KATEŘINA KRÁLOVÁ
HANA KUBÁTOVÁ
(EDD.)

NÁVRATY

POVÁLEČNÁ REKONSTRUKCE ŽIDOVSKÝCH KOMUNIT V ZEMÍCH STŘEDOVÝCHODNÍ, JIHOVÝCHODNÍ A VÝCHODNÍ EVROPY

KAROLINUM



Návraty
Poválečná rekonstrukce
židovských komunit
v zemích středovýchodní,
jihovýchodní a východní Evropy

Kateřina Králová
Hana Kubátová (edd.)

———

Recenzovaly:
PhDr. Monika Vrzgulová, CSc.
Kateřina Čapková, Ph.D.

Kolektiv autorů:
Petr Balla, Karin Hofmeisterová, Nikola Karasová, Jiří Kocian, Kateřina Králová,
Hana Kubátová, Michaela Kůželová, Olga Lukešová, Jakub Mlynář,
Dorota Tabitha Moravská, Jan Procházka, Daniel Putík, Kateřina Šimová, Filip Šisler,
Tereza Vorlová, Vlaďka Votavová, Jiří Vykoukal

Vydala Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum
Redakce Vendula Kadlečková
Grafická úprava Jan Šerých
Kresba na obálce Petr Cempírek
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vydání první

© Univerzita Karlova v Praze, 2016
Text © Kateřina Králová, Hana Kubátová et al., 2016
Cover illustration © Petr Cempírek, 2016

Tato kniha vznikla v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu
č. 260 234 /2015 na IMS FSV UK.
Grafický návrh a provedení obálky této knihy byly podpořeny Fakultou sociálních věd
Univerzity Karlovy v Praze.

ISBN 978-80-246-3271-1
ISBN 978-80-246-3299-5 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum 2017

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

Úvod 7

Minulost jako vzpomínka a vyprávění: Archiv vizuální historie USC Shoah Foundation v kontextu orální historie 11
Návrat „domů“? 24
Židé ve středovýchodní Evropě 43
Československo 65
Polsko 95
Maďarsko 115
Židé v jihovýchodní Evropě 129
Bulharsko 147
Rumunsko 161
Jugoslávie 179
Řecko 204
Židé v Sovětském svazu 231
Lotyšsko a Litva 244
Estonsko 257
Bělorusko 271
Ukrajina 286
Rusko 310
Moldavsko 331
Namísto závěru: Holocaust jako pohyblivá vzpomínka? 346

Seznam zkratek 351
Prameny a literatura 353
Summary 384
Jmenný rejstřík 386

ÚVOD

Marianna A. přežila válku ve svém rodném, třebaže okupovaném Polsku, avšak po osvobození se stejně neměla kam a zejména *ke komu* vrátit. Její rodiče a šest sourozenců byli zavražděni Němci, poslední z bratrů byl zabit místními Poláky, kteří na venkově vyhledávali a vraždili ukrývající se Židy. Jí samotné se podařilo přežít jenom díky pomoci místních polských obyvatel. Přístřeší nalezla v katolické rodině, u níž se za války skrývala a do níž se později vdala. Taková vstřícnost vůči Židům však nebyla (nejenom) v tehdejší polské společnosti všeobecně rozšířená. Přestože se po celý svůj život cítila být Židovkou, nechala se po válce pokřtít. Vzpomínky Marianny a více než stovky dalších přeživších holocaust, jejichž výpovědi v této knize citujeme, ukazují poválečné evropské dějiny, v našem případě období ohraničené koncem války na jedné straně a Stalinovou smrtí na druhé straně, jako veskrze evropský, židovsko-nežidovský příběh. Naše kniha *Návraty: Poválečná rekonstrukce židovských komunit v zemích středovýchodní, jihovýchodní a východní Evropy*, kterou právě držíte v rukou, zkoumá nejen cestu zpět, ale především mnohost a různorodost toho, jak fyzický a mentální návrat ovlivnil samotné přeživší a také jejich okolí.

Tato kniha je výstupem *Specifického vysokoškolského výzkumu* (SVV), účelové podpory Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy ČR výzkumu prováděného studenty doktorských a magisterských studijních programů. Cílem je podpora tvůrčí činnosti a vědeckého bádání studentů, jejich začlenění do výzkumných aktivit vysokoškolských pracovišť a posílení jejich publikační činnosti. Právě proto většinu případových studií včetně jedné zastřešující kapitoly napsali studenti doktorských a magisterských programů Fakulty sociálních věd (FSV) Univerzity Karlovy v Praze. Pro mnohé z nich, a to je třeba zdůraznit, bylo vlastní téma této knihy zcela novým. Ve svých diplomových a disertačních pracích zpracovávají různá společenskovědní témata, jenom malá část z nich se přímo vztahuje k poválečné Evropě, postavení Židů v nežidovské většinové společnosti nebo vzájemnému vztahu politických režimů a židovských komunit po roce 1945.

Délka řešení projektu je omezena na jeden kalendářní rok; provést příslušný výzkum a napsat knihu je v tak krátké době náročným úkolem, a to i pro etablovaného badatele, který se může vykázat rozsáhlou publikační a editorskou praxí. Připravit náplň projektu, sestavit výzkumnou skupinu studentů

a případové studie, opatřit je zastřešujícími studiemi a celou knihu zeditovat, to vše v průběhu předepsaných dvanácti měsíců, je téměř nemožné. Přesto jsme se o to pokusili. Snažili jsme se přitom držet několika zásad týkajících se přístupu k vlastnímu tématu, struktury knihy a zpracování jednotlivých kapitol. Tyto zásady nemohly vyřešit všechny překážky spojené s různými teoretickými a metodologickými východisky členů autorského kolektivu. Jeden audiovizuální archiv, přibližně stejný časový rámec a rozsah, zasazení vlastních vzpomínek narátorek a narátorů do širších historických souvislostí, to vše nám mělo napomoci napsat práci, která námi zpracovávané téma sice nevyčerpává, ale jeho důležitost a vlastně i aktuálnost dále zdůrazňuje.

Jednotlivé kapitoly se opírají o autobiografické výpovědi přeživších holocaust, zaznamenané v Archivu vizuální historie USC Shoah Foundation (*Visual History Archive*, VHA). Vzpomínky narátorek a narátorů, kteří přežili rasovou perzekuci během druhé světové války v úkrytech, koncentračních a vyhlazovacích táborech nebo pod falešnou nežidovskou identitou a kteří se po svém osvobození vrátili (byť jen na omezenou dobu) do svých „domovů", jakkoli toto označení pro mnohé již ztratilo svůj původní význam, představovaly klíčový zdroj naší analýzy. Některé charakteristiky orálněhistorického přístupu a vlastní VHA představuje na následujících stranách Jakub Mlynář, omezíme se tedy v tomto okamžiku na zdůraznění toho, na co bude čtenář upozorněn hned několikrát: a to na otázku reprezentativního výběru narátorů. V průměru deset vybraných rozhovorů pro každou případovou studii, i když jim předcházel výběr a reflexe většího počtu nahrávek, nezachytí všechny jemné, avšak o to podstatnější nuance návratu přeživších (a pocitů s ním spojených). Nespornou předností autorského týmu této knihy je ovšem jeho jazyková vybavenost. Všichni autoři ovládají úřední jazyk poválečného státu, k němuž se vztahuje jejich případová studie, a často i další. Celkem reflektujeme rozhovory v 17 různých jazycích. Například Karin Hofmeisterová ve své kapitole o socialistické Jugoslávii pracuje s nahrávkami v srbochorvatštině a makedonštině. Daniel Putík v kapitole o Lotyšsku a Litvě vychází z rozhovorů vedených v ruštině, polštině, jidiš, němčině i angličtině.

Neméně důležitým sjednocujícím parametrem, kromě jednotného zdroje v podobě databáze VHA, je společná skladba jednotlivých kapitol i ucelená struktura knihy. Případové studie jsou uspořádány chronologicky a interpretace poválečných prožitků souvisejících s návratem přeživších jsou vždy vsazeny do širších historických souvislostí. Právě proto předchází analýzám vzpomínek narátorů a narátorek na to, jak návrat ovlivnil je samé a jejich vztah s okolím, historický úvod. Autoři případových studií v něm na základě sekundární literatury poodhalují specifika místních židovských komunit i přístupů k nim ze strany režimu a většinové populace. Na sekundární literaturu jsme se zaměřili vědomě, všichni autoři opět využívali svých jazykových schopností k reflexi nejen anglojazyčných publikací. Pokud jde o samotné

životní příběhy, ty nám sloužily zejména k interpretaci dopadu návratu na to, *s čím, proč a jak* se přeživší po válce identifikovali. Otázce, jak porozumět některým základním pojmům knihy, včetně ústředního návratu „domů", se věnuje teoreticko-koncepční kapitola Hany Kubátové. Ta navazuje na již zmíněný text Jakuba Mlynáře, ve kterém autor představuje vlastní archiv VHA a orální historii, zejména v souvislosti se zkoumáním sociálních a kulturních souvislostí paměti. Zastřešující kapitoly Jiřího Vykoukala o střední Evropě, Kateřiny Králové o jihovýchodní Evropě a Kateřiny Šimové o východní Evropě pak vytvářejí rámec pro jednotlivé případové studie o Československu (Dorota Tabitha Moravská), Polsku (Michaela Kůželová), Maďarsku (Petr Balla), Bulharsku (Jan Procházka), Rumunsku (Jiří Kocian), Jugoslávii (Karin Hofmeisterová), Řecku (Kateřina Králová), Lotyšsku a Litvě (Daniel Putík), Estonsku (Olga Lukešová), Bělorusku (Nikola Karasová), Ukrajině (Vladka Votavová a Tereza Vorlová), Rusku (Tereza Vorlová) a Moldavsku (Filip Šisler). Knihu uzavírá zamyšlení nad tím, jestli se spolu s posunem označení židovské tragédie jako holocaust (nebo také Holocaust) mění v průběhu poválečných dekád rovněž vlastní zkušenost tragédie.

Psaní (a několikanásobné přepisování) této knihy bylo inspirativním procesem nejenom pro autory jednotlivých kapitol, ale především pro nás – editorky. Často jsme se k textu vracely a diskutovaly o jeho obsahu nebo kupříkladu o zvoleném pojmosloví. Některá námi zvolená řešení bychom zde rády vysvětlily. Především z důvodu zjednodušení píšeme „Žid" s velkým počátečním písmenem. Nerozlišujeme tedy mezi náboženskou nebo národnostní identifikací dotyčných osob. To samozřejmě neplatí pro citace, zde se důsledně držíme originálu, případně překladu. Označení Auschwitz stejně jako Osvětim používáme pro pojmenování kmenového tábora v nacistickém vyhlazovacím komplexu Auschwitz-Birkenau. Přestože VHA umožňuje badatelům citovat v plném znění jména všech narátorů a narátorek, rozhodly jsme se s ohledem na etické a právní okolnosti dané českým prostředím anonymizovat jejich příjmení. Uvědomujeme si rovněž, že dvě v knize často skloňovaná slova – přeživší a rekonstrukce – nejsou vždy přesná. Použití jednotného pojmu *přeživší* pro ty, kteří válku přežili ve východní Evropě, a ty ze Sovětského svazu může zastínit jejich značně odlišné válečné prožitky. Spojení *rekonstrukce židovských komunit* naopak může mylně evokovat přímočarý proces obnovy řízený shora. Domníváme se ovšem, že právě jednotlivé případové studie zvýrazní mnohotvárnost prožitků přeživších i pokusů o obnovu židovských komunit.

Když už mluvíme o jménech, na obálce knihy uvidíte dvě naše jména. Uvědomujeme si ale, že úspěšné dokončení této knihy by nebylo možné bez pomoci a podpory lidí kolem nás. Podnět k sestavení autorské skupiny k vlastnímu tématu knihy dal na jednom z pravidelných seminářů Centra pro výzkum kolektivní paměti, společného pracoviště FSV, Filozofické fakulty a Fakulty

humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, Jiří Vykoukal. Poděkování patří rovněž Jiřímu Kocianovi, který shromažďoval pracovní verze článků a částí knihy, trpělivě vkládal naše poznámky a opravy do rukopisu, upravoval bibliografické odkazy, prostě dělal vše potřebné, abychom se my mohly soustředit na samotný obsah knihy. Děkujeme také Jakubu Mlynářovi, který celému autorskému týmu obrazně i doslova otevřel archiv VHA. Vícero kapitol knihy navíc opatřil pečlivými komentáři a pomohl nám lépe uchopit zvláště některé sociokulturní koncepty.

Naše kniha, jak jsme již zmínily, problematizuje v historiografii i veřejném prostoru dlouho opomíjenou otázku poválečného návratu, jakkoli se začasté nebylo k čemu vracet. Ostatně pro samotné narátorky a narátory byl okamžik osvobození často vnímán jako „konec příběhu" a poválečné době, případně samotnému návratu, věnovali menší pozornost. Ve vzpomínkách přeživších jsme ale i přesto (nebo právě proto) hledaly, jak tyto v podstatě „*ne*návraty" ovlivnily to, čím samotné narátorky a narátoři byli nebo za co sebe a své okolí považovali. Prostor středovýchodní, jihovýchodní a východní Evropy ukazuje, že tento příběh rozhodně není příběhem černobílým.

Hana Kubátová, Kateřina Králová
leden 2016

MINULOST JAKO VZPOMÍNKA A VYPRÁVĚNÍ: ARCHIV VIZUÁLNÍ HISTORIE USC SHOAH FOUNDATION V KONTEXTU ORÁLNÍ HISTORIE

JAKUB MLYNÁŘ

Zkoumání sociálních a kulturních souvislostí paměti je v posledních třech desetiletích předmětem narůstajícího zájmu akademiků napříč obory,[1] a to i v českém prostředí.[2] Přesto mohu tuto publikaci autorského týmu z Institutu mezinárodních studií Fakulty sociálních věd Univezity Karlovy v Praze pod vedením Kateřiny Králové a Hany Kubátové uvést poukazem na její prvenství: jedná se totiž o první knižní publikaci v českém jazyce, která systematickým způsobem zpracovává cizojazyčný materiál[3] shromážděný v Archivu vizuální historie USC Shoah Foundation[4] (*Visual History Archive*, dále VHA).

---

1 V kontextu sociologie viz například Jeffrey K. Olick a Joyce Robbins, „Social Memory Studies: From ‚Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices", *Annual Review of Sociology* 24 (1998), 105–140; Paolo Jedlowski, „Memory and Sociology: Themes and Issues", *Time & Society* 10 (2001), 29–44. Z poslední doby Éric Brian, Marie Jaisson a Romi Mukherjee, „Introduction: Social Memory and Hypermodernity", *International Social Science Journal* 203–204 (2011), 1–5, nebo Éric Brian a Marie Jaisson, „Selected Bibliography of Memory Studies", *International Social Science Journal* 203–204 (2011), 199–204.

2 Poměrně raný přehled vývoje zájmu o paměť v českém (především historiografickém) prostředí podává Radmila Švaříčková-Slabáková, „O paměti, historii, vědomí a nevědomí: Současná bádání v paměťových studiích", *Dějiny – Teorie – Kritika* 2 (2007), 232–255. V roce 2010 vychází v českém překladu klasická Halbwachsova *Kolektivní paměť* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2010), během posledních let ovšem i množství původních kolektivních či individuálních monografií napříč obory, například Michaela Ferencová a Jana Nosková, edd., *Paměť města: Obraz města, veřejné komemorace a historické zlomy v 19.–21. století* (Brno – Bratislava: Etnologický ústav AV ČR – Ústav etnológie SAV, 2009); Françoise Mayerová, *Češi a jejich komunismus: Paměť a politická identita* (Praha: Argo, 2009); Pavel Barša, *Paměť a genocida: Úvahy o politice holocaustu* (Praha: Argo, 2011); Jiří Holý, Petr Málek, Michael Špirit a Filip Tomáš, *Šoa v české literatuře a v kulturní paměti* (Praha: Akropolis–Filozofická fakulta UK, 2011); Milan Hlavačka, Antoine Mares a kol., *Paměť míst, událostí a osobností: historie jako identita a manipulace* (Praha: Historický ústav AV ČR, 2011); Barbora Spalová, *Bůh ví proč: Studie pamětí a režimů moci v křesťanských církvích v severních Čechách* (Brno: CDK, 2012); Jiří Šubrt, Jiří Vinopal a kol., *Historické vědomí obyvatel České republiky perspektivou sociologického výzkumu* (Praha: Karolinum, 2013). Nejnověji pak Sandra Kreisslová, *Konstrukce etnické identity a kolektivní paměti v biografických vyprávěních českých Němců: Na příkladu vzpomínek Němců na Chomutovsku* (Praha: Filozofická fakulta UK, 2013) či Nicolas Maslowski, Jiří Šubrt, edd., *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám* (Praha: Karolinum, 2014). V jednoznačně společenskovědních souvislostech se na paměť zaměřil též brněnský časopis *Sociální studia* v monotematických číslech s podtituly *Vzpomínání a paměť* 1 (2010) a *Paměť měst* 4 (2013).

3 První monografií založenou na podrobném studiu českých a slovenských archivních interview je práce Milana Hese, *Promluvili o zlu: Holocaust mezi dějinami a pamětí* (Praha: Epocha, 2013).

4 Nadace šoa při Univerzitě Jižní Kalifornie, podrobněji viz webovou stránku USC Shoah Foundation na adrese: http://sfi.usc.edu. Archiv je částečně dostupný online: http://vhaonline.usc.edu, kde je kromě prohledávatelných metadat k dispozici kolem 1200 interview (převážně v angličtině).

Součástí VHA je téměř 52 tisíc autobiografických interview se svědky a přeživšími holocaust, která jsou výsledkem monumentálního orálněhistorického projektu realizovaného mezi lety 1994 a 2000 v 56 státech světa a ve 32 jazycích. Kompletní obsah VHA je v současné době dostupný pouze z přístupových míst při institucích, které mají uzavřenou licenční smlouvu s USC Shoah Foundation. Jedním z desítky evropských měst, odkud se lze k VHA připojit, je také Praha. Archiv je zde zpřístupněn v Centru vizuální historie Malach při Matematicko-fyzikální fakultě Univerzity Karlovy.[5]

Z celkového počtu 51 413 rozhovorů uložených ve VHA jich 48 978 proběhlo s osobami označenými v době platnosti Norimberských zákonů za Židy. Zbývajících 2435 interview bylo provedeno nejen s lidmi perzekvovanými pro svůj odlišný etnický původ (Romové a Sintové), náboženské vyznání (Svědkové Jehovovi), politickou příslušnost nebo sexuální orientaci, ale též s někdejšími příslušníky osvoboditelských armád, poskytovateli pomoci nebo svědky osvobození koncentračních táborů. V dubnu 2013 se součástí VHA stalo prvních 65 interview zachycujících výpovědi a životní příběhy přeživších a svědků genocidy Tutsiů ve Rwandě, ke které došlo před dvaceti lety; v roce 2014 přibyly rozhovory s dvanácti lidmi přeživšími masakr v čínském Nankingu na přelomu let 1937 a 1938.[6] Dalším souborem interview, který se stal součástí VHA, je téměř 400 rozhovorů se svědky a přeživšími genocidu Arménů za první světové války, pořizovaných režisérem J. M. Hagopianem již od šedesátých let.[7] Je tak patrná snaha USC Shoah Foundation rozšiřovat VHA jakožto archiv zachycující různé genocidy 20. století, které proběhly v odlišných kulturních, regionálních i historických kontextech, s cílem umožnit jejich komparativní studium a odhalení obecnějších sociálních mechanismů nenávisti, exkluze, marginalizace a násilných činů, jež genocidu definují, předcházejí a provázejí.

Souhrnně je nyní ve VHA uloženo více než 107 tisíc hodin audiovizuálních nahrávek. Průměrný rozhovor má kolem 135 minut a součástí archivu je v původní podobě, bez střihů nebo jiných úprav. Interview jsou zpravidla doplněna dalšími materiály: fotografiemi, osobními a úředními dokumenty či uměleckými díly, které narátoři v závěru rozhovoru komentují. Pro smysluplné badatelské využití takto rozsáhlé sbírky je samozřejmě nezbytná možnost přesného a funkčního vyhledávání, umožňující specifikovat konkrétní interview nebo jejich pasáže. Důležitou součástí uživatelského rozhraní jsou proto vyhledávací nástroje, díky nimž lze v rozsáhlé databázi snadno nalézt relevantní svědectví a jejich dílčí segmenty podle mnoha různých kritérií (jako

5 Viz „Centrum vizuální historie Malach", staženo 21. 4. 2014, http://www.malach-centrum.cz.

6 Celkem je plánováno natočení zhruba 500 rozhovorů s přeživšími genocidy ve Rwandě a 100 rozhovorů s osobami přeživšími masakr v Nankingu.

7 Podrobněji viz „Armenian Film Foundation", staženo 21. 4. 2014, http://www.armenianfilm.org, nebo „Armenian Genocide", staženo 21. 4. 2014, http://sfi.usc.edu/content/armenian-genocide.

jsou jména osob a životopisná data, geografické údaje, letopočty, tematická klíčová slova).[8] Právě toto uživatelské rozhraní bylo základním prostředkem pro výběr interview, z jejichž analýzy autoři a autorky této publikace vycházeli. Než se však zmíním o výběru jednotlivých rozhovorů a vybraných aspektech tohoto procesu, pozastavme se krátce u metodologie sběru svědectví a struktury interview.

Metodou sběru archivních rozhovorů byl nereprezentativní záměrný výběr, respektive samovýběr, částečně i metoda sněhové koule (*snowball sampling*).[9] V praxi respondenti na základě výzvy uveřejněné v médiích kontaktovali místní kancelář organizace *Survivors of the Shoah Visual History Foundation*, která sběr interview prováděla, načež byl domluven termín natáčení. Každý z více než dvou tisíc tazatelů se zúčastnil školení o metodologii vedení orálněhistorického rozhovoru; tazatelé (stejně jako kameramani) se ve své práci řídili také všeobecně platným manuálem.[10] Ačkoli hlavním cílem bylo motivovat respondenta k samostatnému vyprávění celistvého životního příběhu, samotný rozhovor je poměrně strukturovaný (například ve srovnání s narativním interview).[11] Několik otevřených otázek bylo předem stanoveno (dodržování náboženských zvyklostí a tradic v primární rodině, zkušenost s antisemitismem v předválečném a poválečném období, motivace k poskytnutí rozhovoru, vzkaz budoucím generacím a některé další), jiné si tazatel připravil na základě vlastní rešerše nebo vyplynuly ze situačního kontextu během interview. Rozhovory se tak z metodologického hlediska nacházejí na pomezí tematické a autobiografické orální historie, částečně s prvky tzv. *life-story interview* a problémově orientovaného polostrukturovaného rozhovoru.[12]

Základní struktura všech interview ve VHA je chronologická. Tazatelům bylo doporučeno věnovat asi 20 % rozhovoru době před druhou světovou válkou, 60 % době druhé světové války a zbývajících 20 % délky interview událostem od roku 1945 dále. Zhruba týden před samotným natáčením rozhovoru

8 Podrobnosti o různých způsobech badatelského a vzdělávacího využití rozhovorů z VHA jsou k nalezení například v Jakub Mlynář, „Archiv vizuální historie Institutu USC Shoah Foundation a možnosti jeho využití", *InForum 2011: 17. ročník konference o profesionálních informačních zdrojích konané 24.–26. května 2011 v Praze*, staženo 8. 1. 2014, http://www.inforum.cz/pdf/2011/mlynar-jakub.pdf.

9 Viz Michal Miovský, *Příručka k provádění výběru metodou sněhové koule (snowball sampling)* (Praha: Úřad vlády České republiky, 2003).

10 Spolu s dalšími dokumenty jsou tyto manuály přístupné na webové stránce USC Shoah Foundation, „Collecting Testimonies", staženo 21. 4. 2013, http://sfi.usc.edu/explore/collecting_testimonies.

11 Fritz Schütze, „Narativní interview ve studiích interakčního pole", *Biograf* 20 (1999), 33–51.

12 Vzhledem k velkému množství nahrávek lze však ve VHA najít i rozhovory specifického charakteru, například z větší části biografické (u narátorů, kteří vyprávějí zejména životní příběh svého „známějšího" příbuzného, jako třeba Nina Lagergren (ID číslo 51634), sestra švédského diplomata Raoula Wallenberga, jenž se svými spolupracovníky v období od června do prosince 1944 v Maďarsku zachránil několik desítek tisíc osob označených za Židy).

proběhla první schůzka, kde byl vyplněn poměrně rozsáhlý dotazník týkající se rodinné situace, politické orientace, náboženského vyznání, vzdělání, životních zkušeností respondenta, účasti v odboji, emigrace a dalších historických, demografických i sociálních charakteristik.[13] Větší část těchto dat je součástí databáze v rámci životopisného profilu jednotlivých narátorů („Biographical Profile"), ale není snadné je efektivně a komplexně zpracovat a řada položek u jednotlivých respondentů chybí. Stejně tak je omezena i dostupnost původních dotazníků nebo datových souborů vzniklých jejich zpracováním, které lze získat jen na základě žádosti adresované USC Shoah Foundation.

V souvislosti s kvalitativní metodologií se sice otázka „reprezentativity vzorku" výzkumných rozhovorů zpravidla nepovažuje za relevantní,[14] přesto je v tomto kontextu vhodné učinit několik poznámek. Kniha se zaměřuje na oblast střední, východní a jihovýchodní Evropy v období vymezeném na jedné straně koncem druhé světové války, na druhé straně smrtí Josifa Vissarionoviče Stalina v roce 1953. Zmíněná geografická oblast je ve VHA zastoupena hojně, ačkoli mezi jednotlivými jazyky a regiony existují z kvantitativního hlediska značné rozdíly. Přehledně jsou shrnuty v Tabulce 1 a 2.[15]

Tabulka 1: Zastoupení relevantních jazyků ve VHA

Jazyk	Počet interview
Bulharština	624
Čeština	560
Chorvatština	392
Litevština	46
Maďarština	1338
Polština	1497
Rumunština	129
Ruština	7034
Řečtina	303
Slovenština	560
Slovinština	6
Srbština	384

13 Dotazník je přístupný na webové stránce USC Shoah Foundation, „Pre-Interview Questionnaire", staženo 21. 4. 2014, http://sfi.usc.edu/content/pre-interview-questionnaire.

14 Srovnej např. David Silverman a Amir Marvasti, *Doing Qualitative Research: A Comprehensive Guide* (Thousand Oaks, London: SAGE, 2009), 163.

15 V tabulkách je zachycen stav v lednu 2015 – počty interview se postupem času mírně proměňují, protože některé nahrávky jsou v souladu s požadavky narátorů a narátorek zveřejňovány v databázi až s určitým časovým odstupem, čítajícím i desítky let. Jindy jsou naopak rozhovory z databáze vyřazeny, nejčastěji na základě žádosti žijících rodinných příslušníků.

Tabulka 2: Zastoupení relevantních států ve VHA

Stát	Jako rodný stát narátorů	Jako místo natáčení rozhovoru
Albánie	1	0
Bělorusko	1	246
Bulharsko	678	628
Česká republika	0	563
Československo	4623	0
Estonsko	0	9
Gruzie	0	6
Chorvatsko	0	327
Jugoslávie	887	346
Kazachstán	0	6
Litva	550	137
Lotyšsko	158	79
Maďarsko	3606	788
Makedonie	0	9
Moldavsko	0	284
Osmanská říše	76	0
Polsko	12 266	1371
Rakousko-Uhersko	3690	0
Rumunsko	3323	147
Rusko	3938	675
Řecko	606	303
Slovensko	0	656
Slovinsko	0	11
Srbsko	22	0
SSSR	5041	0
Ukrajina	0	3427
Uzbekistán	0	25

S ohledem na vysoké množství rozhovorů, jež se pro takto vymezený výzkum ve VHA nabízejí, musel jednotlivým případovým studiím předcházet výběr nahrávek z databáze. Základní kritéria stanovil každý autor nebo autorka zejména s ohledem na specifika jazykové či geografické oblasti. Vzhledem k výše nastíněné metodologii sběru interview a povaze výzkumného problému jistě nelze tento výběr považovat za reprezentativní ve statistickém smyslu slova. Cílem autorského kolektivu přesto byla základní vyváženost analyzovaného vzorku interview, a to jak z hlediska historické

zkušenosti narátorů (internovaní, ukrývaní, odboj, uprchlíci), tak jejich demografických nebo nábožensko-etnických charakteristik (pohlaví, náboženské vyznání, smíšená manželství).

Pro výběr interview byl využit také tezaurus klíčových slov, umožňující nalezení konkrétních rozhovorů a jejich pasáží, kde narátoři hovoří o určitém tématu.[16] K předběžné identifikaci interview, v nichž narátor i tazatel věnují zvýšenou pozornost období následujícímu těsně po skončení druhé světové války, byla využita především dvě klíčová slova: *post-liberation return journeys*[17] a *post-liberation family home returns*[18]. Základními výběrovými kritérii pro další analýzu rozhovorů byla přítomnost některého z těchto klíčových slov společně se specifikací rodiště narátora, popřípadě daného regionu v letech 1945 až 1953 či konkrétního jazyka, v němž bylo interview provedeno. V některých případech byly v případových studiích analyzovány i rozhovory, k nimž výše uvedená klíčová slova přiřazena nejsou, ale které přesto v dostatečné míře pojednávají o období bezprostředně po konci války. V případě Estonska byly vzhledem k nedostatečnému počtu relevantních interview ve VHA (celkem se zde natočilo pouze devět rozhovorů) využity zejména rozhovory z databáze projektu Centropa, podrobněji viz případovou studii Olgy Brabcové. Z podobného důvodu musela být z této knihy zcela vynechána Albánie, odkud pocházela pouze jediná narátorka, která se navíc již před rokem 1939 přestěhovala do Athén. Vzhledem k jazykové vybavenosti autorek a autorů jednotlivých kapitol byl nicméně vždy kladen důraz na místní národní jazyky. Výsledná syntéza, předložená v této knize, se tak stává unikátní nejen v českém kontextu.

Je třeba zdůraznit, že VHA v žádném případě není prvním ani jediným pokusem o zachycení orální historie přeživších a svědků holocaustu, ačkoli se zřejmě jedná o nejrozsáhlejší audiovizuální archiv zachycující genocidu osob označených za Židy během druhé světové války prostřednictvím vyprávění přímých svědků a přeživších. Ve skutečnosti k sobě mají orální historie

16 Podrobnosti o katalogizaci a anotaci (kódování) rozhovorů viz web USC Shoah Foundation, „Cataloguing and Indexing", staženo 8. 1. 2014, http://sfi.usc.edu/explore/cataloging_indexing. Tezaurus je tvořen více než 65 tisíci klíčových slov pokrývajících široké spektrum témat: konkrétní události, intervaly historického času, názvy států, měst, míst a organizací, jména známých osobností, ale také prožitková klíčová slova (například zranění, strach, hlad, migrace, transporty) nebo klíčová slova zachycující různé sociologické, ekonomické, politologické, antropologické či etické fenomény (jako zrada, vina, směnný obchod, náboženství, manželství, antisemitismus). Kompletní tezaurus je dostupný online na webu USC Shoah Foundation, „USC Shoah Foundation Thesaurus (Abridged)", staženo 8. 1. 2014, http://sfi.usc.edu/sites/default/files/docfiles/USC_SF_Thesaurus_101212_0.pdf.

17 V tezauru VHA je toto klíčové slovo definováno jako *Journeys by interviewees to their home countries following liberation* („Cesty narátorů do jejich vlasti po osvobození") a celkem je přiřazeno k 4722 interview.

18 V tezauru VHA je toto klíčové slovo definováno jako *Interviewees' journeys to their family homes immediately following liberation* („Cesty narátorů do rodného domu bezprostředně po osvobození") a celkem je přiřazeno k 13 397 interview.

a zkoumání paměti holocaustu blízko již téměř půl století.[19] Rozvoj oboru orální historie totiž souvisí i se snahou o systematické zachycení průběhu holocaustu, která značně narůstá od poloviny šedesátých let 20. století.[20] Podobně jako v případě dalších genocid, i ve výzkumu holocaustu se někdy tradiční historické prameny ukazují jako nedostačující. Průběh událostí a jejich detaily bývají „zachovány" výhradně ve vzpomínkách přeživších, jež jsou během rozhovorů vyjádřeny prostřednictvím jazyka.[21]

Orálněhistorická interview přesto nelze chápat jako faktografické příspěvky k dějinám daného období. Zároveň je zřejmé, že vyprávění narátorů poskytuje poněkud odlišný obraz minulosti, než jaký vyvstává ze studií založených na tradičních metodách historického výzkumu. Aleida Assmannová konstatuje, že primárním cílem orálněhistorických rozhovorů „není popsat, co a jak se přesně odehrálo, ale spíše jaký to byl pocit, nacházet se vprostřed těchto událostí; poskytují nám velice osobní zúčastněné pohledy"[22]. Hlavní přínos orální historie nespočívá v příspěvku k objektivnímu poznání historické skutečnosti, „jak to tehdy doopravdy bylo" (přidržíme-li se proslulé formulace Leopolda von Rankeho). Podobně jako Assmannová charakterizuje orální historii i Georg G. Iggers: „Hlavním účelem těchto rozhovorů není rekonstruovat minulost, nýbrž zjistit, co se zachovalo v lidské paměti. Nebylo důležité, zda tyto vzpomínky odpovídají skutečnosti, či nikoliv, nýbrž porozumět tomu, jak tito lidé vnímali svou vlastní minulost."[23] Právě tato zřetelná subjektivita, která je podle některých badatelů základním přínosem výpovědí narátorů, může být z jiného úhlu pohledu chápána jako kontroverzní rys:

---

19 Problematika holocaustu je ve veřejném diskursu výrazněji reflektována až od počátku šedesátých let (za určitý přelom bývá považován rok 1961, kdy proběhl proces s Adolfem Eichmannem v Jeruzalémě, a rok 1978, kdy americká televizní stanice NBC odvysílala seriál *Holocaust*). Narůstající zájem o téma holocaustu v osmdesátých a devadesátých letech 20. století – a snad i sdílené narativní rámce pro uchopení vlastních traumatizujících zkušeností, které se v této době začínají ustalovat – působí jako nová motivace pro sběr svědectví přeživších a očitých svědků. Výsledkem této „vlny zájmu" je i VHA.

20 Na tomto místě není možné ani žádoucí soustředit se na podrobnou charakteristiku orální historie nebo systematický přehled dějin tohoto oboru (metody). Čtenáře proto odkazuji na reprezentativní práce v češtině, jejichž součástí je i bibliografie relevantní cizojazyčné literatury: Miroslav Vaněk, Pavel Mücke a Hana Pelikánová, *Naslouchat hlasům paměti: Teoretické a praktické aspekty orální historie* (Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2007); Miroslav Vaněk a Pavel Mücke, *Třetí strana trojúhelníku: Teorie a praxe orální historie* (Praha: Fakulta humanitních studií, 2012).

21 První kroky k zachycení a dokumentaci holocaustu byly pochopitelně zahájeny již v průběhu druhé světové války a záhy po jejím skončení, často z iniciativy samotných přeživších. V československém kontextu jde zejména o *Dokumentační akci* při pražské židovské obci, během níž byly v letech 1945 až 1946 shromážděny (poměrně stručné) výpovědi přeživších, dokumenty a umělecká díla. O podobných raných aktivitách ve Francii, Itálii, Polsku, Rakousku a Německu pojednává kniha Laury Jockusch, *Collect and Record!: Jewish Holocaust Documentation in Early Postwar Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

22 Aleida Assmann, „History, Memory, and the Genre of Testimony", *Poetics Today* 2 (2006), 261–273.

23 Georg G. Iggers, *Dějepisectví ve 20. století* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2002), 73.

lidskou paměť lze vskutku těžko považovat za spolehlivý pramen faktických informací a konkrétních dat. Apriorní odsudek orální historie jako nespolehlivého a nevěrohodného zdroje ovšem pramení z nepochopení její podstaty, potažmo z chybných očekávání výzkumníků. Jak výstižně uvádí Martin Kučera, jeden z prvních historiků, kteří u nás se svědectvími narátorů systematicky pracovali, „živý člověk [je] pramenem zvláštního druhu – není zdrojem faktů, nýbrž poznatků a prožitků, kde s odstupem let se obrysové kontury rozmazávají, kde se různé vrstvy paměti vzájemně prostupují, kde naučené se vydává za o-svědčené, kde se protíná vpravdě zakoušené s přečteným a zaslechnutým, kde pole vyprávění ovládá snížená dávka přesnosti, již nahrazuje autentičnost a zapamatovaný detail či vztah, začasté mimořádné, protože unikátní, nikde nezaznamenané hodnoty".[24]

Problematikou, jež by v souvislosti s touto knihou jistě neměla být opomenuta, je samotná sekundární analýza archivovaných interview. Je vůbec přípustné, aby badatel pracoval s rozhovory, které vedl někdo jiný? Během prvních desetiletí rozvoje orální historie jako metody a oboru převažoval spíše názor, že orální historici si svá interview mají pořizovat sami, nebo mít alespoň rozhodující vliv na jejich průběh a výslednou podobu. Epistemologickým důsledkem bylo (někdy zamlčené) přesvědčení, že člověk, který se rozhovoru neúčastnil, není dostatečně kvalifikován k jeho náležité interpretaci. Interview a jejich přepisy jsou sice od samého počátku archivovány a zpřístupňovány, ale zájem badatelů je spíše nevysoký.[25] Technologický rozvoj na poli archivace velkých objemů dat a jejich zpřístupnění na internetu, možnosti rychlého vyhledávání v databázích, rejstřících, transkriptech i samotných nahrávkách, spolu se zdokonalováním softwarových nástrojů pro sekundární analýzu přispěly společně na přelomu 20. a 21. století k tomu, že se diskuse o využívání archivovaných nahrávek či přepisů interview stala velice živou.[26] V oblasti orální historie, ale ani kvalitativní

24 Martin Kučera, *Tázání po dějinném* (Praha: Karolinum, 2012), 204.

25 „Hlubokým a temným tajemstvím orální historie je, že nikdo netráví moc času poslechem nebo sledováním natočených a shromážděných rozhovorů," poznamenal před několika lety Michael Frisch, „Three Dimensions and More: Oral History Beyond the Paradoxes of Method", in *Handbook of Emergent Methods*, edd. Sharlene Nagy Hesse-Biber a Patricia Leavy (New York – London: The Guilford Press, 2008), 223. Jednou z příčin této situace snad může být i obezřetný postoj vůči orální historii, který ve svém klasickém textu z roku 1972 vyjádřila i spisovatelka a historička Barbara Tuchmanová: „Objev magnetofonu, monstra s apetitem tasemnice, jež stvořilo orální historii, z nás nyní učinil svědky umělého přežívání nicotností ve strašlivých proporcích." Barbara W. Tuchman, „Distinguishing the Significant from the Insignificant", in *Oral History: An Interdisciplinary Anthology* (2. vyd.), edd. David K. Dunaway a Willa K. Baum (Walnut Creek: AltaMira Press, 1996).

26 Časopis *Forum: Qualitative Social Research* publikuje v letech 2000 a 2004 obsáhlá monotematická čísla o archivaci a sekundární analýze; objevují se i důležité kapitoly v příručkách o kvalitativním výzkumu, jako Louise Corti a Paul Thompson, „Secondary Analysis of Archived Data", in *Qualitative Research Practice*, edd. Clive Seale et al. (London: SAGE, 2004). Výhradně na problematiku sekundární analýzy kvalitativních dat se soustředí práce Janet Heaton, *Reworking Qualitative*

výzkumné metodologie ohledně této problematiky dosud nepanuje naprostá shoda; zdá se však, že sekundární analýza archivovaných nahrávek rozhovorů postupně ztratila kontroverzní nádech a stává se běžným a přijatelným pracovním postupem, pochopitelně za podmínky vhodného teoretického, metodologického i etického pojetí.[27] Sekundární analýza interview „může být hodnotným pramenem, který nabízí příležitost vnést do existujících dat novou perspektivu, využít jejich určité prvky, které dosud nebyly plně analyzovány, nebo vytvořit základ pro porovnání s nově shromážděnými daty," uvádí Jane Ritchieová a Jane Lewisová. „Je ovšem třeba pečlivě zhodnotit adekvátnost původních dat pro nové výzkumné cíle."[28] Jelikož zde pro podrobnější diskusi tohoto tématu i přes jeho závažnost nemám dostatečný prostor, uzavřu slovy Conora McGratha, která se blíží mé vlastní perspektivě: „Je-li materiál opravdu využitelný, zaslouží si být opravdu využíván – a to nejen mnou, ale i jakýmkoliv dalším výzkumníkem, který jej využít dovede."[29] Ve zbývajících odstavcích se vyjádřím k některým dalším souvislostem orálněhistorické metody, jež mají význam právě i v souvislosti s otázkou opětovné analýzy rozhovorů.

Proces *vyprávění* propojuje minulost s přítomností a jakýkoliv výzkumný rozhovor je vždy vhledem do stanovisek a názorů narátora v okamžiku pořízení interview, tudíž v konkrétním interakčním i širším sociálně-historickém kontextu. Reprezentace minulosti v autobiografickém vyprávění není pouze subjektivním pohledem, ale představuje zvláštní, momentálně „subjektivně pravdivou" verzi reality. Každý příběh lze vyprávět různými způsoby a toto vyprávění je navíc ze své podstaty nutně selektivní: součástí narativu se stávají jen aktuálně relevantní prvky. Můžeme tedy v této souvislosti hovořit přinejmenším o „dvojí selektivitě", kdy k selektivitě paměti jako psychologického fenoménu přibývá ještě selektivita vyprávění v konkrétním (výzkumném) kontextu.[30] V případě audiovizuálních rozhovorů lze předpokládat

Data (London: SAGE, 2004). Ve vztahu k orální historii viz i Joanna Bornat, „A second take: Revisiting interviews with a different purpose", *Oral History* 1 (2003), 47–53.

27 V přehledu např.: Joanna Bornat, „Crossing Boundaries with Secondary Analysis: Implications for Archived Oral History Data". Přednáška na *ESRC National Council for Research Methods Network for Methodological Innovation*, 2008, staženo 27. 12. 2014, http://www.restore.ac.uk/archiving_qualitative_data/projects/archive_series/documents/ArchivedEthicsandArchivesEssex19-0-.08JBornat_000.pdf.

28 Jane Ritchie a Jane Lewis, edd., *Qualitative Research Practice: A guide for social science students and researchers* (London: SAGE, 2003).

29 Conor McGrath, „Oral history and political elites: Interviewing (and transcribing) lobbyists", in *Oral History: The Challenges of Dialogue*, edd. Marta Kurkowska-Budzan a Krzysztof Zamorski (Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins, 2009), 57.

30 Ve skutečnosti se tato selektivita odráží ve vícero dimenzích, jež v zásadě odpovídají Ricœurovu narativnímu oblouku tvořenému „trojí *mímésis*": jde o selektivitu na úrovni individuálního vnímání a paměti (první rovina *mímésis* – prefigurace), zpodobnění reality prostřednictvím vyprávění (druhá rovina *mímésis* – konfigurace), a interpretace vyprávění posluchačem nebo publikem (třetí rovina *mímésis* – refigurace). Podrobněji Paul Ricœur, *Čas a vyprávění I* (Praha:

i vliv samotného záznamového média na formu vedení rozhovoru a na způsob, jímž narátoři svůj příběh prezentují: přítomnost kamery je ve srovnání s méně nápadným diktafonem bezpochyby důležitým faktorem.[31]

Životní příběhy, které jsou zachyceny v orálněhistorickém interview, vznikají jako výsledek dialogu narátora a tazatele[32] – situační rámec ovlivňuje obsah i formu řečeného, výpověď je utvářena v návaznosti na (často implicitní, případně v nahrávce nezachycené) vyjednávání relevance jednotlivých témat a hledisek, narativních postupů, očekávání spjatých s předpokládaným publikem.[33] Vztah mezi vypravěčem a publikem a obecně přijímaná definice těchto rolí navíc podléhá kulturní, historické a sociální proměnlivosti. Jak poukazuje Jane Elliott,[34] vyprávění příběhu lze vnímat jako určitou společnou činnost, která se podílí mimo jiné i na utváření kolektivní identity.[35] Vyprávění je vždy někomu adresováno, vždy předpokládá (modelové) publikum – a toto publikum značnou měrou ovlivňuje nejen výslednou formu narativu, ale například také stupeň detailnosti a celkový rétorický styl vyprávění. Vliv kontextu na povahu rozhovoru (z hlediska formálního i obsahového) zde ovšem nekončí. Rozhovory ve VHA jsou tazatelem udržovány v chronologickém rámci, což do jisté míry odporuje obvyklým způsobům vyprávění a narativní konstrukce zápletky. Přirozené vyprávění je totiž vedeno spíše nelineárně a časová posloupnost nebývá za běžných okolností

Oikoymenh, 2001), 114–119. Srovnej též Peter L. Berger, *Pozvání do sociologie* (Brno: Barrister & Principal, 2003), 63.

31 Donald A. Ritchie, *Doing Oral History: A practical guide* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 138. K audiovizuálnímu svědectví o holocaustu jako specifickému žánru viz též Assmann, „History, Memory and the Genre of Testimony", 264 a dále.

32 Z tohoto důvodu hovoří například Leavy a Hesse-Biber o orální historii jako o „autobiografii utvářené ve spolupráci", která umožňuje „kolaborativní vytváření vědění mezi výzkumníkem a účastníkem výzkumu". Patricia Leavy a Sharlene Nagy Hesse-Biber, *The Practice of Qualitative Research* (London: Sage, 2006), 151.

33 Catherine Kohler Riessmann, *Narrative Analysis* (London: SAGE, 1993), 10–11; Douglas Ezzy, „Theorizing Narrative Identity: Symbolic Interactionism and Hermeneutics", *The Sociological Quarterly* 2 (1998), 239–252; Peter Collins, „Negotiating Selves: Reflections on ‚Unstructured' ID Interviewing", *Sociological Research Online* 3 (1998), staženo 26. 4. 2014, http://www.socresonline.org.uk/3/3/2.html; Jane Elliott, *Using Narrative in Social Research: Qualitative and Quantitative Approaches* (London: SAGE, 2005), 50–51. Viz také článek Martina Hájka, Martina Havlíka a Jiřího Nekvapila, „Problém relevance v tematicky orientovaném biografickém interview: případ orálněhistorických životopisných rozhovorů", *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 1 (2014), 29–56.

34 Jane Elliott, *Using Narrative*, 10–11.

35 Připomeňme zde koncepci narativní identity francouzského filosofa Paula Ricœura, který považuje vyprávění vlastního příběhu za základní prvek utváření identity jednotlivce i společenství. Podrobněji Paul Ricœur, *Oneself as Another* (Chicago: University of Chicago Press, 1992); Jiří Pechar, *Být sám sebou: Pojem identity a jeho meze* (Praha: Hynek, 1996); Paul Ricœur, *Čas a vyprávění III* (Praha: Oikoymenh, 2007), 347–354. V naší souvislosti jistě stojí za zmínku, že Ricœurovo pojetí narativní identity posloužilo jako teoretické východisko ve výzkumu židovských identit: Eleonóra Hamar, *Vyprávěná židovství: O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2010).

nejdůležitějším kritériem, ovlivňujícím strukturu narativu jako jazykového útvaru. Významným rysem vyprávění je reflexe, vyjádření smyslu, evaluace a s nimi spojené střídání témat i časových rovin („přeskakování").[36] Tento rys vyprávění je ve výzkumných interview (nejen ve VHA) zpravidla minimalizován. Snaha o porozumění vlastní životní zkušenosti a její následné převyprávění jsou ovlivněny také společensky ustálenými způsoby vnímání historických událostí a fenoménů. Běžné narativní formy, schémata a způsoby interpretace jsou reprodukovány ve zpravodajství, ve filmu, v odborné i krásné literatuře.[37] Do pojetí vlastní biografie jako „smysluplného a uceleného příběhu" vstupují též názory, postoje, hodnoty a politická orientace narátora. Objektivní autobiografie neexistuje: jak upozorňuje psychoanalytik Donald P. Spence, „námi vytvořená jazyková konstrukce nejenže utváří náš pohled na minulost, ale ve skutečnosti se jako výtvor přítomnosti *stává* touto minulostí"[38]. Užijeme-li pojmů naratologie a literární vědy, tatáž „fabule" (zapamatovaný průběh vlastního života) nabývá podoby různých „syžetů", když jej narátoři vyprávějí s důrazem na odlišné aspekty své zkušenosti (například genderové, etnické, politické, profesní) nebo ve chvíli, kdy se předmětem narace stává zkušenost v různých historických obdobích.[39] Respondenti v rozhovorech z VHA vystupují explicitně a především jako „přeživší holocaust", což jistě ovlivňuje výslednou podobu rozhovoru a důraz kladený na jednotlivé aspekty jejich životní zkušenosti. Takto snad můžeme alespoň zčásti vysvětlit fakt (a do jisté míry i metodologický problém), že někteří narátoři, z jejichž svědectví autorský tým vycházel, v kontextu daného výzkumu nepovažovali za nutné příliš podrobně reflektovat období poválečného návratu, jež je právě ústředním tématem této publikace. Z uvedených důvodů museli jednotliví badatelé a badatelky ve své práci zaujmout specifické metodologické a analytické pozice. Studována je výhradně obsahová rovina interview, jedná se tudíž o „tematickou analýzu", jak o ní píše Catherine K. Riessmanová.[40] Výsledkem tohoto přístupu je často konstrukce typologií (tak jako u *grounded theory*), charakteristický je odklon od kontextu nebo sociolingvistických aspektů interview, stejně jako od hlubší reflexe

36 Barbara H. Smith, „Narrative Versions, Narrative Theories", *Critical Inquiry* 1 (1980), 213–236; Rocio G. Davis, „Oral Narrative as Short Story Cycle", *MELUS* 2 (2001), 65–81; Gérard Genette, *Fikce a vyprávění* (Brno – Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR, 2007), 40–41.

37 V případě událostí spjatých s válečnými zkušenostmi a prožitkem genocidy jde navíc o traumatické a traumatizující vzpomínky, k jejichž charakteristickým rysům patří nesdělitelnost: srovnej Riessmann, *Narrative Analysis* (1993), 3–4, a Lawrence L. Langer, „Hearing the Holocaust", *Poetics Today* 2 (2006), 298–309.

38 Donald P. Spence, *Narrative Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis* (W. W. Norton & Co., 1982), 11, důraz původní.

39 Jak stručně konstatuje P. L. Berger: „Máme tolik životů, z kolika hledisek se díváme." *Pozvání do sociologie*, 64.

40 Catherine Kohler Riessmann, „Narrative Analysis", in *Narrative, Memory & Everyday Life,* edd. Nancy Kelly et al. (Huddersfield: University of Huddersfield, 2005), 1–7.

narativní struktury. Narátor se zde po vzoru klasické etnografie stává „informátorem", který badateli poskytuje určité – byť zcela subjektivní, osobní a osobité – informace o minulosti. Výpovědi narátorů jsou chápány jako realistické „narativní pravdy", které se od jiných dokumentů liší jen svou formou; samotný jazyk je transparentním prostředkem přenosu informace, nikoli předmětem výzkumu.[41]

Uvedená epistemologická pozice jde obvykle ruku v ruce s analytickým postupem, který v návaznosti na Helen Malsonovou[42] označím jako „fragmentarizaci". Tento postup spočívá v rozkladu výzkumných interview na menší části, které se stávají předmětem další analytické a interpretativní práce (slučování do různých kategorií podle témat, hledání shod či rozdílů a podobně). Malsonová upozorňuje na skutečnost, že „rozstříháním" rozhovorů na menší úseky a důrazem na vybrané úryvky se obvykle ztrácí celková koherence a narativní linie procházející celkem vyprávění: některé výzkumné postupy tak „přehlížejí zápletky, struktury, styly a temporální dimenze".[43] Alternativní možností – ve výzkumné praxi méně obvyklou, jak Malsonová poznamenává – je přístup holistický, který některé tyto nedostatky řeší, když přistupuje k životním příběhům jako k nedělitelným celkům, jež podrobuje analýze a interpretaci. Jak jsem poznamenal výše, dílčí příběhy v orálněhistorických interview (tedy i v rozhovorech z VHA) nelze považovat za spontánní mluvené projevy mluvčích, ale jsou spíše společným výtvorem vznikajícím v dialogu tazatele a narátora. Aplikovat (socio)lingvistické, naratologické a strukturalistické postupy lze proto pouze s výhradami – jako jistou inspiraci, popřípadě jen na některé segmenty dialogu, hůře však na interview jako celek. Také autoři a autorky jednotlivých kapitol této knihy proto přistupují ke své analýze „fragmentárním" způsobem. Tento postup je ostatně zakotven již v samotném výzkumném projektu, který se v sekundární analýze rozhovorů zaměřuje na předem vymezené tematické okruhy, jejichž zvláštní rysy a způsoby reflexe v jednotlivých zeměpisných oblastech sleduje.

Neprovedu snad příliš troufalé zjednodušení, když závěrem poznamenám, že osou celé knihy je triáda narace/paměť/identita. Nepochybně jde o komplexní spleť témat a problémů, na jejichž ucelené prozkoumání nejenže nestačí jeden autor ani jeden vědní obor, ale jistě ani interdisciplinární

---

41 Srovnej též Riessmann, *Narrative Analysis* (1993), 5. V takto pojaté analýze obvykle bývá spíše potlačen či zcela ignorován multimodální rozměr komunikace: gesta, výrazy tváře, pohledy, tělesné postoje a podobně – v českém jazyce podává stručné shrnutí základních rysů multimodální koncepce komunikace například Petr Kaderka, „Pragmatika situace", *Slovo a slovesnost* 1 (2013), 26.

42 Helen Malson, „Fictional(ising) ~~identity~~? Onthological assumptions and methodological productions of ('anorexic') subjectivities", in *The Uses of Narrative: Explorations in Sociology, Psychology, and Cultural Studies*, edd. Molly Andrews et al. (New Brunswick: Transaction Publishers, 2004).

43 Helen Malson, „Fictional(ising) ~~identity~~?", 160.

kolektiv autorů, jenž stál u zrodu tohoto svazku. Přesto věřím, že publikace přispěje svým dílem nejen ke společenskovědnímu výzkumu paměti, narativity a identity, ale v nemenší míře i k otevření historických a politických otázek namnoze kontroverzních a přehlížených. Ačkoli vychází v češtině, ze své podstaty je mezinárodně relevantní, a tak lze doufat i v zahájení debaty s výzkumníky a badateli z dalších států střední, východní a jihovýchodní Evropy.

NÁVRAT „DOMŮ“?

HANA KUBÁTOVÁ

„Se zatajeným dechem přicházíme k našemu milovanému domu. Krok za krokem procházíme pavučinou času, přes malý dvorek do velké kuchyně, vzdušného salónu, do jednotlivých pokojů. Vše je prázdné, bez nábytku, nádobí, spotřebičů, záclon, koberců. Dokonce zmizela i pumpa ze studně. V každé místnosti je hromada lidských výkalů. Z hradu, jejž jsme s láskou uchovávali v paměti, zůstala jen holá pokořená kostra. Prázdná skořápka, zbavená duše. Kdo to udělal? Kdo nám ukradl domov?“[1]

V červnu roku 1945, když se Livia Bitton-Jacksonová, původně Elli Friedmannová[2], vrátila spolu se svojí matkou a bratrem do rodného Šamorína, uvědomila si, že nic není jako dřív. Původně žluté stěny jejich domů byly vybledlé, chyběla okna, nábytek zmizel. Vlastní sousedé je nepoznávali: „Všichni jsou takoví… kost a kůže? Takoví jiní?“[3] Když jako jedna z mála přeživších po létě opět usedla do školních lavic, i zde cítila, že se vlastně nenavrací k něčemu, na co si pamatuje. Na rozdíl od jejího domu byla přitom škola poničená jen málo. Při vstupu do třídy poznala typický zápach zatuchlého oleje a všimla si, že tabule je popraskaná na stejných místech. „Přece však není vše stejné. Jsou zde noví spolužáci, noví učitelé, nový vyučovací jazyk.“[4] Byl zde ale ještě jeden důvod, proč lze v Ellině případě jen těžko mluvit o návratu v pravém slova smyslu (a nesouvisí to jenom s etymologickým významem slova „návrat“, ke kterému se ještě dostanu). Nejen že její rodný dům, obec nebo škola již nebyly takovými, jak si je Elli pamatovala. Bez ohledu na to, že od její deportace do vyhlazovacího tábora Auschwitz-Birkenau do jejího návratu zpět do Šamorína uplynulo jen něco přes rok, ani ona už nebyla tou samou Elli: „Když mě odvlekli, byla jsem popudlivým třináctiletým děvčetem s dlouhými

---

1 Livia Bitton-Jackson, *Mosty nádeje* (Bratislava: Artforum, 2011), 12.

2 V rozhovoru pro Archiv vizuální historie USC Shoah Foundation je její rodné příjmení uvedeno jako Friedmann. Ve slovenském překladu její knihy *Mosty nádeje* je napsáno s jedním „n“ – Friedmanová. Srov. Bitton-Jackson, *Mosty nádeje*, a Livia Bitton-Jacksonová, ID číslo 2916, Archiv vizuální historie USC Shoah Foundation zpřístupněný v Centru vizuální historie Malach při Univerzitě Karlově v Praze s podporou infrastruktury LM2015071 LINDAT/Clarin.

3 Bitton-Jackson, *Mosty nádeje*, 13.

4 Ibid., 16. V době po druhé světové válce již Šamorín, městečko jihovýchodně od Bratislavy, nebyl maďarským Somorja, ale opět součástí Československa.

blonďatými copy, které s radostí očekávalo, co život přinese. Vrátila jsem se jako zkušená dospělá žena, bez copů a radostného očekávání.“[5]

Životní příběh Elli Friedmannové, převyprávěný v rozhovoru pro *Archiv vizuální historie USC Shoah Foundation* a také v několika jí napsaných vzpomínkových knihách, je východiskem pro tuto teoreticky zaměřenou kapitolu. Naše společná kniha poodhaluje návraty (nebo dočasné návraty předcházející dalším odchodům) přeživších holocaust a také pojednává o složité obnově místních židovských komunit. Kdo jsou však ti, kteří se vracejí? Kým jsou? Proč například Michaela Kůželová v kapitole o Polsku píše o sousedství Židů a Poláků jako dvou odlišných národů, zatímco Kateřina Králová v kapitole, jež pojednává o Řecku, píše o tamních židech (ve smyslu náboženské skupiny), kteří se stali Řeky, tedy osvojili si to, co nazývá řeckou národní identitou, v meziválečném a naplno až poválečném období? Má vůbec etnické a náboženské vymezení smysl?

Ve svém textu se podívám na otázku, jak návrat – hlavní téma naší knihy – ovlivnil proces identifikace těch, kteří přežili holocaust. Elli Friedmannová krátce po návratu do Československa začala hledat nový domov mimo své rodiště. Nebyla ojedinělým případem. Například podle *American Jewish Yearbook* z let 1948–1949 přibližně 120 tisíc polských, 40 tisíc rumunských, 15 tisíc československých a 20 tisíc maďarských Židů odešlo ze zemí, do kterých se teprve nedávno vrátili z koncentračních a vyhlazovacích táborů.[6] V západní Evropě byla situace podobná. Podle Pietera Lagroua odešel z Nizozemska po roce 1945 každý pátý přeživší holocaust.[7] Skutečnost, že se poválečná Evropa proměnila v židovský hřbitov, byla samozřejmě důsledkem politiky nacistického Německa a s Berlínem kolaborujících států. Avšak to, že i ona malá část přeživších svůj domov bezprostředně po válce opustila, souvisí právě s širšími okolnostmi jejich návratu. Opravdu ale můžeme mluvit o „návratu domů“?[8] Otevřeme-li *Slovník spisovného jazyka českého*, zjistíme, že návratem se rozumí cesta, „pohyb zpět na pův. místo“, označuje navrácení se domů, tedy v případě naší knihy do vlasti, případně „opětné uvedení n. přijití do pův. stavu“, čili například navrácení se k původnímu způsobu života.[9] Ve

5 Bitton-Jackson, *Mosty nádeje*, 17.

6 Leon Shapiro a Boris Sapir, „Jewish Population of the World“, in *American Jewish Yearbook 1948–1949*, 697. Novější čísla viz zastřešující kapitolu Jiřího Vykoukala „Středoevropští židé a holocaust“.

7 Pieter Lagrou, „Return to a Vanished World. European Societies and the Remnats of Their Jewish Communities, 1945–1947“, in *The Jews Are Coming Back: The Return of the Jews to Their Countries of Origin After WWII*, ed. David Bankier (New York; Jerusalem: Berghahn Books; Yad Vashem, 2005), 3.

8 K tématu konstrukce kategorie domova v životopisných vyprávěních přeživších židovských žen ze Slovenska viz Monika Vrzgulová, „Návrat domov? (Biografické naratívy žien, ktoré prežili holokaust)“, in *Židovská komunita po roku 1945*, ed. Peter Salner (Bratislava: Ústav etnológie SAV, 2006), 9–30.

9 „Slovník spisovného jazyka českého“, staženo 23. 7. 2014, http://příručka.ujc.cas.cz.

svém rozboru proto také zohledním rozpor mezi vlastním významem slova „návrat“ na jedné straně a skutečně prožívaným „návratem“ na straně druhé.

IDENTITA, IDENTIFIKACE A KATEGORIZACE

Vzhledem ke složitosti pojmu identita, a to i v jeho užším významu, tedy ve smyslu označení něčeho, co ztotožňuje určitou skupinu nebo kategorii, nemohu ve svém textu obsáhnout celý složitý proces identifikace a kategorizace přeživších holocaust. Ostatně, jak si ve své knize o narativních konstrukcích židovských identit všimla Eleonóra Hamarová, vlastností moderních židovských identit je jejich „multiplicita“ a „ambivalence“: „*Multiplicita* v tomto ohledu znamená, že o židovské identitě nemůžeme mluvit jinak než v množném čísle, že přes časté a rozšířené přetrvávání sjednocujícího označení ‚židovský lid‘ či ‚židovská identita‘ situaci charakterizuje spíš velká diferencovanost a mnohost ve vymezování a interpretaci židovství a židovské identity. […] *Ambivalence* židovských identit vyjadřuje, že často ani používání plurálu není dostatečné k tomu, aby vystihlo výrazně nejednoznačnou povahu židovských identit či různých kategorií židovské identity, nebo aby byly vystiženy praktické konsekvence této nejednoznačnosti v každodenních životních situacích.“[10]

Jsem si vědoma toho, že ve své kapitole mohu naznačenou mnohost (multiplicitu) a nejednoznačnost (ambivalenci) moderních židovských identit objasnit jen částečně. To však ani není jejím cílem. Tím je již zmíněná analýza procesu identifikace Židů, a to jak v širších historických souvislostech, tak i konktrétně v bezprostředně poválečném období.

Co to ale je ona identifikace? Jak jí a pojmu identita budu rozumět? Jak ve své dnes již klasické studii *Beyond „Identity“* uvádějí Rogers Brubaker a Frederick Cooper, slovo identita „má tendenci označovat příliš mnoho (v jeho volném významu), příliš málo (v jeho přísném významu), nebo vůbec nic (kvůli jeho naprosté nejasnosti)“.[11] Pojem identita je nejčastěji chápán a používán následovně: 1) jako základ sociálního nebo politického jednání, kdy je identita (ve smyslu sebepoznání) často v protikladu k „zájmům“; 2) jako „základní a závažná“ (objektivní nebo subjektivní) stejnost určité skupiny nebo kategorie; 3) jako podstata individuálního nebo kolektivního bytí nebo jako podmínka sociálního bytí; 4) jako výsledek sociálního či politického jednání, tedy

10 Eleonóra Hamar, *Vyprávěná židovství. O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit* (Praha: Slon, 2008), 69.

11 Rogers Brubaker a Frederick Cooper, „Beyond ‚Identity‘“, *Theory and Society* 1 (2000), 1.

jako cosi, co vlastně umožňuje skupinové jednání; 5) jako cosi, co má zvýraznit mnohotvárnost a nestálost současného „já“ (angl. *self*).[12]

Zatímco se některé významy pojmu identita vzájemně doplňují, například se to týká stejnosti skupiny a podstaty individuálního či kolektivního bytí, je zřejmé, že mezi jinými jeho významy existuje určité pnutí. Tato skutečnost odlišuje uvedené volné či široké koncepce identity od těch přísných či úzkých. Přísné koncepce souvisí s klasickým, původním významem pojmu identita.[13] Vycházejí z předpokladu, že identita je cosi, co všichni lidé (a skupiny) mají, mají mít, anebo o to aspoň mají usilovat. Jinými slovy řečeno, z takového úhlu pohledu je identita něčím, co jednotlivci (a skupiny) mohou mít, aniž by o tom věděli. Svoji identitu můžeme objevit. V rámci skupin existuje vysoká míra stejnorodosti a soudržnosti. Naopak volné koncepce identity podtrhávají, že jednotlivci (a skupiny) si identitu utvářejí. Tento pohled na rozdíl od přísných koncepcí nezdůrazňuje stejnost, ale proměnlivost, mnohost, nestálost a utváření identit. Avšak i takové používání pojmu identita je problematické. Přívlastky zdůrazňující nestabilitu a pružnost identity jsou totiž používané tak často (někdy až samovolně), že přestávají mít jakýkoli význam pro autory i pro čtenáře. Uvedené přívlastky označující různorodost až protichůdnost jsou navíc v rozporu s běžným chápáním tohoto slova. Identita sémanticky předpokládá alespoň nějakou míru stálosti a odolnosti. Také proto se Brubaker s Cooperem ptají: „Jaký smysl má používat pojem ‚identita‘, když výslovně odmítneme tento jeho klíčový význam?“[14] Volné koncepce identity mohou být natolik pružné, že přestávají být analyticky užitečné.

Podle Brubakera s Cooperem tedy pojem identita – stejně jako mnoho dalších „velkých“ pojmů typu kultura, národ, ale také například paměť (neméně důležitý pojem této knihy) – má tendenci označovat všechno a zároveň nic. Jakkoli je jejich význam na první pohled většinou zřejmý, při bližším zkoumání jsme často překvapení, jak rozdílně (pokud vůbec) si různí lidé jejich obsah vysvětlují. Jak jsem již uvedla, ve svém textu hledám především takové činitele, kterými (a na základě kterých) se Židé v průběhu dějin sami identifikovali a byli identifikováni. Jinými slovy řečeno, jde mi o nalezení rozhodujících znaků „židovství“, ať již ve smyslu označení sebe sama, nebo někoho jiného. Zároveň si všímám již naznačeného procesu. Takto určený záměr pak odpovídá způsobu, jakým Brubaker a Cooper definují oba rozebírané pojmy – identifikaci a kategorizaci. „Pojem ‚identifikace‘, tj. procesuálním, aktivním

12 Ibid., 7–8.

13 Jak uvádí jeden ze spoluautorů této knihy Jakub Mlynář: „Klasické pojetí identity předpokládá určitou neměnnou co? (‚substanci‘), která vyvstává v rozličných projevech čeho? (‚akcidentních‘), jež mohou být vzájemně odlišné, stále však vycházejí z určitého jednotného ‚základu‘, jenž by měl být právě pojmem identita označen.“ Jakub Mlynář, „Vztah paměti a identity v soudobé sociologii“, in *Kolektivní paměť: k teoretickým otázkám,* edd. Nicolas Maslowski a Jiří Šubrt (Praha: Karolinum, 2014).

14 Brubaker a Cooper, „Beyond ‚Identity‘“, 11.

pojmem odvozeným od slovesa, nezahrnuje onen zhmotňující obsah pojmu ‚identita‘. Je v něm obsažená výzva specifikovat činitele procesu identifikace.“[15] Kategorizace pak označuje objektivizovaný systém zařazení jedinců do formálních a ustálených kategorií typu rasa, etnicita, národnost, občanství, rod aj. Zdaleka nejvýznamnějším, i když nikoli jediným, nositelem kategorizace je moderní stát. Na rozdíl od Brubakera a Coopera, kteří uvedené pojmy, tj. identifikace a kategorizace, chápou jako alternativu k často protichůdné identitě, ve svém textu i v naší knize identitu chápeme jako určitý (i když nestálý) výsledek uvedených procesů identifikace a kategorizace.

ŽID A ŽID: HISTORICKÉ KOŘENY NÁBOŽENSKÉ, NÁRODNOSTNÍ A SEKULÁRNÍ IDENTIFIKACE

Mnohost a protichůdnost moderních židovských identit souvisí zejména se dvěma vzájemně souvisejícími tlaky, které přicházely shora (zde mám na mysli především emancipaci, neboli formální zrovnoprávnění postavení Židů a křesťanů) a zdola, tedy z prostředí samotných židovských komunit (především prostřednictvím *haskaly*, židovského osvícenství). Neznamená to, že by chápání židovských komunit bylo až do 18. století nutně konsenzuální, ale jak píše David Biale, až do konce středověku byla židovská identita především kolektivní. Být Židem znamenalo být součástí židovské komunity, která byla vnímána jako cizí v náboženském a etnickém smyslu. Podmínky pro individuální chápání židovství vytvořila až modernita.[16] Biale ale polemizuje s názory Jacoba Katze, podle něhož vlivem zmíněných procesů osvícenství a emancipace dochází ke vzniku „částečně neutrální společnosti“, ve které náboženství již nebrání sociálním vazbám mezi Židy a nežidy.[17] Abych lépe vysvětlila, v čem modernita přispěla k přerodu kolektivního chápání židovství v pojetí individuální, shrnu nejdříve závěry Jacoba Katze, které dále doplním o některé novější poznatky.

Podle Katze můžeme mezi tzv. talmudistickým obdobím, ohraničeným prvním a pátým stoletím našeho letopočtu, a polovinou osmnáctého století, hovořit o existenci tradiční, do značné míry homogenní židovské společnosti. Tato tradiční židovská společnost byla sice zeměpisně rozptýlená, spojovala ji však „společná víra, národní tradice a naděje budoucí spásy“.[18] Byla

15 Ibid., 14.

16 David Biale, „Introduction to Part Three: Modern Encounters“, in *Cultures of the Jews: A New History*, ed. David Biale (New York: Schocken Books, 2002), 725.

17 Viz Jacob Katz, *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770–1870* (New York: Syracuse University Press, 1998), 42–56.

18 Jacob Katz, *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages* (New York: Syracuse University Press, 2000), 6–7.

tudíž náboženskou, národní a sociální jednotkou. Vyznačovala se nejen tím, že byla určitou, byť ne nutně homogenní skupinou, ale také tím, že byla svébytným seskupením nacházejícím se v prostředí okolní společnosti. Na níž byla rovněž do jisté míry závislá. Ostatně, závislost na jedné straně a oddělenost na straně druhé jsou dvěma proměnnými, které podle Katze charakterizují tradiční židovskou společnost. Jak tomu rozumět? Oddělenost lze opět vysvětlit prostřednictvím několika činitelů. Za prvé, Židé až na malé výjimky, které později zmíním, žili odděleně od většinové křesťanské společnosti, a to v určených ulicích, ve vymezených městských čtvrtích nebo ve více či méně uzavřených ghettech. Za druhé, Židé se od okolního obyvatelstva odlišovali nejen vírou, ale také vnějšími znaky. Zatímco různá zvláštní značkování Židů postupně ustupovala do pozadí, i nadále se od křesťanů lišili tradičním oblečením, „pejzy a vousy v případě mužů, zakrytými vlasy vdaných žen a snad také fysiognomií jako takovou, která byla kdysi viditelněji odlišná, než jak tomu bylo později v dobách užšího sociálního kontaktu mezi různými populacemi“.[19] Konečně za třetí, Židé se od většinového obyvatelstva lišili také jazykem, jakým mezi sebou mluvili: v aškenázské Evropě používali převážně jidiš, v sefardských komunitách jazyk ladino. Skutečnost, že mnozí Židé (stejně tak jako většinová společnost) byli dvoj- a vícejazyční, na jejich oddělení nic neměnila. Židy z většinového obyvatelstva vydělovaly i drobné jazykové odlišnosti jako například jiný přízvuk či výslovnost, nebo naopak učebnicová dokonalost užívaného jazyka.

V souvislosti s výše uvedeným je dobré si uvědomit, že zatímco formální oddělenost židovského a křesťanského obyvatelstva byla dána jejich nerovným postavením, důležitost společenské hranice mezi oběma skupinami, ne nutně fyzické hranice představované nejrůznějšími ghetty, byla zdůrazňována náboženskými autoritami obou stran. Tím se dostávám k hlavní Katzově tezi a totiž, že právě toto období charakterizoval omezený kontakt mezi příslušníky obou nábožensky definovaných skupin. Podle Katze to neznamená, že by se Židé a křesťané vůbec nepotkávali. Pokud však ke vzájemnému styku došlo, stávalo se tak převážně z věcných a praktických důvodů. Jinými slovy, ke vzájemnému potkávání docházelo pouze tehdy, pokud jeden od druhého něco potřeboval. Míra pragmatických styků se lišila v závislosti na tom, kde daný Žid bydlel a jaké vykonával povolání.[20] Katz zdůrazňuje, že v tomto

19 Ibid., 12.

20 Podle Katze jednou krajností na pomyslné škále kontaktů představuje Žid, který se svojí rodinou žil v křesťanské vesnici či městě. Kvůli své práci, ať už to byl drobný obchod, provozování krčmy nebo půjčování peněz, přicházel s většinovým obyvatelstvem do každodenního styku a byla to právě křesťanská společnost, kterou potřeboval pro uživení své rodiny. Druhou krajnost představuje jedinec žijící a pracující uvnitř své komunity, který své židovské společenství prakticky neopouštěl. Příkladem může být učitel místních židovských dětí (hebr. *melamed*). Za účelem svého přežití křesťanskou společnost bezprostředně nepotřeboval, protože na rozdíl od prvního případu židovské společenství, v němž žil, uspokojovalo jeho nejen hmotné, ale také sociální,

období nenajdeme žádný „intelektuální proud, který by rozptýlení Židů mezi pohany hodnotil kladně. Roztroušení bylo vnímáno jako hospodářská či politická nevyhnutelnost, a proto nebylo ani chválené, ani zatracované“.[21]

Monumentální antologie více než dvou desítek autorů *Cultures of the Jews: A New History*, kterou sestavil již zmíněný David Biale, ovšem židovsko-nežidovské vztahy (a vzájemné ovlivňování) ukazuje v jiném světle. Například Moshe Rosman v kapitole o židovské kultuře v Polsko-litevské unii šestnáctého až osmnáctého století poukazuje na jazykovou rozluku mezi Židy a většinovým křesťanským obyvatelstvem, kdy znalost polštiny byla pro místní Židy nástrojem, nikoli kulturním vybavením. Upozorňuje rovněž na vzájemně sdílený pocit oddělenosti. Židé byli nežidy často vnímáni jako nečestní obchodníci, naopak nežidé byli Židy pojímáni jako potenciální pronásledovatelé. Sociální kontakt mezi Židy a křesťany dále komplikovaly odlišné náboženské tradice: „Židé a křesťané se vycházejíce ze svých teologií shodovali v přesvědčení, že Židé představují v dominantní společnosti zásadní Jinakost.“[22] Podle Rosmana ovšem zeď mezi křesťany a Židy nezabránila vzájemné kulturní výměně, obě kultury byly navíc součástí širšího evropského dědictví. Židé se tedy v tomto případě do polské kultury neasimilovali, jejich reakcí ovšem nebyla revolta, ale adaptace, a to i prostřednictvím většinovou společností kritizovaných „agresivních obchodních praktik“.[23]

Formální narušení hranic mezi Židy a křesťany bylo především výsledkem již zmíněné emancipace. Politické zrovnoprávnění Židů probíhalo od konce osmnáctého do začátku dvacátého století jako až na výjimky postupný, ale v žádném případě přímočarý proces. Jelikož se konkrétní průběh emancipace v jednotlivých evropských zemích lišil, a to v závislosti na „odporu, s jakým se setkal, a také na převládající politické struktuře a sociálním systému“[24], omezím se v následujících řádcích na popis způsobu, jak emancipace přispěla k oné mnohosti židovských komunit. Jak totiž uvádí E. Hamarová: „Kromě odstranění restriktivních sociálních, ekonomických a kulturních zákonů v sobě totiž emancipace zahrnuje také výraznou kulturně-sociální transformaci života židovských komunit, a právě to, jak se transformace projevila v každodennosti životních způsobů, v myšlenkových referenčních rámcích a ve veřejných diskusích, je pro konstruování moderních židovských identit rozhodující.“[25]

---

náboženské a kulturní potřeby. Většina tehdejšího židovského obyvatelstva se nacházela někde uprostřed mezi těmito krajnostmi. Jacob Katz, *Tradition and Crisis*, 26–30.

21 Ibid., 29.

22 Moshe Rosman, „Innovative Tradition: Jewish Culture in the Polish-Lithuanian Commonwealth“, in *Cultures of the Jews: A New History*, ed. David Biale (New York: Schocken Books, 2002), 526.

23 Ibid., 528.

24 Katz, *Out of the Ghetto*, 196. K samotnému procesu emancipace viz například Hillary L. Rubinstein et al., *The Jews in the Modern World: A History since 1750* (London: Arnold, 2002), 15–44.

25 Hamar, *Vyprávěná židovství*, 75.

Toto citované stanovisko se pokusím vysvětlit na příkladu Rakouska-Uherska. Prvním krokem k emancipaci Židů bylo vyhlášení tolerančního patentu Josefem II. v roce 1782. Panovník v něm neskrýval pohnutky svého činu a na několika místech zopakoval, že jeho cílem je učinit Židy pro monarchii „užitečnými a použitelnými“. Nástrojem vedoucím k židovské „užitečnosti“ se mělo stát především německo-židovské školství, osvojení si německého jazyka prostřednictvím zákazu používání jidiš a hebrejštiny v úředních a účetních dokumentech a částečná hospodářská tolerance ve smyslu zpřístupnění řemesel židovským učedníkům.[26] Spolu s postupným rozšiřováním práv Židů-jednotlivců však současně docházelo k oklešťování pravomocí židovských komunálních organizací, takzvaných kehil (hebr. *kehila*, pl. *kehilot*). Kehily přitom v židovských komunitách zajišťovaly různé sociální funkce, kterých se tehdejší stát vzdal. Představitelé kehil ovládali nejen ekonomický život židovských společenství, ale zasahovali také do jejich školských, náboženských a rodinných záležitostí. Ovšem jak uvádí Katz, „hlavním úkolem komunálních představitelů bezpochyby bylo reprezentovat *kehilu* ve vztazích s okolním světem a udržovat vztahy s nežidovskými autoritami“.[27]

Omezení pravomocí kehil, jež měly v židovských společenstvích nejen náboženský, ale také právní význam, tak nutně vedlo k výše zmíněné kulturně-sociální transformaci Židů. Zůstaneme-li u příkladu habsburské monarchie, pak Josef II. dalším patentem z roku 1784 odebral Židům soudní autonomii v oblasti občanských a trestních záležitostí. „Nařízení z roku 1786 stanovilo, že Židé obdrží povolení k sňatku pouze tehdy, pokud obě strany prokážou, že navštěvovaly *Normalschule* (moderní elementární školu). Zákon z následujícího roku Židům přikazoval, aby přijímali německá jména i příjmení, roku 1788 vznikla Židům povinnost sloužit v rakouské armádě a nakonec, od roku 1797 – podle zákona, který nikdy nenabyl plné platnosti – stát vyžadoval, aby se všichni rabíni a kantoři jmenovaní židovskou obcí byli schopni prokázat akademickou hodností v oboru filosofie získanou na některé z univerzit v monarchii.“[28]

Jak dále uvádí historik Hillel J. Kieval, autor předcházejících citovaných řádků, právě školství bylo oblastí, v níž byly josefínské reformy kladně přijímány židovskými osvícenci, tzv. *maskilim*. Ti, jak Kieval píše, „viděli v Josefově výzvě k založení německožidovské školy příležitost nejenom změnit způsob, jakým svět vnímá tradiční judaismus, ale i vytvořit nový typ jedince – Žida vzdělaného v západních vědách a jazycích, připraveného rozumově

26 „Joseph II – Edict of Tolerance [January 2, 1782]“, in *The Jews in the Modern World: A Documentary History*, edd. Paul Mendes-Flohr a Jehuda Reinharz (New York – Oxford: Oxford University Press, 1995), 36–40.

27 Katz, *Tradition and Crisis*, 76.

28 Hillel J. Kieval, *Formování českého židovstva: Národnostní konflikt a židovská společnost v Čechách 1870–1918* (Praha: Paseka, 2011), 14.

uvažovat nad otázkami hodnot a pravdy, člověka věrného panovníkovi i zemi a milujícího své spoluobčany“.[29] Předobrazem takového nového jedince a současně představitelem samotného židovského osvícenství, *haskaly*, byl Moses Mendelssohn. Měl nejen tradiční židovské vzdělání, ale studoval také filosofii a zajímal se o literaturu, matematiku a teorii hudby. Mendelssohn se domníval, že tzv. sekulární vědy, tj. matematika a filosofie, nebo také znalost cizích jazyků, mají stejnou hodnotu jak pro Židy, tak i pro nežidy. Osvícenství, a to jak na židovské, tak i nežidovské straně, mělo umožnit, aby se Židé a nežidé setkávali jako lidé, aniž by museli „popřít či skrýt svoji odlišnou náboženskou příslušnost“.[30] Mendelssohn proto v dopise filosofovi (a protestanskému kazateli) Johannu Herderovi napsal příznačnou větu: „Člověk [*Mensch*] Moses píše člověku Herderovi, ne Žid křesťanskému kazateli [*Superintendent*].“[31] Nebylo to ale tak jednoduché. Jak ostatně dokládá Richard I. Cohen, Mendelssohnovo přátelství se spisovatelem a filosofem Gottholdem Ephraimem Lessingem bylo později zmytologizováno v symbol německo-židovského přátelství – symbol, který byl ale do značné míry osamocený: „Vztahy mezi Židy a nežidy zůstaly v sociální sféře odtažité. Židé byli i nadále vyloučeni z různých společenství a sdružení, i když téměř v každé krajině byli jednotlivci, kterým se tyto hranice podařilo překročit.“[32]

Modernita sice otevřela prostor individuálnímu pojetí židovství, musíme si ale uvědomit, že stoupenci židovského osvícenství se nezačlenili do „neutrální či kulturně univerzalistické společnosti, nýbrž [pouze] do specifické společnosti křesťanské kultury“.[33] I když si mnozí Židé osvojili sekulární identitu, náboženství ve společenstvích, v nichž žili, zůstalo dominantní.[34] Ostatně sám Mendelssohn, představitel „nového Žida“, čelil zvědavým otázkám například ze strany známého švýcarského teologa Johanna Kaspara Lavatera: Je Židem? Pokud ano, proč se neomezuje na židovskou společnost a její zájmy? Odcizil se judaismu? Pokud ano, proč se nestal křesťanem? Podobné otázky si kladl nejen Lavater, jako kuriozitu vnímala Mendelssohna bez rozdílu řada Židů i křesťanů.[35] Osvícenství, liberalismus a sekularizace totiž nezměnily pouze podstatu toho, jak se Židé sami vnímali, proměnily také samotnou povahu státu. Jak uvádí Šlomo Avineri: „Před osvícenstvím

29 Ibid., 15.

30 Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish Gentile Relations in Medieval & Modern Times* (Springfield: Behrman House, 1961), 169.

31 Cit. podle ibid., 170.

32 Richard I. Cohen, „Urban Visibility and Biblical Visions: Jewish Culture in Western and Central Europe in the Modern Age“, in *Cultures of the Jews: A New History*, ed. David Biale (New York: Schocken Books, 2002), 733.

33 Hamar, *Vyprávěná židovství*, 79.

34 Biale, „Introduction to Part Three“, 725.

35 Srov. Allan Arkush, *Moses Mendelssohn and the Enlightenment* (Albany: State University of New York Press, 1994), 158–161.

a Francouzskou revolucí, ve světě, v němž se nežidovská většina považovala za příslušníky *gens Christiana* či *dar el-islam*, byl Žid charakterizován svojí odlišnou a nekonformní náboženskou vírou. […] Náboženství rovněž určovalo postavení Žida: protože byl tím, čím byl v důsledku své náboženské víry, nemohl se přirozeně zařadit do politiky, která sama byla definována v náboženském smyslu.“[36]

Emancipací se Židé alespoň teoreticky (před zákonem) stali rovnocennými občany. Radikální změna postavení Židů ovšem nespočívala jen v tom, že je „tato revoluce katapultovala […] z jejich marginálního a periferního postavení, které zaujímali na počátku devatenáctého století, na významné a centrální místo ve společnosti, jehož dosáhli ke konci století“.[37] Emancipace, stejně jako osvícenství, byly procesy, které nutně vyžadovaly reakci hned na třech úrovních: v židovských komunitách, v samotných (židovských) rodinách, ale také ve většinové společnosti. Osvícenství a emancipace se staly pro židovské komunity výzvou také proto, že přinesli nové možnosti, které byly nejednou v rozporu s tradičními náboženskými zvyky a zásadami. Názorová a hodnotová rozrůzněnost se objevila také v rodinách, kdy se děti začaly vymezovat vůči vlastním rodičům, a tím přispěly k mnohosti židovských identit. Ta však byla trnem v oku části většinové společnosti. Byli a mohli vůbec být Židé Němci, Poláky nebo Čechy izraelitského vyznání? Narůstající nacionalismus nebyl namířen proti Židovi-bezvěrci, zpochybňoval však možnost, aby se Žid mohl stát zároveň Němcem (nebo Polákem či Čechem). David Biale to vyjádřil následovně: „Radikální nacionalismus sekularizoval náboženskou nevraživost vůči Židům, alchymicky ji přeměnil v nový rasový antisemitismus. V moderní době čelila židovská kultura dvěma výzvám: na jedné straně naději v individuální asimilaci a na straně druhé hrozbě nového antisemitismu.“[38]

Dalším myšlenkovým proudem, který významně přispěl k mnohosti židovských identit, byl sionismus neboli židovský nacionalismus. Podle samotných sionistů byl výsledkem výše naznačeného zklamání z integrace a asimilace Židů, a jako takový byl post-emancipačním jevem. Šlomo Avineri čtenáře v úvodu své knihy *Zrození moderního sionismu* nabádá, aby si představil dilema emancipovaného Žida, který žije někde v Litvě v polovině devatenáctého století a chce svému synovi zajistit všeobecné vzdělání. Kam ho má poslat? Do ruské státní školy? Do gymnázia německé menšiny? Do vychvalované polské školy? Anebo mu má zajistit vzdělání v jedné ze vznikajících litevských škol?[39] Někteří Židé mohli odpověď na podobné otázky najít právě

36 Šlomo Avineri, *Zrození moderního sionismu* (Praha: Sefer, 2001), 13.
37 Ibid., 15. Srov. Cohen, „Urban Visibility and Biblical Visions“, 753.
38 Biale, „Introduction to Part Three“, 725.
39 Ibid., 18.

v sionismu, v „radikálním přehodnocení židovské identity“.[40] Judaismus přestal být v důsledku sekularizace židovského diskursu jediným základem židovské identity. Tento přerod dokresluje otázka položená jedním ze zakladatelů sekulárního židovského diskursu, kulturním sionistou Ašerem Cvi Ginsbergem, známým pod hebrejským jménem Ahad Ha-Am: „Jak nazýváme Žida, který miluje svůj lid, jeho literaturu, kulturní dědictví a který touží po jeho obrození […], ale který je zároveň volnomyšlenkářem v pravém slova smyslu? Který věří v přírodu a přírodní zákony, nevěří v Boha Stvořitele, nýbrž v Boha Prozřetelného (jenž dohlíží na své lidi) a který je dárcem Tóry […] Je takový člověk Židem, nebo ne?“[41] Ahad Ha-Am pomohl rozvoji sekulární formy identity tím, že o židovství toho, kdo je předmětem této otázky, tedy Žida, který miluje svůj lid, nepochyboval. Nejen to, kladl jej na vyšší úroveň ve srovnání s židovstvem, jež vychází z Božího příkazu. Tím, že Ahad Ha-Am vlastně připustil, že na otázku, kdo je Židem, existuje více odpovědí, přispěl k mnohosti židovských identit.

NÁVRAT ELLI FRIEDMANNOVÉ

Zatímco jsem se v předcházející části svého příspěvku věnovala historickým kořenům identifikace židovství, v této podkapitole bych ráda poukázala na složitost přenášení přísně vymezené kategorie „národa“ a „náboženství“ na konkrétní lidský příběh, v tomto případě na příběh jedné z přeživších – Elli Friedmannové. Kým Elli byla? Pomocí jakých znaků sama sebe charakterizuje? A jakým způsobem se do její vlastní identifikace promítl návrat do rodného Šamorína v roce 1945? Zároveň chci poukázat na další důležitou věc, a totiž jak velice proměnlivá je vlastní, subjektivní identifikace, která s objektivizovanou kategorizací nemusí vůbec korespondovat.

Livia Bitton-Jacksonová se narodila jako Livia Elvíra Friedmannová v roce 1931 v Bratislavě. Její hebrejské jméno bylo Leah. Jelikož údajně nikdy neměla ráda jméno Elvíra, všichni jí říkali Elli. Až do roku 1944, čili až do svých třinácti let, žila v Šamoríně, městečku vzdáleném zhruba 30 kilometrů jihovýchodně od Bratislavy.[42] Zde žila se svými rodiči a bratrem mimo místní židovskou čtvrť, což zřejmě vedlo k tomu, že své první židovské kamarádky získala až později, ve věku osmi nebo devíti let, kdy už se mohla sama pro-

40 Laurence J. Silberstein, „Others Within and Others Without: Rethinking Jewish Identity and Culture“, in *The Other in Jewish Thought and History Constructions of Jewish Culture and Identity*, edd. Laurence J. Silberstein a Robert L. Cohn (New York: New York University Press, 1994), 1.

41 Ahad Ha-Am, *Collective Writings* (Tel Aviv: Devir, 1947), 292.

42 Holocaust Survivor Dr. Livia Bitton-Jackson Describes Her Encounter with Mengele, *Memorial Library*, staženo 12. 3. 2014, www.thememoriallibrary.org/videos/survivor-videos/vid=4&ver=full&page=. Livia v rozhovoru pro USC Shoah Foundation uvádí jako své rodiště Šamorín, zřejmě proto, že tam prožila celé své dětství.

cházet po celém městě. Ellin otec vlastnil obchod s potravinami, alkoholem a krmivem pro zvířata. Tento obchod s velkým vývěsním štítem opatřeným jménem majitele byl v Šamoríně oblíbený a stal se místem nejen nákupů, ale také společenského života. „Bylo to šťastné období, protože zákazníci nepřišli do obchodu, jen aby nakoupili a pak hned odešli. Zůstali a s rodiči si povídali a moje máma milovala společnost. […] Náš obchod byl společenským centrem. Mám na to velmi pěkné vzpomínky.“[43]

Elli měla většinu kamarádů a kamarádek mezi křesťanskými dětmi, stejně tak nakupující, kteří se v obchodě zdrželi i několik hodin, aby si povídali s jejími rodiči, nebyli Židy. Malá Elli v té době pochopitelně nerozuměla tomu, že Židé a křesťané mají být dvěma odlišnými kategoriemi náboženství. Na tom, že jí vlastní židovství muselo být vysvětleno, není nic výjimečného ani překvapivého. Na více místech svého vyprávění ovšem zdůrazňuje, že její rodina byla ortodoxní.[44] Jestliže její náboženskou identifikaci zřejmě ovlivnily rodinné tradice, rozdílnost náboženských kategorií jí musela být vyložena. V rozhovoru pro *Archiv vizuální historie USC Shoah Foundation* například říká, „byli jsme ortodoxními Židy a dodržovali jsme všechny židovské zákony a tradice“.[45] V pozdějším rozhovoru pro *The Memorial Library* popisuje, jak maďarští četníci krátce po První vídeňské arbitráži z listopadu 1938, na jejímž základě Československo odevzdalo Maďarsku Šamorín spolu s jižním Slovenskem a Podkarpatskou Rusí, území o rozloze přibližně 12 tis. km² a s asi jedním milionem obyvatel, vtrhli do jejich obchodu během šábesu. Zdůrazňuje, jak bylo pro ni a její rodinu těžké, že se tak stalo zrovna v tento den: „Byli jsme velmi přísně praktikujícími Židy. Znesvěcení šábesu bylo [pro nás] jedním z nejbolestivějších zážitků.“[46] Stejně tak Livia ve svých vzpomínkových knihách vysvětluje, jak důležité místo v jejich životě mělo dodržování *halachy*, souboru židovského náboženského práva. Ve své knize *My Bridges of Hope*, která byla vydána v roce 2011 ve slovenském překladu pod titulem *Mosty nádeje*,

43 Livia Bitton-Jacksonová, ID číslo 2916, Archiv vizuální historie USC Shoah Foundation.

44 Pohled dítěte, kterému židovství a křesťanství vysvětlují rodiče, ve svých vzpomínkách přiblížil spisovatel Ivan Klíma, shodou okolností narozený ve stejném roce jako Elli. Klíma vzpomíná, že slovo Žid prvně slyšel od babičky, která při jedné rodinné návštěvě krátce po mobilizaci vyprávěla jeho matce o perzekuci Židů v Německu: „Až do té doby jsem slovo *Žid* nikdy neslyšel a neměl jsem ponětí, co to znamená. Vysvětlili mi, že to je náboženství, o náboženství jsem nic nevěděl, na vysvědčení jsem měl napsáno: *Bez vyznání*. O Vánocích sice přicházel Ježíšek, ale o Ježíši, o němž vyprávějí evangelia, jsem nikdy neslyšel. Protože jsem dostal krásně převyprávěné Iliadu a Odysseu, věděl jsem daleko víc o bozích než o Bohu, jejž vyznávali moji předci. Pak rodiče v bláhovém omylu, že nás tím ušetří před možným pronásledováním, dali mě i bratra pokřtít. Protože mezi dávnými maminčinými předky podle rodinné tradice byli i evangelíci, pokřtil mě i bratra žižkovský farář církve českobratrské evangelické. Dostal jsem papír, který dodnes chovám, ale o Bohu či o Ježíši, o němž jsem měl věřit, že je jeho Synem a svou smrtí na kříži všechny lidi, tedy i mě, vysvobodí z hříchu a z náručí smrti, jsem pořád nevěděl nic.“ Ivan Klíma, *Moje šílené století* (Praha: Academia, 2010), 17.

45 Livia Bitton-Jacksonová, ID číslo 2916, Archiv vizuální historie USC Shoah Foundation.

46 Holocaust Survivor Dr. Livia Bitton-Jackson Describes Her Encounter with Mengele.

například vzpomíná, jak jim náboženská přísnost téměř zabránila v emigraci do Spojených států. Livia čekala se svou matkou na povolení vycestovat do Ameriky od března 1949, kdy se jim po značně strastiplné cestě, o níž se ještě zmíním, podařilo uprchnout nejprve do Rakouska a odtud do Německa. Když se dověděly, že nalodění začíná v sobotu ráno, netěšily se stejně jako ostatní utečenci: „Toto oznámení jsme však s maminkou přijaly se znepokojením. Židovský zákon *halacha* nedovoluje cestovat během šábesu. V případě plavby přes oceán lze strávit šábes na lodi, která vyplula před začátkem svátku. Ale nastoupit na loď v sobotu je zakázané. Co uděláme? Přísně dodržujeme židovské zákony, měly bychom tedy čekat na další loď. Dovolí nám tu zůstat, než připluje další vystěhovalecká loď? A kdy to bude? Nebudeme zde muset zůstat do konce *Pesachu*? Jak budeme dodržovat stravovací zákony během *Pesachu* v táboře, kde se nedá vařit?“[47] Problém se vyřešil tím, že Elli se svojí matkou mohly výměnou za tlumočnické služby nastoupit na loď už v pátek, ještě před začátkem šábesu.

V kontrastu s předchozími větami, které ukazují roli náboženství v Ellině (každodenním) životě, je příznačné, že ona sama si své židovství zpočátku vůbec neuvědomovala. Jak se Elli později dověděla od své matky, jako pětiletá si v obchodě povídala se svojí kamarádkou Ilonou, holčičkou z místní luteránské rodiny, která jí řekla, že viděla opravdového vousatého Žida. Elli to zaujalo a ptala se, jestli už odešel, protože by taky hrozně ráda viděla nějakého Žida. A tak jí Ilona slíbila, že jestli se vrátí, tak jí ho – Žida – ukáže. Livia přisuzuje nepochopení toho, že by také měla být Židovkou, skutečnosti, že šamorínským židovským mužům bez ohledu na jejich ortodoxii chyběl „typicky židovský“ plnovous. „Místní Židé nebyli nazýváni ‚židy‘. […] Žádný Žid v našem městě nenosil plnovous. Byla to sice přísně ortodoxní komunita, ale všichni muži byli hladce oholení, takže nebyli označováni za ‚židy‘. ‚Židy‘ byli jen vousatí Židé.“[48] Teprve po rozhovoru s matkou pochopila rozdílnost jednotlivých náboženských kategorií a také to, že ona sama spadá do stejné kategorie jako onen neznámý Žid s plnovousem. „Až tehdy mi vysvětlili, že být Židem neznamená mít plnovous. Někteří Židé plnovous mají, jiní ne. Jde o náboženství. Naše vyznání je židovské, Ilona je luteránkou a Heidi, moje další kamarádka, je katoličkou. Jsou to různá náboženství. […] A tehdy jsem zjistila, že jsem Židovkou.“[49]

Zatímco se s náboženstvím jako prvkem vlastní identifikace ztotožnila, jen těžko se o několik let později smiřovala s tím, že jako Židovka musela být označená žlutou hvězdou: „Povinnost nosit žlutou hvězdu byla velmi bolestná. Až do tohoto okamžiku nikdo mému židovství nevěnoval pozornost.

47 Bitton-Jackson, *Mosty nádeje*, 227.
48 Livia Bitton-Jacksonová, ID číslo 2916, Archiv vizuální historie USC Shoah Foundation.
49 Ibid.

Nevypadám jako Židovka a moji přátelé mě brali takovou, jakou jsem byla. A najednou jsem poprvé šla ven se žlutou hvězdou. Je to symbol hanby. Proč je to hanba? Ne proto, že bych se za své židovství styděla, ale […] co o vás vypovídá, když chodíte s židovskou hvězdou, kterou nikdo jiný kromě vás nemá? […] Ukazuje to světu, že jste zlá.“[50] Náboženství pro ni bylo pozitivním činitelem, který se opíral o rodinnou tradici. Kategorie rasy byla naopak vnucená zvenčí, čímsi, co jen těžko mohlo být dítěti vysvětleno nebo jím dokonce pochopeno.[51]

Obdobně pozoruhodné je sledovat, jak Livia vysvětluje, kým ona a její rodina je (či byla) z národnostního hlediska. Zde je názorně vidět proměnlivost jak její kategorizace, tak vlastní identifikace. Aby se s pomocí tajné sionistické organizace *Brichah* dostala z poválečného Československa, předstírala spolu s matkou, že jsou Maďarky.[52] Pro její matku to zřejmě nebyl žádný problém, Livia ji popisuje jako „narozenou a odchovanou“ Maďarku, která se nikdy nenaučila dobře slovensky a která uvítala připojení Šamorína k Maďarsku, protože doufala, že konečně bude všemu rozumět.[53] Také příbuzní rodičů žili v Maďarsku. Její otec Markus ale mluvil lépe slovensky, proto mimo jiné ve svém obchodě mluvil se slovenskými zákazníky spíše on. Jak však Livia popisuje, maďarskou totožnost si spolu s matkou musely v souvislosti s útěkem za československé hranice vymyslet: „*Brichah* pracuje jen pro zahraniční transitní utečence. Českoslovenští občané se za žádných okolností nesmí do transportu zařadit. […] Musíme se vydávat za Maďarky. Musíme si vytvořit maďarskou totožnost: jména, místo narození a důvěryhodný příběh o útěku přes maďarské hranice. Něco pro nás vymyslím. […] Maďarsky mluvíme výborně a několik maďarských míst známe natolik dobře, že jsme s to přesvědčivě je popsat jako naše rodiště anebo transitní body.“[54] Neuvádí, jestli československé občanství skutečně měly, to teď ale není důležité. Zajímavá je lehkost, s jakou sebe (nebo svou matku) střídavě popisuje jako Slovenku, Čechoslovačku, Maďarku, Židovku, nebo užívá různé kombinace. Pokud jsem dříve uvedla, že objektivizované kategorie jsou víceméně ustálené, zde je vidět, že v případě vlastního procesu identifikace je opak pravdou.

Livia Bitton-Jacksonová v rozhovoru pro VHA, který poskytla v New Yorku v roce 1995, zdůrazňuje svou příslušnost k Československu, „jediné demokracii v Evropě. Mělo velmi rozvinuté hospodářství a nesmírně milou, otevřenou

50 Holocaust Survivor Dr. Livia Bitton-Jackson Describes Her Encounter with Mengele.

51 Také zde je možné odkázat na různé paralely. Například již zmíněný Ivan Klíma rovněž vnímal židovskou hvězdu jako cosi, co jej vydělovalo od okolí: „Pak mi protektorátní úřady zakázaly chodit do školy, do kina i do parku a o málo později mi nařídily nosit hvězdu, za niž jsem se styděl, poněvadž jsem pochopil, že označuje moji vytříděnost.“ Klíma, *Moje šílené století*, 19.

52 Více na téma Brichah viz např. Yehuda Bauer, *Flight and Rescue: Brichah* (New York: Random House, 1970).

53 Holocaust Survivor Dr. Livia Bitton-Jackson Describes Her Encounter with Mengele.

54 Bitton-Jackson, *Mosty nádeje*, 159.

společnost“.[55] Když však mluví o válce, uvědomuje si, jaké vlastně měla štěstí, když se Šamorín ocitl v důsledku arbitráže na maďarské straně hranic. Skutečnost, kterou nazývá „maďarskou okupací“, přinesla sice její rodině značné okleštění práv, ale deportace se jim vyhnuly až do roku 1944. Friedmannovi si na rozdíl od mnohých jiných židovských rodin uvědomovali nebezpečí, jaké jim v Evropě hrozilo, ať už se nacházeli kdekoli. Otec rodiny uvažoval o emigraci již ve třicátých letech 20. století, kdy nechal rodinu zapsat do seznamu zájemců o přistěhovalecká víza na americkém velvyslanectví v Praze. Otcův mladší bratr Abi, a to mohlo v této souvislosti hrát svoji úlohu, emigroval do Spojených států v roce 1934. V roce 1938 se Ellin otec opět obrátil na americké velvyslanectví, tentokrát s prosbou, aby jejich žádost byla vyřízena přednostně, jelikož budou co nevidět přičleněni k Maďarsku. Neúspěšně. Posun hranic měl přitom na budoucnost Elliny rodiny bezprostřední dopad. Markusova žádost totiž v souvislosti s odstoupením Šamorína a dalších částí Československa Maďarsku nespadala do kvóty přidělené Československu. Bez maďarského občanství zase nemohli požádat o vystěhování v rámci kvóty platné pro místní, maďarské občany.[56] Celá situace se poněkud paradoxně opakovala po válce, kterou však Ellin otec nepřežil, protože zemřel krátce před osvobozením tábora Bergen-Belsen.

Bezprostředně po návratu požádala pro svoji rodinu o povolení emigrovat do Spojených států Ellina matka Laura, i teď však musely čekat, až na ně přijde řada. Díky mimořádným studentským vízům určeným mladým studentům a odborníkům mohl na konci roku 1946 do Spojených států vycestovat alespoň Ellin bratr Armin. Když se Elli s mámou dostaly na jaře roku 1949 do Vídně, uvědomily o změně bydliště místní americké velvyslanectví a požádaly o vízum. Nebylo to však jednoduché. „V září nám Američané ve Vídni řekli, že československé pořadové číslo v Rakousku neplatí, protože Rakušané mají vlastní kvóty. Američané nám radili, abychom si nejprve vyřídily rakouský trvalý pobyt. […] Taková odpověď zapůsobila jako nepříjemná facka. Byl to průhledný, pokrytecký způsob odmítnutí.“[57] Jediným východiskem se staly utečenecké tábory, a tak spolu s matkou obcházely tábory, které by je přijaly. Tábory v blízkosti Lince, ve Štýru a Salcburku byly plně obsazené. Místo našly až v německém táboře Feldafing. Avšak také odtud musely z kapacitních důvodů odejít do tábora Geretsried v Bavorsku. Teprve zde se v březnu 1951 dozvěděly, že jejich jména jsou na krátkém seznamu asi dvaceti až třiceti osob, které se mohou nalodit na loď směřující do Spojených států.

---

55 Livia Bitton-Jacksonová, ID číslo 2916, Archiv vizuální historie USC Shoah Foundation.
56 Ibid.
57 Bitton-Jackson, *Mosty nádeje*, 207.

Jakkoli to může znít jako příběh se šťastným, byť poněkud trpkým koncem, z autorčina rozhovoru i z jejích vzpomínkových knih je zřejmé, že Spojené státy byly spíše snem Ellina otce. Elli si později, když se procházela po Manhattanu, uvědomila, že žije sen svého otce: „Tatínku, kde jsi? Slíbili jsme si, že se budeme procházet po Brodwayi, že mi koupíš ty nejhezčí šaty. […] Tvoje sny nejsou pochované v Bergen-Belsenu. Postarám se o to, aby dál žily zde v New Yorku. Budu žít všechny Tvé sny. Slibuji, že všechny Tvoje sny naplním.“[58]

Rozhodnutí Elliny rodiny začít nový život ve Spojených státech bylo nejenom emocionálním naplněním otcova snu, ale také racionální volbou. Palestina, později Izrael, kam chtěla Elli vycestovat, byla vnímaná jako země pro mladé. Její matka, která ještě v koncentračním táboře Auschwitz-Birkenau utrpěla těžké poranění páteře, by se tam neuživila.[59] Elli se ale představy o životě v židovském státě vzdávala jen velmi těžce, dokonce bez matčina vědomí pracovala pro výše zmíněnou ilegální organizaci *Brichah*, s jejíž pomocí se nakonec obě dostaly za hranice. Rozhodnutí odejít do Spojených států však souviselo s ještě jedním důvodem, společným pro mnohé poválečné rodiny, a to nerozdělovat je. Protože byl Armin už tehdy v New Yorku, rozhodly se pro Spojené státy. „My tři jsme přežili, my tři zůstaneme spolu.“[60]

Jak v jedné ze svých studií uvádí Silvia Singerová, která pracovala především s rozhovory s přeživšími z Košic, udržet rodinu (nebo aspoň to, co z ní zůstalo) pohromadě, bylo rovněž jednou z určujících pohnutek, proč se někteří rozhodli zůstat v zemi svého původu.[61] Se smrtí blízkých, ztrátou majetku a pocitem, že nic není jako dřív, se samozřejmě nevyrovnávali pouze Židé. V případě Židů, jak uvádí Singerová „však rozčarování nevyplývalo ‚jenom‘ z prožitého rasového pronásledování, ale také z případného nevlídného přijetí ze strany okolí po jejich návratu. […] Zážitky po návratu nutily Židy rozhodnout se, kde obnoví svoji existenci, jak se postaví k okolí, ale především znamenaly nutnost zaujmout radikální stanovisko k vlastní židovské identitě. Z tohoto důvodu považuji těsně poválečné období za klíčové pro další vývoj identity slovenského židovstva, a to nejen přeživších, ale také dalšího pokolení narozeného po válce.“[62]

---

58 Livia Bitton-Jackson, *Hello, America: A Refugee's Journey from Auschwitz to the New York* (New York: Simon Pulse, 2006), 30.

59 Bitton-Jackson, *Mosty nádeje*, 43.

60 Livia Bitton-Jacksonová, ID číslo 2916, Archiv vizuální historie USC Shoah Foundation.

61 Silvia Singerová, „Obraz povojnovej reality Židov v slovenskej spoločnosti z hľadiska identity (na príklade Košíc)“, in *Židovská komunita po roku 1945*, ed. Peter Salner (Bratislava: Ústav etnológie SAV, 2006), 53.

62 Ibid.