

Pluralita identit v autobiografickém vyprávění československých Židů žijících v zahraničí*

JAKUB MLYNÁŘ**

Plurality of Identities in the Autobiographical Narratives
of Czechoslovak Jews Living Abroad

Abstract: This article explores selected aspects of narrative expression of identification with social entities in Holocaust survivors' oral history testimonies, including the related conflicts of identities. In its empirical dimension, the study is based on secondary analysis of archived interviews with people born in Czechoslovakia and labelled as Jews by the Nürnberg laws, who had left Czechoslovakia and remained abroad. Oral history interview is conceived as a social and linguistic interaction of interviewer and interviewee, aiming towards collaborative production of a comprehensible account of the past. The results show how the religious, ethnical, political and national identity of narrators is expressed in the interview as a part of the life-story plot. Second explored topic is the spoken tongue as an attribute of national identity during the pre-war, war and post-war period. Considering the characteristics of the analysed interview-sample it is precisely the (absence of) language knowledge, which is reflected in the interviews as an obstacle that had to be overcome by the narrators, often quite soon after the traumatic events of the wartime.

Keywords: holocaust; Jews; migration; oral history; collective identity; language; narrative

DOI: 10.14712/23363525.2016.2

V proměnách a nejasnostech spjatých s židovskou identitou se zračí vývoj, kterým během 20. století prošel samotný koncept identity. Pro předběžné pochopení tohoto pojmu a různých sporů, které s ním souvisí, je užitečné nahlédnout dva jeho základní významy, jež se realizují v rámci tzv. *esencialistického* a *konstruktivistického* pojetí identity. V prvním případě je identita chápána jako objektivní danost, nedílná součást jedince (nebo společenství), určitou identitu můžeme „mít“, aniž bychom to věděli či chtěli a můžeme ji hledat, objevovat i odmítat. Ve druhém případě je identita chápána jako konstrukt, výdobytek či výtvar, jedinci (nebo společenství) jej vlastním úsilím, někdy vědomě a záměrně, dosahují v sociálních interakcích, během nichž je stvrzována, přijímána či odmítána, a nikdy není jen tak „prostě dána“.

Platnost či relevanci ale nelze připsat jednomu *nebo* druhému přístupu. Jde spíše o dvě hlediska, která podstatu problému vystihují komplementárně. Člověk si svou identitu do jisté míry volí a utváří, ale hranice možností jsou (stále znovu) rýsovány kulturními zvyklostmi, společenskými normami a institucemi. „Žida ze mě udělali,“ řekl jednou spisovatel Primo Levi [*Belpoliti* 2003: 215]. Právě napětí mezi identitou „subjektivně“ a dobrovolně

* Článek vznikl za podpory Grantové agentury Univerzity Karlovy v Praze jako výstup projektu GAUK č. 851413 s názvem *Pluralita identit československých Židů v zahraničí a její narativní vyjádření*, řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze v letech 2013–2015.

** Mgr. Jakub Mlynář, Katedra sociologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, Celetná 20, 116 42 Praha 1. Kontakt: jakub.mlynar@seznam.cz.

zvolenou a identitou jako „objektivně“ připsanou *daností* je tak samým kořenem násilné byrokratické kategorizace a označení Židů,¹ které předcházely „kategoriálnímu vraždění“ (jak holocaust označil Bauman [2010: 8]).

Samotný holocaust je ve veřejném diskursu výrazněji reflektován až od počátku 60. let, kdy proběhl soudní proces s Adolfem Eichmannem. Reflexe holocaustu však v poválečných letech mnohdy chybí i na úrovni sociální mikroreality, řada příslušníků tzv. „druhé generace“ vzpomíná na absenci tohoto tématu během dospívání [Heitlingerová 2007: 90]. Mnozí přeživší, členové tzv. „první generace“, začali o svých zkušenostech otevřeněji hovořit až v pokročilém věku. Určitou roli může hrát absence sdíleného narativního rámce, neboť každá genocida uniká vyjádření v jazyce: chybějí analogie, přirovnání, odpovídající slova a pojmy [Riessman 1993: 3–4; Langer 2006]. S tím souvisí předpoklad nesdílitelnosti zkušeností koncentračních táborů, deportací a nacistické perzekuce. Annette Wieviorka [2006] soudí, že sociální identita *přeživší/ho holocaust* (*holocaust survivor*) se utváří právě až počátkem 60. let, a teprve prostřednictvím této nově ustanovené sociální (resp. kolektivní) identity se individuální vyprávění *svědčící* o zkušenosti holocaustu (*witness testimony*) mohou začít smysluplně začleňovat do veřejného a politického diskursu [viz také Alexander 2002: 258–259].

Sociologové se k holocaustu vyjadřují poměrně zřídka a obezřetně [Fine – Turner 2001; Gerson – Wolf 2007; Bauman 2010]. Jednou z prvních historicko-sociologických prací o této problematice je sborník editovaný Chalkem a Jonassohnem [1990]. Holocaust je podle těchto dvou autorů třeba nahlížet v kontextu ostatních genocid, ale v jistých ohledech je bezprecedentní a výjimečný – specifické rysy lze nalézt jak v průběhu události jako takové, tak v rovině jejích sociálních důsledků. Holocaust je v každém případě odlišně interpretován v různých rovinách „kolektivní paměti“; jinak na úrovni individuální, na úrovni skupinové, na úrovni veřejného diskursu i vědeckého bádání. Narůstající zájem o téma holocaustu od konce 70. let a snad i zvolna sedimentující narativní rámce pro uchopení traumatických zkušeností působí jako motivace pro pořizování orálněhistorických svědectví.

Orální historii lze vymezit jako „sběr historicky signifikantních vzpomínek a osobních komentářů prostřednictvím zaznamenávaných interview“ [Ritchie 2015: 1]. Za jejího zakladatele je považován americký historik a žurnalista Allan Nevins, který v roce 1948 založil na Kolumbijské univerzitě první institucionalizovaný orálněhistorický program. Sám Nevins později ke svým zásluhám skromně uvedl, že „[orální historie] založila sama sebe. Stala se zjevnou nezbytností a byla by vypučela k životu na tuctu různých míst za jakýchkoliv okolností“ [Nevins 1996: 33]. Orálněhistorické aktivity se v této době díky technologickému pokroku začaly rozvíjet i mimo Kolumbijskou univerzitu, zmiňme práci amerického psychologa Davida P. Boder, který roku 1946 v Evropě natočil více než sto rozhovorů s tzv. vysídlenými osobami (*displaced persons*), jejichž značnou část tvořili lidé, které bychom dnes označili jako „přeživší holocaust“ [Boder 1949; Rosen 2011].² Rozvoj orální historie úzce souvisí i se snahou o systematické zachycení průběhu holocaustu, narůstající od poloviny 60. let v souvislosti s emancipačními a sociálně angažovanými

¹ Psaní prvního písmene slova *žid/Žid* je v češtině nesnadné. Ač se nabízejí různá řešení, v tomto textu konzistentně používám variantu s velkým počátečním písmenem.

² Podrobnosti a nahrávky dostupné z: <<http://voices.iit.edu/>> [cit. 14. ledna 2015].

aktivitami druhé generace orálních historiků [Dunaway – Baum 1996]. Tak jako v případě dalších genocid či jiných forem násilí vůči určitým skupinám populace i ve výzkumu holocaustu mohou být tradiční historické prameny nedostačující. Průběh událostí a jejich detaily jsou „zachovány“ výhradně ve vzpomínkách přeživších.³ Bezprecedentní možnosti archivace a sdílení vedou k tomu, že se obraz minulosti zachycený ve vzpomínkách a vyprávění pamětníků stává důležitým zdrojem našeho (laického i odborného) vědění o této minulosti [srov. Šubrt – Pfeiferová 2010].

Cílem tohoto článku je prozkoumat, jak je v rozhovorech s lidmi přeživšími holocaust – jakožto svědectvích o minulosti vznikajících z interakce narátora a tazatele – narativně vyjadřována a vyjednáována identifikace s většími sociálními útvary (národem, státem, náboženskou komunitou aj.), a zjistit, jak se mluví o pluralitě těchto různých kolektivních identit. Zajímá mě, jak lidé ve specifické interakční situaci, kterou je orálněhistorický rozhovor, využívají jazykových prostředků nejen k charakteristice sebe sama v „retrospektivním“ kontextu historických dějů a událostí, o kterých se referuje a vypráví, ale i v interakci teď-a-tady mezi tazatelem a respondentem, zachycený na digitalizované archivní videonahrávce.

Identita mezi pamětí a vyprávěním

Soudobá situace na poli teorií identity je ve společenských a humanitních vědách poměrně komplikovaná [srov. Cerulo 1997; Mlynář 2014]. Brubaker a Cooper [2000] nabízejí ve svém vlivném článku několik způsobů, jak problematický a nejasný koncept „identity“ překonat a rozvinout. Jedním z nich je zaměření na dynamické procesy *identifikace* a *kategorizace*, kam by bylo možno přiřadit i mou vlastní perspektivu. Zároveň podtrhuji, že zde není mým cílem zkoumání „opravdových“, „autentických“ či „niterných“ identit lidí, kteří se rozhodli vyprávět své životní příběhy. Zajímá mě, jak tito lidé v konkrétním orálněhistorickém rozhovoru a probíhajícím dialogu s reálným posluchačem (tazatelem) i imaginárním publikem (budoucími recipienty) hovoří, vyprávějí a diskutují o mezilidských (ne)sounáležitostech. Pro tyto účely se obecný koncept identity hodí i přes kontroverze, které s sebou může nést v rozmanitých společenskovědních a politických diskurzech. Podrobnějšímu terminologickému vyjasnění věnuji následující řádky.

Identita je reflexivním obrazem sebe sama, který vyvstává z uvědomění *podobnosti* a *odlišnosti* [srov. Jenkins 2008: 16–27] a vzájemného napětí mezi podobností a odlišností, jež může být založeno synchronně (např. já/ty/on) nebo diachronně (např. já-tehdy / já-teď). Osobní narativní identitu lze z diachronního hlediska nahlédnout jako „historické sebe-vědomí“, plynoucí z uplatnění dějinnosti na sebe sama a formulaci vlastního životního příběhu. „Příznačně ‚prchavý‘ charakter sebe-identity plyne ze zřídka kdy rozpoznané skutečnosti, že (narativní) subjekt mých zkušeností není částí tohoto světa, ale narativního univerza,“ upozornil historik F. Ankersmit [1983: 169]. Právě v příbězích, které sami (o) sobě vyprávíme při „autobiografických příležitostech“ [Zussman 2006], se

³ První kroky k zachycení a dokumentaci šoa byly zahájeny již v průběhu druhé světové války a brzy po jejím skončení [Jockusch 2012]. V československém kontextu jde zejména o *Dokumentační akci* při pražské židovské obci, během níž byly v letech 1945–1946 získány (stručně) písemné výpovědi přeživších, dokumenty a umělecká díla. Orálněhistorický výzkum zahájilo Židovské muzeum v Praze už na sklonku 80. let a rozhovory pořizuje dosud.

prolíná minulost a přítomnost, paměť a identita, vzpomínky jsou předkládány v kontextu probíhající situace a jazykové interakce. Slovy Z. Baumana, „minulost nezasahuje do přítomnosti přímo – veškeré zásahy zprostředkovává příběh“ [2010: 21].

V úvahách o tom, jak lidé v průběhu sociálního jednání nakládají s identitami, je třeba zohlednit, že člověk sice má určité mínění o sobě samém, ale to nemusí být vždy v souladu s míněním, které o nich mají druzí. Pro zachycení tohoto aspektu identity budu používat adjektiv *vlastní* a *nevlastní*. V prvním případě (identita vlastní) mám na mysli identitu jednotlivce či společenství, kterou disponuje sám tento jednotlivec nebo členové daného společenství – je to tedy reflexivní a „subjektivní“ *sebe-pojetí* či mínění o sobě samém/m. Ve druhém případě (identita nevlastní) jde o identitu připisanou „zvenčí“ ostatními lidmi určitému jednotlivci nebo společenství (tzn. souhrnně osobám považovaným za příslušníky daného sociálního útvaru) na základě atributů, rysů a vlastností chápaných jako „objektivně“ směřovatné.

Identita je reprezentací společnosti ve vědomí a jednání jedince a může vycházet z různých aspektů sociální reality. Burke a Stets vymezují identitu jako „soubor významů, které definují, kým někdo je, a to jako nositel určité role ve společnosti, jako člen určité skupiny, nebo protože disponuje určitými rysy, které jej či ji identifikují jako jedinečnou osobu“ [Burke – Stets 2009: 3]. S podobným rozlišením se setkáme i v dalších pojednáních tématu [Owens – Robinson – Smith-Lovin 2010]. Identita tedy může být odvozena z individuálního jáství (self), sociálních pozic a rolí nebo skupinové příslušnosti. Pro označení těchto tří dimenzí budu používat termíny *osobní identita*, *sociální identita* a *kolektivní identita*. Osobní identita je soubor významů či určitý obraz konkrétní lidské bytosti založený na jejích jedinečných charakteristikách, které ji podstatným způsobem odlišují od všech ostatních lidských bytostí (např. místo a datum narození). Sociální identita je soubor významů či určitý obraz konkrétní lidské bytosti založený na jejích sociálních rolích a souvisejících pozicích v sociální struktuře společenství (např. profesní identita). Kolektivní identita je soubor významů či určitý obraz konkrétní lidské bytosti založený na její souměřitelnosti s dalšími lidmi, tedy příslušnosti k sociálnímu útvaru, společenství, (pomyslné) komunitě, skupině či organizaci.

V tomto článku se důsledně držím metodologického individualismu. Všechny tři dimenze identity – osobní, sociální i kolektivní identita – se váží k jednotlivci a jsou různými aspekty jeho *individuální identity*. Kolektivní identita zde není chápána holisticky ve smyslu kolektivního vědomí, ale jako „jedincem reflektovaná skupinová příslušnost“ [Assmann 2001: 118]. Zdůrazňuji také, že výše uvedené rozlišení je čistě analytické. Hranice mezi jednotlivými dimenzemi identity mohou být v samotné sociální realitě a autobiografickém vyprávění o minulosti často mlhavé a nejednoznačné.

Archiv vizuální historie USC Shoah Foundation a východiska analýzy

Základ *Archivu vizuální historie USC Shoah Foundation* (dále VHA) tvoří téměř 52 000 audiovizuálních nahrávek interview se svědky a přeživšími holocaustu, která jsou výsledkem natáčení realizovaného mezi lety 1994 a 2000 ve více než 50 státech a 30 jazycích.⁴

⁴ Kromě nahrávek týkajících se holocaustu, resp. druhé světové války, dnes VHA obsahuje i rozhovory s přeživšími dalšími genocid a masového vraždění (genocida Arménů a Tutsiů, masakr v Nankingu).

Plný přístup k VHA je možný pouze z oficiálních přístupových míst. V České republice mohou badatelé s nahrávkami pracovat v Centru vizuální historie Malach při Matematicko-fyzikální fakultě Univerzity Karlovy⁵ a v referenčním centru Židovského muzea v Praze.

Naprostá většina rozhovorů byla pořízena s osobami považovanými v době platnosti norimberských zákonů za Židy (a zařazenými ve VHA do kategorie „Jewish Survivor“). Rozhovory jsou metodologicky na pomezí tematického interview a „životního příběhu“ [srov. Vaněk – Mücke 2011: 120–121], jde o životní příběhy s tematickým důrazem na zkušenost holocaustu a nacistické perzekuce za druhé světové války. Všechna interview mají srovnatelnou strukturu, jelikož jsou tazateli udržována v chronologické posloupnosti (což do jisté míry odporuje běžným způsobům konstrukce vyprávění i utváření zápletky). Tazatelům bylo doporučeno, aby zhruba 20 % délky rozhovoru věnovali předválečnému období, 60 % trvání rozhovoru mluvili s narátory o době druhé světové války a ve zbývajících 20 % se zaměřili na poválečné období. Nahrávky jsou zpřístupněny v původní nesetřihané podobě a průměrný rozhovor má 135 minut. V databázi lze vyhledávat podle řady kritérií (data a místa narození, jména osob či tematických klíčových slov; podrobněji [Mlynář 2011]) i díky tomu, že před natáčením byl vyplněn rozsáhlý dotazník.

Životní příběhy, které jsou zachyceny v orálněhistorickém interview, vznikají jako výsledek dialogu narátora a tazatele. Leavy a Hesse-Biber píší o orální historii jako o „autobiografii utvářené ve spolupráci“, která umožňuje „kolaborativní vytváření vědění mezi výzkumníkem a účastníkem výzkumu“ [2006: 151]. Charakter situace má vliv na obsah i formu řečeného, výpověď vzniká na základě vyjednávání relevance jednotlivých témat a hledisek, narativních postupů, očekávání spjatých s předpokládaným publikem [Elliott 2005: 50–51; Hájek – Havlík – Někypil 2014].⁶

Jakýkoli rozhovor tedy odráží okamžik natáčení, jeho sociohistorické i situační okolnosti. Interview byla pořízena v jasně daném tematickém rámci, což přispívá k ustanovení relevance jednotlivých témat a epizod životního příběhu. Organizace, která sběr prováděla, se tehdy nazývala *Survivors of the Shoah Visual History Foundation* (Nadace vizuální historie přeživších šoa) a pamětníci vystupují jako „(židovští) přeživší holocaustu“, což mohlo vést k záměrnému i bezděčnému rétorickému a narativnímu zdůraznění kulturních, etnických či náboženských aspektů vlastní židovské identity a různým dalším podobám explicitního vymezení *vzhledem k* – nebo *vůči* – vlastnímu židovství.

Z celkového počtu 4545 rozhovorů s lidmi narozenými na území bývalé ČSR bylo pro zpracování a následnou analýzu vybráno 14 rozhovorů ve švédštině, 4 rozhovory v dánštině a 18 rozhovorů v angličtině.⁷ V prvních dvou uvedených jazycích šlo o všechny dostupné rozhovory s „československými Židy“, z angličtiny pak byly přeloženy jen rozhovory natočené jinde než v Austrálii, USA a Velké Británii. Kritéria byla vedena pouze kvantitativními ohledy a neodráží žádné demografické, historické či jiné systematické souvislosti

⁵ Viz <<http://www.malach-centrum.cz>> [cit. 30. ledna 2015].

⁶ Někdy je toto vyjednávání „cílové skupiny“ v interview přímo vyjádřeno, jako např. v rozhovoru P. Krause s W. B., kdy tazatel v jednu chvíli své dotazy objasňuje vysvětlením: „Dobře, já to vím, ale nevědí to ti, co budou na to koukat...“ (Int. s W. B., ID 19189).

⁷ Průměrný věk narátorek a narátorů v roce 1939 byl 13 let (nejmladší se narodil roku 1940, nejstarší 1918). Šlo o vyprávění 14 mužů a 22 žen; průměrná délka analyzovaného rozhovoru činila necelých 134 minut. Jedenáct lidí pocházelo z území dnešní ČR, ostatní se narodili na území Slovenska nebo Podkarpatské Rusi.

dotyčných států a nahrávek. Protože interview jsou ve VHA dostupná pouze v audiovizuální podobě a v původním jazyce, bylo nutné je pro další analýzu ručně přepsat a přeložit do češtiny.⁸ Přepisy byly kódovány s ohledem na kategorizaci sebe sama a druhých ve vyprávění pomocí různých skupinových označení („Žid“, „Čech“, „sionista“ apod.), zájmen („my“, „oni“), ale též ve vztahu k zaujímání účastnických rolí, pozic a vyjednávání identit během interview.⁹

Několik poznámek k retrospektivní časovosti interview

Rozhovory z VHA se striktně drží chronologického průběhu událostí, což je důsledkem použité výzkumné metodologie. Životní příběhy jsou proto během dialogu samozřejmě a přirozeně strukturovány podle historických období. Zcela klíčovou událostí, kolem které je každý narativ vystavěn, je druhá světová válka. V různých oblastech bývalé ČSR však měly zakoušený „příchod“ a „vypuknutí“ války, stejně jako související změny v sociální realitě dosti odlišnou podobu. Totéž platí i pro druhý výrazný mezník: konec války či osvobození. To, jestli jsou ve vyprávění jednotlivých narátorů určující obecně uváděné roky 1939 a 1945, souvisí se specifickými rysy jejich životních osudů. Druhá světová válka mohla pro jednotlivé pamětnice a pamětníky „ve skutečnosti“ začít i skončit o něco dříve nebo později, než jak hranice této historické události vymezuje politická historiografie. Obecně lze však říci, že životní příběhy jsou konstruovány na pozadí tří hrubě vymezených období: *předválečného*, *válečného* a *poválečného*. Toto jednoduché a srozumitelné schéma je v interview užíváno jako sdílený podklad, na němž jsou osudy vykreslovány ve své jedinečnosti.

Předválečné období je zpravidla v narativní struktuře životního příběhu zakončeno reflexí „změny“, jež přináší narušení neproblematické samozřejmosti starého světa – často světa dětství a nepochybování. O změně na sklonku 30. let hovoří většina vypravěčů a téměř všichni tazatelé se na ni ptají. Konec války je oproti tomu mnohem různorodější, neboť měl pro jednotlivé pamětníky různé rysy, odvozené především od okolností, do nichž je válečné události zanesly. Ve své analýze interview jsem se proto rozhodl uvedená „etno-historiografická“ období zachovat a jednotlivá témata sledovat v době *předválečné*, *válečné* a *poválečné*, třebaže se konkrétní dny, měsíce a roky, vymezující jejich hranice, mohly v jednotlivých případech lišit.

Pluralita moderních židovských identit

Vyprávění pamětníků, jejichž citace budou následovat, je vhodné stručně zasadit do širšího rámce proměn evropských židovských identit v době předcházející druhé světové válce [Pojar – Soukupová – Zahradníková 2004; Čapková 2005; Hamar 2010: 69–86; Kieval 2011 aj.]. Proces moderní individualizace se projevuje v přechodu od esencialistických koncepcí identity k novějším konstruktivistickým koncepcím identity. Moderní pojetí

⁸ Velice děkuji Janu-Marku Ondřeji Šikovi, Kateřině Navrátilové, Radce Sloukové, Janě Michalíkové a Daniele Vrbové, bez jejichž práce na přepisu a překladu ze švédštiny, dánštiny a angličtiny by výzkum nemohl proběhnout. Přepisy a překlady jsou přístupné registrovaným badatelům v CVH Malach.

⁹ Podrobnější prozkoumání interakční dynamiky rozhovorů nebylo v tomto výzkumném projektu možné, tvoří však součást mé disertační práce.

židovské identity je výsledkem souběžného působení řady vlivů: emancipace, asimilace, sekularizace, diferenciacce, zrodu nacionalismu i nástupu kapitalismu a industrialismu (podrobněji [Hamar 2010: 69–115]). Náboženská sekularizace spolu s procesem židovského osvícenství (*haskala*), nástupem politického liberalismu a emancipace židovských komunit [Katz 1998] ovlivňuje způsoby, jimiž o sobě sami Židé uvažují, stejně jako se proměňují i politické a společenské okolnosti [srov. Shore 2015].

Židovství (ve smyslu „byť Židem“) získává nejpodději od počátku 20. století rozmanité podoby, které jsou diferencovány nejen geograficky, ale i sociálně, kulturně, psychologicky. Vznikají nové organizace a skupiny, s nimiž se lidé mohou identifikovat. Židovská identita je tak utvářena a vyjadřována v řadě dimenzí: může být identitou politickou (sionismus), náboženskou (judajismus), národní (židovský národ) či státní (Palestina a Izrael). Existují ovšem i subtilnější formy židovské identity, ať už z hlediska jejich individuálního zakoušení nebo „hloubky“ identifikace. Moderní židovské identity jsou multiplicitní a ambivalentní [Hamar 2010: 69], či ještě jinak – slovy A. Heitlingerové (ve výčtu, který je spíše ilustrační než analytický) – „židovská identita může být hutná nebo tenká, slabá nebo silná, virtuální, symbolická, založená na osudu, založená na vlastní definici, vnucená zvenčí, sekulární, náboženská, hybridní, v pohybu, vázaná na několik národů nebo označená jako emigrantská, československá, česká nebo slovenská“ [2007: 203].

Varianty a vztahy kolektivních identit ve vyprávění

Výše jsem uvedl, že individuální identitu jedince chápu jako průsečík osobních, sociálních a kolektivních identit. Představa člověka o sobě samém je tedy do jisté míry odvozena i z reflektované příslušnosti k (reálným či imaginárním) sociálním útvarům. Z analyzovaných rozhovorů výrazněji vyvstávají čtyři základní dimenze kolektivních identit, kterým se budu v této části podrobněji věnovat: jde o identitu *náboženskou*, *etnickou*, *politickou* a *národní*.¹⁰

Operacionalizaci narativního vyjádření kolektivních identifikací lze založit na poznatcích etnometodologické konverzační analýzy [Sacks 1992; ten Have 2007], konkrétně tzv. *analýzy členské kategorizace* (dále MCA; nejnověji [Housley – Fitzgerald 2015]). Ústředním pojmem MCA jsou „nástroje členské kategorizace“ (*membership categorization devices*, MCD). Ty jsou tvořeny dvěma základními složkami: (1) soubory kategorií, jež „patří k sobě“ (např. *rodina* – matka, otec, dcera atd.; *národnost* – Čech, Němec, Slovák atd.); (2) pravidly aplikace (tj. pravidlo *koherence* a *úspornosti*). S každou kategorií jsou spjaté určité *atributy* (zejm. činnosti), které mohou členství v kategorii naznačovat či zakládat [Schegloff 2007: 469–470]. V jazykové interakci mohou být kategorie implicitně vyjádřeny právě prostřednictvím svých atributů (predikátů) neboli činností spjatých s kategorií: např. „chození do synagogy“ může implikovat kategorii „Žid“. Jak zdůrazňuje Schegloff a jak uvidíme dále (viz např. poznámka 12), lidé mezi kategoriemi a predikáty v praxi smysluplně rozlišují. Ani v sociologické analýze by tedy neměly být chápány jako prvky provázané prostým kauzálním vztahem [Schegloff 2007: 481].

¹⁰ V rozhovorech figurují i další kolektivní identity – zmiňme identitu *genderovou*, *profesní*, *generační* nebo *regionální*. V tomto článku pro jejich pojednání není prostoru.

Přístup MCA umožňuje uchopit problematiku identit s důrazem na otázku, „jak a proč je identita důležitá pro reálné jedince v jejich společném jednání“ [Williams 2000: 145]. Cílem etnometodologické konverzační analýzy není vybudovat vědeckou teorii identity, ale prozkoumat „sociální identitu jako členský fenomén. (...) Zájem je čistě deskriptivní, tedy identifikovat a popsat, jak členové společnosti *používají* sociální identitu ve své řeči a jednání“ [Hester – Housley 2002: 4]. S ohledem na inherentně jazykovou a interakční povahu zkoumaného materiálu považuji tuto perspektivu za užitečné analytické východisko, nebudu se však postupů MCA držet zcela rigorózně.

Podívejme se, jak pamětníci hovoří o své kolektivní identitě ve smyslu náboženství, etnicity, politické orientace a národnosti. Vzhledem k povaze dat není mým cílem předložení (obecných ani partikulárních) historických poznatků, ale identifikace narativních a lingvistických vzorců, které se v rozhovorech uplatňují.

O náboženské dimenzi předválečného rodinného prostředí se hovoří ve všech interview, což je dáno již metodologicky – otázka po rodinných náboženských zvyklostech totiž patřila k několika dotazům, které měli tazatelé doporučeno během rozhovoru položit. Vztah k náboženství je narativně pojednáván prostřednictvím souvisejících atributů, mezi nimiž mají prominentní místo návštěvy synagogy neboli *schulu*. Četnost návštěv se ve zkoumaných rozhovorech různí (od „nikdy“ po „dvakrát denně“). Návštěvy synagogy často souvisí s oslavami svátků (jako je *šabat*, který bývá alespoň symbolicky dodržován i v jinak sekularizovaných rodinách), zejména pak tzv. velkých svátků (*jom kipur*, *sefer* a *chanuka*) či životních a přechodových rituálů (svatby či *bar micva*). Svátky a významné události jsou také popisovány jako příležitost k setkání širší rodiny. Třetím často zmiňovaným atributem náboženské identity jsou specificky židovská pravidla *košer* stravování, jež mohou někdy být i tím posledním, co z náboženské příslušnosti v každodenní praxi zbývá.

Na otázku po předválečném náboženství narátorky a narátoři neodpovídají čistě deskriptivně, ale jejich výpovědi mají i evaluativní rozměr. Zhodnocení se často týká míry „pobožnosti“ primárního rodinného prostředí, která často bývá označována slovy jako „přiměřeně“, „moderní“, „nic zvláštního“, a to i lidmi z poměrně ortodoxních rodin:¹¹

T: „Byla vaše rodina praktikující?“

N: „No... naše rodina nebyla praktikující, v tom smyslu, že jsme náboženství chápali moderně, nebyli jsme... žádní fanatici, tak nějak jsme to měli.“ (Int. s A. F., ID 49255, přel. z dán.)

T: „Chodili jste jinak do synagogy pravidelně?“

N: „Rozhodně. Nebyli jsme nijak přehnaně náboženští, ale... dodržovali jsme všechny tradice a jedli jsme *košer*, to jsme samozřejmě přísně dodržovali, a každou sobotu a pátek večer do synagogy. A taky modlitby, ranní modlitba... [...] Bylo to... tradice jsme pečlivě dodržovali, ale nebylo to přehnané, fanatické náboženství.“ (Int. s E. R., ID 27134, přel. ze švéd.)

„Žádní ultra, pěkně příjemně zvladatelně ortodoxně nábožensky založení. Všechny svátky jsme si užívali a... všechny dodržovali.“ (Int. s O. F., ID 4486, přel. z angl.)

¹¹ „T“ uvozuje promluvy tazatele či tazatelky, „N“ uvozuje promluvy narátorky či narátora. Neuvozené citáty jsou vždy promluvy narátorů nebo narátorek. Slova zdůrazněná mluvčím jsou kurzívou; hezitanti zvuky odděleny lomítkem; případné komentáře přepisovatelů ve složených závorkách. ID číslo je unikátním identifikátorem interview v databázi VHA. Ačkoliv citační úzus VHA umožňuje používání plných jmen osob, z etických a bezpečnostních důvodů zde dávám přednost částečně anonymizovanému zápisu pomocí iniciál.

T: „Udržovaly se u vás židovské náboženské tradice, nevíte?“

N: „To je dobrá otázka. Snažím se z matky na toto téma něco vydolovat. [...] [M]ám pocit, že ne, nějak moc Židé jsme asi nebyli. Nemyslím, že jsme... slavili nějaké svátky nebo víte jak. A určitě nic jidiš nebo tak. Ne, jen jsme věděli, že jsme Židé, ale tím to jakoby končilo. Nic speciálního, nic zvláštního jsme neslavili, nenosili jsme jarmulky nebo tak, ne. Prostě jsme je nenosili. Tam ne.“ (Int. s E. W., ID 25537, přel. ze švéd.)

T: „Mohla byste povyprávět, jak vypadal váš domov z náboženského úhlu pohledu?“

N: „No, byli jsme religiózní. Ale ne přehnaně. Můj táta byl, slavili jsme šabat a všechny svátky a tehdy chodíval táta do synagogy a moje máma byla... vždy nosívala na hlavě klobouk nebo šátek, taky paruku.“ (Int. s G. D., ID 34732, přel. ze švéd.)

Vliv má v této souvislosti i širší sociální prostředí, zvláště venkovské a maloměstské, kde náboženské aktivity byly samozřejmou součástí života a jako takové podléhaly mechanismům sociální kontroly:

T: „Slavili jste svátky?“

N: „Ano, svátky jsme slavili všechny, to ani nešlo... je neslavit, byla to tradice, kterou když člověk nedodržel, tak ho lidi mohli... zahrnout, slavili všichni, ale někteří byli fanatici a někteří byli normální moderní lidé, kteří v moderní společnosti existují.“ (Int. s A. F., ID 49255, přel. z dán.)

T: „Jak byste popsala, jakou roli hrálo ve vaší rodině náboženství?“

N: „Byli jsme velmi věřící. Velmi. Jinak to nešlo, byla to malá vesnice, všichni se navzájem hlídali.“ (Int. s F. Z., ID 29598, přel. ze švéd.)

Podobnou povahu mají i snahy o (částečné) začlenění do okolní, tradičně křesťanské společnosti, k nimž však zřejmě častěji docházelo v Čechách [srov. *Mlynář 2013*]:

T: „Z jakého druhu židovského domu pocházíte? Byli jste věřící, nebo...“

N: „Řekl bych... považoval bych to za liberální, protože právě proto, že ve městě nebyl tak velký židovský život, nebylo tam tolik lidí a moje matka... bylo to, řekněme, přizpůsobili jsme se tomu životu, který jsme tam měli, mezi těmi ostatními Nežidy, ale kromě toho, tak příležitostně se konaly, to mi vyprávěl otec, tak jsme se samozřejmě zúčastnili všech svátků, co jsme mohli, a to se samozřejmě dělo, když církevní obec mohla získat rabína nebo kantora...“ (Int. s J. S., ID 26377, přel. z dán.)

Dodržování náboženských tradic, ačkoli je s více než padesátiletým odstupem zpětně nahlíženo převážně pozitivně a nezřídka s jistou sentimentální nostalgií, se nicméně u dětí nesetkávalo vždy jen s pochopením:

„[J]ak už jsem řekl, nebyl jsem nijak zvlášť věřící, a flákal jsem to, ranní modlitbu, a táta na to přišel, udělal to zvláštním způsobem, zeptal se mě, jestli se ráno modlím, zeptal se jednou jedinkrát, a já jsem odpověděl: ‚Jasně že jo, a on otevřel modlitební knížku a tam ležela desetikoruna, a on řekl: ‚Leží tu už tři měsíce.‘ Ne, nebyl jsem nijak zvlášť věřící, ale jestli se pamatuju dobře, tak jsem věřil v Boha, víra v Boha ve mně byla jako vrytá.“ (Int. s E. R., ID 27134, přel. ze švéd.)

„[Otec] trval přísně na tom, abych se zároveň účastnil náboženských částí života, například každodenní návštěva synagogy, ta byla důležitá a... přirozeně doma košer, to nebylo žádným způsobem zpochybňováno.“

T: „Vy jste chodili do synagogy každý den?“

N: „Ano, můj otec chodil každý den ráno a večer a já musel chodit s ním. /eh/ Ráno to možná bylo pro mě trochu těžší, když jsem chodil do školy, ale večer, to nebylo zpochybňováno, to jsem šel musel, s ním. A... byla to samozřejmost. Bylo to... normální, byli jsme na stejné lodi...“ (Int. s A. F., ID 35943, přel. ze švéd.)

Z posledních dvou úryvků je patrné, což je třeba podtrhnout, že pro naprostou většinu narátorů je předválečný svět součástí vzpomínek na dětství. Jako takový nabývá zvláštních a nezaměnitelných obrysů; nadto ještě ve světle tragických událostí, které měly následovat. Žitý svět předválečné doby bývá ve vyprávění vykreslen jako svět neproblematické samozřejmosti a přijímaných daností:

„V takové malé obci toho moc nebylo. Nebylo to jako dnes. Ani jsme tolik nemysleli.“ (Int. s R. N., ID 33042, přel. ze švéd.)

„[Ž]ili jsme takový... svým způsobem zastíněný život, ale i tak jsme se naučili určité věci.“ (Int. s E. M., ID 26702, přel. ze švéd.)

„Protože, jak bych to řekla, když bylo něco v Bibli, tak o tom člověk nesměl diskutovat, tak to prostě bylo. Tak to bylo a nebyla žádná proč.“ (Int. s F. Z., ID 29598, přel. ze švéd.)

Tento „samozřejmý“ postoj se týká i etnické identity, která má někdy jen povahu vágního *povědomí* o vlastním židovství. Nerodí se však pouze z rodinných zvyklostí nebo aktivního náboženského života, o nichž jsem psal výše. Odvrácenou stranou vlastní etnické identity, jejím zrcadlovým protějškem, je nevráživost ze strany nežidovského obyvatelstva, vyrůstající hlavně z kořenů náboženských a ekonomických [srov. *Brustein 2003*]. Lidový antisemitismus v meziválečné době – je-li vůbec tematizován – bývá popisován jako jakési nutné zlo a součást toho starého světa, kde věci *prostě takhle jsou* a otázky se nekladou:

„[K]dyž jsem přijela do Švédska, byla jsem, nikdy by mě nenapadlo, že, byli jsme, byli jsme indoktrinováni pocitem, že jsme, že jsme Židé a že se musíme držet... sami pro sebe, takže... jsem brzy neměla ani...“

T: „Prostě jste měli ten pocit ‚my a oni‘ v sobě.“

N: „Ano, ale nevytvořili jsme jej jen my, nýbrž také oni tomu napomohli. Během celého svého dospívání jsem jen... cítila jsem se jen pronásledována a antisemitismus tam byl tak rozšířený a... No, nikdy jsem si nemyslela, že- že být Žid se dá použít, že slovo ‚Žid‘ se dá, že se dá použít také v pozitivním slova smyslu. To- to bylo moje dospívání. [...] [A]tmosféra byla taková a ve škole taky a my, židovské děti, jsme musely v pátek večer chodit dřív domů a to po nás házeli knihy, po nás tašky. Bylo to, prostě to tak bylo.“

T: „Bylo to tedy násilí.“

N: „A nemohli jsme ani... nevím, byla jsem přece dítě, nechápala jsem, že se proti tomu eventuálně dá něco dělat, ale nebylo o čem debatovat, žádné noviny se nepsaly... /eh/ nikdo nezpochybňoval a... co to bylo a proč. Prostě to tak bylo, bylo to pro nás samozřejmé, takže... bylo to přesně, jako když jsme došli do tábora, nikdo se neodvažoval protestovat nebo se proti tomu postavit. Byli jsme celou dobu poddaní.“ (Int. s E. M., ID 26702, přel. ze švéd.)

T: „Kdy jste v Chusti poprvé pocítli antisemitismus?“

N: „No, je to... řekl bych, že katolická církev proti Židům poštvovala neustále. A bylo běžné, že [...] bylo Židům řečeno, aby se drželi z dohledu, když vycházeli z kostela, protože budou opilí a budou napadat Židy. Toto jsme za antisemitismus nepovažovali, brali jsme to jako danost. [...]

Pro Žida bylo to, že jej zbil Rus, opilí Rusové, to nebylo považováno za antisemitismus.“ (Int. s C. D., ID 26323, přel. z angl.)

T: „Dvě otázky k tomuhle tématu. Setkal jste se někdy s antisemitismem ze strany učitelů?“

N: „Ano.“

T: „A ta druhá, mluvili jste o tom doma? Později?“

N: „Jestli jsme o tom mluvili... tohle tam bylo tak přirozené, že jsme o tom mluvit nepotřebovali.“ (Int. s E. R., ID 27134, přel. ze švéd.)

T: „Všimla jste si, když jste byla dívka, známek antisemitismu?“

N: „Nevím, jestli jsem si jich všimla, v tom případě jsem nechápala, o co se jedná. Víte, když je člověku čtrnáct patnáct, i mívá, co ví o antisemitismu? Když na mě volali: „Hnusnej Žide!“, nemyšlela jsem na to. A antisemitismus, nevím, jestli se to dá nazvat antisemitismus nebo jestli je to jen dětinské a tak, dokázala bych si představit, že takové to je.“ (Int. s A. K., ID 32560, přel. ze švéd.)

Nutno podotknout, že právě zmíněné zkušenosti jsou podle všeho do značné míry dány regionem, z něhož narátor/ka pocházel/a, a soužití židovských a nežidovských obyvatel mělo v různých částech ČSR odlišné podoby. Řada pamětníků na otázku po předválečném antisemitismu odpovídá jednoznačně negativně, soužití popisují jako harmonické a první projevy protizidovské nenávisti spojují až se začátkem války. Jako takový slouží v naraci meziválečný lidový antisemitismus (či naopak jeho nepřítomnost) jako kontrast hrozivých událostí, jež přinesla druhá světová válka:

„Oficiální antisemitismus pro nás začal, když se do našeho města nastěhovalo Maďarsko. Bylo to v březnu 1939. Na ten den si vzpomínám velice živě... Německo napadlo Polsko, ten den, prvního... prvního dne války, druhé... Měli jsme se, všichni, komu bylo víc než čtrnáct let, se musel přihlásit na vojnu. Přišli Židé, ale ty neposlali na vojnu, ale na práce a nosili žluté pásky nebo žluté hvězdy Davidovy. [...] [T]o, že jsme nosili žlutou pásku a že jsme coby Židé byli diskriminováni v den náboru, to byl oficiální antisemitský akt a tak jsme jej taky vnímali. [...] [N]eměli jsme žádné příhody, které bychom chápali jako antisemitismus, dokud... jak jsem říkal tu historiku se žlutou páskou.“ (Int. s C. D., ID 26323, přel. z angl.)

T: [...] „Co pro vás a vaši rodinu znamenalo, když v roce 1939 vypukla válka, co se změnilo?“

N: „Okamžitě toho tolik vidět nebylo, ale postupně, tedy jen za týdny a měsíce začínalo být vidět, že... lidé se stahovali, byli velice, všechno se změnilo, protože to všechno... jak to mám říct, síly jako antisemitismus byly za Čechů trochu potlačené, ale teď, když všechno bylo maďarské, tak to pomalu začalo, všichni obchodníci začali žárlit na židovské obchody, zkoušeli jim vzít obchody, aniž by jim něco zaplatili...“ (Int. s F. G., ID 36437, přel. ze švéd.)

Vlastní židovská identita počátkem 20. století nabývala i politických kontur, což se ve zkoumaných rozhovorech pojí zejména se sionismem. Ten nebyl v rurálních oblastech východního Československa tak rozšířený jako na západě státu a často se dostával do konfliktu s tradičním nábožensky založeným židovstvím, což mělo v zásadě dvě podoby – rozpory mezigenerační a rozpory různých náboženských skupin:

„[B]yla to malá vesnice, všichni se navzájem hlídali. Takže když jsme chtěli něco dělat, tak jsme to museli dělat tajně.“

T: „A co jste dělali?“

N: „Jo, patřili jsme mezi sionisty, Betar. Založil ho jeden z vesnice, ale všechno jsme museli dělat tajně, aby na to nepřišli sousedí nebo rodiče.“

T: „Rodiče s tím nesouhlasili?“

N: „Ne. Oni čekali na Mesiáše.“ (Int. s F. Z., ID 29598, přel. ze švéd.)

„Jako hodně ortodoxních Židů nevěřil [otec – pozn. JM] v sionismus. Nechtěl, abychom se ani my věnovali sionistickým organizacím. Ale... v kruhu mých přátel tvořil důležitou část života, sám jsem se postupně zařadil do sionistické skupiny... [...]“

[B]yl jsem angažovaný v sionistickém hnutí, mládežnickém hnutí... /eh/ Moji přátelé byli velice... pro sionistickou věc. [...] [N]áš ideál byl emigrovat do Palestiny. [...] Otec byl proti, ale čím více začínal být cítit antisemitismus, tak to přece jen trochu vzdával...“ (Int. s A. F., ID 35943, přel. ze švéd.)

„[S]amozřejmě byly... spory mezi... nimi, víte, jeden byl pobožnější než druhý, a neshodli se, ať už... Satmarští, ti... Židé, a pak byli... /eh/ Belzerští Židé, a byli... další nějakí... jiní a... ti byli částečně také proti sionismu. Hlavně ti... Satmaři. Neměli nás rádi, protože jsme byli sionisti.“ (Int. s W. U., ID 44840, přel. z angl.)

Mimo sionistické kruhy ovšem židovství obvykle nebylo nahlíženo jako svébytná národnost, což bylo dáno i úředními pravidly a zvyklostmi v meziválečné ČSR. Rodiny židovského náboženského vyznání se s národnostními celky a menšinami identifikovaly především na základě jazyka, na což se podrobněji zaměřím v další části článku.

Jazykové aspekty identity a jazyk jako téma vyprávění

Výše jsem identitu pracovně vymezil jako reflexivní obraz sebe sama, který vyvstává z uvědomění podobnosti a odlišnosti, jež mohou mít synchronní nebo diachronní rozměr. Takto pojatá identita obsahuje i podstatný jazykový aspekt. Kromě nepříliš objektivního (třebaže neopomenutelného) konstatování, že identita osoby je ve své praktické rovině mj. *sloven* – ať už máme na mysli osobní jména, skupinová označení, nebo zájmena – jde též o mluvený jazyk jako významný atribut kolektivní identity (zejména identity národní a etnické). Znalost konkrétního jazyka je atributem příslušnosti k nějaké skupině.¹² Jinými slovy, řeč je narativně využívána jako příznak kolektivní kategorizace a identifikace osob, o nichž je vyprávěno. V jednotlivých obdobích životního příběhu (předválečném, válečném a poválečném) je ovšem jazyk tematizován odlišně.

V předválečném období je často zdůrazňována jazyková pluralita, která je vnímána jako samozřejmý rys tehdejší společnosti. Význačnou roli hraje odlišení prostředí na základě protikladu soukromého a veřejného – jinak se mluvilo *doma* („s rodiči“) a jinak *venku* („na ulici“ nebo „ve škole“):

¹² Někdy i pozoruhodně netriviálním způsobem, např. formou nepřímé sebe-kategorizace: „já, který jsem pocházel z německy mluvící oblasti, přestože jsem byl bilingvní, jsem už nemohl pokračovat na obchodní škole“, kdy narátor H. H. namísto použití zjednodušující národnostní kategorie „Němec“ uvádí svou příslušnost k „německy mluvící oblasti“. Tazatel jeho volbu respektuje a citlivě na ni přistupuje, když se ve své následující promluvě ptá: „Takže to nebylo proto, že jste byl Žid? Ale proto, že jste byl německy mluvící?“ Načež H. H. odpovídá: „Ne, kritérium bylo dané ze sčítání obyvatelstva v Československu v roce 1932 nebo '33.“ (Int. s H. H., ID 31304, přel. z dán.)

T: „Jakým jazykem jste mluvili, v jakém jazyce bylo vyučování ve škole?“

N: „V češtině. A venku jsme mluvili ukrajinsky. Nebo rusky. S ostatními dětmi. Doma jsme mluvili jidiš.“ (Int. s F. Z., ID 29598, přel. ze švéd.)

T: „Jakými jazyky jste doma mluvili?“

N: „Doma jsme mluvili hebrejsky. Na ulici jsme mluvili maďarsky a rumunsky.“

T: „Mluvila jste ještě dalšími jazyky?“

N: „Ne.“ (Int. s A. E., ID 14096, přel. z angl.)

T: „Jaké jazyky jste se tenkrát učil?“

N: „Doma /eh/... doma jsem se učil to stejné, česky, protože jsme patřili k Československu, takže člověk musel umět číst, psát a mluvit česky. Maďarsky jsme museli umět taky, protože s Maďarskem jsme měli hodně co do činění, a rusínsky, to jsme taky museli, abychom rozuměli lidem, s kterými jsme tam žili. Jidiš byla běžná, protože tu se učila většina lidí, ale taky tam byli nějací Švábové a ještě různí další lidé, s kterými se dalo mluvit. Takže jsme měli... takže vlastně bylo přirozené, že jsme ty jazyky uměli. Rumunsky stačilo umět několik slov, protože rumunské hranice už byly přece jenom trochu daleko a nebylo to nutné /eh/, takže většina z nás mluvila tak čtyřmi, pěti jazyky.“ (Int. s A. F., ID 49255, přel. z dán.)

T: „Jaký jazyk jste používali?“

N: „Aha, jazyk, no... Jo... doma jsme mluvili... řekněme německy a maďarsky. Německy pravděpodobně proto, že... no, moje matka tedy chodila do německé školy a němčina byla... jazykem občanů, tedy měšťanů. Maďarština byla prestižní jazyk, mluvily jí vyšší stavy, takže jsme se samozřejmě snažili mluvit maďarsky, abychom byli trochu výše. Ale okolní sedláci, ti rozuměli jen slovenštině. Takže jsme byli vlastně trojjazyční. [...] [N]ebylo zas tak zvláštní, že jsme mluvili třemi jazyky, nebyli jsme tím zas tak zvláštní. Tři jazyky tam byly docela normální.“ (Int. s E. W., ID 25537, přel. ze švéd.)

T: „Jakým jste doma mluvili jazykem?“

N: „Jazyk byl rozdělený, matka mluvila maďarsky, narodila se přeci v Maďarsku před světovou válkou, otec mluvil ponejvíc německy, trochu slovensky. Ale my děti jsme mluvily hlavně maďarsky, otec taky mluvil trochu maďarsky. Já sám jsem chodil do české školy, tak jsem byl trojjazyčný, dalo by se říct, když jsem byl dítě. Doma se mluvilo dokonce jidiš. /eh/ Ale mezi kamarády a v kolektivu jsme mluvili hlavně maďarsky.“ (Int. s A. F., ID 35943, přel. ze švéd.)

„V té době Bratislava, a to mluvím o raných třicátých letech, měla... bylo to slovenské město s výraznou přítomností Čechů a menšinou Němců a Maďarů. A jako děti jsme si hrávaly společně. A děti se učí jazyky velmi velmi rychle. Víte, člověk je prostě *musel* umět. A tak jsem ty jazyky pochytal a pak... Já, například dejme tomu, nějaké maďarské dítě mi přineslo knížku v maďarštině. [...] Víte, musel jsem to... zkusit se to naučit. Přečíst si to. Je to samozřejmě jinak psáno, no a češtinu a slovenštinu jsem uměl prostě přirozeně, moje chuť byla Češka, a /eh/ oficiálním jazykem byla samozřejmě slovenština, takže jsem to v podstatě měl dost lehké. A učil jsem se opravdu snadno.“ (Int. s W. S., ID 38485, přel. z angl.)

Znalosti jazyka bylo v některých případech díky značné pluralitě a jejím generačním odlišnostem v kontextu rodinného prostředí záměrně využíváno i jako prostředku k vymezení hranic porozumění:

T: „Říkala jste, že... rodiče doma mluvili jidiš.“

N: „Ano, spolu mluvili vždy jidiš, ale s námi dětmi...“

T: „Rozuměly jste tomu?“

N: „Ano, části ano, ne moc, nenaučili nás to. [...] Brali jsme jako danost, že když nechťejí, abychom rozuměli, co říkají, mluvili spolu jidiš, tak to prostě bylo. Ale dnes bych jim rozuměla velmi dobře.“ (Int. s F. G., ID 36437, přel. ze švéd.)

T: „Jakým jazykem jste mluvili doma?“

N: „Doma jsme mluvili jidiš. I když moji rodiče někdy mluvili maďarsky, abychom jim nerozuměli, a myslím, že to možná pomohlo, když přišli Maďaři, že jsme se to naučili rychle, ale rodiče mluvili, doma jsme mluvili jidiš, oni mluvili maďarsky, Nežidé tam byli dost namichaní.“ (Int. s R. A., ID 16631, přel. z angl.)

Začátek války a uplatňování rasových zákonů přinesly nové situace, v nichž nabyl i mluvený jazyk nových konotací. Ve chvíli, kdy se nevlastní židovská identita stává pro narátor(k)y a jejich rodinné příslušníky nedobrovolnou daností – zejména v průběhu deportace a věznění v koncentračních táborech – přestává být znalost určitého jazyka atributem zakládajícím specifickou etnickou identitu, ale naopak prostředkem diferenciaci společnosti osob sdílejících tentýž osud. K této diferenciaci dochází již na úrovni osobní identity:

„Potom přišla vedoucí bloku a zeptala se, jestli někdo umí česky, a já jsem uměla. Pak mě vedla, říkala mi, sem smíš a sem nesmíš, protože tam byli pokusní králíci, tam mě neposílala.“ (Int. s F. Z., ID číslo 29598, přel. ze švéd.)

„Pak tam byli ruští váleční zajatci. Ženy. A všimly si, že umím rusky. Takže mi vždycky dávaly jídlo.“ (Int. s F. Z., ID číslo 29598, přel. ze švéd.)

„Ona mluvila jidiš a německy, proto mohla pracovat jako blockälteste.“ (Int. s F. G., ID číslo 36437, přel. ze švéd.)

„Protože my byli ti Maďaři, kteří mluví hebrejsky, tak na nás byl velice milý.“ (Int. s C. D., ID číslo 26323, přel. z angl.)

Jazyk je ale také interpretativně užíván jako atribut identifikující příslušníky jednotlivých skupin Židů, které byly do táborů deportovány z různých oblastí Evropy. Na základě jazykového atributu je etnická židovská identita diferencována a opatřena přívlastkem (např. „*maďarští* Židé jidiš neuměli“ [Int. s L. M., ID 33027, přel. ze švéd.]); ještě častěji se však kategorie „Žid“ ani nezmiňuje, jelikož je z hlediska kategorizace v daném kontextu vyprávění nepodstatná.¹³ Vězňové koncentračních táborů, rasistickými zákony shodně označení za Židy, jsou si navzájem Slováky, Rumuny, Čechy, Řeky nebo Maďary¹⁴ a tato

¹³ V jednom z rozhovorů je popsána i situace, kdy je tohoto členského vědění (jazyk jako atribut národní příslušnosti) v době krátce po osvobození záměrně „zneužito“: „[D]ostali jsme se do Jugoslávie a měli jsme falešné papíry. Že jsme Řekové a vracíme se po osvobození. Bylo štěstí, že jugoslávským partyzánům zeměpis moc nešel, takže se neptali, proč jdeme do Řecka tudy. Ale všichni jsme samozřejmě uměli řecky a to byla strašná legrace, dal bych za to nevím co, abych měl nahrávku toho, jak jsme mluvili /předstírá, že mluví /řecky/, tak nějak to vypadalo. (...) Takže jsme všichni mluvili plyně řecky, všichni jsme měli doklady od Červeného kříže, takže jsme mířili do Řecka.“ (Interview s E. R., ID 27134, přel. ze švéd.)

¹⁴ Což je zcela v souladu s *pravidlem úspornosti*, které ve vztahu ke členské kategorizaci formuloval už v 60. letech zakladatel konverzační analýzy H. Sacks: jedna kategorie v principu postačuje k charakterizování nějakého jedince pro dané praktické účely. Jinými slovy, pokud není v zájmu jednoznačnosti potřeba použít více kategorií naráz (např. „mladý slovenský Žid“, což jsou tři kategorie), účastníci rozhovoru to zpravidla nedělají.

jejich národnostní příslušnost bývá odvozována právě z jazyka, kterým hovoří: „když promluvili, hned jsme poznali, co je to za jazyk“ (Int. s R. N., ID 33042, přel. ze švéd.).

Poválečné období je vzhledem k povaze analyzovaného vzorku interview pro narátor(k)y mnohdy dobou, kdy se kromě řady jiných obtíží musejí vypořádat i s neznalostí jazyka v zemi, kam je válečné události zavály, popř. kam se později po válce dobrovolně rozhodli emigrovat. Vyprávění se v těchto fázích nezřídka dotýká obtíží, které neznalost jazyka zpočátku způsobovala:

T: „Kdy jste přijeli do Dánska?“

N: „Přijeli jsme do Dánska v roce 1960. A já jsem měl... samozřejmě jsem neuměl dánsky. Takže jsem měl opět začít od začátku. Začínal jsem od začátku v Argentíně, protože jsem neuměl španělsky a znovu, ještě jednou, protože jsem se učil dánsky.“ (Int. s J. S., ID číslo 26377, přel. z dán.)

T: „Jak vás ve Švédsku přijali?“

N: „Moc dobře, jenom to bylo v Älvseredu opravdu těžké, protože všichni mluvili jenom švédsky...“ (Int. s F. Z., ID číslo 29598, přel. ze švéd.)

„[B]yla jsem, bylo to hrozné, neuměla jsem švédsky a už vůbec ne skånsky a bylo to náročné.“ (Int. s A. K., ID číslo 32560, přel. ze švéd.)

„A tam jsem byla pár měsíců a... byla jsem tam sama, neměla jsem u sebe nikoho, byla jsem hrozně nešťastná. Neuměla jsem jazyk, byli na mě hrozně milí, ale já byla smutná, nevěděla jsem, proč tam mám být sama, a oni se pak pokusili zkontaktovat obec [židovskou – pozn. JM]...“ (Int. s E. M., ID číslo 26702, přel. ze švéd.)

T: „Jak jste se domluvili se Švédy, nebo jak jste to dělali...?“

N: „Ne, neuměli jsme, Švédové, přinejmenším v těch místech, kde jsme... V Osby uměly německy lotty, ale ve Smålandu, kde jsme byli, tam ne, mluvili jen švédsky. Občas jsme zachytili nějaké to slovo, rukama nohama... nás nějak pochopili.“ (Int. s F. G., ID číslo 36437, přel. ze švéd.)

„Bylo to... Byli jsme s našimi přáteli, kteří nám poslali to povolení k pobytu, vůbec jsem neuměla anglicky, pamatuju si, že mě George na lodi naučil p- p- pár slov... [...] No, život byl ze začátku... nějakým způsobem těžký, i když jsme měli ubytování a kamarády, protože jsem nerozuměla... ani slovo anglicky a pamatuju si že jednou moji přátelé pozvali nějaké Novozélandany, kteří se později stali našimi moc moc dobrými přáteli, a vyprávěli si tipy, *všichni se smáli*, a já vůbec nevěděla, *o čem se baví!*“ (Int. s H. P., ID číslo 38929, přel. z angl.)

Židovská etnická identita v kontaktu s obyvatelstvem nové země ustupuje stranou a stává se v podstatě irelevantní. Narátorky a narátoři se po válce stávají „uprchlíky“, „utečenci“ a „přistěhovalci“. Ostatní lidé k nim tak přistupují, což zahrnuje i predikáty, které jsou s členstvím v dané kategorii spojeny (třeba právě neznalost jazyka). Zřídka situace, kdy tento předpoklad není naplněn, jsou aktéry vyprávění vnímány jako překvapivé:

T: „A potom jste v roce '68 přijela do Švédska... a co jste tu pak od té doby dělala?“

N: „Od té doby... nejdříve jsem si měla jít vyzvednout takzvané... startovací peníze [...] Tak jsem mu [imigračnímu úředníkovi – pozn. JM] řekla: ‚No, poslyšte, německy mluvím docela dobře, ale nemohla bych mluvit švédsky?‘ A on se na mě podíval: ‚Co, vy umíte švédsky?‘ – ‚Ano,‘ řekla jsem. – ‚Ale jak to, jste uprchlík?‘ – ‚To ano, ale už jsem tu ve Švédsku před mnoha mnoha lety byla.‘ – ‚Ale pane bože!‘ A pak říká: ‚Počkejte, počkejte chvíli!‘ A vyběhl ven a běžel za svým

šéfem a vrátili se pak oba a povídá mi: ‚Takže vy mluvíte švédsky!‘ – ‚Ano, ale proč...?‘ – ‚*Ale my potřebujeme tlumočníka!*‘ Já na to: ‚Ráda,‘ řekla jsem, ‚ale nemůžu vám za tlumočení platit.‘ – ‚Ale ve Švédsku se nepracuje zadarmo, ani se za to neplatí,‘ řekl, ‚potřebujeme tlumočníka, kterému budeme platit!‘ Víte, myslela jsem si, že budu vděčná, že si můžu procvičit švédštinu [...] a pak jsem najednou zčistajasna byla zaměstnaná!“ (Int. s L. M., ID 33027, přel. ze švéd.)

Souhrnně lze říci, že v jednotlivých fázích vyprávění nabývá mluvený jazyk i jeho reflexe odlišných podob. V předválečném i poválečném období je znalost jazyka (vlastní i nevlastní) na jedné straně nutnou podmínkou začlenění do společnosti, na druhé straně atributem odlišnosti a specifika židovské či národní identity. Ve válečném období v prostředí transportů a koncentračních táborů je jazyk prostředkem diferenciací obecné kategorie „(židovských) vězňů“ do národnostně vymezených podkategorií, jejichž kontakty i vzájemné vztahy jsou sdílenou znalostí jazyka významným způsobem ovlivňovány.

Závěr

V článku jsem se pokusil prozkoumat některé aspekty toho, jak je v orálněhistorických rozhovorech s přeživšími holocaust narativně vyjadřována a vyjednáována identifikace s většími sociálními útvary a jak je reflektována pluralita těchto kolektivních identit, včetně případných rozporů či konfliktů. Jako empirický materiál jsem využil existující rozhovory z Archivu vizuální historie USC Shoah Foundation, odkud jsem vybral interview s lidmi narozenými v někdejší Československu, kteří se během svého života dostali do zahraničí a rozhovor poskytli v anglickém, švédském či dánském jazyce. Od dalších domácích i zahraničních studií zaměřených na židovskou identitu či paměť šoa a holocaustu se tento text odlišuje ve dvou ohledech: (1) ve svém empirickém rozměru je založen (výhradně) na sekundární analýze archivních interview; (2) orálněhistorické interview je nahlíženo (především) jako sociální a jazyková interakce. Zaměřil jsem se na lingvistické a narativní aspekty rozhovoru, inspirován nejen vývojem v samotném oboru orální historie, ale i etno-metodologickou konverzační analýzou a tzv. narativním obratem v sociologii. Předmětem zájmu, jenž orientoval teoretická východiska i rozbor rozhovorů, byly kolektivní identity, identifikace a kolektoralizace, s důrazem na jejich narativní uplatnění.

Ukazuje se, že náboženská identita je v interview pojednána nejen deskriptivně (i prostřednictvím specifických činností), ale také evaluativně (zhodnocením „míry pobožnosti“). Nevlastní etnická identita je diskutována v souvislosti s otázkami antisemitismu ve společnosti předválečné ČSR. Politická identita má podobu sionismu, který je často nahlížen v rozporu s tradiční náboženskou identitou československých Židů, a to z hlediska diachronního (generační konflikt) i synchronního (neshody mezi různými proudy judaismu). Národní identitu zakládají narátoři a narátorky především na jazykovém atributu, což má – jak jsem ukázal – odlišné podoby ve vyprávění o době předválečné, válečné a poválečné. Předmětem výzkumu byly rozhovory s lidmi, kteří se narodili na území bývalé ČSR, ale během svého života se (vlastním přičiněním či shodou okolností) dostali do zahraničí, kde se usadili natrvalo. Také (ne)znalost jazyka je tedy v životních příbězích uváděna jako překážka, s níž se – často záhy po velmi traumatických válečných událostech – museli vyrovnat.

Analýzovaný materiál nebyl článkem zdaleka vyčerpán. Zcela stranou jsem musel ponechat pozoruhodné téma proměn osobní identity narátora či narátorky během je(jí)ho vlastního života a postupné formování sociální identity „přeživšího holocaust“, která má své specifické atributy. Odhlédl jsem také od interakčních aspektů interview a různých způsobů vyjednávání relevance mezi tazatelem a přeživší(m). Součin těchto analytických rozhodnutí vede k tomu, že pohnuté životní osudy jsou v této studii do jisté míry odosobněny a citáty z interview mají čistě exemplifikační ráz, což je dáno povahou výzkumných otázek. Orientace tohoto textu nicméně může posloužit jako východisko pro další bádání, které již citlivěji zohlední životní příběhy jednotlivých lidí. Stranou zůstal i fenomén kulturních a regionálních vlivů na narativ, například ve formě zvolených přirovnání (k aktuálním filmům, politickým událostem nebo společenským poměrům v zemi, kde rozhovor probíhá). Pozornost by šlo obrátit také k samotné problematice migrace: jejímu zvažování, příčinám, průběhu a hodnocení. Věřím, že některé z těchto aspektů interview rozvinu ve svých dalších textech, a možná se naznačenými směry vypraví i další badatelé.

Literatura

- Alexander, Jeffrey C. [2002]. On the Social Construction of Moral Universals: The „Holocaust“ from War Crime to Trauma Drama. *European Journal of Social Theory* 5 (1): 5–85.
- Ankersmit, Frank R. [1983]. *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff.
- Assmann, Jan [2001]. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor.
- Bauman, Zygmunt [2010]. *Modernita a holocaust*. 2. vyd. Praha: SLON.
- Belpoliti, Marco [2003]. *Hovory s Primo Levim (1963–1987)*. Praha, Litomyšl: Paseka.
- Boder, David P. [1949]. *I Did Not Interview the Dead*. Urbana: University of Illinois Press.
- Brubaker, Rogers – Cooper, Frederick [2000]. Beyond „identity“. *Theory & Society* 29 (1): 1–47.
- Brustein, William I. [2003]. *Roots of Hate: Anti-Semitism in Europe Before the Holocaust*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burke, Peter L. – Stets, Jan E. [2009]. *Identity Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Cerulo, Karen A. [1997]. Identity Construction: New Issues, New Directions. *Annual Review of Sociology* 23: 385–409.
- Čapková, Kateřina [2005]. *Češi, Němci, Židé? Národní identita Židů v Čechách: 1918–1938*. Praha: Paseka.
- Dunaway, David K. – Baum, Willa K. [1996]. *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*. 2. vyd. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Elliott, Jane [2005]. *Using Narrative in Social Research: Qualitative and Quantitative Approaches*. London: Sage.
- Fine, Robert – Turner, Charles [2001]. Introduction. In: Fine, Robert – Turner, Charles (eds.). *Social Theory after the Holocaust*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Fitzgerald, Richard – Housley, William (eds.) [2015]. *Advances in Membership Categorization Analysis*. London: Sage.
- Gerson, Judith M. – Wolf, Diane L. (eds.) [2007]. *Sociology Confronts the Holocaust: Memories and Identities in Jewish Diasporas*. Durham: Duke University Press.
- Hamar, Eleonóra [2010]. *Vyprávěná židovství: O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit*. Praha: SLON.
- Hájek, Martin – Havlík, Martin – Nekvapil, Jiří [2014]. Problém relevance v tematicky orientovaném biografickém interview: případ orálněhistorických životopisných rozhovorů. *Sociologický časopis* 50 (1): 29–56.
- Heitlingerová, Alena [2007]. *Ve stínu holocaustu a komunismu: Čeští a slovenští židé po roce 1945*. Praha: G plus G.

- Hester, Stephen – Housley, William [2002]. *Language, Interaction and National Identity*. Aldershot: Ashgate.
- Chalk, Frank – Jonassohn, Kurt (eds.) [1990]. *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies*. New Haven, London: Yale University Press.
- Jockusch, Laura [2012]. „Collect and Record!“. *Jewish Holocaust Documentation in Early Postwar Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Katz, Jacob [1998]. *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770–1870*. New York: Syracuse University Press.
- Kieval, Hillel J. [2011]. *Formování českého židovstva: Národnostní konflikt a židovská společnost v Čechách 1870–1918*. Praha, Litomyšl: Paseka.
- Langer, Lawrence L. [2006]. Hearing the Holocaust. *Poetics Today* 27 (2): 297–309.
- Leavy, Patricia – Hesse-Biber, Sharlene N. [2006]. *The Practice of Qualitative Research*. London: Sage.
- Mlynář, Jakub [2011]. Archiv vizuální historie Institutu USC Shoah Foundation a možnosti jeho využití. [online]. *InForum* 2011. 17. ročník konference o profesionálních informačních zdrojích konané 24.–26. května 2011 v Praze. Dostupné z: <<http://www.inforum.cz/pdf/2011/mlynar-jakub.pdf>> [cit. 8. ledna 2015].
- Mlynář, Jakub [2013]. Archiv vizuální historie USC Shoah Foundation a československé židovské identity. *Historie – Otázky – Problémy* 2013 (1): 173–183.
- Mlynář, Jakub [2014]. Vztah paměti a identity v soudobé sociologii. In: Maslowski, Nicolas – Šubrt, Jiří, a kol. *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum, s. 257–276.
- Nevins, Allan [1996]. Oral history: how and why it was born. In: Dunaway, David K. – Baum, Willa K. (eds.). *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*. 2. vyd. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Owens, Timothy J. – Robinson, Dawn T. – Smith-Lovin, Lynn [2010]. Three Faces of Identity. *Annual Review of Sociology* 36: 477–499.
- Pojar, Miloš – Soukupová, Blanka – Zahradníková, Marie [2004]. *Židovská menšina v Československu ve 30. letech*. Praha: Židovské muzeum v Praze.
- Riessmann, Catherine K. [1993]. *Narrative Analysis*. London: Sage.
- Ritchie, Donald A. [2015]. *Doing Oral History: A practical guide*. 3. vyd. Oxford: Oxford University Press.
- Rosen, Alan [2011]. „We know very little in America“: David Boder and un-belated testimony. In: Cesarini, David – Sundquist, Eric J. (eds.). *After the Holocaust: Challenging the Myth of Silence*. London: Routledge, s. 115–126.
- Sacks, Harvey [1992]. *Lectures on Conversation I–II*. Oxford: Blackwell.
- Shore, Marci [2015]. Jews and Cosmopolitanism: An Arc of European Thought. *Historická sociologie* 2/2015: 61–81.
- Schegloff, Emmanuel A. [2007]. A tutorial on membership categorization. *Journal of Pragmatics* 39: 462–482.
- Šubrt, Jiří – Pfeiferová, Štěpánka [2010]. Kolektivní paměť jako předmět historicko-sociologického bádání. *Historická sociologie* 1/2010: 9–30.
- ten Have, Paul [2007]. *Doing Conversation Analysis: A Practical Guide*. 2. vyd. London: Sage.
- Vaněk, Miroslav – Mücke, Pavel [2011]. *Třetí strana trojúhelníku: Teorie a praxe orální historie*. Praha: Fakulta humanitních studií.
- Wieviorka, Annette [2006]. The Witness in History. *Poetics Today* 27 (2): 385–397.
- Williams, Robin [2000]. *Making Identity Matter: Identity, Society and Social Interaction*. Durham: Routledge–Cavendish.
- Zussman, Robert [2006]. Picturing the Self: My Mother’s Photo Albums. *Contexts* 5 (4): 28–34.

Citovaná interview

Všechny citované orálněhistorické rozhovory pocházejí z Archivu vizuální historie USC Shoah Foundation, zpřístupněného v Centru vizuální historie Malach při Univerzitě Karlově v Praze (<http://www.malach-centrum.cz>) za podpory projektu LINDAT/CLARIN financovaného Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy ČR (projekt LM2015071).

Jakub Mlynář dokončuje doktorské studium sociologie na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a na téže univerzitě pracuje jako koordinátor Centra vizuální historie Malach. Od roku 2015 se podílí na výzkumném projektu Homo Sociologicus Revisited, který je řešen na Fakultě humanitních studií UK. Zajímá jej problematika narativity, identity a paměťových studií, teorie a dějiny sociologie, etnometodologie a konverzační analýza.