- Novotná, H. 2006. Identita a paměť: období 1945-1948 v židovských memoárech. In: Salner, P. *Židovská komunita po roku 1945*. 1. vyd. Bratislava: Ústav etologie SAV, 31-50.
- Novotná, H. 2007. Židé vzpomínají na druhou republiku. In: Pojar, M., Soukupová, B., Zahradníková, M. *Židovská menšina za druhé republiky*. Praha: Židovské muzeum v Praze, 155-161.
- Novotná, H. 2009. Židé vzpomínají na poválečná léta. In: Soukupová, B., Salner, P., Ludvíková, M. *Židovská menšina v Československu po druhé světové válce. Od osvobození k nové totalitě*. Praha: Židovské muzeum v Praze, 107-118.
- Novotná, H. 2010. Konstrukce individuální a kolektivní paměti na příkladu židovské menšiny v českých zemích po druhé světové válce. In: Vrzgulová, M., Salner, P. *Reflexie holocaustu*. Bratislava: Dokumentačné stredisko holocaustu, Ústav etnologie SAV, s. 57-71.
- Novotná, H. 2016. Diskurzivní rámce vztahu k židům (antisemitismu) v obd. tzv. normalizace. In: Vrzgulová, M., Kubátová, H. et al. *Podoby antisemitismu v Čechách a na Slovensku ve 20. a 21. století*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 157-176.
- Olšáková, D. 2014. *Věda jde k lidu. Československá společnost pro šíření politických a vědeckých znalostí a popularizace věd v Československu ve 20. století*. Praha: Academia.
- Otčenášek, J. 1963 (1958). *Romeo, Julie a tma*. Praha: Československý spisovatel.
- Pavel, O. 1971. *Smrt krásných srnců*. Praha: Československý spisovatel.

Pavlát, L. 1998. *Židovská tematika v českých školách. Zpracováno v rámci projektu "Přehled školních osnov zemí střední a východní Evropy"*. New York: Americký židovský kongres.

Pavlát, L. Židé, kteří vadí. *Lidové noviny, rubrika Polemika* 17.7.2012. Citováno z online verze: <http://blizky-vychod.blogspot.com/2012/08/leo-pavlat-versus-pavel-barsa.html> /cit. 6.8.2018/.

Pěkný, T. 2001. *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Praha: Sefer.

Pellar, Š. 2009. *Hrdí orli ve smrtelném obklíčení: Polské stereotypizované vidění moderního světa*. Praha: Dokořán.

Pernes, J., Foitzik, J. (eds.). 2005. *Politické procesy v Československu po roce 1945 a „Případ Slánský“*. Sborník příspěvků ze stejnojmenné konference pořádané ve dnech 14.-16. dubna 2003 v Praze. Brno: Prius.

Rabinow, P. 1986. Representations Are Social Facts. Modernity and Post-Modernity in Anthropology. In: Clifford, J., Marcus, G. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, s. 234-261.

Reifová, I. 2015. A Study in the History of Meaning-making. Watching Socialist Television Serials in the Former Czechoslovakia. *European Journal of Communication*, 30, 1, s. 79-94.

Ricœur, P. 2009 (2000). *Memory, History, Forgetting*. Chicago: University of Chicago Press.

Rossington, M. 2007. Introduction to Part II: Positionings. In: Rossington, M., Whitehead, A. *Theories of Memory. A Reader*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, s. 134-138.

Růžička, J. 2014. Historie. In: Storchová, L. (ed.). *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě*. Praha: Scriptorium, s. 102-117.

Said, E. 2006. *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*. Praha: Paseka.

Salner, P. (ed.). 2006. *Židovská komunita po roku 1945*. Bratislava: Zing Print.

Salner, P. 1997. *Prežili holokaust*. Bratislava: VEDA.

Salner, P. 2000. *Židia na Slovensku medzi tradíciou a asimiláciou*. Bratislava: Zing Print.

Salner, P. 2016a. *Židia na Slovensku po roku 1945 (Komunita medzi vierou a realitou)*. Bratislava: VEDA.

- Salner, P. 2016b. Podoby antisemitismu na Slovensku v období normalizácie (1969-1989). In: Vrgulová, M., Kubátová, H. a kol. 2016. Podoby antisemitismu v Čechách a na Slovensku ve 20. a 21. století. Praha: Karolinum, s. 139-156.
- Salner, P. 2018. *Židia na Slovensku po roku 1989 (Komunita medzi budúcnosťou a minulosťou)*. Bratislava: VEDA.
- Seidl, R. 2005?. *Osvětím Fakta versus fikce* (bez vnočení a nakladatelských údajů).
- Shils, E. 1981. *Tradition*. London: Faber & Faber.
- Schneiderová, S. 2016. *Analýza diskurzu a mediální text*. Praha: Karolinum.
- Soukupová, B. 2005. *Velké a malé českožidovské příběhy z doby intenzivní naděje*. Bratislava: Nakladatelství Zing Print.
- Soukupová, B. 2009. Židé a židovská reprezentace v českých zemích v letech 1945–1948 (mezi režimem, židovstvím a judaismem). In: *Židovská menšina v Československu po druhé světové válce. Od osvobození k nové totalitě*. Usp. Soukupová, B., Salner, P., Ludvíková, M. Praha: Židovské muzeum v Praze, s. 55-80.
- Soukupová, B. 2016. *Židé v českých zemích po šoa. Identita poraněné paměti*. Bratislava: Marenčin PT.
- Spalová, B. 2013. Rodinné paměti v pohraničí. Familiarismus v pohledu do minulosti. *Biograf*, 58, s. 3-33.
- Spiegelman, A. 2012 (1986, 1991). *Maus*. Souborné vydání. Praha: Torst.
- Staněk, T. 1991. *Odsun Němců z Československa 1945-1947*. Praha: Academia.
- Stankowski, A., Grabski, A., Berendt, G. 2000. *Studia z historii Żydów w Polsce po 1945 roku*. Żydowski Instytut Historyczny, Warsaw.
- Stone, L. 1979. The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History. *Past & Present*, 85, s. 3-24.
- Storchová, L. (ed.). 2007. *Conditio humana konstanta či historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretická reflexe v současné historiografii*. Praha: Albis International.
- Svobodová, J. 1994. *Zdroje a projevy antisemitismu v českých zemích 1948-1992*. Praha: ÚSD AV ČR.
- Szabó, M. 2016. Náčrt teórií výskumu moderného antisemitizmu v historiografii a spoločenských vedách. In: Vrgulová, M., Kubátová, H. a kol. *Podoby antisemitismu v Čechách a na Slovensku ve 20. a 21. století*. Praha: Karolinum, s. 11-27.

Szaló, C. 2007. *Transnacionální migrace. Proměny identit, hranic a vědění o nich*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

Szaló, C., Hamar, E. 2014. Vynalezená a nalezená minulost: nástin sociologie kulturního traumatu. In: Maslowski, N., Šubrt, J. a kol. 2014. *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum, s. 195-210.

Szpilman, W. 2003. *Pianista*. Praha: Academia.

Šmídová Matoušová, O. 2014. Auto/biografický přístup při studiu kolektivní paměti. *Biograf*, 59, s. 79-102.

Šubrt, J., Maslowski, N., Lehmann, Š. 2014. Soudobé teorie sociální paměti. In: Maslowski, N., Šubrt, J. a kol. 2014. *Kolektivní paměť. K teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum, s. 31-45.

Šubrt, J., Pfeiferová, Š. 2010. Kolektivní paměť jako předmět historicko-sociologického bádání. *Historická sociologie*, 1, s. 9-29.

Šustrová, R., Hédlová. 2014. *Česká paměť: národ, dějiny a místa paměti*. Praha: Academia.

The Jews of Czechoslovakia. Historical Studies and Surveys I.-III. 1986, 1971, 1984. New York – Filadelfie.

Todorov, T. 1998. Zneužívání paměti. In: *Antologie francouzských společenských věd: Politika paměti*. Cahiers du CeFRÉS no. 13, Praha.

Tomášek, M. 2014. Různá nahlížení na kolektivní paměť; koncept sociálního traumatu jako jeden z aktuálních přístupů. In: Maslowski, N., Šubrt, J. a kol. *Kolektivní paměť. K teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum, s. 179-194.

Traverso, E. 2006. *Trhlina v dějinách: Esej o Osvětlení a intelektuálech*. Praha: Academia.

Třeštítk, D. 2004. O dějinách a paměti. *Dějiny – teorie – kritika*, 1, s. 107-113. Citováno z online verze:
<http://www.clavmon.cz/archiv/polemiky/prispevky/5HDFTrestik.htm> /cit. 1.11.2018/.

Tuček, J. 2014. Paměť. In: Storchová, L. (ed.). *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě*. Praha: Scriptorium, s. 244-257.

Urbanová, S. 2018. *S holokaustem za zády: téma holokaustu v české a překladové literatuře pro děti a mládež vydávané po roce 1989*. Ostrava: Ostravská univerzita.

Utitz, E. 1947. *Psychologie života v terezínském koncentračním táboře*. Praha: Dělnické knihkupectví a nakladatelství.

- Vaculík, J. 1995. Židé z Podkarpatské Rusi jako optanti pro československé státní občanství v letech 1945 - 1947. In: *Akce Nisko v historii "konečného řešení židovské otázky" k 55. výročí první deportace evropských Židů. Mezinárodní vědecká konference. Sborník referátů*. Ostrava: Rondo, s. 292-300.
- van Dülmen, R. 1999. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století). Dům a jeho lidé*. Praha: Argo.
- van Dülmen, R. 2002. *Historická antropologie: Vývoj / Problémy / Úkoly*. Praha: Dokořán.
- Vansina, J. 1985. *Oral Tradition as History*. Oxford: James Currey Ltd.
- Vašíček, Z. 1996. *Obrazy [minulosti]*. Praha: Prostor.
- Vašíček, Z., Mayer, F. 2008. *Minulost a současnost, paměť a dějiny*. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 1948, X, 11, s. 124.
- Vidal-Naquet, P. 2014. *Vrazi paměti - Papírový Eichmann a jiné eseje o revizionismu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Volkov, S. 1978. Antisemitism as a Cultural Code: Reflections on the History and Historiography of Antisemitism in Imperial Germany. In: *The Leo Baeck Institute Year Book*, 23, 1, s. 25–46.
- Vrba, R. 1998. *Utekl jsem z Osvětimi*. Praha: Sefer.
- Vrzgulová, M., 2016. *Nevyrozpřávané susedské histórie. Holokaust na Slovensku z dvoch perspektív*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, Veda.
- Vrzgulová, M., Kubátová, H. a kol. 2016. *Podoby antisemitismu v Čechách a na Slovensku ve 20. a 21. století*. Praha: Karolinum.
- Vrzgulová, M., Richterová, D. 2008. *Holokaust ako historický a morálny problém v minulosti a v súčasnosti. Súčasný stav výskumu / Holocaust as a historical and moral problem of the past and the present. Current stage of research*. Bratislava: DSH, Úrad vlády SR.
- Vrzgulová, M., Salner, P. (eds.). 2010. *Reflexie holokaustu*. Bratislava: Zing Print.
- Vrzgulová, M., Voľanská, L., Salner, P. 2017. *Rozprávanie a mlčanie*. Bratislava: Veda.
- Weil, J. 1958. *Žalozpěv za 77 297 obětí*. Praha: Československý spisovatel.
- Weil, J. 1967 (1949). *Život s hvězdou*. Praha: Odeon.

Welzer, H., Mollerová S., Tschuggnallová, K. 2010. *Můj děda nebyl nácek. Nacismus a holocaust v rodinné paměti*. Praha: Argo.

Wiesel, E. 1997 (1994). *Paměti. Všechny řeky spějí do moře*. Praha: Pragma.

Wiesel, E. 1999 (1958). *Noc*. Praha: Sefer.

Wiesenthal, S. 1994. *Spravedlnost, nikoli pomstu*. Praha: Sfinga.

Wistrich, R. 1993. Nacionalismus a antisemitismus v dnešní střední a východní Evropě. In: Bílková, H., Hančil, J. (eds.). *Antisemitismus v posttotalitní Evropě: Sborník z Mezinárodního semináře o antisemitismu v posttotalitní Evropě, 22. – 24. května 1992 v Praze*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, s. 32-45.

Wistrich, R. 2010. *A Lethal Obsession. Anti-semitism from Antiquity to the Global Jihad*. New York: Random House.

Yegar, M. 1997. *Československo, sionismus, Izrael. Historie vzájemných vztahů*. Praha: Victoria Publishing.

Zanglová, V. 2008. Rané svědecké zprávy o holocaustu jako východisko archivů, historické a autobiografické literatury. In: *Tereziánské studie a dokumenty 2007* (eds. Mílová, J., Hájková, A.). Praha: Institut Tereziánské iniciativy, Sefer, s. 248-255.

Židovská menšina v Československu po druhé světové válce: od osvobození k nové totalitě. 2009. Usp. Soukupová, B., Salner, P., Ludvíková, M. Praha: Židovské muzeum v Praze.

Židovská menšina v Československu v letech 1956-1968: od destalinizace k pražskému jaru. 2011. Usp. Soukupová, B., Pojar, M. Praha: Židovské muzeum v Praze.

Židovská menšina v Československu ve dvacátých letech. 2003. Usp. Soukupová, B., Zahradníková, M. Praha: Židovské muzeum v Praze.

Židovská menšina v Československu ve třicátých letech. 2004. Usp. Pojar, M., Soukupová, B., Zahradníková, M. Praha: Židovské muzeum v Praze.

Židovská menšina za druhé republiky. 2007. Usp. Pojar, M., Soukupová, B., Zahradníková, M. Praha: Židovské muzeum v Praze.

Prameny

- Auředníčková, A. 1945. *Tři léta v Terezíně*. Praha: Alois Hynek, Cíl.
- Bárta, A. 1999. *Z hlubin soužení na výsluní naděje*. Praha: Orion.
- Beck, R. 1994. *Vzpomínky pro moji dceru*. Červený Kostelec: Nakladatelství Rosa.
- Bondyová, R. 2003. *Víc štěstí než rozumu*. Praha: Argo.
- Brod, T. 2007. *Ještě že člověk neví, co ho čeká*. Praha: Academia.
- Elias, R. 1998. *Naděje mi pomohla přežít*. Praha: Sfinga.
- Epsteinová, H. 2000. *Nalezená minulost*. Praha: Rybka Publishers, Knižní klub.
- Erbenová, E. 2001. *Sen*. Praha: G plus G.
- Fantl, F. 1996. Memiors. *Judaica Bohemiae XXX-XXXI (1994-1995)*, s. 118-128.
- Fantl, F. 1997. Už jsme se vlastně nikdy nesešli. *Židovská ročenka 1997/1998 – 5758* [on line]. Dostupné z: <http://www.holocaust.cz/cz2/resources/rocenka/recollections/fantl/cit.15.5.2011/>, s. 63-75.
- Fantlová, Z. 1996. *Klid je síla, řek' tatínek*. Praha: Primus.
- Feder, R. 1947. *Židovská tragédie. Dějství poslední*. Kolín: Lusk.
- Fierzová, O. 1992. *Dětské osudy z doby poválečné*. Praha: Spolek přátel mládeže a družstva Milíčův dům.
- Fischerová, E. 1991. Dopis přítelkyni. In: *Svět bez lidských dimenzí. Čtyři ženy vzpomínají*. Praha: Státní židovské muzeum.
- Friesová, J. R. 1997. *Pevnost mého mládí*. Praha: Jaroslava Poberová.
- Frýd, N. 1971. *Lahvová pošta aneb konec posledních sto let*. Praha: Československý spisovatel.
- Gissingová, V. 1992. *Perličky dětství*. Praha: Odeon.
- Glazar, R. 1996. *Treblinka, slovo jak z dětské říkanky*. Praha: Torst.
- Goldstücker, E. 2003. *Vzpomínky (1913-1945)*. Praha: G plus G.
- Greenfieldová, H. 1992. *Z Kolína do Jeruzaléma. Strípky vzpomínek*. Praha: Gefen Publishing House.
- Hahn, K. J. 1998. *Kristallnacht in Karlsbad. Křišťálová noc v Karlových Varech*. Praha: Vitalis.
- Henisch, H. K. 2000. *První tanec v Karlových Varech*. Nejdek: Město Nejdek.
- Hermann, A. 2000. *Mých prvních pět životů*. Prah: Triáda.

- Hyndráková-Kovanicová, A. 1991. *Dopis dětem*. In: *Svět bez lidských dimenzí. Čtyři ženy vzpomínají*. Praha: Státní židovské muzeum.
- Kaufmannová, H. 1999. *Léta 1938-45. Válečné vzpomínky*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
- Klánský, J. 1992. *Přežil jsem Hitlera*. Praha: Židovské muzeum.
- KLÍMA, I. 2009. *Moje šílené století I.*, Praha: Academia.
- Klíma, I. 2010. *Moje šílené století II.*, Praha: Academia.
- Kohn, P. 2000. *Kolik naděje má smrt (Židovské děti z poválečné akce „zámky“ vzpomínají)*. Brno: Nakl. L. Marek.
- Kosta, J. 2002. *Život mezi úzkostí a nadějí*. Praha – Litomyšl: Paseka.
- Kovályová, H. 1992. *Na vlastní kůži*. Praha: Československý spisovatel.
- Kraus, O., Kulka, E. 1946. *Továrna na smrt*. Praha: Čin.
- Kraus, O., Schön, E. 1945. *My mrtví žalujeme!* Vsetín: Průlom.
- Langerová, Ž. 2017. *Žila jsem s oddaným komunistou: Československo - můj osud 1934-1968*. Praha: Prostor.
- Lewisová, H. 1999. *Přišel čas promluvit*. Brno: Barrister a Principal.
- Mannheimer, M. 1986. *Vzpomínky. Terezín, Osvětim, Varšava, Dachau*. Mnichov.
- Margoliová-Kovályová, H. 2003. *Na vlastní kůži*. Praha: Academia.
- Osers, J. 1995. *Jak jsem přežil*. Praha: Židovská obec v Praze.
- Petrášek, M. 2000. *Nedodržený slib*. Praha: Granit.
- Pick, M. 1997. *Přes Acherón zpátky to šlo hůř (Opožděná zpověď vnoučatům...)*. Litomyšl: Antonín Augusta.
- Posseltová-Ledererová, H. 1997. *Máma a já: (terezínský deník)*. Praha: G plus G.
- Redlich, K. 2001. *Za ostnatým drátem*. Olomouc: Votobia.
- Reinerová, L. 2001. *Bez adresy. Neskutečně skutečné příběhy*. Praha – Litomyšl: Paseka.
- Reinerová, L. 2002. *Všechny barvy slunce a noci*. Praha: Labyrint.
- Rohan, B. 2000. *Ústecký šoulet*. Ústí nad Labem: Město Ústí nad Labem.
- Rybár, C. 2008. *Do půlnoci času dost*. Praha: Academia.
- Scheuerová, L. 1994. *O smrti, která se nedostavila*. Praha: Sefer.
- Schön, E., Kraus, O. 1945. *My mrtví žalujeme!* části 1-3. Vsetín: Průlom.
- Schönfeld, J. 1999. *Jeremiáda aneb skromný raport s rodinným nádechem*. Praha: Medard.
- Schützová, H. 1994. *Kdo chce budoucím něco říci, má promluvit*. Praha: Židovské muzeum.

- Součková, S. 2002. *Psáno osudem a politikou*. Praha: Academia.
- Stránská, H. 1998. *Co už se nikdy nedovím*. Olomouc: Votobia.
- Stránský, O. 2002. *Není spravedlnosti na zemi*. (usp. T. Marjanovic). Středokluky: Zdeněk Susa.
- Stránský, P. 1999. *Z Terezína do Terezína se zastávkou v Osvětimi – Březince a Schwarzheide*. Praha: Perla.
- Weislitzová, V. 2001. *Pes z Klagenfurtu*. Praha: Adonai.
- Zahradníček, T. (ed.). 2005. *Úseky polojasna. Vzpomínky Jiřího Loewyho*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.