

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH

FILOZOFICKÁ FAKULTA

ÚSTAV BOHEMISTIKY

*FENOMÉN ŽIDA V POLŠTINĚ A ČEŠTINĚ A TAKÉ V POLSKÝCH A ČESKÝCH  
ŽIDOVSKÝCH ANEKDOTÁCH V KONTEXTU LITERATURY I. POL. 20. ST.*

**Vypracoval:** PhDr. Štěpán Balík

**Školitel:** prof. PaedDr. Vladimír Papoušek, CSc.,

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Filozofická fakulta

**České Budějovice 2011**

Prohlašuji, že svoji disertační práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své disertační práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

Štěpán Balík

29. 6. 2011

## Anotace

Při popisu fenoménu Žida v češtině a polštině a českých a polských židovských anekdotách v kontextu těchto národních literatur vycházím z pojmového aparátu kognitivní lingvistiky. Zásadní teoretická báze spočívá v uplatnění tří hledisek, podle nichž je stereotyp Žida charakterizován. Je to opozice kladné sféry: *člověk, užitečnost, katolík* a záporné sféry: *zvíře, neužitečnost, nekatolík*.

Slovní zásoba (zvláště frazeologismy) a příklady z literatury, jež se váží k vnitřnímu či vnějšímu obrazu Žida, poukazují na etnický stereotyp v polském a českém naivním jazykovém obraze světa. V komparativním úhlu pohledu jsou polské a české rozdílnosti a paralely zjevnější. Zároveň v práci odkazují na souvislosti demografické, kulturní a historické, a rovněž předkládám úryvky z literatury, jež jsou s těmito souvislostmi úzce propojeny, a podtrhují tak uvedené závěry.

Mým úmyslem není vyčerpávajícím způsobem popsat vývoj této slovní zásoby ani poskytnout úplný výčet daných jevů, ale snažím se vystihnout posuny v obrazech Žida (částečně v kontrastu k obrazu Roma). Příklady, které jsou převzaty ze slovníků, sekundární a krásné literatury jsou – pokud je to možné – doplněny o výrazy spjaté s jazykovou pamětí dnešních Čechů a Poláků. Částečně tedy rovněž verifikuji jejich současné použití. Při třídění zkoumaného materiálu, odmítám pojem antisemitismus, jenž je v sekundární literatuře často používán, a inspirován kognitivní lingvistikou a etnologií, operuji termínem etnocentrismus.

Mám-li porovnat čtyři soubory českých a polských židovských anekdot: Pickovy *Židovské anekdoty* (Pick 1925), Poláčkovy *Židovské anekdoty* (Poláček 1999), Tuwimovy *A to pan zna?* (Tuwim 1925?) a Safrinovy *Przy szabasowych świecach* (Safrin 1988), jež byly sebrány ve třetí a čtvrté dekádě 20. století, považuji za nutné definovat nejdříve židovskou anekdotu samotnou, a to včetně jejího ústního charakteru. Dále zkoumám, do jaké míry jsou Pick, Poláček, Tuwim a Safrin pouhými sběrateli tohoto městského folkloru, nebo zda je nutné je považovat za spoluautory, kteří používají svébytný autorský styl. Zaměřuji se rovněž na stopy, které anekdoty a židovský smysl pro humor zanechávají v jiných literárních útvarech, např. Tuwimových kabaretních textech či v písni *David a Goliáš* Voskovce a Wericha.

V části disertace, v níž se soustředím na vnější obraz Žida v těchto souborech, popisují především stereotypy týkající se domnělé židovské tělesnosti či jejich vazbu na povolání nebo vlastnosti, s nimiž byla česká a polská představa o tomto etniku spojována. Ukazují, jak se rozdíly mezi východním a západním židovstvím odrážejí ve zkoumaných sbírkách anekdot. Zvláště se pak zaměřuji na postavu polského Žida, jež je přítomná jak v Poláčkově, tak i Pickově (zde především) souboru. Na základě zkoumaného materiálu bylo třeba redefinovat obraz Žida v českých židovských anekdotách, neboť neodpovídá ani autostereotypní ani heterostereotypní představě. V rámci tohoto imagologického bádání tudíž nabízím nový pojem, a to heterostereotypní autostereotyp, jenž je mimo jiné ve shodě s implikovaným akulturovaným Židem v osobě autora-vypravěče.

Díky kognitivní metodě a jejím nástrojům bylo možné důkladně popsat důkladně tento obraz a jeho motivace. Z uvedené komparace rovněž vyplývá, že fenomén Žida v jazyce a anekdotách, resp. literatuře není možné, a to i vzhledem k přítomnosti literární stylizace, od sebe zcela oddělit. Daný výzkum ukázal na rozdíly mezi českým a polským fenoménem Žida. Heterostereotyp Žida je v polském naivním obraze světa stále velmi aktivní. Ve srovnání s tím český stereotyp Žida bývá často nahrazován představitelem jiné etnické skupiny, jež je považována za „cizího“ (polský Žid, Vietnámec, Číňan), a především současným českým prototypem „cizího“ Romem.

## Annotation

To describe the phenomenon of a Jew in Czech and Polish language and Czech and Polish Jewish anecdotes in both national literatures I apply the tools of cognitive linguistics. I am depicting the stereotype of a Jew according to three crucial oppositions on which my theoretical framework is based. The world of „us“ is positive, characterized as a human, useful and catholic one. The world of „them“ is negative, depicted as animal, redundant and non-catholic one.

Vocabulary (especially idiomatic expressions) and examples quoted from literary fiction (especially Jewish anecdotes), which are connected to the inner and outer picture of a Jew, show an ethnic stereotype in a Polish and Czech naive linguistic picture of the world. In a comparative view, the differences and parallels between Polish and Czech perspective are more evident. To stress my conclusions, I use demographic, cultural and historical data as well as examples in literature which are closely linked.

However, I intend neither to describe the development of the vocabulary nor to summarize dictionary meanings; I am focusing on shifts in pictures of Jews (partly in comparison with picture of the Romany). Examples which are taken out of dictionaries, secondary literature and fiction are – if possible – verified by contemporary memory, e. g. the memory of present Czech and Polish people in this field. I will not use the term „antisemitism“, which is often used in a secondary literature, instead, inspired by both cognitive linguistics and ethnology I use „ethnocentrism“.

In order to compare these four collections of Polish and Czech Jewish anecdotes: Pick's *Židovské anekdoty* (Pick 1925), Poláček's *Židovské anekdoty* (Poláček 1999), Tuwim's *A to pan zna?* (Tuwim 1925?) and Safrin's *Przy szabasowych świecach* (Safrin 1988), gathered in the third and fourth decade of the 20th century, I had to define the Jewish anecdote itself (including its natural oral character). Further on, I intend to show whether Pick, Poláček Tuwim and Safrin are mere collectors of this kind of urban folklore or if they have already started to create a new narrative style of the Jewish anecdote. Last but not least, I tried to reveal traces of Jewish anecdotes and Jewish sense of humour in the Tuwim's between-war-cabaret texts or in the Voskovec's and Werich's song *David a Goliáš*.

Further on, researching a picture of Jews in Czech and Polish interwar collections

of Pick's, Poláček's, Tuwim's and Safrin's Jewish anecdotes, I concentrate on physical stereotypes. I describe how differences between Eastern European Jewry and Western European Jewry are revealed in Czech and Polish Jewish anecdotes. Moreover, a specific type of depicting of an Eastern European Jew so called Polish Jew (polský Žid) is presented in both Czech collection of anecdotes (especially by Pick). Studying these four collections of anecdotes I have to redefine the picture of a Jew, which would have been either a heterostereotype or an autostereotype. The imagological research allows me to offer a new more suitable term called „heterostereotypical authostereotype“, which matches with the specific position of the assimilated Jewish author-narrator.

The cognitive method provides tools which enable me to describe this picture and its motivation in a precise way. I emphasize that we cannot divide the phenomenon in language and in anecdotes or literature from each other strictly. My research shows differences between Czech and Polish phenomenon of a Jew. A heterostereotype of a Jew in Polish naive linguistic picture of world is still very active. On the other hand, the Czech one is often already shifted for another ethnic group or its variation as Polish Jews, Vietnamese, Chinese and in, particularly actual for Czechs, the prototype of ethnic „alien“ Romany.

*Disertační práci věnuji profesoru Józefu A. Gierowskiemu, v jehož knihovně vznikl nápad zabývat se tímto tématem.*

## **Poděkování**

Na tomto místě bych rád poděkoval všem těm, jejichž rada či pomoc se odrazila na výsledku této práce. Jejich vklad samozřejmě neznamená, že by byli za případné omyly či předkládanou koncepci odpovědní. Všechny nedostatky padají pouze na mou hlavu.

Děkuji tedy především prof. Vladimíru Papouškovi za důvěru i tvůrčí zázemí, které mi na Ústavu bohemistiky FF JU poskytl. Podněty k další práci nad daným tématem jsem čerpal z mnohých poznámek profesorů, docentů a doktorů či svých kolegů-doktorandů během zářijových doktorandských seminářů v Bořeticích.

Tříbit svoje vědomosti jsem mohl i během několika konferencí v Čechách a v Polsku, jichž jsem se aktivně či pasivně zúčastnil, a také během pracovního semináře Jan Neruda a Židé: texty a kontexty, pořádaného Židovským muzeem v Praze ve spolupráci s Ústavem pro českou literaturu AV ČR (11.–12. 10. 2010). Děkuji tedy i všem organizátorům za tuto možnost.

Významným pro mne byl i roční pobyt na krakovské polonistice (akademický rok 2008/2009), kde jsem se zúčastnil doktorandského semináře vedeného prof. Ryszardem Nyczem a dalších pracovních seminářů zorganizovaných pro tamní doktorandy (mj. s prof. Bartmińským a prof. Głowińským). Velkou zásluhu na tom, že jsem se mohl seznámit s polskou judaistikou, a to nejen v Krakově, má prof. Eugenia Prokop-Janiec, která byla během stáže mým tutorem. Rovněž její seminář Etnologie literatury byl pro mne velkou inspirací, a to zvláště, co se týče zde probíraných teoretických studií.

Pomoc především v záležitostech týkajících se jidiš či hebrejštiny jsem našel na vratislavské judaistice, především v osobě dr. Joanny Lisek a dr. Agnieszky Jagodzińskiej. V judaistických otázkách jsem našel inspiraci především v Knihovně Židovského muzea v Praze, ve věcech slavistických ve Slovanské knihovně tamtéž. Prvotním podnětem v polsko-česko-židovském bádání však bylo několik zásadních publikací, které jsem díky velkorysosti rodiny zdědil po prof. Józefu A. Gierowském.



Rád bych také zmínil alespoň jmenovitě ty, kteří neváhali a v rámci elektronické pošty zodpověděli mé dotazy či si přečetli mé texty a kriticky na ně zareagovali. Bez jejich pomoci, jakož i pomoci těch, s nimiž jsem mohl konzultovat osobně, bych nebyl schopen předložit doktorskou práci ve podobě, v jaké se nyní nachází. Určitou představu o polsko-židovských a česko-židovských vztazích jsem si vytvořil rovněž na základě rozhovorů s pamětníky. I jim patří můj dík. Děkuji tedy těmto osobám: dr. Jarmila Alexová, dr. Andrej Artěmov, dr. Agata Firlej, prof. Jacek Baluch, dr. Roman Baron, prof. Jerzy Bartmiński, prof. Petr Bílek, Ruth Bondyová, prof. Joanna Czaplińska, Aleksander Dagnan, prof. Michał Głowiński, dr. Piotr Gierowski, Mgr. Karolina Gierowska, prof. Jiří Holý, Božena Horecká, prof. Aleš Haman, Mgr. Peter Chvojka, doc. Josef Jodas, doc. Bohumila Junková, Krzysztof Kasprzak, Mgr. Igor Kędzierski, prof. Jan Kořenský, doc. Eva Krekovičová, Věra Němečková, Apolonia Parzelka, Mgr. Jan Pešina, dr. Stanisław Pijaj, Mgr. Kateřina Pípová, skupina Ramstein, dr. Peter Salner, Mgr. Alena Scheinostová, prom. fil. Jana Stulíková, prof. Dalibor Tureček, prof. Jiří Trávníček, dr. Lucie Uhlíková, doc. Irena Vaňková, dr. Agnieszka Żółkiewska, ing. arch. Ryszard Żuczkiewicz. Velkou podporou mi byla rovněž doc. Marie Janečková, která zvláště v poslední fázi sledovala mé hektické usilí práci dokončit.

V neposlední řadě bych rád poděkoval své rodině, především svým rodičům a své slečně Anně za to, že to se mnou vydrželi a neustále mne materiálně i lidsky dlouhých pět let podporovali.

## Obsah

<b>Anotace</b> .....	3
<b>Annotation</b> .....	5
<b>Poděkování</b> .....	8
<b>Obsah</b> .....	10
<b>Úvod</b> .....	12
<b>1. Židle a Židé ve světle stereotypu – teoretický úvod</b> .....	18
<b>2. Historie a stereotypy</b> .....	40
2.1. <i>Čechy, Morava, Slezsko</i> .....	41
2.2. <i>Polsko</i> .....	52
2.3. <i>Stereotypy</i> .....	76
2.3.1. <i>Německý žid</i> .....	77
2.3.2. <i>Polský Žid</i> .....	80
2.3.3. <i>Litwak</i> .....	83
2.3.4. <i>Úhel pohledu</i> .....	84
<b>3. Fenomén Žida v jazyce</b> .....	87
3.1. <i>Vnitřní obraz</i> .....	94
3.2. <i>Vnější obraz</i> .....	121
<b>4. Fenomén Žida v anekdotách</b> .....	132
4.1. <i>Vnitřní obraz</i> .....	132
4.1.1. <i>Židovská anekdota – poněkud delší úvod</i> .....	132
4.1.2. <i>Tuwim, Poláček, Safrin, Pick</i> .....	137
4.1.3. <i>Židovské anekdoty a jiné texty</i> .....	143

4.2. <i>Vnější obraz</i> .....	148
<b>Závěr</b> .....	163
<b>Literatura</b> .....	171
<b>Příloha</b> .....	182

## Úvod

V případě každého komparativního textu je na místě se tázat, zda srovnávání není samoučelné, zda se nejedná o porovnávání neporovnatelného. V této disertační práci se pokusím čtenáře přesvědčit o smysluplnosti předkládaného zkoumání. Výchozí pozicí je odlišná situace západního, tedy českého, a východního, tedy ve zjednodušeném vidění polského židovství. Právě konfrontační pohled – vycházející z obecně v Čechách sdíleného předpokladu o rozdílném historickém, demografickém, náboženském, kulturním či jazykovém stavu české a polské židovské minority – umožňuje názorněji poukázat také na odlišnosti či naopak shody obrazu, resp. fenoménu Žida v polské a v české literatuře. (O historických okolnostech blíže v II. kapitole.)

Jedná-li se o imagologickou komparativní práci, jeví se jako ideální uchopit daný materiál pomocí metod a nástrojů současné etnografie a kognitivní lingvistiky. Zvláště inspirativní se ukazuje polská škola, reprezentovaná nejen,<sup>1</sup> ale především lubliňským vědeckým týmem sdruženým kolem Jerzego Bartmińského a vydávajícím časopis *Etnolingvistika*. Základními pojmy, o kterých v I. kapitole pojednám podrobněji, je pojem stereotypu (resp. prototypu), dále antropocentrismus a etnocentrismus, a s tím související opozice: „my“ a „oni“, resp. „nás“ a „cizí“. V souvislosti s tímto vymezováním našeho místa mezi cizími je klíčové rovněž pojetí kolektivní národní paměti, která představuje základní kámen naší národní identity. Její postupné většinou méně než více nápadné nabývání se v nás děje od útlého věku zároveň s osvojováním si naší mateřštiny (srov. Vaňková 2005: 15–16), později např. kontaktem s interpretací dějin v učebnicích historie apod. Neméně podstatné je i Bartmińského pojetí „jazykového obrazu světa“ (JOS), které bude vyjasněno v teoretické kapitole.

Považuji za nutné podotknout, že rezignuji na označení antisemitismus, které už ze své jazykové podstaty je problematické, neboť neexistuje semitismus, a navíc k jazykům semitským řadíme i arabštinu (Uhlíková 2003: 51). Tento „pojem“ je rovněž příliš široký. Někdy jeho znaky dokonce splývají s běžným xenofobním postojem vůči cizímu obecně a mohla by jimi být označena jakákoliv skupina, jež je chápána jako opozice k „nám“ a jež je vnímána jako iracionální hromosvod neúspěchů dané

---

<sup>1</sup> Na poli kognitivní lingvistiky zaujímá významné postavení také např. varšavská polonistika.

společnosti a jejích snah se pozitivně – na základě negativního popisu jiných – vymezit (viz podrobněji III. jazyková kapitola).

V následujících kapitolách budou na jednotlivých příkladech doloženy i případné posuny role „cizího“ a odlišná situace v Polsku a Čechách (v širším smyslu).<sup>2</sup> Zcela irrelevantní se jeví pojem antisemitismu. Kateřina Čapková se navíc kriticky staví k českožidovské kategorizaci na: antisemitismus náboženský (tzv. antijudaismus), hospodářský, kulturní, národní, sociální či rasový (srov. Čapková 2005: 116). Tento českožidovský model, který se v Čechách používá dodnes (Med 2007: 47–56; Brabec 2009: 32–41), měl zacíl vyčleněním antisemitismu rasového popřít jeho existenci u Čechů (Čapková 2005: 116). Vzhledem k uvedenému se zdá, že danou skutečnost lze vystihnout přesněji pomocí etnocentrického dělení: člověk x zvíře; užitečnost x neužitečnost; katolík x nekatolík (viz teoretická a jazyková kapitola) či opisného vyjádření, jež může lépe vyjádřit míru daného vztahu (pocit ohrožení, nedůvěřivý či nepřátelský přístup nebo jednání nabádající k agresi apod.). K nejednoznačnému používání pojmu antisemitismus se rovněž vyjadřuje ve své disertační práci Lucie Uhlíková (Uhlíková 2003: 51–62).

Vzhledem ke svým omezeným jazykovým kompetencím a prostoru dané disertační práce se zabývám pouze jevy vyskytujícími se v češtině a polštině a v literatuře psané česky či polsky. Popisu záležitostí týkajících se fenoménu Žida přítomných v jidiš či němčině a literatuře těchto jazyků se věnuji pouze okrajově. Vymezení jazykové je v zásadě i vymezením územním. Soustředím se na obraz dané minority v literatuře (resp. v jazyce) v prostoru nejpřesněji vymezeném přítomností českých a polských mluvčích. Předmětem zkoumání je jednak oblast náležející k historickým zemím Koruny české (Čechy, Morava, české Slezsko), a jednak oblast kopírující hranice tzv. II. Rzeczpospolité (dále jen II. RP)<sup>3</sup> s takovými centry jako Poznaň, Lodž, Krakov, Varšava, Lvov či např. Vilnius. Západní území získané po II. světové válce („tzv. „ziemie odzyskane“), tedy včetně dnešního polského dolního Slezska náležejícího dříve do českého království ponechávám až na několik jazykových příkladů stranou.

---

<sup>2</sup> Není-li uvedeno jinak, výrazy Čechy, Čech, český míním ve smyslu: přináležející k Čechám, Moravě a dnešnímu českému Slezsku.

<sup>3</sup> Oficiální název Rzeczpospolita Polska pro léta 1921–1952. Zde míněno ve významu běžně v Polsku používaném a symbolickém, tedy jako označení státu v letech 1918–1939.

Materiálová báze, již se zabývám, tvoří texty z let 1899–1939. V souvislosti s obrazem židovského etnika na území Čech pokládám za klíčový rok 1899, a to vzhledem k Hilsnerově aféře a následným dlouhotrvajícím sporům a diskuzím, jež rozdělávaly českou společnost a v nichž se významným způsobem angažoval T. G. Masaryk. Poněkud komplikované je počáteční mezník aplikovat jako přirozený časový předěl na oblast pozdější II. RP. Nicméně vzhledem k ohlasům (Tomaszewski 1993: 54 a 103), jaké měla na tomto území Dreyfusova aféra (od falešného obvinění v roce 1894 až po jeho rehabilitaci roku 1906), pogromy na počátku století v tehdejší Rusku, zahrnující mj. většinu území pozdější II. RP, či falešné obvinění kijevského Žida Bejlisa z rituální vraždy a soudní proces (1911–1913), lze takovýto časový bod akceptovat.

Rok 1939 znamená konec svobodného života židovského obyvatelstva jak na území Čech (v širším smyslu), tak i tehdejšího Polska, a je tedy přirozenou časovou hranicí. Počátek 40. let je navíc mezníkem přirozených kontaktů většinové společnosti české či polské se společností židovskou. Meziválečné období v obou státech chápu jako dobu, během níž se vytvářený obraz Žida za přítomnosti tohoto etnika etabloval a dále se mění jen v malé míře. Počet Židů navrátilých se domů po roce 1945 a následná emigrace v několika vlnách jak v Polsku v letech: 1944–1947, 1949–1950, 1956 a 1968–72 (Tomaszewski 1993: 405–417 a 421–424; Żbikowski 1997: 282–283), tak v Čechách v letech: 1948–50 a 1968–69) (Pěkný 2001: 657) způsobila, že z významné menšiny, byť v případě Čech ne co do počtu, zbylo jen pár tisíc jednotlivců. Lze konstatovat, že obraz Žida v literatuře a především v samotném jazyce ustrnul na stavu před rokem 1939, k němuž lze přiřadit již jen krátce po válce vytvořený obraz Žida jako tragické oběti šoa. K posílení stereotypu došlo již jen v případě obrazu Žida-komunisty (tzv. žydokomuna, tzn. polští komunisté = Židé) či paradoxně naopak Žida-sionisty (komunistickou mocí deklarovaný antisionismus).

Pro obraz Žida v české a polské literatuře se jeví nezbytné zpracovat fenomén Žida přímo v jazyce (III. kapitola). Zmapování této oblasti umožní zpřehlednit to, co je vlastním obrazem jazyka, a to, co je obrazem v literatuře. Můj přístup odpovídá metodám kognitivní lingvistiky (podrobněji I. teoretická kapitola), v rámci nichž se při zpracování jednotlivých hesel postupuje od slovníkových definic významu (denotátů) výrazu přes frazeologii k intersubjektivním konotacím přítomným např. ve folklorních, často anonymních textech (popěvky, říkanky, lidové písně, vtipy). Poukazuje na

souvislosti obrazu Žida v jazyce a v literatuře zařazují do disertace průběžně i příklady z lidové slovesnosti a z literatury sensu stricto.

Jak již bylo řečeno, s genocidou židovského obyvatelstva, případně jeho následnou emigrací, končí konfrontace jazyka s mimojazykovou skutečností. Tato slovní zásoba svým způsobem ustrne a není již dále produktivní.<sup>4</sup> Je možné tudíž vyjít z předpokladu, že studiem fenoménu Žida v současném jazyce zkoumáme stav již z období před II. světovou válkou. S ohledem na komplexní obraz Žida a s ohledem na objasnění výjimek jdoucích proti zmíněné tezi budou rovněž zpracovány jisté posuny významů z let poválečných. Pojmenováním těchto jevů se jejich marginálnost stane očividná.

Je na místě podotknout, že v případě této práce je vhodnější spíše než o obrazu Žida mluvit o fenoménu Žida, neboť tím lze postihnout i obraz vnitřní. Jedná se o obraz, který je dán původem daného slova (*košer*), specifickým jazykovým prostředkem (onikání v židovských anekdotách) apod. Blíže k tomu ve III., resp. IV. kapitole.

Hlavní pozornost ve IV. kapitole je soustředěna především na obraz, resp. fenomén Žida v českých a polských židovských anekdotách. Věnovat se budu čtyřem souborům: *Židovské anekdoty* Karla Poláčka (Poláček 1999), *Przy szabasowych świecach* Horacyho Safryna (Safryn 1988), *Židovské anekdoty* Oty Picka (Pick 1925), *A to pan zna?* Juliana Tuwima (Tuwim 1925?)<sup>5</sup>. První dvě jmenované sbírky anekdot zaznamenaly několikrát vydání a představují v každé ze zemí kánon. Poněkud problematičtější se může jevit zařazení Safrinových anekdot. Přestože Safrinovy anekdoty byly publikovány poprvé teprve 1963, lze je vzhledem ke sběratelovým

---

<sup>4</sup> Je nicméně nutné brát zřetel na odlišnou situaci v Polsku, a to i vzhledem k poválečnému vývoji. Židovská problematika zde byla a dodnes je mnohem živější. Lze dokonce tvrdit, že toto téma – na rozdíl od České republiky – stále představuje politikum (viz III. kapitola).

<sup>5</sup> Přesný rok vydání Tuwimova souboru nelze stanovit. Podle naskenovaného listkového katalogu Jagellonské knihovny je to rok 1926 – Katalog Podstawowy (tzw. Stary) druków wydanych od czasów Gutenberga do 1949 roku włącznie (<http://www.bj.uj.edu.pl/PKA/karty.php?kat=2769&offset=21>). Podle webových stránek Juliana Tuwima (<http://www.tuwim.org/index.html?id=81>) tato sbírka vyšla třikrát, a to 1925, 1936 (ve změněném a doplněném vydání) a 1991 (podle I. vydání z roku 1925). Na prvním (1925) i třetím (1991) vydání se s předchozím shodně i oficiální polská biografická báze Polska bibliografia literacka ([http://pbl.ibl.poznan.pl/dostep/index.php?s=d\\_biezacy&f=zapisy\\_szczeg&p\\_zapis=133184](http://pbl.ibl.poznan.pl/dostep/index.php?s=d_biezacy&f=zapisy_szczeg&p_zapis=133184)). Podle překladatele „Tuwimových“ anekdot A. Měšťana je rokem vydání rok 1928 (Tuwim 2000).

zdrojům<sup>6</sup> s meziválečnými texty srovnat. Zároveň jejich role spočívá mj. v tom, že tvoří polský protipól k populárním anekdotám Poláčkovým.

Zařazení fenoménu Žida v anekdotách po obrazu v literatuře jde jistě proti smyslu kognitivního postupu. V přirozené posloupnosti by tyto texty, náležející k městskému folkloru, měly být zařazeny mezi kapitoly jazykovou a literární, tedy na konec části věnované obrazu Žida v lidové slovesnosti. K přehozenému pořádku mě však vedla především logická struktura disertační práce, neboť tomuto literárnímu útvaru věnuji nejvíce prostoru. Na příkladu anekdot je totiž možné předestřít jak několik podstatných aspektů stereotypu Žida, tak i jeho určitá specifika.

V této kapitole je předmětem zkoumání jednak vnitřní obraz Žida, tedy onen fenomén (záležitosti jazykové, narativní struktury apod.), jednak vnější obraz, tedy související s tělesností (např. velký nos) a jednak záležitosti kontextové, týkající se např. předpokládaného typického povolání (obchodnický talent). Specifickou oblast, na kterou se zvláště zaměřím, představuje postava polského, resp. východního Žida. Na tomto obrazu, přítomném jak v jazyce, tak i v literatuře obecně, lze ukázat problematickou definici stereotypu.

Přestože před II. světovou válkou se slovo *Žid* vyskytovalo běžně s malým písmenem,<sup>7</sup> držím se při psaní majuskule podle současných pravidel, které jsou v tomto směru totožné jak v češtině, tak i v polštině: podoby *żid* se užívá pouze v případě stoupence judaismu, tedy izraelity. Jistou roli zde hraje také úcta k obětem holokaustu; naplnění sionistických snah – tj. vznik státu Izrael (1948) a politická korektnost. Tradiční českožidovský postoj k této otázce, reprezentovaný např. Glazarem, se dnes zdá

---

<sup>6</sup> „V první fázi psaní nynější knížky jsem byl odkázán výhradně na vlastní paměť – paměť básníka, herce a sběratele folkloru, který více než třicet let strávil v židovsko-haličském prostředí.

Poté pomohla mé paměti a obohatila ji o jisté anekdotické materiály ze života západních Židů dr. filologie Salomea Landman, autorka výtečně zpracované sbírky *Der jüdische Witz*, pocházející z městečka Żółkiew a bydlící nyní ve Švýcarsku.

Určité anekdoty jsem přebral ze sbírky Immanuela Olsvanger *Rożynkes myt Mandlen*, z *Encyklopedii humoru i satyry polskiej* (nakladatelství ‚Muchy‘ z roku 1914) a z varšavských novin ‚Folks-Sztyme‘ a jejich polské přílohy ‚Nasz Głos‘.

Jednu z anekdot o Morycovi Poznaňském jsem získal od tajemníka Okresního státního archívu v Lodži pana Zdzisława Konického“ (Safrin 1988: 252). (Přeložil ŠB.)

<sup>7</sup> „Za mého mládí se psal žid většinou s malým ž, stejně jako křesťan či mohamedán. Od té doby, co věřím, že Židé jsou také národem, píši je s velkým Ž. V citátech jsem ponechala způsob psaní autora, který často vyjadřoval i názor: Čech mojžíšského vyznání byl židem“ (Bondyová 2003: 22).



menšinový.<sup>8</sup> Problém však nastává, jedná-li se o depreciativní užití *Žid/žid* ve smyslu *židák/žid'ák*. Postoj mluvčího se zde totiž dostává do sporu s označením etnické skupiny. Rovněž z tohoto důvodu ponechávám citáty v původní podobě. Co se týče materiálu mnou sebraného, v případě výrazů hanlivých, někdy dokonce zcela významově odtažitých od původního označení příslušníka židovského národa, volím minuskuli.

Části jednotlivých kapitol byly již dříve publikovány v konferenčních sbornících, některé pasáže a jejich zárodky zazněly jako konferenční příspěvky a budou teprve otištěny. Do kapitoly Fenomén Žida v jazyce jsou zapracovány výstupy z konferenčního referátu *Obraz Žida v češtině a polštině* (Balík 2008) a nepublikovaného příspěvku *Heterostereotyp Żyda w języku polskim oraz czeskim pod kątem jego rozwoju w ostatnich latach (Heterostereotyp Žida v polském a českém jazyce z perspektivy jeho vývoje během posledních let)* na slavistické konferenci v polském Pobierowu Svět Slovanů v jejich literaturách a jazycích (16.–18. 4. 2009). Do kapitoly Fenomén Žida v literatuře je zahrnut pozměněný text „*Tuwimovy*“ a „*Poláčkovy*“ *židovské anekdoty* (Balík 2009) a referát *Stereotyp těla v polských a českých židovských anekdotách* (Balík 2011) a výsledky bádání přítomného rovněž v dosud nepublikovaném příspěvku *Droga do tożsamości w twórczości Aleksandra Rozenfelda i Karola Sidona (Cesta k identitě v tvorbě Aleksandra Rozenfelda a Karla Sidona)*, který byl přednesen na konferenci *Kulturní mapa nové Evropy: města, cesty, putování* v Poznani (7.–9. 10. 2008).

---

<sup>8</sup> „Slovo ‚žid‘ píšeme v souvislostech daných textem s malým začátečním písmenem, neboť autor zde toto slovo pochopitelně necítí jako označení národnosti a psaní velkého počátečního písmene by tu chápal jako důsledek norimberských zákonů“ (Glazar 1994: 333).

## 1. Židle a Židé ve světle stereotypu – teoretický úvod

Jak jsem v úvodu podotkl, optimální metodou k uchopení obrazu Žida se jeví kognitivní přístup, jak je reprezentován pracemi Jerzyho Bartmińského. Jedná se především o dvě publikace *Stereotypy mieszkają w języku* (Bartmiński 2007) a *Językowe podstawy obrazu świata* (Bartmiński 2009). Souhrnné informace o výsledcích bádání polské poznávací školy lze nalézt v článku Bartmińského a Panasiukové „Stereotypy językowe“ (Bartmiński – Panasiuk 2007: 371–395) zařazeném do reprezentativní jazykovědné publikace *Współczesny język polski* (Bartmiński 2001). Výsledky bádání na poli kognitivní lingvistiky, a to nejen lublinské školy, českému čtenáři představila Irena Vaňková na prvních stránkách kolektivní publikace *Co na srdci, to na jazyku* (Vaňková 2005: 17-91). Právě z teoretické části této knihy přejímám do této kapitoly základní know-how. Důležitým zdrojem informací o obraze Žida v lidové tvorbě a jazyce, a v neposlední řadě velkou inspirací ve smyslu, jak práci na podobné téma strukturovat, byla pro mě disertace Lucie Uhlíkové *Obraz Žida v moravské lidové písni. Příspěvek ke studiu etnických stereotypů* (Uhlíková 2003).

V pracích sociologických, psychologických, etnologických, literárních, historických, ekonomických (týkajících se např. zahraničního obchodu) či jazykových, zabývajících se obrazem etnika, vychází se od pojmu stereotyp. Obvykle se v nich při historiografickém exkurzu odkazuje na amerického politického publicistu a sociologa Waltra Lippmanna, který zřejmě jako první tento termín formuloval ve své knize *Public Opinion* (Lippmann 1922) (srov. Baron 2008: 136; srov. Baron 2009: 41–42; srov. Bartmiński – Panasiuk 2001: 370; srov. Bartmiński 2007: 53; ; srov. Krekovičová 2001: 17; srov. Vaňková 2005: 84). Bartmiński a Panasiuková však jdou dále do historie a upozorňují na *Wstęp do bajek* Ignacy Krasického (1735–1801), v němž tento polský mistr zkratky a satiry dosahuje komického efektu převrácením sociálních a profesních stereotypů (Bartmiński – Panasiuk 2001: 370). Obrazy „cizích“ však nejsou přítomné pouze v polské beletrii, ale také v polské literatuře odborné, a to již před II. světovou válkou.

V polských pracích zabývajících se etnickými obrazy odkazují autoři nezdárcem na polskou tradici výzkumu stereotypů. Například Roman Baron začíná svůj text *Wokół stereotypów Czechów i Polaków* (Baron 2008) mottem z Bystroňovy studie

„Megalomania narodowa“, jejíž první verze byla otištěna v časopise *Przegląd Współczesny* již v roce 1923 (knižně vyšla v úplné podobě až v roce 1935) (Benedyktowicz 2000: 15): „Od dob biblických je známo, že člověk vidí vady bližních, ale svých, byť by byly sebevětší, si nevšimne (pol. ‚człowiek widzi źdźbło w oku bliźniego, ale belki we własnym oku nie spostrzega‘). Týká se to soudů jednotlivce o jiných jednotlivcích, ale neméně, a vlastně tím více to platí o soudech sociální skupiny vůči jiným skupinám. Soudy jednotlivce podléhají ještě racionální kontrole, když se snadno mohou setkat se zápornou reakcí ze strany jiných. Na druhou stranu během staletí ustálené společenské hodnoty, příznivá mínění o vlastní skupině a negativní názory o susedech se obvykle nesetkají s odporem. Podivuhodný je tento konzervatismus, ve kterém se po dlouhá staletí udržují přežitky prvotního myšlení“ (Bystroń 1980: 314; srov. Baron 2008: 135).<sup>9</sup>

Zbigniew Benedyktowicz ve své knize *Portrety „obcego“ /Od stereotypu do symbolu/* (č. *Portréty cizího /Od stereotypu k symbolu/*), v níž se zaměřuje na obraz „cizího“ (pol. „obcego“) v lidové kultuře, připomíná kromě Bystroně sociologicko-etnografické výstupy Floriana Znanieckého a Józefa Obrębského ze třicátých let 20. století (Benedyktowicz 2000: 15–55). Ukazuje se tedy, že bádání na poli stereotypů byla v Polsku i ve Spojených státech téměř souběžná.

Pro současnou práci, jež si nečiní nároky na studii historiografickou, jistě není podstatné, kdo byl první, ale spíše, jaký byl jeho přínos. Z hlediska zkoumání stereotypů lze na jednu stranu poukázat na práce sociologické, etnografické, ekonomické, historické, literární apod., které se zabývají stereotypem ve smyslu antropologickém, a na druhou stranu na výstupy jazykovědné, pro něž předmětem bádání stereotypů není pouze obraz člověka (viz níže).

Podle publikace Ivana Šronka *Kultura v mezinárodním podnikání* je stereotyp „zjednodušeným vnímáním jiných národů, podávajícím do značné míry zkreslený nebo deformovaný pohled na jiné. Vyzvedává jednu nebo několik málo často i povrchních záležitostí, výrazných, charakteristických nebo specifických pro znaky nebo rysy konkrétní skupiny, zejména pro jiné národy, rasy a kultury, které jsou až příliš často řazeny podle stereotypů [...]“ (Šroněk 2000: 57).

---

<sup>9</sup> Překlad ŠB.

V hesle „Postoje“ v *Encyklopedii obecné psychologie* Milana Nakonečného je již stereotyp zmíněn i v souvislosti s věcmi, avšak tato myšlenka není dále rozvedena a autor se soustředí na obraz lidí. Jahodová „vymezuje stereotypy jako mínění o třídách individuí, o skupinách nebo objektech, která jsou jaksí předem dána jako šablonovité způsoby vnímání a posuzování toho, k čemu se vztahují; nejsou produktem přímé zkušenosti individua, jsou přebírány a udržují se tradicí“ (Nakonečný 1997: 223). Jak Nakonečný, tak Šroněk upozorňují na proměnlivost stereotypů v čase; oba mj. uvádějí různý obraz Němce v průběhu 20. století (Nakonečný 1997: 223; Šroněk 2000: 57–58). Nakonečný dále zmiňuje rozdíl mezi heterostereotypy a autostereotypy (viz níže) a dále od stereotypů vyděluje předsudky, které „jsou v sociální psychologii poněkud úzce chápány jako nepřátelské postoje vůči určitým etnickým, náboženským a jiným skupinám, jako postoje, které mají iracionální původ a jádro; jako takové nejsou tedy charakteristiky, které obsahují, plně oprávněny“ (Nakonečný 1997: 223). Nakonečný dále zdůrazňuje přenášení negativního stereotypu skupiny na jedince k této skupině náležejícího a jejich odolnost vůči racionální argumentaci. Nepřátelské postoje, které jsou iracionální a často převzaté, podléhají však druhotným projekcím a racionalizacím, jež mají podle Adorna „funkci ospravedlnit toto agresivní nepřátelské zaměření na náhradní objekt“ (Nakonečný 1997: 223–4).

Podobně jako Nakonečný setrvává v rovině týkající se obrazu osob i etnografický popis stereotypu. Nicméně je zde zdůrazněna nevyhnutelnost takovéto schematičnosti. Podle Toncrové a Uhlíkové stereotypy představují „nezbytná a běžná schémata sloužící ke zpracování sociálních informací o skupinách lidí“ (Toncrová – Uhlíková 2000: 97). Základní opozici představuje dělení na to, co se považuje za „naše“ a co za „cizí“. Perspektiva určující protiklad např. vlastností či vzhledu náležejících k „nám“ či k „nim“ je podstatná také v souvislosti s dělením na heterostereotypy a autostereotypy. Heterostereotypem se rozumí „náš“ pohled na někoho „cizího“ (Češi o Židech). Na druhou stranu autostereotyp spočívá ve vytváření „našeho“ obrazu námi samými (Židé o Židech).

V jazykovědě se lze setkat ještě s pojmem prototyp, jenž je někdy používán záměnně za stereotyp, jindy se odlišuje – tak jak si toho všímá Grzegorzcykova – obraz národností, profesí, pohlaví, tedy záležitostí spojených s člověkem (stereotyp) od obrazu věcí (prototyp) (podle Vaňková 2005: 84). Bartmiński v úvodní stati do etnolingvistického slovníku *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, jenž je založen na

folklórním materiálu, stereotyp charakterizuje takto: „zobrazení předmětu, zformované v jistém společném zkušenostním rámci a vymezující, čím předmět je, jak vypadá, jak působí, jak s ním člověk nakládá; toto vymezení je ustálené v jazyce a patří do společného vědomí o světě“ (podle Vaňková 2005: 85).<sup>10</sup>

Vzhledem k tématu práce sice není rozdělení na obrazy věcí a obrazy lidí podstatné, nicméně je z výše uvedeného patrné, že vytváření stereotypů etnických úzce souvisí s celostním uchopováním světa kolem nás pomocí jazyka. Pro názornost si dovolím uvést jeden příklad. Obraz substantiva židle v nás automaticky vyvolá kromě slovníkové definice, tedy denotátu „kus nábytku určený k sezení pro jednu osobu, zprav. s opěradlem“ (SSJČ 1989: 475), i mnoho konotací často intersubjektivních, které tvoří celkový obraz. K židli často patří také stůl, poněvadž židle bez stolu je trochu jako ryba bez vody, a pokud by byla skutečně bez stolu, spíše bychom mluvili o sedadle či o křesle (židle je také většinou bez opěrátek rukou a neslouží k lenošení, na židli se většinou něco koná: jí, čte, píše, ale nespí: podnapilý spáček u hospodského stolu působí komicky – jeho často roztodivné polohy jsou dokonce ve smyslu nějaké činnosti či konativní pozice pojmenovány: *hvězdář, hodinář, lyžař, gagarin, superman*). Byť má židle různý počet noh<sup>11</sup>, jsme schopni – vynecháme-li Duchampův umělecký objekt, který ji odebráním prostoru k sezení popřel – se na tom, co je a co není shodnout. Důležitou roli při definici daného předmětu hraje také to, čím daná věc už není. Na základě takového úsudku je možné konstatovat: to už není židle, to je sedadlo, křeslo, stolička, sesle, trůn, lavice apod.

Negativní vymezení významu představuje rovněž zásadní složku heterostereotypu. Český obraz Roma/Cikána totiž vypovídá spíše o nás samých. Všim, čím podle nás je, dáváme jasně najevo, že takoví my nejsme. Heterostereotypy tak paradoxně svědčí o mluvčích, o jejich autostereotypu (srov. Krekovičová 2001: 17; Uhlíková 2003: 42). Jeho domnělé negativní vlastnosti jsou přímým protikladem našich vlastností pozitivních a naopak.

Vrátím-li se k židli, je její obraz dotvářen obraznými pojmenováními, ať již obecně přijatými *sedět na dvou židlích* (Čermák 1994: 358) či týkajícími se užšího

---

<sup>10</sup> Srov. s definicí pojmu stereotyp a prototyp v Encyklopedickém slovníku češtiny (ESČ 2002: 349 a 442)

<sup>11</sup> Nemýlím-li se, nepříznakovým počtem jsou v našem současném evropském prostoru čtyři nohy. Bůh sud, zda je tomu však všech koutech Evropy právě takto.

okruhu, např. rodiny: *prdelí na deseti židlich se sedět nedá*. Lidová moudra (nezřídka vulgární či politicky nekorektní, a tedy tabuizovaná) či z literatury převzaté citáty, výrazy okřídlené rovněž spoluurčují náš prototyp/stereotyp daného předmětu. Nejen denotátem, ale i konotacemi intersubjektivními disponujeme v naší mysli určitou „židlovitostí“, již přiřazujeme jako mřížku či síť na danou entitu a říkáme: Ano, to je židle, ne, to není. Zároveň je nutné zdůraznit, že toto rozlišování se může regionálně, kulturně lišit. Pojetí slova *rodzina/rodina* bude v polštině daleko širší, neboť bude zahrnovat i vzdálené příbuzné, tedy českým ekvivalentem k polskému výrazu *rodzina w Stanach* je spojení *příbuzní ve Státech*. Je tedy zjevné, že každý jazyk „používá své specifické ‚sítě‘“ (Černý 1996: 174)<sup>12</sup>, které se však v určitém kulturním okruhu mohou shodovat.

Přes možné kulturní rozdíly (rozumění tomu, co je židle, se však liší nejen v prostoru, ale i v čase nebo v minulosti také mezi různými sociálními vrstvami; viz níže) je vymezení lexikálního pole určitého slova dané naší lidskou perspektivou. Náš úhel pohledu je z logiky věci antropocentrický. Zároveň však lze dodat, že ve zdejším kulturním prostoru je možné pozorovat, i když to automaticky není vnímáno jako příznakové, založení evropocentrické. Zvláště v případě etnických skupin je patrná perspektiva, jež se dá popsat jako čehocentrismus, polnocentrismus či jiný etnocentrismus. Vhodné je nicméně podotknout, že významnou roli hrají kulturní okruhy. V našem případě, jakkoli je toto vymezení vágní, dá se mluvit o okruhu středoevropském,<sup>13</sup> zvláště u nás pak o spojnicích česko-německých, které byly formovány během staletého sousedství a zvláště výrazně během národního obrození. Vladimír Macura v knize *Znamení zrodu* píše právě o novočeské autostereotypní symbolice (zde shodné s obecně slovanskou, tj. v rámci české perspektivy ideje panslovanské) vytvářené na základě opozice k německému heterostereotypu.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Srov. Hjelmslevův pojem purport (Černý 1996: 174) a Saussurův pojem mlhovina (Černý 1996: 143). Zde i další literatura.

<sup>13</sup> Mnoho zajímavých příkladů týkajících se např. frazeologie lze nalézt ve studii „Svůj je svůj, cizí je cizí“ (Toncrová – Uhlíková 2000: 97–104).

<sup>14</sup> Macura upozorňuje na Kolárovu Slávy dceru, v níž je zachycena česká národní, resp. slovanská mytologie v opozici k obrazu němectví. „S vytvořením protikladu lípa – dub souvisí také vytvoření druhotných symbolů, ‚medu‘ a ‚včel‘ jako symbolů slovanství, ‚žaludu‘, ‚kance‘ jako symbolů němectví. Tyto prvky jsou uspořádány symetricky. ‚Med‘ a ‚žalud‘ zde vystupují v úloze plodů, jsou určeny vztahem k slovanské lípě a německému dubu a organizovány v protiklad na základě kategorií ‚sladký‘ – ‚hořký‘. ‚Včela‘ a ‚kanec‘ symbolizují protiklad Slovana a Němce jako tvůrce či uživatele hodnot vyplývající ze slovanství a němectví. Jejich protiklad je současně dán opozicí pracovitost – požívačnost“

Společný jazykový okruh je patrný na přirovnání: „(je tu) křiku/je (to) tu jak v židovské škole.“<sup>15</sup> Ve *Slovníku české frazeologie a idiomatiky* francouzský ekvivalent chybí, anglický „*the place is like a bear-garden*“ a ruský „*шум/галдёж как на базаре*“ vychází z jiné skutečnosti. Čermák dále uvádí německou verzi tohoto přirovnání: „hier ist es wie in einer Judenschule“ (Čermák 1983: 348) Toncrová a Uhlíková zmiňují ještě dvě německé podoby, a to: „*da ist ein Lärm wie in der Judenschule; hier geht es zu wie in einer Judenschule*“ (Toncrová – Uhlíková 2000: 100) Ve slovenštině se toto přísloví vyskytuje také „*je tu ako v židovskej škole*“, což je ve slovensko-polském slovníku přeloženo jako „*głośno jak na jarmarku*“ (viz ruský ekvivalent), nebo „*jak w ulu*“ (Jurczak-Trojan 2005b: 656). V dokumentálním filmu *Sztetl* (1996) se obrat *jak w żydowskiej szkole*, který je zřejmě ve srovnání s oběma předchozími polskými ekvivalenty periferní, však objeví. Podobu *Krzyki jak w szkole żydowskiej* uvádí také Čelakovský (Čelakovský 2000: 732).

Pozoruhodný je v této souvislosti antonymní frazém *ticho jako v kostele*, jenž sice není v takové podobě přítomen v angličtině ani ruštině, ale existuje v němčině, francouzštině (Čermák 1983: 166), polštině (Pietrak-Meiser 1993: 307)<sup>16</sup> a slovenštině (Jurczak-Trojan 2005a: 335). Na příkladě těchto dvou frazeologismů je dobře vidět stereotypní vytváření idiomů: v synagóze (škole) je hluk – v kostele klid. Ačkoliv Ruth Bondyová v případě tohoto frazému přistupuje na gójské „vysvětlení“ protikladu židovského halasu a křesťanského klidu v době bohoslužby (Bondyová 2003: 146), realitě tato opozice negativního židovského rámusu a pozitivního křesťanského ticha neodpovídá. V synagóze – která plní vedle náboženských účelů funkce společenské a vzdělávací – probíhající diskuze, hromadná čtení v nesrozumitelném jazyce mohla na kolemjdoucí křesťany působit jako nepatřičný, cizí prvek. Na druhou stranu představa kostela jako místa proniknutého tichem a klidem, vezme-li se v úvahu např. chrámová hudba a zpěvy, je zcela absurdní. Lze si totiž snadno teoreticky představit – na základě principu výběrovosti při utváření stereotypu – frazeologismus v jidiš *\*kvílí jako v kostele*.

---

Macura dále rozšiřuje tuto opozici o další znaky: ženský princip, měkkost, mírumilovnost na straně slovanské a mužský princip, tvrdost, agresivita na straně německé (Macura 1995: 92).

<sup>15</sup> Kurziva ŠB. Dovolují si pro názornost použít kurzivu u všech příkladů, rovněž citovaných, jež ji nemají. Původní grafickou podobu, např. tučně psaná slova, nerespektuji.

<sup>16</sup> S ohledem na fakt, že se tento ani předchozí frazeologismus nevyskytuje ani ve *Słowniku frazeologicznym języka polskiego* (Skorupka 1967), ani ve slovníku *Wielki słownik frazeologiczny z przysłowiami* (Wielki słownik 2007), lze toto polské přirovnání považovat za okrajové.

Předchozí opozice autostereotypu a heterostereotypu výmluvně dokumentují již zmíněnou výběrovost při tvoření stereotypu: jeden konkrétní znak zastupuje celkovou charakteristiku daného objektu/subjektu. Opozice našeho a cizího je často zcela iracionální; znaky jsou vybírány nahodile, resp. tak, aby odpovídaly požadovanému obrazu. Drobným zadostiučiněním politické korektnosti může být v této souvislosti ve všech zde zmíněných jazycích přítomné přirovnání *ticho jak v hrobě*; tam si již všichni – přinejmenším v Evropě – budeme rovni.

Na protikladu hlučné synagogy a klidného kostela lze rovněž vyložit antropocentrické uchopování světa kolem nás. Náš jazykový obraz je prolut hodnocením toho, co je patřičné, lidské, a toho, co je nepatřičné, nelidské, zvířecí. Křik a hlasitost jsou jednoznačně vnímány jako záležitost negativní, animální. Rozdíl náboženský mezi židy a křesťany se zde přechyluje do roviny oni zvířata, resp. chovající se jako zvířata, a na druhou stranu my lidé. V našem kulturním prostoru by však bylo vhodnější mluvit spíše o katolické než křesťanské perspektivě, neboť vlastnosti zvířat jsou přiřazovány i nekatolíkům obecně. Označením *kociarze* (č. doslovně kočkáři) se v polštině rozumí pravoslavní, evangelíci či příslušníci nějaké původně hereze či sekty, zvláště se toto substantivum používá pro svědky Jehovovy. Jejich víra je *kocia wiara* (č. doslovně *kočičí víra*) (srov. Pajdzińska 2001: 46). Není nutno připomínat, jak s výše zmíněným souvisí zastaralý hanlivý výraz pro evangelíka, českého bratra *beran* (srov. SSJČ I 1989: 100).

V podobném animálním duchu je rovněž český synonymní výraz idiomu *žít na hromádce* (rozuměj ne tak, jak by podle křesťanské normy, tedy ve svazku manželském, měl): *žít s někým na psí knížku* a jeho polský ekvivalent *żyć z kimś na kocia łapę* (č. doslovně *žít s někým na kočičí tlapku*). Nezřídka subjekt reprezentující kategorii „oni“ podléhá změně, přičemž vztah k „nám“ se nemění *drží to j. židovská/helvétská/turecká víra* (Čermák 1983: 380). Kategorie „oni“ je zástupná také v čase (Žid se, přestane-li v Čechách nést symbolickou platnost „cizího“, např. zamění za Číňana; viz níže).

S vymezením na zvířecí a lidské souvisí i dodnes živé přirovnání z jižních Čech<sup>17</sup> *smrad jako v židárně* (rozuměj v židovské škole). Nepříjemný zápach spojený rovněž s konzumací česneku či transformací obrazu Žida do podoby kozla či ďábla

---

<sup>17</sup> Podrobné informace o zdrojích z vlastního výzkumu čtenář nalezne ve třetí, jazykové kapitole.



(bradka, zápach, špína, snědost) (Uhlíková 2003: 68) jde proti fražému: *vystrojít se jako do kostela*, tj. být slavnostně, svátečně oblečený (Čermák 1983: 166). V polštině v totožném významu lze uvést idiomy obsahující substantivum *wesele* (č. svatba, svatební hostina, veselka): „[s]troi się, wystrojony jak na wesele“, podobně i „[i]ść do bitwy (do ataku itp.) jak na wesele“, tj. odvážně, slavnostně, vezele (Skorupka 1967: 526). Přidá-li se adjektivum *żydowski*, pozitivní přirovnání dostává opačné znaménko. [W]ystroił się jak na żydowskie wesele (film Shtetl) hrdina dokumentu Zbygniew Romaniuk vyjasní: „když se někdo nevkusně obléká.“ Negativní příznak je možné zaznamenat i u přirovnání, využívajícího obrazu jiného Bohem navštěvovaného etnika: „[o]bejdzie się cygańskie wesele bez marcepanów“; o něčem, co je v dané situaci příliš drahé, zbytečné (Wielki słownik 2007: 606). Na obou posledních příkladech je dobře patrné, jak jednoduše se pozitivní výraz *wesele* pomocí jednoho heterostereotypního prvku, ať již Žida či Cikána, mění.

Jestliže jsem výše hovořil o „židovitosti“ i v případě osob lze mluvit např. o „židovitosti“, kterou si v sobě nosíme a která je tvořena nejen slovníkovým denotátem, ale rovněž intersubjektivními konotacemi, danými jazykovým a literárním (v širším smyslu) dědictvím dané kultury. Součástí kolektivní národní paměti, proměnlivé v prostoru i v čase, představují rovněž společné stereotypní představy o objektech i subjektech, jež si předáváme prostřednictvím rodiny, školy apod. Nakonečný v této souvislosti odkazuje na informace z několika výzkumů, podle nichž předsudky (podle mne však i stereotypy obecně) nabýváme po třetím a čtvrtém roku života a předsudečnost (tedy stereotypní perspektiva obecně; včetně pozitivních stereotypů) je vzhledem k vysoké korelaci předsudků (stereotypů) vůči různým minoritám rysem osobnosti (srov. Nakonečný 1997: 224).<sup>18</sup>

Na tomto místě je třeba vysvětlit další klíčový pojem polské kognitivní lingvistiky: jazykový obraz světa (JOS), který podle Grzegorzyczkové poprvé uvedl Jerzy Bartmiński v roce 1986 (podle Vaňková 2005: 46–47). Ve své práci se budu držet dvou definic Bartmiňského a Grzegorzyczkové. Sám Bartmiński v knize *Językowe podstawy obrazu świata* cituje svou původní tezi, když připomíná studii „Językowy

---

<sup>18</sup> Slovenský etnolog Kanovský vycházející z Hirschfeldových experimentů hovoří z pozice kognitivní psychologie o vlastní „protoverzi“ pojmu rasy již u tříletých dětí (Kanovský 2001: 11). Dále tvrdí: „dětí sú mentálne predisponované k tomu, aby si mentálne reprezentovali spoločnosť určitým spôsobom – sú predisponované na to, aby konštruovali prirodzené ľudské druhy ako esencie, nech už sú tieto druhy akékoľvek“ (Kanovský 2001: 12).

obraz świata a spójność tekstu“, kterou napsal společně s Ryszardem Tokarským a v níž definovali JOS takto: „určitý soubor soudů méně či více ustálených v jazyce, obsažený ve významech výrazů nebo těmito významy implikovaný, který vypovídá o vlastnostech a způsobech existence objektů světa mimojazykového“. Prohlásili JOS za ustálení „skupiny vztahů obsažených v jazykovém zformování textu a vyplývajících ze znalostí o světě mimojazykovém“<sup>19</sup> (Bartmiński 2009: 16)

Renata Grzegorzczkova zdůrazňuje ve své definici JOS význam konotací a stereotypů: „...způsob chápání světa (jeho percepce a konceptualizace), který lze vyčíst z jazykových faktů, tj. z flektivních a derivačních zákonitostí jazyka a frazeologie, synonymických skupin, svědčících o svébytné kategorizaci světa, a konečně i z konotací a stereotypů spjatých s pojmenovanými objekty.“ (Podle Vaňková 2005: 52)

V úvodu do prvního sešitu lubliňské *Etnolingwistyky* z roku 1988 nicméně Bartmiński hovoří i o stereotypech (ve zmíněné pozdější definici: soudy významy výrazů implikované) a také, což je podstatné, o „naivním“ obraze (viz níže). Bartmiński zde rozumí JOS „jako ‚naivní‘ obraz, ležící u základů jazyka, ustálený v gramatické struktuře a ve významu slov, a také ve struktuře a významu textů. Jazykový obraz světa je svět viděný ‚prizmatem‘ jazyka, náležející do oblasti široce chápané jazykové sémantiky, kterážto kromě vlastností kategorií významu (pol. ‚cechami kategorialnymi znaczenia‘) bere nyní v úvahu rovněž čím dál tím více vlastnosti charakteristické, stereotypní“<sup>20</sup> (Bartmiński 1988: 5)

V současné polské lingvistice je představená koncepce dnes velmi rozšířená, dokonce někdy až plevelná. Bartmiński a Vaňková spatřují počátky etnolingvistiky / kognitivní lingvistiky ve Spojených státech, i když prapůvodní zdroje sahají až k W. Humboldtovi („Weltansicht“, „sprachliches Weltbild“). Rovněž přínosné a často citované jsou výsledky ruských jazykovědců, zvláště je zdůrazňován jejich pojem „naivního obrazu světa“, který není nepodobný JOS (Bartmiński 1988: 6; Vaňková 2005: 46–51). Vaňková rovněž připomíná český příspěvek na poli jazykové sémantiky, a to Hallerův nedokončený *Slovník věcný a synonymický* (Vaňková 2005: 61).

---

<sup>19</sup> Překlad ŠB.

<sup>20</sup> Překlad ŠB.

Právě na kvantitativní disproporci mezi jednotlivými částmi tohoto slovníku Vaňková ukazuje tělesnost naší perspektivy: I. díl – „Svět kolem nás“ (291 stran) a realizované dva svazky ze tří II. dílu – „Člověk – bytost tělesná“ (595 stran) a „Člověk – bytost duševní“ (710 stran) (Vaňková 2005: 61–62). Středem našeho středoevropského JOS je naše evropocentrické bílé tělo.<sup>21</sup> Naše tělesná perspektiva – jak ukazují Vaňková i Nebeská – je všudypřítomná. Nejenže lze *mít něco na jazyku*, nemohu-li se ihned vyslovit, dokonce i své vlastní tělo mohu popsat tělem: *hlava jako koleno*. Aniž si to člověk uvědomuje, rozumí a uchopuje svět kolem nás pomocí metafor vycházejících z naší tělesné zkušenosti (srov. Vaňková 2005: 62 a 97).<sup>22</sup> „Kognitivistický důraz na individuální zkušenost se světem, která je dána lidskou kognitivní výbavou, vychází z podstatného významu tělesnosti, schopnosti myšlení v dimenzích metafory, schopnosti kategorizovat apod. – se tak posouvá směrem ke sdílené zkušenosti kolektivní, jazyk se nechápe pouze jako svědectví o lidské kognitivitě, ale (i) jako fenomén **kulturní a antropologický** – a můžeme dodat též **semiotický**. Každý jazyk totiž podává specifickou, jistým společenstvím sdílenou **interpretaci světa**“ (Vaňková 2005: 47).<sup>23</sup>

S vnímáním lidské tělesnosti souvisí kategorizace obklopujícího světa podle modelu: centrum – periferie. Ve středu stojí člověk. Lidská bytost je antropocentrická. Její antropocentrismus se vyznačuje apriorním rozdělením hodnot na kladné a záporné. Nejedná se pouze o zjevnou opozici lidského a zvířecího uvedenou výše, ale rovněž o podobně rozvržené vertikální a horizontální póly našeho těla a světa. Vycházím zde z lakoffovsko-johnsonovských konceptuálních schémat a orientačních metafor aplikovaných Pajdzińskou a Vaňkovou na polštinu a češtinu (srov. Pajdzińska 2001: 37; srov. Vaňková 2005: 50–51 a 62–63).<sup>24</sup> Příklady uvádím vlastní.

První z nich, sémantický protiklad **nahoře (+)** x **dole (-)**, je zvláště patrný v jazyce ekonomů: *růst* x *pokles/pád hodnoty akcií*, *zvýšení* x *snížení platů*; je ale přítomen i jinde *vysoká* x *nízká kultura*; *jednání na vysoké úrovni*, *kariérní postup*, *povyšení*, *žebříček hodnot*; *povrchní text*, *přízemní chování*; podobně i v chlapáckých řečech o mužském přirození (freudistická prapřítomnost samčí tělesnosti?).

---

<sup>21</sup> Kolem roku 2000 se mi podařilo hloupě urazit jednoho mladého vietnamského obchodníka. Chtěje dát najevo své sympatie, pochválil jsem jeho výtečnou češtinu. Dotčeně mi však odpověděl, že je přece Čech.

<sup>22</sup> Podrobněji o metaforickém charakteru jazyka v kapitole „Metafora a metaforičnost“ Ivy Nebeské (Vaňková 2005: 92–106)

<sup>23</sup> Zvýraznila autorka.

<sup>24</sup> Podobné rozvržení opozic je přítomno také v třídílném moskevském slovníku *Slavjanskije drevnosti* (1995–2004), jehož teoretické základy vycházejí z tartuské semiotické školy (Bartmiński 2009: 237).

Horizontální protipóly jsou dva: **vpravo (+) x vlevo (-)** a **vpředu (+) x vzadu (-)**. První opozici lze spatřit ve výrazech jako: *být něčí pravá ruka, pravda, pravé zlato, pravá cesta, lotr po pravici, správný, právo, zprávy, spravedlivý, pravoslaví, (s)pravít, vykročit pravou nohou, pravidla pravopisu (2x!) x být levej jak poleno / turecká šavle, levota, levoboček, levný* (pův. význ. „mírný, polevující“), *poleviti, obleva* a zřejmě i *lenivý* (srov. Bartmiński – Panasiuk 2001: 393).<sup>25</sup> Rovněž vymezení **vpředu (+) x vzadu (-)**, spjaté s naším pohybem dopředu a naším přirozeným vizuálním výsekem, a tedy i kontrolou, lze potkat takřka na každém kroku: *postavit se k něčemu čelem, přednost, přední pozice, předák, předčit, pokrok x upozadit, zadní pozice, zpátečník, krok zpět* (od *pata*). Tato tělesná perspektiva je přítomna i ve výrazech neutrálních typu: *rovnou za nose, mít něco před nose*. Kombinaci obou posledních orientací představuje např. politické heslo: *Kupředu pravá! Zpátky ni krok!* Kombinací negativních kvalit vzadu a dole je kupř. substantivum: *patolízal* (srov. s opačnou pozitivní perspektivou obsaženou ve slovese *čelit*).

Vnímání lidského těla, prostupující do uchopování nás samých i světa kolem (JOS), je univerzální (vlastní všem etnikům/jazykům). Kopíruje vymezení os *x, y* a *z*.<sup>26</sup> Přítomen je i čtvrtý rozměr, tedy pojetí času – **den (+) x noc (-)**: *vyjasnit, vysvětlit, světlá budoucnost, běloch, svět, světnice x temná stránka něčí osobnosti, doba temna, černoch (negr), černý les*. Vnímání času vyžaduje být schopen abstrakního myšlení, které např. u dětí není plně rozvinuto (malé dítě příliš neuspokojí odpověď, že tam budeme až za hodinu). Problém s vyjádřením času dokládá naše snaha vyjádřit ho prostorově: *začátek x konec, před hodinou x za hodinu, v čtvrt* (část z celku) *na pět, okolo půlnoci* (část z celku) (srov. Holub – Kopečný 1952; Pajdzińska 2001: 36–38; Vaňková 2005: 59–66)

Z výše uvedeného je očividné, že člověk je ukotven v časoprostoru a že jazyk toto ukotvení odráží. „Lidské tělo je (narozdíl od těl většiny ostatních živočichů) vztyčeno, za standardních podmínek se pohybuje vzpřímeně, zezadu dopředu, a směřuje vzhůru – a tento stav je spjat se životem, zdravím, mládím, dále s optimismem, radostí, úspěchem a vítězstvím, ale také s ovládním druhých („povýšeností“ – sic! – „nad“ – sic! – druhými). Jindy je člověk naopak „dole“: leží, hroučí se, padá, směřuje, příp. je tlačén,

---

<sup>25</sup> O pravici a levici viz „*Prawica – lewica. Sposoby profilowania pojęć*“ (Bartmiński 2009: 201–207)

<sup>26</sup> Kajfoš předkládá výčet vlastností JOSu: heterogenost, dynamičnost, výběrovost, transcendentnost, integrálnost a kontextuálnost, a právě zde uvedenou axiologičnost (podle Vaňková 2005: 52–56).

srážen k zemi – v nemoci, stáří, únavě, ve fyzické či psychické nepohodě, při porážce či neúspěchu, v nesvobodě, „ponížení“ (Vaňková 2005: 62–63).

Zatím jsem podal příklady výhradně české, lze však v témže duchu uvést i výrazy polské. Jejich antropocentrický charakter se však v jednotlivostech může lišit: *Głowę do góry!* (*Hlavu nahoru!*), *głowa kapusty* (*hlávka zelí*), *mieć coś z głowy* (*mít něco z krku*), *wychodzić komuś czubkiem głowy* (*lézt někomu krkem*; dosl. *šešulkou hlavy*), *mieć urwanie głowy* („nestíhat, mít hodně práce“), *iść po rozum do głowy* (dosl. *jít pro rozum do hlavy*; „zamyslet se“).<sup>27</sup> Ne vždy metaforický popis světa kolem nás musí nutně vycházet z předobrazu lidského těla, může stejně dobře využít dříve téměř intimní znalosti přírodních jevů: *ząbek czosnku* (dosl. *zoubek čili stroužek česneku*). Náš *stroužek* vychází zřejmě z verba *strouhat* (Holub – Kopečný 1952: 335). Zároveň spojitost s původním výrazem staročeským *stuk/ostružek* (Holub – Kopečný 1952: 335), či dokonce se strouháním (činností) spjatým substantivem „struh = zaječí zub (mysliv.)“ (Váša – Trávníček 1941: 1357).

Jak konstatuje Vaňková, JOS „vyrůstá z takových tělesných a tělesně-prostorových struktur, jež jsou univerzálně platné. Na tyto struktury se pak nabaluje řada dalších elementů různé povahy, které jsou více či méně specifické a mohou sémantickou strukturu různých jazyků od sebe vzdalovat“ (Vaňková 2005: 51). Přirozeně i zmíněná „židovitosť“ je součástí našeho jazykového obrazu světa, a jak bude v dalších kapitolách patrné, ukáží na příkladu polské a české „židovitosť“, co je oběma národním jazykovým perspektivám společné (univerzální) a v čem se od sebe lišíme.<sup>28</sup>

Svou roli při kognitivním výzkumu hraje rovněž etymologie, a to včetně lidové. Badatel je tak nucen krom toho, že svůj předmět ohledává na tenkém ledu interdisciplinarity, kombinovat synchronní a diachronní přístup. Právě etymologie mne přivedla k rozdělení na obraz vnitřní a vnější, a to jak části jazykové, tak části o anekdotách (viz níže). V případě etymologie podstatného jména *židle* / pol. *zydel* (dnes ve významu dřevěná židle ve slohu lidového nabytku; stp. varianty: *zedel*, *zydla/zedla*), jež představuje výpůjčku ze staré horní němčiny *sidel(e)*, kam se toto slovo dostalo z latiny *sedile*, lze v jistém smyslu sledovat i civilizační rozvoj ve střední Evropě (v

---

<sup>27</sup> Pouze polská zpěvačka Maria Peszek v jedné ze svých písní „*idzie po rozum do krowy*.“

<sup>28</sup> Jak z výše uvedeného vyplývá, podobně jako např. Vaňková a další zastávám kompromisní stanovisko v chápání jazykového univerzalizmu a relativismu.

polštině ne později než v 15. st.) (Borys 2005: 748; Holub – Kopečný 1952: 335; Machek 1997: 727).<sup>29</sup>

Čtenář se ve snaze sledovat nit autorova výkladu již jistě stává netrpělivým. Jak se tedy má výše uvedené k obrazu Žida v židovských anekdotách, žánru stojícím na hraně mezi městským slovesným folklorem a literaturou sensu stricto? Obecně je možné – podle mého skromného soudu – konstatovat, že zkoumat obraz v literatuře bez zpracování obrazu v jazyce nelze. Rovněž Uhlíková do své disertační práce o obrazu Žida v moravské písni zahrnuje jazykové expozé o etnonymu Žid a nešetří – ilustrujíc ukázky písní – příklady obrazu Žida obsaženými ve frazeologii (Uhlíková 2003). Obraz daného etnika v jazyce představuje tak nutnou bázi, bez níž se imagologická práce neobejde, resp. bude neúplná, bude bez základny.

V situaci, kdy stojím před takovým konstatováním, musím vybrat vhodnou metodu k uchopení daného materiálu, jež by byla s to citlivě zachytit obraz Žida přítomný od jazyka až po literaturu. Postupem, který tyto náležitosti splňuje, je právě kognitivní definice významu. „K definici významu (ale daleko spíše k jeho výkladu, interpretaci, explikaci) se v kognitivní lingvistice dospívá prostřednictvím popisu charakteristických, prototypových vlastností předmětu (resp. těch, které jsou stabilizovány v jazyce – a které jsou frekventované v textech)“ (Vaňková 2005: 81). Přestože Vaňková společně s Bartmińským a Jandovou zastává názor o neoddělitelnosti kognice jazykové a „encyklopedické“, je nutné zdůraznit uvedené uvozovky, neboť se zde nejedná o slovníkovou odbornou definici. Kognitivisté podtrhávají vědění „naivní“, výslovně se pak hovoří o „naivním“ obrazu světa (srov. Vaňková 2005: 82–85). „[Ú]kolem sémantické definice je podat zprávu o tom, jak určitý předmět (vlastnost, činnost apod.) vnímá průměrný rodilý mluvčí daného jazyka (jakým je v základní rovině svého prožívání každý z nás), čím pro něho je, které aspekty jeho vzhledu a funkce, které vlastnosti, činnosti a stavy s ním spjaté chápe jako charakteristické a podstatné. V úvahu se berou všechny dostupné informace, které nám poskytuje jazyk (přenesené významy, frazeologie, typické kolokace) a texty tohoto jazyka“ (Vaňková 2005: 82).

---

<sup>29</sup> „Stolice a sedačky podléhají od sklonku 14. století proměně sloupkového nábytku ve tvar prkený Žebrové stolice a skládací sedačky měnily se prodloužením podpěr v křesílka. Rovněž ve střední Evropě byly známy nůžkové stoličky s překříženými nohama. [...] Starší termín pro jednoduchý sedací nábytek pro jednu osobu byl ‚stolice‘ (stolec); český název ‚židle‘ [...] nalézáme až ve 2. pol. 15. století, což snad souvisí se zaváděním nového typu sedacího nábytku s vyšším opěradlem pro pohodlnější sedění v měšťanském interiéru“ (Petraň 1985: 531).

Kognitivisté nicméně stojí před otázkou, jak prokázat intersubjektivitu podaných emocionálních hodnocení obsažených ve stereotypech / prototypch. Lublinská škola řeší tento těžký úkol dvojím způsobem. Dokazuje oprávněnost takové definice pomocí hledisek kvantitativních a kvalitativních.

Oprávněnost daného stereotypu/prototypu jakožto skutečně intersubjektivního obrazu je dána již jeho frekvencí, již lze prokázat statistickou metodou např. na základě anketního výzkumu. Problém však spočívá v hranici relevantnosti výskytu. Bartmiński a Panasiuková podotýkají, že to, co je ustálené v jazyce, je ustálené i ve společnosti, což ale neplatí naopak (Bartmiński – Panasiuk 2001: 381). (O využitelnosti kvantitativních metod v případě obrazu Žida viz níže.)

Hledisek kvalitativních, které jsou podle Bartmińského a Panasiukové při identifikaci stereotypů důležitější, je šest.<sup>30</sup> Příklady uvádím vlastní.

A) Způsob pojmenování předmětu, jeho etymologie, motivovanost výrazu (tzn. to, co Bartmiński nazývá „vnitřní formou“): *ušák* o zajíci, *hnědka* o kobyle příslušného zbarvení, *bažant* či *mazák* o vojákově, *zelenáč* o nováčkově, *Pšonek* o Polákově (zřejmě kvůli časté a v češtině zřídka se vyskytující výslovnosti *pš-*; pol. psáno *psz*, a především *prz-*, tedy tam, kde čeština má *př-*)<sup>31</sup> či polské označení Čechů: *Pepicy* (podle neobvyklého křestního jména) či *Knedliczki* (podle specifické české kuchyně), *vyjasnit*, *osvětlit* (viz níže opozice den a noc).

B) Významy výrazů podávané ve slovnících jako vedlejší, příp. přenesené: *Mad'ar* člověk, se kterým se nemůžeme domluvit, který nás nechápe; *kráva* či *vůl* ve smyslu nadávky; *prase* ve významu člověka nedodržujícího jisté společenské návyky či v Čechách časté označení *otec* ve významu zakladatel, patron, ochránce, s nímž je spojeno jisté sacrum (*otec vlasti Karel IV.*, *otec českého národa Palacký*, *otec české slavistiky Dobrovský*, ve stejném smyslu i *tatíček Masaryk*).

C) Kvalitativní významy derivátů zahrnující např. podstatná jména, přídavná jména, příslovce, slovesa: *mad'arón* „pomad'arštěný příslušník jiného národa“ (SSJČ, m–o, 1989: 3); často ve spojení *mluvím snad mad'arsky*, tzn. nesrozumitelně; *kravina*,

---

<sup>30</sup> Irena Vaňková pomíjí přísloví, a tudíž jich uvádí pouze pět (Vaňková 2005: 88–89).

<sup>31</sup> Bělorusové říkají Polákům podobně: *nuuku*.

volovina, prasárna, z/zaprasit se, zasvinit se, něco zkonit, chovat se otcovsky, tedy jako ideální otec, laskavě apod.

D) Frazémy vyjadřující stereotypní vlastnost jak implicitně: *psi život, prokázat někomu medvědí službu, někdo je sluníčko* (o někom vyzařujícím – sic! – pozitivní energii), tak i explicitně: *zdravý jako rybička, německý pořádek* či významový protějšek, jež uvádí Vaňková, *je to tady jako u Cikánů*.<sup>32</sup>

E) Přísloví: např. vycházející z opozice den a noc (viz níže): *Pod svícnem je tma. Kdo se bojí, nesmí do lesa*. Jiné mají základ v protikladu náš a cizí: *Malý, ale náš. Co je doma, to se počítá. Z cizího krev neteče*.

F) Významová struktura soudů, v nichž druhá část v poměru odporovacím nese tzv. „diagnostickou platnost“ (pol. „wartość diagnostyczna“)<sup>33</sup>: *Pražák, ale slušnej člověk*. (zkaženost hlavního/velkého města z pohledu periferie; viz výše protiklad centra a periferie), podobně i: *Ženská, ale umí řídit. Pavel je Cikán, ale spolehlivej kluk. Ta paní je učitelka, ale normální. Policajt, ale dá se s ním mluvit. Je celkem inteligentní*. Charakteristika konkrétní osoby pomocí negativního vymezení vůči celku, který nese intersubjektivní stereotypní konotace ve smyslu: „Pražáci jsou zkažení“, „ženy neumí řídit“, „na Cikány není spolehnutí“, „učitelky jsou nenormální“, „policisté jsou hloupi“. Výpovědi: *Vladimír je sice teplouš, ale prima kámoš. a Vladimír je homosexuál, ale jinak prima kámoš*. se tak v zásadě, přestože v první větě je navíc užito hodnotící depreciativum, z hlediska stereotypního výroku o dané skupině od sebe neliší. „Diagnostickou platnost“ podle Bartmiňského a Panasiukové obsahují i souvětí s vedlejšími větami příslovečnými příčinnými: *Miluje ji, protože...* (srov. Bartmiňski – Panasiuk 2001: 381–382; srov. Vaňková 2005: 88–89)

Vaňková ještě za věty s diagnostickou platností považuje výrok typu: „*Jako by to ani nebyly sestry*“ (Vaňková 2005: 89). Zmíněný příklad mohu však nahradit ekvivalentním výrokem: „*opravdové sestry by se k sobě tak nechovaly*“ (srov. Vaňková 2005:81), a – podle mého názoru – by tuto větnou strukturu Bartmiňski a Panasiuková

---

<sup>32</sup> Podobně i *turecké hospodářství*, jež se v jiných jazycích s ohledem na odlišné pojetí centra vyskytuje pozměněné o příznak „cizí“ zaostalé fikční či konkrétní oblasti: *banana-republic economy, polnische Wirtschaft* (srov. Čermák 1988: 100). Toncrová a Uhlíková upozorňují na to, že frazeologismus *polnische Wirtschaft* se v němčině vyskytuje i ve formě *böhmische Wirtschaft*. V češtině podle autorek lze ojediněle narazit rovněž na verzi *cikánské hospodářství* (Toncrová – Uhlíková 2000: 103–104).

<sup>33</sup> Překlad termínu do češtiny Irena Vaňková (Vaňková 2005: 89)



tudíž zařadili mezi tzv. „modifikátory“ (pol. „modyfikatory“): „opravdový“ / „pravý“ (pol. „prawdziwy“), „normální“ (pol. „normalny“), „obyčejný“ (pol. „zwyyczajny“), „typický“ (pol. „typowy“) (Bartmiński – Panasiuk 2001: 379), které představují signál dávající vnímateli znamení, že se jedná o stereotypní konotační význam, a ne o význam denotační „slovníkový“, jenž může být uvozen obratem *přesně vzato / přesně řečeno* (pol. *ściśle biorąc / ściśle mówiąc*). Bartmiński s Panasiukovou uvedené ilustrují přílehlavým kontrastem: „[...] Anna je Katce *opravdovou* matkou – ve smyslu, že je člověkem, který se o ni vždy postará.“ A na druhou stranu: „Přesně vzato, Anna není Katčinou matkou“ (Bartmiński – Panasiuk 2001: 376).

Bartmiński a Panasiuková poukazují v souvislosti se zmíněnými modifikátory na podstatný rozdíl mezi obrazy (tzn. „reálný = takový, jaký je“) a vzory (tzn. „ideální = takový, jaký by měl být“). Autoři zdůrazňují jejich různý ontologický status a podávají příklady obrazů: „[...] *opravdový student se učí teprve před zkouškou; opravdový dům má kamna, v nichž se dá zapálit oheň* (na obrázcích dětí má dům vždy komín, ze kterého vychází kouř); *člověk člověku vlkem*. Místo výrazu ‚opravdový‘ můžeme použít výraz ‚typický‘, ‚normální‘, ‚obyčejný‘.

Vlastnosti tvořící vzor jsou vyžadovány od předmětu vzhledem ke společenským normám, které mluvčí zastává. Tyto rysy jsou zasazeny do metatextového rámce ‚takový, jaký by měl být‘, např. *opravdový člověk se řídí kritériem slušnosti [...]; v opravdové rodině vládnou harmonické vztahy; [...]*“ (Bartmiński – Panasiuk 2001: 379–380; srov. Vaňková 2005: 81).

Bartmiński s Panasiukovou ještě doplňují své teze o představy s jiným ontologickým statusem: představy mytologické („takový, jaký může být“, resp. „takový, jaký pravděpodobně je“) v případě d'áblů, upírů, čarodějnic apod., a dále o představy ideologické („takové, jaké mohou být a jaké být mají“) v případě pojmů jako krása, láska, revoluce, pokrok, demokracie. Upozorňují také na složitější případy, v nichž je přítomno vícero rovin. Kupř. *opravdový Polák* je podle anketních odpovědí „opilý“ (obraz) a je „vlastencem“ (vzor). Uzavírají pak důležitým konstatováním mj. i s ohledem na heterostereotypy: „Soudy vytvářející obrazy, vzory, představy mytologické a ideologické mohou být přítomny zároveň. Stereotypy slunce, zvířat,

rostlin, **osob cizích tíhnou k obrazům**; stereotypy osob spojených s rodinným kruhem ke vzorům“ (Bartmiński – Panasiuk 2001: 380).<sup>34</sup>

V předchozím výkladu jsem se zabýval stereotypy, konotacemi, JOS vzhledem k jazyku. Pro předkládanou disertační práci je neméně podstatné, jak se to vše vztahuje k textům, k literatuře? Lze tedy doplnit předkládaný výčet A) – F) o bod G), který by zahrnoval texty. Názory nejsou jednotné. Vaňková společně s Pajdzińskou a Tokarským se staví na stranu zastánců pružné hranice mezi konotacemi jazykovými a textovými, neboť podle nich „textové konotace jsou vlastně vždy **„potencionálně jazykové“**“ (podle Vaňková 2005: 89).<sup>35</sup> Podávajíc příklady modré barvy v českých uměleckých textech, Vaňková názorně dokládá, že námitky považující za nemožné rozebírat individuální, netypický umělecký text jazykovými metodami jsou mylné. Čtenář by totiž nebyl s to přítomné konotace vnímat a textu rozumět (Vaňková 2005: 90). Sama Vaňková na příkladu analýzy povídky *Čtyry doby* Boženy Němcové ukazuje, že metody kognitivní lingvistiky jsou aplikovatelné při interpretaci uměleckých textů (Vaňková 2005: 239–246).

Ačkoliv Vaňková přímo nevymezuje zde navržený bod G) texty, svůj výčet a)–e) doplňuje: „vděčným zdrojem zjišťování relevantních konotací (a prototypů vyrůstajících z jejich struktury) jsou krátké ustálené texty, zejména folklorní (kromě přísloví, pořekadel a dalších průpovědek začlenitelných do větné frazeologie to jsou hádanky, lidové písně aj.), dále texty všeobecně známých hitů, reklam, sdílených úryvků z literatury, filmů, tradovaných textů vycházejících z historicko-kulturních reálií daného jazykového společenství apod. Připomeňme také novodobě vznikající průpovědky, vtipy, anekdoty – zejména ty typy, které se vztahují přímo k představitelům některých skupin lidí (národností, profesí aj.) a svým vyzněním potvrzují a upevňují prototypovost určitých charakteristik (lakomý Skot, hloupá blondýnka, roztržitý profesor). Jedině na základě intersubjektivní sdílenosti je obecně srozumitelný např. bonmot, že *učitelka není povolání, ale diagnóza*, anebo něčí lakonické konstatování *to víš, to je bývalá učitelka*, případně s doplňkem *...ale stopy to na ní nezanechalo*“ (Vaňková 2005: 89).

Jestliže Vaňková či Bartmiński kladou důraz na zkoumání folklorních textů, vyplývá to ze zaměření kognitivních lingvistů na jazykový obraz světa, jehož základem

---

<sup>34</sup> Zvýraznil ŠB.

<sup>35</sup> Zvýraznila autorka.

je tzv. přirozený (pol. „potoczny“) styl.<sup>36</sup> Přirozený styl je primárním jazykem každého z nás, a to v několikerém smyslu. Představuje první jazyk, který si osvojíme. Je to jazyk, ke kterému se utíkáme při emocích či vysvětlování nejasného, komunikaci s dětmi. Jako jazyk běžné komunikace dominuje, jak co se týče počtu „uživatelů“, tak i četnosti použití v různých komunikačních situacích, a i frekvence vůbec. Zároveň stanoví neutrální základnu (odrazovou plochu) pro ostatní styly (srov. Bartmiński 2001; srov. Vaňková 2005: 89). „Jeho uživatelem je široká veřejnost, lid v nejširším významu tohoto slova – ‚kolektiv‘, ‚lidé‘, kontrastující s pojmem elity. Zvláště důležitá je pro národní jazyk jeho funkce verifikační a obnovitelská, jež mu umožňuje chránit jazyk před deformacemi, které mu hrozí na základě specializované jazykové činnosti – umělecké, vědecké, úřední, politické, náboženské“ (Bartmiński 2001: 117).<sup>37</sup>

Tímto stylem – podobně jako jsou jinými styly předávány jiné obrazy světa – je předáván a upevňován i uchováván již zmíněný „naivní“ obraz světa (k tomuto Apresjanovu pojmu se hlásí Bartmiński i Vaňková). „Tento obraz je vytvářen z pohledu ‚prostého člověka‘, odpovídá hledisku zdravého rozumu a projevuje se jak v lexikálních strukturách a jeho významovém uspořádání, ve frazeologismech a příslovích, tak i v souboru gramatických kategorií, v pravidlech derivace, modelech stavby vět, ve způsobech tvoření textů. Je to obraz daný v jazyce a dostupný jazykem“ (Bartmiński 2001: 119).<sup>38</sup> Takový obraz světa je pro člověka bází. Je pro něj typická „**konkrétnost, antropocentrismus** (včetně **etnocentrismu**), **subjektivita**, „předsudečnost“ ve smyslu **subjektivní generalizace** a **typizace** (kategorizace opřená o stereotyp [...], přítomnost **hodnocení**“ (Vaňková 2005: 57).<sup>39</sup>

Přestože se JOS proměňuje v čase, lze se na základě rozboru původu slova, či přítomnosti ve frazeologii či vytvořených derivátů, hodnotících adjektiv apod., dozvědět, kde ve společenské hierarchii stál dříve např. takový „pes“. Jak ukazuje na různých příkladech (z mnoha: *peskovat, zepsout, cítit se pod psa, ani psa by nevyhnal, psí víno, být ve psi*) Vaňková (srov. Vaňková 2005: 69–70) stál „pes“ v „naivním“ obraze světa dosti nízko. Na jedné straně šlechtický pozitivní pohled na „psa“: pes jako

---

<sup>36</sup> Polský termín takto překládá Irena Vaňková (Vaňková 2005: 57). Bartmiński za synonyma adjektiva „potoczny“ v tomto spojení považuje „codzienny“ („každodenní“), „pospolity“ („běžný“) a „zwyczajny“ („obyčejný“) (Bartmiński 2001: 118).

<sup>37</sup> Překlad ŠB.

<sup>38</sup> Překlad ŠB

<sup>39</sup> Zvýraznila autorka.

zbraň, „spolupracovník“ při lovu (tedy při zábavě!), na druhé smečky bezprizorních psů, kteří byli ostatní společnosti na obtíž. Fenomén věrného přítele člověka (*věrný jako pes*), pomocníka během kynoterapie, vodiče nevidomých, a nakonec domácího mazlíčka, případně módního doplňku (rasa psa jako výraz módy by stála za zvláštní zpracování) je vyvíjel postupně. Vlastě jde o záležitost zpopularizovanou později, a to docela nedávno, proto se v derivacích ani ve frazeologii téměř neodráží. Navíc se tento přehodnocený starý pohled na užitečnost – neužitečnost (velmi podstatný pro „naivní“ perspektivu) může potýkat i s problémy spojenými se samotným pojmenováním. Jak ukazuje Vaňková, anglické *pet* – tedy domácí zvíře pro mazlení a zábavu – nemá v češtině neutrální ekvivalent. V naší mateřštině disponujeme pouze emocionálně zabarveným výrazem *domácí mazlíček/miláček* či odborným veterinárním či obchodním pojmenováním *malé zvíře*. Ani jedno, ani druhé označení není běžné v každodenní komunikaci, a není tedy součástí přirozeného stylu a „naivního“ JOS (srov. Vaňková 2005: 69).

Co se týče JOS a české tradice uvažování v tomto duchu, měl bych vedle již zmíněného Jiřího Hallera uvést i Jana Patočku. Vaňková vycházejíc z Patočkovy teze obsažené v knize *Tělo, společenství, jazyk, svět*, konstatuje: To, že svět přijímáme jako srozumitelný, smysluplný, uspořádaný, tedy jako kosmos (opak k chaosu), „umožňují psychické mechanismy, které se podílejí na kategorizačních procesech. Kategorizace tvoří půdorys našeho konceptuálního systému. Prožíváme a uvědomujeme si realitu jako rozdělenou na části, jež jsou vzhledem ke svým různým vlastnostem provázány do různých celků“ (Vaňková 2005: 67).

V souvislosti s „naivním“ jazykovým obrazem a národními stereotypy je na místě připomenout rovněž Patočkův esej *Co jsou Češi?*, v němž mj. poukazuje na charakter moderní české společnosti a jejího jazyka. „Společnost v Čechách se rozštěpí podle jazykového kritéria. Moderní češství je společnost vzešlá z tohoto rozštěpení, v podstatě vybudovaná ‚zdola‘, protože horní vrstvy většinou u jazyka nesetřvaly“ (Patočka 1992: 11). Patočka kriticky – vzhledem k politickým úkolům – poukazuje na naši sociální jednotu, jež je „vytvořená z vesnického obyvatelstva a malých měšťáků“ a s ohledem na fakt, že Němci, Rakušané, Poláci, Maďaři v 19. století disponovali politickými představiteli z horní vrstvy. Dále dodává: „Všichni naši sousedé zůstali navzdory všem mohutným sociálním otřesům až do 2. světové války panskými národy,

kteře svá hodnocení dalekosáhle přejímaly shora od panské vrstvy do všech ostatních vrstev“ (Patočka 1992: 12–13)

Z výše uvedeného tudíž vyplývá, že přirozený styl a „naivní“ obraz světa je české společnosti, a to i elitám, vlastní. Dala by se takto vysvětlit i v Čechách dosti raná inspirace vysoké kultury kulturou nízkou (Hašek, Váchal, Hrabal), a s tím spjaté stírání rozdílu mezi oběma póly (Balík 2010: 265). Na druhou stranu v polštině „v [...] epoše mas a nivelizace“ (Patočka 1992: 12) lze nalézt rysy vyjadřování elit, které pronikly do běžného jazyka. Všeobecně známý je polský ekvivalent českého vykání, při němž se používá dnes již zájmeného tvaru: *Pan/Pani/Państwo*.

Přestože polská společnost je stále z perspektivy autostereotypu (leckdy již s lehkým úsměvem na rtech) i heterostereotypu vnímána jako výrazně šlechtická, elitářská,<sup>40</sup> Bartmiński přesvědčivě ve svých výkladech týkajících se přirozeného stylu a „naivního“ obrazu světa ukazuje, že přirozený styl je dominantním stylem i v polštině.

Na závěr této kapitoly bych chtěl již pouze shrnout předchozí teoretický výklad vzhledem ke zkoumanému předmětu. Domnívám se, že metody kognitivní lingvistiky jsou vhodné pro analýzu stereotypu Žida jak v českém a polském jazyce, tak i v literatuře těchto dvou jazyků. Popis takového obrazu dělím v jazykové i literární kapitole na vnitřní a vnější. Vnitřní obraz v jazyce reprezentují především výpůjčky z hebrejštiny a jidiš do češtiny a polštiny. Dále např. derivace (*żydzić*) a také některá židovská jména, a to jak první, pro nás křestní (sic! – naše křesťanská perspektiva jako na dlaní) a příjmení, která mají zástupný charakter za etnonymum *Žid* (Moše, Rubinstein). Vnější se týká fyzického obrazu Žida tak, jak je v těchto jazycích zachycen. Část vnitřní v literární kapitole, která je zaměřena především na anekdoty, souvisí s vyprávěcími strukturami tohoto literárního druhu (např. zakončení otázkou). Vnější obraz opět souvisí s fyzickým obrazem Žida. Dále sem také zahrnuji např. stereotypizaci

---

<sup>40</sup> „Polská etiketa se vyznačuje velkou zdvořilostí a přísným dodržováním pravidel, což vyplývá z historických tradic. Ve společenském životě se při setkání a loučení ženám líbá ruka. [...] Jsou (Poláci – pozn. ŠB) velmi hrdí, nacionalističtí, hlásí se ke svým vojenským tradicím. Jsou si vědomi významu svého geografického a politického postavení v Evropě“ (Šroněk 2000: 108). Situace v Polsku se však během posledních dvaceti let v mnohém ohledu změnila. Střední a mladší generace dříve již téměř ruku nelíbá; případně někdy žertem. U emancipovaných žen by navíc mohlo dojít k nepřijemnému faux pas. Ze svých válečných proher a neúspěšných povstání si Poláci dokáží dělat legraci, a to i před cizinci. O přehodnocování polské identity posledních let svědčí mj. odvracení se od vznešeného heroického patosu k prostému člověku, obliba takových autorů jako Jaroslav Hašek, Bohumil Hrabal, Ota Pavel a velký a zatím neutuchající zájem o studium bohemistiky.

Žida jako vykonavatele určitého povolání, i přesto, že jsem si vědom, že takový obraz stojí mezi vnitřním a vnějším obrazem. Zvláštní pozornost je věnována tzv. polskému Židovi. Jako střešní pojem, zahrnující jak obraz vnitřní, tak i vnější, používám výstižný pojem fenomén (viz název práce).

Popis obrazu Žida je rozvržen směrem od denotátu ke konotacím. Plně využívám výše již podrobně probraných kvalitativních hledisek Bartmiňského (viz body A) – G). Zvláště se zaměřuji na etymologický výklad, druhotný význam uvedený ve slovnících, deriváty, frazeologii. Od čistě jazykového zkoumání přecházím ke shrnutí výsledků bádání nad lidovou písní. Následuje jiný folklorní útvar, tentokrát však městský, a to židovské anekdoty, které stojí v centru mé pozornosti. Okrajově se zabývám i stereotypy obsaženými v literatuře sensu stricto. Při textové analýze je využitelná metoda „diagnostické platnosti“.

Kvalitativní výzkum vycházející ze slovníkových prací a odborných studií doplňuji o materiál pocházející z terénního výzkumu. Tato data jsem sebral sám nebo s pomocí svých informátorů. Je-li to možné, u každého takového konkrétního výrazu uvádím v závorce pohlaví respondenta, místo sběru, odhadem věk (vždy po pěti letech 40, 45, 50 atd.), rok sběru. Například tedy *cebula żydowska* (žena, vesnice Bibice u Krakova, 75 let, 2009). Tento sběr jsem prováděl jak na území dnešního Polska, tak i Čech (v širším smyslu) převážně v letech 2006–2010. Spontaneita výpovědi byla zaručena nepřipraveností respondenta, neboť jsem jednotlivé výrazy zachycoval tak říkajíc za chodu. Případně jsem se později pouze doptal na některé detaily či jsem požádal o dodatečné vysvětlení daného jevu. O podobný postup jsem žádal i své kolegy-informátory. Některé jevy se podařilo vyvolat ve vzpomínkách některých respondentů. Míním tím výpovědi typu: „Vzpomínám si, že moje babička ještě říkala...“ apod. V takovém případě volím následovnou strukturu záznamu: *jde mu to jak židoj setí* (vzpomínka na jazyk babičky: muž, jižní Čechy, 70 let, 2008). Zpracování „současného“ jazykového materiálu i pro práci vymezenou léty 1899–1939 bylo možné s ohledem na již konstatovanou skutečnost spočívající v „zamrznutí“ této slovní zásoby během II. světové války, resp. krátce po ní (viz Úvod).

Zvažován byl rovněž výzkum kvantifikační, tzn. pomocí dotazníku. Zde však jednak vzhledem k omezenému prostoru doktorské práce a jednak k metodologickým těžkostem spjatým s proveditelností takového bádání jsem od anketního výzkumu

ustoupil. Hlavní překážkou se stala časová náročnost. Vzhledem k politické korektnosti spojené s tématem týkajícím se židovského etnika, tabuizaci depreciativních výrazů, popěvků apod. – v Polsku by situace byla ještě komplikovanější – by spontánní výpovědi vyžadovaly mnohahodinové nahrávání na téma zcela odlišné. Rovněž získání plné důvěry nezbytné k výzkumu by se pojilo s delším časovým horizontem a úspěšný výsledek bádání by byl nejistý a problematický.

Jak dokazuje Vaňková, kognitivní postupy je možné využít např. při interpretaci literárních textů (viz výše), nemluvě již o imagologické analýze stereotypů, jimiž židovské anekdoty – podobně jako anekdoty a vtipy obecně – oplývají. Popsaná metoda kognitivního bádání není ani metodou čistě jazykovou, ani nějakou jinou. Je metodou zcela svébytnou. Jestliže tudíž tímto způsobem analyzujeme obraz např. nějakého etnika v jazyce a literatuře, dané bádání je jazykové či literární spíše podle onoho zkoumaného předmětu, náležejícího buď do sféry jazyka, nebo literatury, než podle metody, kterou je tento předmět zkoumán. V širším slova smyslu lze v takovém případě hovořit o sémantice, tedy takové sémantice, jež přesahuje samotné vymezení jazykovědy.

Přidanou hodnotou práce takového typu je pak vytvoření pracovní verze hesla „Žid“ / „Żyd“ do neexistujícího česko-polského etnolingvistického slovníku.<sup>41</sup> Na úplnost si autor nečiní nárok ani v nejmenším. Je si vědom, že podrobné zpracování samotné literární části, která zde je pouze naznačena, by vyžadovalo několikaleté úsilí skupiny zkušených odborníků různých specializací.

---

<sup>41</sup> Přehled o dosavadním bádání nad koncepcí JOS ve srovnávacím slavistickém pojetí viz „Koncepcja językowego obrazu świata w programie slawistycznych badań porównawczych“ (Bartmiński 2009: 229–241).

## 2. Historie a stereotypy

Je třeba předeslat, že tato kapitola nezahrnuje žádnou objevnou tezi. Je syntézou historických syntéz, z nichž vychází. Až na výjimky zde nečerpám z primárních zdrojů. Často pouze upozorňuji s ohledem na stereotypní vnímání na některé detaily těchto prací. Především před čtenářem, který se neorientuje v historických souvislostech, předestírám dějinný kontext, jež považuji za podstatný vzhledem k následující kapitole jazykové a literární.

Bylo by bezpochyby pohodlnější a pro mne bezpečnější přenechat historický exkurz profesionálnímu historikovi, jímž bezpochyby nejsem. Pohybovat se na tenkém ledě, a být tak jednookým králem mezi slepými, podobně jednookými, či dokonce dvouokými ostříži mne také nutí charakter zkoumaného jazykového materiálu, na nějž ve své práci odkazují. Na mysli mám v této souvislosti např. označení *polský žid*, frazémy typu *vodit židy do Amsterdamu / Amsterdámu* (Zaorálek 1947: 417; Nováková 2000: 55), *spustit na někoho židovskou* (Čelakovský 2000: 720; Zaorálek 1947: 418; Nováková 2000: 56) či jihočeské *jde mu to jako židov setí* (vzpomínka na jazyk babičky: muž, jižní Čechy, 70 let, 2008), v nichž je zachycena v dané době obecně sdílená stereotypní představa o historických, demografických, sociálních realitách, tedy část oné výše zmíněné „židovitosti“ v nás. Zvláště v případě frazémů lze sledovat jistou setrvačnost, s jakou se v obrazném pojmenování používají výrazy, jejichž původní nemetaforický význam byl někdy dokonce zapomenut, což mohlo vést až ke změně podoboby takového výrazu, např. *ani zbla*, ze staročeského *stbla*, tedy dnešního stébla (Čermák 1988: 392; Černá 2002: 157; Holub – Kopečný 1952: 433). K takovému zapominání docházelo a dochází i v případě slovní zásoby spjaté se Židem / židem. Vhodným dokladem jsou kupř. *nekrřestánské peníze* (Čermák 1988: 235)<sup>42</sup> či Židé jako *prašivé plemeno*, kterýžto výraz zaznamenal ještě Franz Kafka, když v dopise Mileně Jesenské popisoval majetkové násilnosti v Josefově z podzimu 1920 (Kieval 1988: 186).

---

<sup>42</sup> Za upozornění na tento výraz děkuji neznámému dobroději.



V letech 1899–1939 na území osídleném obyvateli, jejichž mateřským jazykem byla čeština či polština, není situace, co se týče příslušnosti Čechů a Poláků k určitému státnímu celku, jednotná. Z těchto důvodů jsem územní rozdělení v Úvodu vymezil jazykově. Češi, Poláci a Židé, o nichž zde bude řeč především, byli v letech 1899–1918 součástí tří evropských velmocí: Pruska, Ruska a Rakouska. V letním historickém exkurzu je záhodno připomenout širší dobový kontext, z něhož vycházela česká a polská stereotypizace židovského etnika. Nutným se jeví učinit jistý přesah především do 18. století, tzn. do doby, kdy dochází v životě středoevropských Židů, resp. ve státní politice vůči Židům, k převratným událostem.

### 2.1. Čechy, Morava, Slezsko

Jak uvádí Tomáš Pěkný v knize *Historie Židů v Čechách a na Moravě v Čechách* (v širším smyslu) nikdy nežilo vysoké procento Židů, a to ani vzhledem k celkovému počtu obyvatel, ani vzhledem k procentu Židů v jiných zemích (nejen v Polsku). Jedinou výjimkou v zemích Koruny české byla Praha. Jestliže v roce 1702 tvořili Židé zhruba 30% obyvatel Prahy a jejich počet 11 618 představoval 50% všech Židů v Čechách (v užším smyslu), v roce 1930 bylo v Praze více jak 35 000, což představovalo opět zhruba polovinu židovských obyvatel Čech, ale již jen 4% z celkového počtu obyvatel města (Pěkný 2001: 92, 638, 643– 644; Fiedler 1992: 127; Havránek 1999: 27). Praha 16. a počátku 18. století představovala středoevropský „pupík“ židovstva. Větší komunity byly v Evropě pouze v Amsterdamu a Soluni, v níž žili sefardští Židé (Pařík 1992: 15; Havránek 1999: 35; Petrů 1997: 752).<sup>43</sup> Jak se z jednoho z největších evropských center židovstva v době mezi koncem 16. století a počátkem 18. století stalo do minulého věku město regionálního významu?

Vývoj židovské komunity v zemích Koruny české souvisel od roku 1526 s habsburskou politikou a se situací Židů v rámci celé monarchie. Po decimaci židovského obyvatelstva během třicetileté války došlo k přílivu imigrantů z Polska, resp.

---

<sup>43</sup> Aškenázští Židé obývali území na sever od Alp a řeky Dunaje v pruhu od Rýna přes střední Evropu až po dnešní Litvu, Bělorusko, Ukrajinu, Rumunsko. Sefardští Židé představovali vyhnance ze Španělska, kteří se v 16. století rozutekli po evropském jihu a severní Africe. Jednotlivci jako specializovaní odborníci přicházeli i na sever a postupně se zde asimilovali s aškenázskou většinou. Sefardská zbožnost se na rozdíl od racionálního pojetí aškenázských Židů vyznačovala značnou emocionalitou. Jazykem Sefardů je ladino, vycházející ze staré kastilské španělštiny. (Pěkný 2001: 198–216; Borzymińska – Żebrowski 2003a: 275–277; Borzymińska – Żebrowski 2003b: 7–8; 502–503)

z dnešní Ukrajiny; Litvy a Běloruska (1648–1658) do českých a moravských ghett. Zároveň zvláště na Moravě (např. v Mikulově) se usadili souvěrci vyhnání 1669 z Vídně. Přestože po dlouhodobé (od konce 60. let 16. století) tolerantní politice dvora následovali především ze strany českého sněmu snahy o restrikce a vyhnání nově příchozích (z některých českých měst museli Židé skutečně po roce 1650 odejít), uznal Leopold I. v roce 1681 rozsah židovského osídlení k roku 1657, a tedy v podstatě stávající stav (Pěkný 2001: 644–645).

Na Moravě byla situace poněkud odlišná. V průběhu 15. století byli Židé vypovězeni z královských měst Jihlavy (1426), Brna, Olomouce Znojma, Uničova (1454). Z Uherského Hradiště byli vyhnáni až 1514. Přestože ještě v roce 1563 museli opustit poddanské město Nový Jičín, rozptýlili se Židé právě do menších šlechtických měst a vesnic při panských statcích, či dokonce na základě povolení zakládali sídla nová (Jevíčko, Batelov, Kyjov, Rousínov, Telč). Snahy o vypovězení Židů ze země v letech 1541–1564 či v letech pozdějších narážely na zájmy moravské šlechty, na jejímž majetku byli Židé usdlí. Emigrace z Čech a především z Prahy v polovině 16. století za Ferdinanda I. směřovala nejen do Polska, ale i na Moravu. Není divu, že moravský sněm tedy celou věc i v době Leopolda I. oddaloval (Pěkný 2001: 48–49, 641–642 a 645).

Také ve Slezsku v polovině 15. století dochází k velkým změnám. Činnost italského kněze Jana Kapistrana, zvaného Bič na Židy (pol. Bicz Żydów) přinesla hořké ovoce na mnoha místech střední Evropy. Jeho působení vyvolalo četné násilnosti a v roce 1453 vyústilo k vypovězení Židů z několika slezských měst (Vratislav, Svídnice, Strzegomi a Jaworu). Během 16. století museli Židé odejít z celého Slezska. Z Opavy byli Židé vyhnáni na dvakrát 1501 a 1523. Zůstat mohli pouze ve městech Głogów a Biała k. Prudnika (Pařík 1992: 10, 116; Borzymińska – Żebrowski 2003a: 756–757; Wodziński 1996: 213). Další velká změna nastala v polovině 18. století. Slezsko během tří slezských válek ve 40. a 60. letech přechází z rakouského držení do pruských rukou. Rakousku zůstává pouze část Horního Slezska. Nárůst počtu židovského obyvatelstva ve Slezsku začal teprve s příchodem Prusů či případně až v průběhu 19. století (srov. Burchard 1990: 181–198; Fiedler 1992: 39).

Zajímavý je případ města Osoblahy v českém Slezsku, v níž Židé žili nepřetržitě nejpozději od 1. poloviny 15. století. Osoblaha, ležící při dnešních hranicích s Polskem, představovala jako majetek olomouckého biskupa moravskou enklávu na slezském

území. Podléhající moravské jurisdikci, tvořila přirozené útočiště pro vypovězené souvěrce z okolního Slezska. Tato obec je výjimečná rovněž ojedinělými náhrobky, které jinde na českém území nenajdeme a které dokládají slezský charakter zdejší židovské komunity (Ehl – Fiedler – Pařík 19991: 164; Fiedler 1992: 116–117; Pěkný 2001: 61; Wodziński 1996: 316–317).<sup>44</sup>

Přelomové období v dějinách Židů v zemích Koruny české představuje 18. století. Za vlády Karla VI. ve dvacátých letech dochází k uznání dosavadního počtu Židů a zároveň ke snaze zabránit jeho dalšímu zvyšování. Jistého druhu „stop stav“ je v Čechách stanoven na 8541 rodin a na Moravě na 5106 rodin. O rok později v roce 1727 vychází *famiantský zákon*, jehož platnost přes všechny pozdější josefínské reformy bude trvat až do roku 1848. Na jeho základě pouze jeden syn přebíral tzv. inkolát, tedy právo založit rodinu. Rodiny bez mužského potomka byly považovány za vymřelé. Synové, kteří neměli právo obdržet inkolát, byli v případě, že chtěli založit rodinu, nuceni emigrovat (často do Polska či na západní Slovensko) (Pařík 1992: 17–18; Pěkný 2001: 94–97).

Ve 40. letech se císařovna Marie Terezie dokonce pokusila Židy z Čech vyhnat. V případě Prahy tak skutečně učinila, ale poté, co začala váznout ekonomika města, byla nucena od svých plánů upustit. Na Židy v českých zemích byla uvalena tzv. *toleranční daň* (desetinásobek daní z roku 1723), jež byla každých pět let navíc zvyšována (Pařík 1992: 17–19). „Značné zvýšení daní a požár Židovského Města v r. 1754, jemuž padlo za obětí na 190 domů a 6 synagóg, měly za následek vysoké zadlužení pražského ghetta, které nadlouho ztratilo svůj někdejší hospodářský význam“ (Pařík 1992: 19; srov. Pěkný 2001: 104–105). V důsledku drastického působení císařovny došlo mj. k posílení českých venkovských komunit (srov. Fiedler 1992: 39).

Neméně zásadně ovlivnily způsob života zdejších Židů tzv. josefínské reformy z let 1780–1790. Vedle nařízení, která židovské komunitě přinesla svobodu vyznání a zaměstnání, uvedla centralistická reforma v život řadu nových prvků, jež jejich dosavadní práva omezovala. Výrazně utrpěla autononomie židovských obcí. Byl zrušen židovský soud. Zůstal pouze rabínský, věnující se právu náboženskému a manželskému. Důsledná germanizace, a tedy unifikace rakouského správního systému, se týkala nejen

---

<sup>44</sup> Formulaci „slezský“ charakter uvádím podle Wodzińského. Fiedler, Pařík a Pěkný uvádějí „náhrobky polského typu“.

úředních záznamů spjatých s obcí, ale i záznamů spjatých s obchodem, vztahovala se rovněž na vzdělávací systém (např. podmínkou pro uzavření manželství bylo ukončení německé základní školy), Židé si také museli vybrat jak nové německé příjmení, tak i nové osobní jméno z předloženého seznamu. Na druhou stranu nebyl zrušen inkolát, a rovněž další omezení byla zachována. Až s ústavou v roce 1848 došlo k dalšímu výraznému posunu v narovnávání občanských práv rakouských Židů (1848 – rovnoprávnost Židů; 1849 – svobodný pohyb a usazování se, svobodné uzavírání sňatků, právní rovnoprávnost s křesťany; 1852 a 1859 – možnost nabývat domovní majetek a půdu), jež vyústil v prosincové ústavě v úplné zrovnoprávnění v roce 1867 (Pařík 1992: 21; srov. Pěkný 2001).

V druhé polovině 19. století dochází k dvojí migraci židovského obyvatelstva. Po roce 1852 se židovské rodiny stěhují z přeplněných ghett do menších měst a vesnic v okolí, vzápětí se však přesouvají do měst a průmyslových a obchodních center. Jestliže v roce 1872 bylo u nás 327 náboženských obcí a 47 modlitebních spolků, v roce 1890, kdy počet židovských obyvatel dosáhl svého maxima (94 529 v Čechách a 45 324 na Moravě), existovalo již jen 247 náboženských obcí. Tato demografická změna se dotkla především území Čech a zdejších židovských vesnických komunit, z nichž některé tradiční do 30. let 20. století dokonce zcela zanikly. Na druhou stranu po roce 1848 došlo k přílivu Židů do větších měst, a to jak do těch, v nichž už jejich souvěrci žili, tak i do těch, kde měli zákaz trvalého pobytu (kupř. České Budějovice) (Pařík 1992: 21; Fiedler 1992: 53; srov. Pěkný 2001).

V 19. století se začíná proměňovat také sociální struktura do té doby většinou zbídačelého židovského obyvatelstva. „Podle Jana Heřmana [...] existovaly u nás po josefínských reformách v podstatě dvě sociální skupiny židovských obyvatel: 1. Židé, kteří setrvali i nadále tam, kde před emancipací žili na velmi nízké úrovni (měli podobnou sociální strukturu jako jejich souvěrci ve východní Evropě); 2. Židé, kteří se stěhovali do velkých měst a průmyslových center, kde žili v poměrně příznivých sociálních podmínkách a těšili se jisté sociální prosperitě. Zatímco počet osob v první skupině v důsledku vystěhovalectví a urbanizačního procesu rychle klesal, ve druhé skupině tomu bylo naopak. Zhruba od poslední třetiny 19. století, kdy do života vstupuje první generace, která nezažila ghetto, se sociální postavení Židů v Čechách a na Moravě začalo zlepšovat. Zatímco před rokem 1848 Židé v Čechách a na Moravě byli v naprosté většině chudí, na konci století patřili často k dobře situované městské i venkovské

střední vrstvě a v mnohem větší míře než dříve zasahovali do hospodářského života země [...]“ (Pěkný 2001: 364).

Pominu-li oblast Slezska, kterým se zde zabývám pouze okrajově, je na základě zmíněného třeba podtrhnout odlišný charakter českých a moravských židovských obcí. Jestliže na Moravě existovalo několik větších center (Mikulov, Boskovice, Holešov, Třebíč a další), v Čechách byla dominantní obcí Praha, vedle níž druhá polovina českých Židů žila nejen v městech a městečkách, ale také na vsi. Toto rozložení obyvatelstva mělo vliv i na pozdější vývoj židovstva u nás. Moravské městské, později především německojazyčné komunity, které na rozdíl od českých – s výjimkou Prahy – získaly vydáním systemálního patentu 1797 jako náboženské obce politicko-správní status, představovaly solidní základnu pro sionistické hnutí, a naopak prostředí českých maloměstských a vesnických Židů, zvláště z jižních a východních Čech, žijících ve větším kontaktu s okolním křesťanským obyvatelstvem, založilo podhoubí pro hnutí českožidovské (srov. Pěkný 2001: 335–336; 486; srov. Fiedler 1992: 39; srov. Čapková 2005: 96, 147).

Do konce 19. století u nás existovaly čtyři proudy židovstva: ortodoxní, německožidovský, českožidovský a sionistický. Později se během první republiky se objevila ještě jedna alternativa: židé-komunisté, pro něž však jejich původ byl zcela irelevantní, ve stranických dokumentech jej neuváděli a informace o něm se paradoxně objevily až během antisemitských kampaní a procesů (např. v procesu se Slánským a dalšími v roce 1952). Dále je třeba upozornit na to, že pozice ortodoxních židů byla u nás v prvních desetiletích 20. století velmi slabá, a to zvláště v samotných Čechách (Čapková 2005: 13–15, 21 a 25).

Vývoj židovstva od konce 18. století v rámci *haskaly* – tedy židovského osvícenectví – přinesl hluboké změny ve struktuře tradiční izolované židovské komunity. Tento proces souvisel nejen se ztrátou židovského *mame lošen* – „jazyka matky“, tedy jidiš – a se ztrátou výlučnosti *lešon ha-kodeš* – svatého jazyka, tedy hebrejštiny – jako jazyka náboženského, ale také s obtížným hledáním nové židovské identity. Základy tradiční židovské společnosti vybudované na odlišnosti náboženské, jazykové, zvykové (košer strava, šábés, svátky, jiný kalendář apod.) apod. postupně ztrácely na významu a Židé – nuceni se vypořádat s novodobou evropskou redefinicí pojetí národa, v jehož rámci již přestávala hrát ústřední roli zemská příslušnost – stáli

před otázkou, zda jsou samostatným národem, nebo pouze nábožensko-etnickou skupinou (srov. Pěkný 2001: 487).

Z počátku se podporování rovněž josefinskými reformami přiklonili ke kultuře německé. Reformy jim z jedné strany dávaly naději, že se konečně po létech utrpení a neustálého ponižování stanou rovnoprávními občany, a z druhé strany jim nedávaly na výběr, neboť znalost němčiny – jak již bylo řečeno – byla podmínkou např. při uzavření manželství či při vykonávání funkce rabína. Od 70. let 19. století pak s příchodem venkovských Židů do měst začal nabývat na síle proud hlásající společnou cestu s národem českým. (Koneckonců totožný pohyb z venkova a menších venkovských měst směrem do Prahy či lokálních center uskutečnili během 19. století i sami Češi.) (srov. Pěkný 2001: 489) Zprvu nepříliš početné a vlivné českožidovské hnutí se postupně stalo dominantní silou židovstva na našem území.

Počátky tohoto proudu jsou spojeny se vznikem volné skupiny Junge Böhmen (Mladá Čechie) ve 40. letech ve Vídni (Pěkný 2001: 497–498). Významnou postavu soustavně hlásající česko-židovskou spolupráci představoval básník, překladatel a lékař Siegfried Kapper (1820–1879), jehož si ve svém nekrologu vysoce cenil Jan Neruda (srov. Krejčí 1919; srov. Pěkný 2001: 499–506).<sup>45</sup> Po revoluci roku 1848 nastal odklon od Čechů a určité zklamání židovských intelektuálů pod vlivem nepřátelských projevů formujícího se českého nacionalismu, k jehož projevům lze zařadit i Nerudův esej *Pro strach židovský* (1869). Opětovný nástup pročeských tendencí přichází opětovný nástup pročeských tendencí v 70. letech 19. století. „V r. 1876 byl v Praze založen *Spolek českých akademiků židů*, který začal od r. 1881 každoročně vydávat oblíbený *Kalendář českožidovský*, v r. 1884 vznikl spolek *Or tomid* (Věčné světlo) – pro pěstování bohoslužby v českém a hebrejském jazyce. Rychlý vzrůst hnutí si vynutil r. 1893 založení Národní jednoty českožidovské, vydávající čtrnáctideník *Českožidovské listy*, dále byl založen r. 1907 Svaz českých pokrokových židů a řada dalších spolků a organizací s podobným programem vznikala v menších venkovských městech. Již koncem 19. stol. se k českému jazyku jako své obcovací řeči hlásila nadpoloviční většina Židů v Čechách i v Praze a jejich počet i nadále vzrůstal“ (Pařík 1992: 23).

---

<sup>45</sup> Podrobněji se obsahem Nerudova nekrologu zabývala Kateřina Čapková ve svém referátu *Kapper mezi Havlíčkem a Nerudou* na pracovním semináři Jan Neruda a Židé (Texty a kontexty) pořádaném v Ústavu pro českou literaturu v Praze ve dnech 11. a 12. 10. 2010.

S proměnou židovské společnosti v českých zemích souvisela nejen otázka nové židovské identity, společenského uplatnění apod., ale i otázka jazyková. „Podle Ruth Kestenbergové-Gladsteinové mluvila v Čechách většina židovského obyvatelstva první poloviny 19. století tzv. böhmisch-mährisch Judendeutsch, židovským dialektem němčiny, který se od ostatních zemí lišil výrazy z češtiny“ (Čapková 2005: 284).<sup>46</sup> Ruth Bondyová uvádí, že ve třicátých letech 20. století zbyla už „jen malá hrstka starých Židů na Moravě, kteří byli ještě schopni mluvit tajč-meriš“ (Bondyová 2003: 8), tedy v moravské podobě jidiš. Po pemiš-tajč (srov. Bondyová 2003: 7), české jidiš, už zřejmě nebylo ani památky (nepočítám-li ovšem jednotlivé výrazy). Bondyová konstatuje, že výzkumů o západní jidiš v českých zemích<sup>47</sup> je a bylo poskrovnu a uvádí vysvětlení: „Již v roce 1935, na světovém sjezdu YIWO, židovského vědeckého institutu ve Vilně, si stěžoval dr. Franz Beranek z Jindřichova Hradce ve své přednášce, pronesené v jidiš, jak málo zájmu mají Židé v jeho vlasti o řeč svých předků a jak osamělý je ve svých výzkumech. Důvod, podle mého názoru, ležel ve snaze Židů, plnoprávných občanů první republiky, rovnocenných, konečně osvobozených od jakékoliv diskriminace, vzdálit se pokud jen možno od břemene a útrap židovské minulosti“ (Bondyová 2003: 10).

Do jazykové, kulturní, náboženské, a dokonce i politické situace židovstva v Čechách (v širším smyslu) v době první republiky nechávají nahlédnout informace týkající se vystoupení hostujících divadelních skupin hrajících v jidiš. Mezi léty 1921 až 1938 hrály zmíněné soubory pouze ve 12 městech na Moravě a 12 městech v Čechách (a to včetně lázní jako Karlovy Vary, Mariánské Lázně či Františkovy Lázně, kde se v létě ubytovávali zahraniční hosté). Naproti tomu na Slovensku navštívili 38 měst a na malém území Podkarpatské Rusi deset měst (Harendorf 1971: 557), a to i přesto, že mukačevský chasidský rabín uvalil na divadlo zákaz (tzv. herem).<sup>48</sup>

V roce 1921 hrála divadelní skupina v Brně, v němž studovalo mnoho Židů z Polska, Rumunska a Slovenska. Jestliže v Brně divadelní představení bylo zkušenými diváky špatně přijato pro nízkou uměleckou úroveň, v Praze a Plzni byl negativní ohlas dán politickými okolnostmi. Agent a principál, oba Němci, totiž – neznajíce zřejmě

---

<sup>46</sup> Zde další literatura (Čapková 2005: 284 a 285).

<sup>47</sup> Jinak nazývané Judendeutsch, ivri-tajč, lešonenu (náš jazyk), lašon Aškenaz. Užíváno bylo nepřesné a zřejmě pejorativní označení žargon. Existovalo také sudetské jidiš (srov. Bondyová 2003: 7).

<sup>48</sup> Podporování tamními sionisty však zahráli v jiných podkarpatských městech (Harendorf 1971: 554).

politické rozložení sil v Čechách – pronajali k vystoupení německá divadla. Po ostré sionistické kritice tohoto výběru pražští i plzeňští Židé představení bojkotovali (srov. Harendorf 1971: 555).

Příznačná je rovněž skutečnost, že v roce 1925 během sedmitýdenního smutku následujícího po svátku Pesach na konci jara se divadelní soubory přesunuly ze slovenské a podkarpatské oblasti na liberálnější Moravu a české Slezsko, kde se zákaz veřejných představení v tomto období již nedodržel (Harendorf 1971: 555). Podobný neúspěch provázal v Praze – na rozdíl od německých a rakouských měst – lvovskou divadelní skupinu hrající v jidiš v roce 1911. Čapková bere v potaz rovněž jazykovou bariéru, nicméně hlavní důvod fiaska souboru představovalo odlišné pojetí židovství herců a pražských diváků (Čapková 2005: 1918).

„Čechy [...] nebyly výraznějším způsobem ovlivněny imigrací Židů z východu, kteří jinak pozměnili tvář jiných evropských metropolí a větších měst. Židovská komunita v Čechách patřila k těm nejsekularizovanějším v Evropě. [...] Je opravdu zarážející, že ač byla Praha až do konce 18. století jedním z nejdůležitějších center židovské vzdělanosti, na počátku 20. století patřila místní židovská komunita k nejvíce sekularizovaným v Evropě. Většina Židů byli tzv. třídní Židé, kteří chodili do synagogy jen na Vysoké svátky. Před první světovou válkou se jim říkalo ‚čtyřdenní‘, protože do synagogy přišli i na oslavu narozenin císaře Františka Josefa“ (Čapková 2005: 19). O slábnoucí religiozitě českých Židů se lze dočíst např. z relací Franze Kafky (Kafka 1996: 191–195), Františka Langra (Langer 2000: 7–30) či Norberta Frýda (Frýd 1966; Frýd 1968; Frýd 1971). Rovněž z osobních svědectví vyplývá, že Židé za první republiky nechodili pravidelně do synagog, někteří nedodržovali např. ani obřizku a jiné zvyklosti. Naopak slavili v rodinném duchu např. Mikuláše<sup>49</sup> či Vánoce.<sup>50</sup> Možná se však spíše než o slábnoucí religiozitu jednalo o vlašný poměr k církevním autoritám, a to napříč společnostmi, tedy jak ze strany křesťanů, tak i židů. Těžko říct, o čem svědčí vzpomínka mé křesťanské příbuzné z Vlašimi, která během tryzny za T. G. Masaryka šla s maminkou uctít památku zesnulého do synagogy, neboť to prý měli blíže. Svědčí

---

<sup>49</sup> Viz snímek židovských dětí v přestrojení (Čapková 2005: 22). V rodině Friedů v Českých Budějovicích pořádali Mikuláše pro budoucího spisovatele Norberta Frýda ještě před vznikem první republiky (Frýd 1968: 91).

<sup>50</sup> „Za čilejšího obchodu jsem pomáhal mamince prodávat cukroví, dostal jsem pár korun a něco dobrého do ruksaku, mohl jsem po Štědrém dnu vyrazit s lyžemi do hor“ (Frýd 1971: 13).



tato drobná událost o celkové náboženské ignoranci, nebo o toleranci, či dokonce ekumenismu zahrnujícím rovněž židy?

Jak již bylo řečeno, poněkud odlišná situace panovala na Moravě, kde se 75% Židů hlásilo k němčině a německé kultuře (Nesládková 1999: 38). Jak poznamenává Kateřina Čapková Židé na Moravě představovali evropské unikum. „Soudržnost mnoha moravských komunit upevňovalo [...] právo na židovskou samosprávu. I po úplném zrovnoprávnění židovského obyvatelstva v českých zemích v roce 1867 mohli Židé mnoha moravských měst ovlivňovat chod své části města (bývalého ghetta) v rámci samostatné samosprávy. Židovské samosprávě se musel podrobit každý, kdo bydlel v daném okrsku nehledě na náboženskou příslušnost. Ve dvaceti sedmi moravských městech tak existovala až do konce první světové války dvojí správa města [...]. Že Židé na Moravě mohli využívat komunální autonomii i po emancipaci, je v dějinách západní a střední Evropy okolnost vsutku jedinečná. V důsledku oddělené židovské samosprávy měli Židé na Moravě lepší dispozice pro přijetí židovského nacionalismu než například v Čechách, protože si byli vědomi své odlišnosti od Němců i od Čechů. Navíc bylo pro západní či střední Evropu nevídané, že se sionismus na Moravě pojil se židovským náboženstvím. Organizační struktura mnohých místních sionistických organizací se částečně překrývala se strukturou náboženské obce“ (Čapková 2005: 20–21).

S proměnou českého židovstva od konce 18. století souvisí i jejich společenská struktura. V Praze k roku 1729 „bylo zjištěno 2335 židovských rodin s 10 507 jednotlivými osobami. Z uvedených 2335 výdělečně činných osob v Praze bylo více než 700 řemeslníků – z toho 158 krejčích, 100 obuvníků, 39 kloboučníků, 20 zlatníků, 37 řezníků, 28 holičů a lazebníků a 15 hudebníků. Podobně také na venkově provozovalo 19% židovských rodin řemeslo a dalších 13% pracovalo jako nájemci lihovarů a vinopalen, koželužen, povoznictví a jako hostinští“ (Pařík 1992: 17). Další podrobné údaje o struktuře povolání vykonávané Židy ve všech obcích v Čechách lze nalézt v tereziánském katastru z roku 1748, zahrnujícím i ta nejnuznější zaměstnání včetně hauzírníků, obchodníků se starým peřím a žebráků (Pěkný 2001: 312–313). Přestože Pěkný uvádí, že do roku 1939 byl obchod se zbožím nejrozšířenějším židovským povoláním (Pěkný 2001: 306), sociální struktura českého židovstva se s josefínskými reformami a zvláště po roce 1848 začala proměňovat.

Dobře patrné je to například na hektickém rozvoji nového severomoravského průmyslového centra Ostravy, důležitého sionistického centra, kde se narozdíl od zbytku Čech trvale usazovali i východní ortodoxní Židé, včetně chasidů. „V průběhu vytváření ostravského velkoměstského prostředí sehrávali Židé zcela neopakovatelnou úlohu, navazovali tak na svou prastarou funkci městotvorného činitele. Byli schopni se velmi rychle přizpůsobit novým poměrům, takže v meziválečném období patřili k ekonomickým, ale též k intelektuálním špičkám ostravské společnosti. Stali se ‚protagonisty‘ velkoměstského způsobu života, k němuž z demografického způsobu života náležela rychlejší emancipace žen, výrazné snižování počtu dětí v rodinách spojené s orientací na dosažení vyššího vzdělání a také významějšího společenského postavení, zvýšené procento svobodných a bezdětných, růst váhy nerodinných domácností, rychlejší stárnutí populace. Židé se transformovali se také v oblasti profesní orientace. Jestliže muži první generaci náleželi k nájemcům hospod, palíren, ovládali podomní obchod a vetešnictví, pak ve druhé generaci již patřili k vlastníkům restaurací, obchodů, obchodních domů, lihovarů, pivovarů atd. a ve třetí generaci se mnozí stávali součástí mocenské elity jako významní podnikatelé, lékaři, právníci, inženýři ve vysokých funkcích v řídicích strukturách na Ostravsku působících. [...] V závěru první republiky, kdy vrcholila příznivá etapa rozvoje ostravského židovstva, bylo registrováno 5680 báňských, průmyslových a živnostenských podniků, z nichž 68% náleželo Židům. Zásadní zastoupení měli rovněž v oblasti svobodných povolání: 49% Židů vykonávalo soukromou lékařskou praxi a 63% advokacii“ (Nesládková 1999: 41–42). Podobnému trendu podléhali i potomci nemajetných haličských Židů, kteří se zde usadili ve dvou vlnách v 80. a 90. letech (Nesládková 1999: 40–42). Není tedy divu, že jestliže v Ostravě v roce 1900 Židé tvořili přibližně 16% obyvatel (5000 osob), v roce 1930 to byla ve městě s třetí největší židovskou menšinou u nás – po Praze a Brně – již pouhá 4% (7 189 osob) (Fiedler 1992: 117; Pěkný 2001: 415).

V roce 1930 žilo v Čechách, na Moravě a českém Slezsku již jen 117 551 Židů, což souviselo rovněž s nižší porodností a emigrací. Přibývalo smíšených manželství. „Ze sňatků uzavřených v Československu mezi roky 1928 až 1933, ve kterých se alespoň jeden z partnerů hlásil k židovskému náboženství, bylo 19% sňatků smíšených. Ovšem v Čechách se toto číslo vyšplhalo na 43,8%, na Moravě na 30%, na Slovensku pouze na 9,2% a na Podkarpatské Rusi na nepatrných 1,3%“ (Čapková 2005: 21).

Vznik první republiky uvítali jak čechožidé, tak i sionisté. Ačkoliv obě hnutí se významně zapojila do státoprvních procesů Československa, jejich stoupenci na sebe hleděli s jistou žárlivostí (Kieval 1988: 192; srov. Čapková 2005 267). Zvláště aktivní bylo u nás po první světové válce sionistické hnutí, jež představovalo mj. alternativu pro německojazyčné Židy, kteří se chtěli začlenit do prvorepublikové vícejazyčné společnosti. Jak však vyplývá z výše uvedených dat týkajících se počtu smíšených manželství, uskutečňoval se v té době spíše program českožidovského hnutí, tedy cesta k úplné asimilaci či integraci nazývané tavící tyglík (angl. melting pot), asimilaci obohacující většinovou kulturu. A to i přesto, že sionistické hnutí mělo podporu vládních kruhů a byl vytvořen prostor pro kulturně-pluralistickou integraci (zachování kulturní odlišnosti v kombinaci s politickým a ekonomickým začleněním do většinové společnosti) (srov. Čapková 2005: 10–12).<sup>51</sup>

Na evropské poměry nevídaná míra asimilace Židů s českým etnikem měla vícero příčin. Již dříve byly položeny českožidovským hnutím základy vzájemné integrace, spočívající v postupném nahrazení němčiny češtinou jak v synagogách, tak i v židovském školství. Dalším faktorem byla česká i židovská nábožensky nepřiliš horlivá společnost. Mezi praktikujícími židy a křesťany vládla leckde atmosféra umožňující vzájemnou přátelskou spolupráci tak, jak je v°idealizovaném hávu vykreslena v prózách Vojtěcha Rakouse. Podobně vzpomíná na svou maminku z přerovského předměstí Újezdce<sup>52</sup> i Oskar Donath<sup>53</sup> či František Langer na svého dědečka z horácké vesničky Staré Ransko.<sup>54</sup> Kateřina Čapková vidí míru tolerance

---

<sup>51</sup> Čapková vychází ze sociologického pojetí kulturní integrace prezentovaného u nás Pavlem Baršou, který rozlišuje čtyři stupně začlenění menšin do většinové společnosti: asimilace, tavící tyglík, kulturní pluralismus a multikulturalismus (Čapková 2005: 8–11; Barša 1999)

<sup>52</sup> Podle místa narození O. Donatha (Fiedler 1992: 138).

<sup>53</sup> „Má matka, vdova po záhy zemřelém správci synovského statku, žila třicet let jako malá obchodnice ve vesničce na Přerovsku. Žila tam skromně a v nejpěknějším souladě s vesnickými obyvateli, jsouc jejich upřímnou rádkyní a pomocnicí. Byla ‚naší Židovkou‘ a pravým opakem onoho typu venkovských Židů, jež kreslí na př. Fr. Pravda, V. Kosmák, Holeček a j. ve svých povídkách“ (Donath 1923: 3).

<sup>54</sup> „Pamatuji se na dědečka, byl jsem u něho několikrát, jednou celé školní prázdniny. Byl vysoký hubený a jako všichni vesničané měl bradu a tváře čistě oholené, nikoliv však břitvou, ta se nesměla dotknout skrání poctivého žida, ale nějakým vápenným preparátem, po kterém se vousy mohly setřít pouhou třískou. Kromě políček měl obchůdek, do kterého přivážel zboží z nejbližšího nádraží na trakaři, a když měl koně, někdy jimi obchodoval, tedy na košatinovém vozíku. Viděl jsem ho ráno, jak si vázal obřadní řemínky, a při modlení jistě hebrejským modlitbám ještě rozuměl, uměl dokonce hebrejsky psát. Německy se slušně domluvil a česky mluvil jako kdokoli ze vsi, i s jejím horáckým přízvukem. Na páteční, sobotní a sváteční bohoslužby se v blízkém městečku scházel se židy z okolí, babička, to se rozumí, vařila přísnou košer stravu a zachovávala všechny rituální zvyklosti. Dědeček byl stejně chudý jako ostatní sousedé, a kromě těch odchylek, na které byla vesnice zvyklá, žil stejně jako oni, a v dobrém přátelství. Když zemřel, nejen celá vesnice, ale i jeho přátelé ze širokého okolí ho doprovázeli na desítkách a desítkách

Čechů vůči Židům během meziválečné republiky kromě rozhodné normotvorné postavy T. G. Masaryka a dalších představitelů politiky, vědy a kultury rovněž jednak v dobré hospodářské a politické stabilitě a jednak v naplnění nejvyšších možných českých národních a politických ambicí. O síle tohoto argumentu svědčí i protižidovské nálady a opatření, k nimž dochází v době okleštěné a psychicky zlomené druhé republiky a jež přispívají ke zvratu integračního procesu. Změna atmosféry po září 1938 přispívá k rozhodnutí mnoha Židů vystěhovat se na Západ či do Palestiny. Ne všem však bylo umožněno tuto touhu naplnit (srov. Čapková 2005: 267 – 276; srov. Pěkný 2001: 140).

Je pozoruhodné, že integrační proces v Čechách nezvrátily ani revoluční protižidovské události v roce 1848, ani zhrzená česká malost po politickém neúspěchu v roce 1867 (rakousko-uherský dualismus), ani Hilsnerova aféra, v němž byl na základě absurdního obvinění ze spáchání rituální vraždy odsouzen nevinný člověk k trestu smrti (císař trest změnil na doživotí),<sup>55</sup> ani pogromy – včetně dvou mrtvých v moravském Holešově – proběhnuvší krátce po vzniku samostatného Československa v roce 1918, ale až diskriminující politika představitelů II. republiky a v konečném důsledku až okupace a nástup nacismu (srov. Čapková 2005: 268).

## 2.2. Polsko

Na rozdíl od Čechů a českých Židů, kteří se nacházeli pod Rakouskem, resp. rakousko-uherským Předlitavskem, situace Poláků a polských Židů byla složitější, neboť se nacházeli v různých záborech rozděleného Polska. Podmínky hospodářské, kulturní a politické byly v každém záboru jiné, a navíc v průběhu více jak sta let trvajících jařma došlo k mnoha proměnám. Přítomnost tří mocností do počátku 20. století Polsko hluboce poznamenala. Některé rozdíly v typu tradiční architektury, v hustotě železniční sítě nebo v jazyce přetrvaly dodnes. V Poznani, jež náležela do pruského záboru, jsem např. zaznamenal frazeologismus *w razie Niemca [biorę parasol]*

---

žebřinových vozů k židovskému hřbitovu v Chotěboři, vzdálenému tři hodiny pomalé pohřební jízdy“ (Langer 2000: 9).

<sup>55</sup> Podrobněji na téma Hilsnerovy aféry viz publikace Černého (Černý 1968), Kovtunova (Kovtun 1994) či Franklova (Frankl 2007: 272–303).

(žena, 40 let, Poznaň; 2009), který by se dal do češtiny neidiomaticky přeložit: *raději si vezmu deštník, může pršet*. Sousedství *w razie Niemca* (doslovně: *v případě Němce*) však může symbolizovat i jinou nepříjemnost než jen špatné počasí. Mezi podobné případy patří i rozdíly v pojmenování hlavního nádraží vycházející z jiné jazykové situace daného záboru: Poznań Główny, Kraków Główny (něm. *der Hauptbahnhof*) x Warszawa Centralna (rus. *главный / центральный вокзал*).

Situace v jednotlivých zábořích nebyla odlišná pouze pro dané skupiny Poláků, nacházejících se v tom či onom zábořu, ale i pro usazené zde Židy. V krátkém sledu nastíním rozdílné politické, společenské, demografické, kulturní podmínky panující na území Pruska, Ruska a Rakouska a posléze pojednám o postavení Židů v samostatném polském státě, tzv. II. RP (1918–1939). Nelze se rovněž krátce nezmínit o podmínkách panujících v I. Rzecz Pospolite (polském království před záboř).

Židé na území severovýchodně od našich současných hranic přicházeli ze západní a střední Evropy od přelomu 12. a 13. století až do konce 16. století. Tzv. útěk na východ (*Flicht nach Osten*) bývá vykládán jako důsledek epidemií, hladů, pronásledování stoupenců judaismu v době křížových výprav. V posledních letech se však někteří vědci kloní také k tezi, že k příčinám odchodu na východ přičítá i kolonizační úsilí tak, jak je známo v případě Němců, Valonů, Holanďanů apod. (Žbikowski 1997: 17–19).

Židé ve středověku plnili významnou městotvornou složku. Zároveň představovali královský majetek, s nímž v případě náhlé potřeby finanční hotovosti panovníci zacházeli dosti drasticky. Na druhou stranu se ho snažili často z ryze ekonomických důvodů chránit. Podobně jako v Čechách byla Přemyslem Otakarem II. (1262) vydána *Statuta Judaeorum*, která byla později potvrzena Lucemburky, tak i nejdříve pouze pro Velkopolsko byla (mimo jiné podle českého vzoru) sepsána *Kališská statuta* (pol. *Statut kaliski*; 1264). Kazimierz Wielký ve 14. století rozšířil na celé království (Pěkný 2001: 31–34; Žbikowski 1997: 19–20 a 288).

Z významné instituce sloužící původně k efektivnímu výběru daní *Waad arba aracot* (Sněm čtyř zemí), který založil 1580 král Stefan Batory, se brzy stal rovněž nejvyšší orgán židovské samosprávy. Činnost sněmu, jenž se 1623 rozdělil na sněm polský (včetně části území dnešní Ukrajiny) a litevský (včetně části území dnešního Běloruska), byla roku 1764 ukončena, tedy krátce před prvním dělením Polska v roce

1772. Podobná instituce existovala od poloviny 16. století do konce 19. století i na Moravě. *Vaad medinat Mehrin* (Sněm země moravské) se kromě spravedlivého rozdělení daní na jednotlivé obce zabýval také otázkami náboženskými, právními, politickými apod. (Borzymińska – Żebrowski 2003b: 516–519; Pěkný 2001: 333–335; Żbikowski 1997: 31–32).

Období třicetileté války zmenalo obecně pro evropské židovstvo ekonomický úpadek. Nejistá válečná či revoluční léta nikdy nepůsobila příznivě na bezpečí a prosperitu menšin. Na území tehdy polské Ukrajiny však ještě v letech 1648–1649 došlo v průběhu Chmielnického kozáckého povstání k hromadnému vraždění Židů. Tyto události jsou počátkem židovského exodu z východu na západ. Za vlády tolerantního Jana III. Sobieského v druhé polovině 17. století se sice situace stabilizovala, ale bohužel ne na dlouho. V 18. století v důsledku masového vyvražďování židovského etnika – tzv. hajdamaczyzny v Podolu (1734–1736) a po humánské řezi na Ukrajině (1768) – i v důsledku nestabilní politické a hospodářské situace v době dělení Polska docházelo k dalším emigračním vlnám.

Po prvním záboru se Prusko a Rakousko zbavily chudého židovského obyvatelstva a donutily ho k odchodu do ještě neobsazeného vnitřního Polska (Borzymińska – Żebrowski 2003a: 290–291, 390–391, 660; Borzymińska – Żebrowski 2003b: 516–519). Po obsazení celého Polska v rámci konečného třetího záboru v roce 1795 docházelo rovněž k vnitřní emigraci v rámci nově připojeného teritoria a „starého“ rakouského, pruského či ve značně omezené míře i ruského území.

Za napoleonských válek vzniklo Varšavské knížectví (pol. Księstwo Warszawskie) a později po Vídeňském kongresu v roce 1815 na poněkud menším území došlo k vytvoření Polského království (pol. Królestwo polskie, tzv. Kongresówka), které do listopadového povstání v roce 1830 představovalo autonomní oblast spojenou s Ruskem personální unií. Postupně však byly v ruském záboru národnostní svobody omezovány. Po lednovém povstání 1863, jehož se na straně povstalců účastnili vedle jiných národností i polští Židé, se toto území stalo součástí Ruska a Poláci byli vystaveni rusifikaci. Mezi lety 1815 a 1846 bylo jako bezcelní zóna ustanoveno svobodné město Krakov, jež bylo v polovině 19. století anektováno Rakouskem. O podmínkách v jednotlivých záborech je nutné pojednat zvlášť.

Situace v pruském záboru se v mnoha ohledech velmi lišila od té v záboru ruském a rakouském. Především počtem židovského obyvatelstva, stupněm asimilace, sociální strukturou byli blíže svým českým a moravským souvěrcům než Židům ze zbylých dvou záborů. V pruském záboru se prosadily osvícenecké myšlenky, tzv. *haskala*, a naopak toto území stejně jako Čechy (v širším smyslu) nezasáhl *chasidismus*.<sup>56</sup>

Pro další vývoj židovstva v pruském záboru mělo klíčový význam nařízení Eduarda Flotwella, vrchního prezidenta Velkého knížectví poznaňského, z roku 1833 a v podobném duchu vedená politika jeho nástupců. Flotwellovým rozdělením židovského obyvatelstva v pruském záboru do dvou kategorií byl vytvářen tlak, který výrazně přispěl k přiklonění se zdejších Židů k německému kulturnímu okruhu. (Tento fakt souvisel s dlouhodobou snahou pruské politiky oslabit pozici polsky mluvícího obyvatelstva, jež bylo dlouhodobě všemožně perzekvováno.) Židovští občané první kategorie (tzv. *naturalizovaní*) disponovali plnými právy. Druzí pouze tolerovaní se nemohli svobodně stěhovat, mužům bylo dovoleno uzavřít manželství až po 24 roku života, restrikce se rovněž týkaly volby povolání apod. Toto dělení Židů trvalo do roku 1847. Rovnoprávné postavení bylo izraelitům zaručeno až zákonem z roku 1867, nicméně v případě politické či úřednické kariéry musel i „rovnoprávný“ žid zcela splynout s německou společností (Wróbel 1993: 58–62).

Informace o postavení Židů v rámci pruského státu poskytují mj. demografická data. „V roce 1816 žilo ve Velkopolsku 52 000 Židů, což představovalo 6,3% veškerého obyvatelstva. V roce 1825 se tento počet zvýšil na 65 100 (6,5%). V roce 1816 až 96% velkopolských Židů žilo ve městech, a sotva 3,4% na venkově (v obvodě poznaňském 3,7% a *bydgoszczském* 2,5%). Židovští obyvatelé Velkého knížectví poznaňského představovali okolo 40% veškerých pruských Židů. V Horním Slezsku jich tehdy žilo 16 100, v Pomořanech více jak 2 800“ (Wróbel 1993: 63).<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Pro *chasidské* hnutí, vzniknuvší v 18. st. na území Ukrajiny a Podolu a zaměřující se na málo vzdělané chudé vrstvy, byl charakteristický příklon k sefardské emocionalitě. Chasidé původně vnímání jako odpadlíci od pravověrných Židů našli společnou řeč s ortodoxními Židy až s objevením se společného nepřítele, *haskaly*. Její působení vedlo ke ztrátě původní židovské identity založené nejen na náboženské odlišnosti, ale i na rozdílech jazykových (*hebrejščina*, *jidiš*), odlišném vzdělávacím a soudním systému, odívání se a vůbec úpravy svého zevnějšku či koncentraci obyvatel v ghettech, resp. ve štetlech (viz níže).

<sup>57</sup> Překlad ŠB.

„V roce 1816 bylo v Poznani 12 000 (66,6%) Poláků, 2 000 (11,1%) Němců a 4 000 (22%) Židů. V roce 1848 – po několikaleté působnosti Flotwella a jeho nástupců – v 42tisícovém městě žilo 18 000 (43,9%) Poláků, 17 000 (40,5%) Němců a 7 000 (16,6%) Židů. Při následujícím sčítání v roce 1867 se již projevila převaha Němců: z 47 000 všech obyvatel jich bylo 22 000 (47%), Poláků 18 000 (38%) a Židů 7 000 (15%)“ (Wróbel 1993: 65).<sup>58</sup>

Přestože počet Židů v Poznani vzhledem k nižší porodnosti a emigraci chudých Židů do jiných částí Prus a do Ameriky stále klesal (1910 již jen 3,6% obyvatel města), hráli ve městě jako Němci izraelského vyznání významnou úlohu: Před první světovou válkou zasedalo v městské radě 33 křesťanů a 16 židů. Poznaňští židé patřili k nejbohatším představitelům města a platili z celoměstských daní z příjmu 25%. V roce 1907 si postavili novou synagogu (Wróbel 1993: 65–67).

Pro západní typ židovství byla příznačná vyšší míra asimilace. V 80. letech 19. století došlo až 257 konverzí ročně. Od 70. let se neustále zvyšoval počet smíšených manželství. Ješivy a talmudické školy byly ve druhé polovině předminulého století nahrazovány moderními rabínskými semináři. Dříve silné obce upadaly (Wróbel 1993: 68–71).

Vztah mezi utlačovanými Poláky a Židy podporujícími německé zájmy nebyly dobré. Svědčí o tom vzpomínka Ernsta Tollera na polsko-židovsko-německé vztahy na konci 19. století: „Szamocin byl německým městem. Byli na to hrdí jak protestanté, tak i Židé. Velmi přezíravě mluvili o těch městečkách poznaňské provincie, ve kterých Poláci a katolíci – dávání do jednoho pytle – udávali tón... [...] Během všech bojů proti Polákům Němci a Židé vytvářeli společnou platformu. Židé se cítili průkopníky německé kultury. V těchto malých městečkách měšťanské židovské rodiny tvořily duchovní centra, německá literatura, filosofie a umění zde byly »chráněny a pěstovány« s hrdostí, jež nejednou hraničila se směšností. Poláci, jejichž dětem nebylo ve škole dovoleno mluvit ve svém mateřském jazyce a jejichž otcům stát vzal půdu, byli obviňováni, že nejsou patrioty. V den narozenin císaře Židé zasedali k jednomu stolu s důstojníky rezervy, činovníky organizací válečných veteránů a střeleckých spolků, pili

---

<sup>58</sup> Překlad ŠB.



společně pivo a vodku a také vznášeli přípitky na zdraví císaře Viléma“ (Wróbel 1993: 75).<sup>59</sup>

Tak jako v celém Německu i ve Velkopolsku nebyl sionismus příliš populární. „Němečtí Židé se obávali, že angažmá v sionistickém hnutí by mohlo vést k tomu, že by byli ztotožněni s ruskými nebo haličskými Ostjuden. Těmi ‚Němci židovského vyznání‘ většinou pohrdali jako ‚reliktem středověku‘, ač o nich věděli velmi málo“ (Wróbel 1993: 77).<sup>60</sup>

Narozdíl od Pruska či později Německa v ruském a rakouském záboru nepředstavovala výjimku města, v nichž Židé představovali většinu či podstatnou část obyvatel. Větší díl Židů byl nemajetný, později pracovali mj. i jako dělníci, mluvili v jidiš, jejich identita si uchovala staré rysy dané dodržováním specifických židovských rituálů a především s tím spjatou náboženskou horlivostí, tedy takovou identitu, jež byla zdůrazňována ortodoxními Židy. Později se s nástupem sionismu – např. i mezi chudou dělnickou vrstvou v rámci levicového Bundu – začala vytvářet i moderní židovská totožnost, daná rovněž především jazykově jidiš a snahou vytvořit moderní národ. Kromě významné pozice chasidismu se na tomto území prosazovala také haskala, jež vedla k akulturaci či celkové asimilaci jak s živlem ruským, německým (resp. rakouským), tak i polským. Postavení židovstva v rakouském záboru, které narozdíl od Židů v Rusu podléhalo ve větší míře haskale, lze chápat jako pozici mezi oběma zbývajícími záboru (srov. Tomaszewski 1999: 84–87).

Přestože Marie Terezie pohlížela na oblast Haliče připojenou k Rakousku po prvním záboru v 70. letech 18. století jako na území k monarchii připojené pouze dočasně, z kterého je tedy nutné v co nejkratším čase vytěžit maximum, a to i na úkor zdejšího židovstva, situace se zlepšila za vlády jejího syna. Josefínské reformy a v 19. století následující zákony vedoucí ke zrovnoprávnění (viz již zmíněná prosincová ústava z roku 1867), vytvořily podmínky pro přijetí myšlenek haskaly. Asimilace však neprobíhala v takové míře jako v českých zemích či v Prusku. Navíc počáteční akulturaci s německým, resp. rakouským živlem vystřídal ve druhé polovině 19. století příklon k polštině a polské kultuře. Rozhodná většina si však zachovala svou židovskou

---

<sup>59</sup> Překlad ŠB. Respektuji autorovo psaní výrazu *Žid* s majuskulí, přestože podle polských a českých pravopisných pravidel by zde měla být užita minuskule.

<sup>60</sup> Překlad ŠB.

identitu, používajíc hebrejštinu a jidiš, které bylo na konferenci v rakousko-uherských Czerniowcích v roce 1908 uznáno za židovský národní jazyk (srov. Tomaszewski 1999: 84–87; Borzymińska – Żebrowski 2003a: 689 a 815–816; Wróbel 1993: 101).

Jak v rakouském, tak i v ruském záboru Židé představovali městské obyvatelstvo. Kromě větších měst žili v tzv. štetlech,<sup>61</sup> židovských městečkách či spíše čtvrtích. I přes početnou emigraci do západní Evropy a zámoří židovská populace v obou záborech neustále rostla. Ačkoliv výrazné procento Židů představovalo chudou společenskou vrstvu, vytvářela se i pod vlivem haskaly skupina jejich bohatších, či dokonce velmi majetných souvěrců, kteří se asimilovali podle záboru buď s ruskou, nebo německou, resp. rakouskou společností. Nicméně asimilační tendence nedosahovaly takového stupně jako např. v Čechách a Židé se z náboženského společenství transformovali v societu národní (srov. Tomaszewski 1999: 85).

V rámci městského obyvatelstva představovali téměř výlučně vrstvu drobných a středně zámožných obchodníků a řemeslníků. Zároveň se čím dál častěji stávali součástí místní inteligence, především vynikali jako právníci a lékaři. V Haliči jim bylo rovněž umožněno nastoupit kariéru ve státním sektoru, tj. jako úředníci či zaměstnanci železnice, jež ve druhé polovině 19. století zaznamenala prudký rozvoj (Tomaszewski 1999: 85).

Důležitým jevem byla i dvojitá židovská identita tak, jak ji lze doložit na příkladě dvojjazyčných náhrobních nápisů Židů příklánějících se k určité kultuře. Nápis v hebrejštině souvisel se sférou sacrum a druhý nápis – podle dané akulturace psaný německy, česky či polsky – popisoval příslušnost světskou (Jagodzińska 2008: 178–202). V podobném duchu jako Agnieszka Jagodzińska se vyjadřuje i Jerzy Tomaszewski: „Relativní rovnoprávnost způsobila, že nastalo částečné oddělení života náboženského od záležitostí světských. Židé podléhali společně s jinými občany státním soudům, byli zastoupeni v místních zastupitelstvech, a dokonce (v Rakousku-Uhersku) zaujímali posty v ústředních a zemských státních orgánech. V poslední čtvrtině 19. století začaly vznikat politické strany (v Rusku většinou nelegální), které reprezentovaly rozličné politické programy. Některé z nich zavrhovaly náboženství, jiné na druhou

---

<sup>61</sup> Štetly představovaly od okolního křesťanského světa izolovanou společenskou a kulturní jednotku, umožňující zachování specifické židovské identity. V těchto městečkách, jež se na území Polska – narozdíl od Sovětského svazu – udržela až do vypuknutí 2. světové války, se dále rozvíjely židovské duchovní tradice a mluvilo se v jidiš. Zároveň existovala provázanost všech sociálních vrstev, v nichž jak žebrák, tak i boháč či učenec měli své pevné místo. Štetly se dosti dlouho udržely také na Slovensku či Podkarpatské Rusi (Borzymińska – Żebrowski 2003b: 654–655).

stranu akceptovaly judaismus jako důležitý prvek národní tradice, ale distancovaly se od ortodoxie a zvláště od mystických proudů, mezi nimiž dominantní postavení získal chasidismus. Židé se stále ve větší míře účastnili událostí, které se týkaly všech obyvatel země“ (Tomaszewski 1999: 85).<sup>62</sup>

Podmínky pod ruskou nadvládou se však od zbylých dvou záborů v mnohém lišily. Jak konstatuje Piotr Wróbel, carské imperium bylo jediným evropským státem, jenž se stavěl proti židovské emancipaci a jenž byl proto pokládán za první a největší – do doby nacistického Německa – příklad státní protižidovské politiky. Narozdíl od jiných evropských zemí, v nichž Židé dosáhli velmi významného postavení v ekonomické sféře, byli jejich ruští souvěrci vystaveni neustálým zákazům a drastickým opatřením (Wróbel 1993: 13).

Ve svém důsledku tato restriktivní politika vedla k jejich postupné pauperizaci. Dominantní postavení chasidismu a ortodoxie na úkor haskaly bylo dáno pozdní emancipací, jež zde probíhala až od počátku 20. století. Teprve v té době se z drobných řemeslníků a kupců stávali dělníci, tradiční náboženské organizace byly nahrazeny odbory, politickými stranami a moderními institucemi. Zdejší Židé vystaveni jednak rychlé modernizaci a laicizaci tradičního světa a jednak neustálé šikaně včetně pogromů. Byli tedy nuceni v rámci samostaného hnutí vytvářet židovské organizace na křesťanském světě nezávislé. Přestože emigrace byla považována za trestnou, docházelo zvláště po pogromech na počátku 80. let a během revoluce kolem roku 1905 k velkým emigračním vlnám. Důležité je rovněž podotknout, že se Židé mohli na území Ruska usazovat pouze ve speciálně pro ně určené zóně při jihozápadní hranici. Mimo tuto oblast mohli bydlet pouze jednotlivci se speciálním povolením. Rovněž panovala snaha vytlačit židovské obyvatelstvo z vesnic do měst. Ačkoliv ke konci 19. století sílila rasová argumentace, Židovi, jenž se chtěl stát rovnoprávným občanem, stačilo nechat se pokřtít (Wróbel 1993: 13–14, 22–25, 29–30).

Mezi roky 1772 a 1917 se carská politika posunula od nadějných počátků k politice státního teroru, tolerování pogromů apod. Ještě za vlády Kateřiny Veliké po prvním dělení Polska došlo k určitému zlepšení nejisté situace židovstva dané politickou a hospodářskou nestabilitou závěrečné fáze I. Rzeczpospolité. Počáteční osvícenecká

---

<sup>62</sup> Překlad ŠB.

opatření (např. rovné daně, přítomnost Židů v městských zastupitelstvech, zrušení židovských obcí, tzv. kahalů, a tedy snížení vlivu ortodoxie) podporovala svobodný rozvoj židovského živlu. Dokonce i v oficiálním jazyce bylo tehdy ruské depreciativum *žid* (*жид*) nahrazeno neutrálním výrazem *Jevrej* (*Еврей*). Avšak na konci 18. století poté, co se v rámci druhého a třetího dělení Polska součástí carského Ruska stalo i 0,5 milionu Židů a ze zhoršující hospodářské situace byli obviňováni právě oni, zaznamenala politika vůči Židům obrat. Krušné období ruského židovstva představovalo panování Mikolaje I. (1822–1855). Car, věřící v rituální vraždy, zavedl množství dalších ustanovení týkajících se práv ruských Židů. Soubor právních nařízení postupně přestal být systematický a změnil se v chaotickou protiřečící si změť zákonů, která byla kvůli moci snadno libovolně zneužitelná. Mikolaj I. také zavedl povinnou vojenskou službu pro Židy. Určitý počet mladých mužů, někdy dokonce dětí, bylo posláno na 25 let ne do regulární armády, ale do trestných vojenských jednotek, v nichž byli rekruti vystaveni brutálnímu zacházení, zcela odtrženi od svých rodin a nuceni ke konverzi (Wróbel 1993: 15–19).

Poněkud odlišné podmínky panovaly v tzv. Kongresówce, původně autonomní oblasti Polského království spojeného na základě ujednání vídeňského kongresu z roku 1815 s carským Ruskem personální unií. Polské království, ležící na území dnešního centrálního Polska, plnilo mj. i úlohu hospodářskou, tedy prostředníka mezi Ruskem a ostatní Evropou. Ačkoliv práva zdejších obyvatel byla v souvislosti se dvěma neúspěšnými polskými povstáními (listopadovým 1830–1831 a lednovým 1863–1864) omezována, příznivé obchodní podmínky a větší osobní svobody než v samotném impériu vedly k imigraci Židů z vnitřního Ruska. Také zde docházelo k větší asimilaci s polským prostředím než jinde v impériu. Nadějná prožidovská asimilační politika, za níž stál významný představitel Kongresówki Aleksandr Wielkopolski, byla záhy po lednovém povstání zastavena. Vliv pozitivismu na propolskou asimilaci se ukázal sice efektivní, ale nepříliš trvalý (Wróbel 1993: 19–22).

Opravdovou pohromou byla 80. léta. Z bombového útoku na cara Alexandra II. dne 13. března 1881 byli obviněni Židé. Přestože mezi atentátníky byla pouze jedna Židovka, před blížícími se Velikonocemi vypukla vlna pogromů, která zasáhla celé evropské Rusko a trvala dva roky. Během této doby došlo k 224 pogromům. V roce 1882 byla vydána nařízení platná v 15 západních provinciích (bez Kongresówki), která např. stanovila povolání, jež mohli Židé zastávat, zakazovala jim vlastnit či pronajímat

půdu na vsi a stěhovat se. Tato nová ustanovení, jež platila až do roku 1917, zbavila zdroje příjmů zřejmě několik stovek tisíc lidí. Pozdější opatření omezovala přístup ke vzdělání (mj. tzv. numerus clausus) nebo jim bylo bráněno v přijímání ruských či křesťansky znějících křestních jmen (Wróbel 1993: 22–24).

Židům byla dávána za vinu špatná ekonomická situace země. Negativní stereotyp Žida byl rovněž podpořen obrazem v ruské beletrii, včetně literárních obrazů z pera F. M. Dostojevského a L. N. Tolstého. Za vlády Mikuláše II. (1894–1917) se objevilo dílo ruské tajné policie *Protokoly sionských mudrců*. Majetkově zaměřené pogromy se změnily v krvavé masakry. „V dubnu 1903 zahynulo 400 osob“ (Wróbel 1993: 24).<sup>63</sup>

Přes všemožné represe počet Židů neustále rostl. „V roce 1897 žilo v Rusku 127 368 827 osob, z toho 5 189 401 Židů (4,13%). V příhraničním pásu a v Polském království na 42 352 039 obyvatel bylo 4 874 636 Židů (11,46%), v samotném Království na 9 401 097 osob – 1 361 576 Židů (14%). Ruští Židé představovali tehdy téměř polovinu (46%) celosvětové židovské populace“ (Wróbel 1993: 25).<sup>64</sup> Ve střední a východní Evropě konce 19. století – nepočítám-li Rusy – převyšovaly židovské obyvatelstvo pouze dva národy: Poláci a Ukrajinci. Například jak Slováků, tak i Čechů bylo tehdy méně (Wróbel 1993: 13).

Největší koncentrace Židů byla v příhraničním ruském pásu a v předlitavské Haliči. Rakouských Židů bylo početně poněkud méně. Během údobí rakouského záboru tvořili haličtí Židé více jak polovinu či téměř dvě třetiny veškerého židovstva habsburské monarchie. V Haliči v roce 1900 na 7 315 939 obyvatel celkem připadalo 811 183 Židů, což tvořilo 11,1%. Města s největší hustotou židovského etnika ležela ve východní Haliči a ve východní části Haliče západní (podle údajů z roku 1900 tvořili 72,1% v Brodech, více jak 50% v městech Bugacz, Rawa Ruska, Sanok, Stanisławów, Gorlice, Kolomyja, okolo 40% bylo ve městě Tarnów a Rzeszów. V Krakově tehdy Židé představovali 21,3% všech obyvatel a v sousedním Podgórzu (dnes jedné z krakovských čtvrtí) 27,9%, v hlavním městě Haliče ve Lvově Židé představovali 27,68% (Wróbel 1993: 83–85).

---

<sup>63</sup> Překlad ŠB.

<sup>64</sup> Překlad ŠB.

Velký vliv na vznik dvou největších evropských komunit Židů měla již zmíněná vnitřní emigrace. Největší náboženskou obcí na světě se v 19. století stala Varšava. Židé „v roce 1897 stanovili 7,4% všech obyvatel Polského království a 32,1% městské populace“ (Wróbel 1993: 28). Jak konstatuje Wróbel, Varšava na konci 19. století zaznamenala opravdovou demografickou explozi. Nicméně přírůstek židovského obyvatelstva byl vyšší než u ostatních obyvatel. V roce 1887 představovali Židé 34,3% Varšavanů (150 000 osob). V roce 1910 zastupovali již 39,2% obyvatel města (306 000 osob) (Wróbel 1993: 28).

Druhou největší náboženskou obcí v Evropě se stala na přelomu 19. a 20. století Vídeň. V samotném Rakousku, narozdíl od Moravy a Čech, v důsledku dřívějšího vyhnání Židé do roku 1848 vůbec nežili, nebo jich byla jen hrstka. Ještě v roce 1857 žilo ve Vídni pouhých 6 000 židů (1,3%), v roce 1890 to však již bylo 99 000 (12,1%) a v roce 1910 175 000 (8,6%). Téměř jedna čtvrtina z nich pocházela z Haliče (Wróbel 1993: 89).

Jak v ruské příhraniční zóně a v Polském království, tak i v Haliči se kromě zastánců haskaly a přívrženců ortodoxie či chasidismu na konci století pro ruské a rakouské Židy objevily další alternativy. Především se jednalo o sionismus a socialistické hnutí reprezentované tzv. Bundem (tj. *Algemajner Jidyszer Arberter Bund*). Myšlenka založení samostatného židovského státu (ne nutně na území někdejší Palestiny, ale také např. v Ugandě)<sup>65</sup> si našla mnoho stoupců zvláště poté, co vyšla Herzlova kniha *Der Judenstaat* (*Židovský stát* 1897) a po prvním sionistickém kongresu konaném v Bazileji téhož roku. V Rusku byl sionismus v roce 1902 zakázán (Wróbel 1993: 40–43).

Levicově orientovaný Bund – aktivizující mezi východními Židy chudou vrstvu, především početné židovské dělníky – směřoval narozdíl od sionistického hnutí k národní a kulturní autonomii. Tento postulát a snaha o federalizaci vedly v roce 1903 k rozchodu s ruskými socialisty (Židé tvořili její nejsilnější článek: 30 000 členů). Později Bund navázal spolupráci se socialisty polskými a litevskými. Kolem roku 1905,

---

<sup>65</sup> Z protizidovsky orientovaného prostředí vzešla v Německu v 80. letech idea přemístit Židy z Evropy na ostrov Madagaskar, tehdy francouzskou kolonii. Ve 20. a 30. letech byla rovněž velmi vážně zvažována polskými politiky (s účastí židovské delegace). Ještě na počátku 40. let v souvislosti s Madagaskarem zvažovali nacisté vytvoření čtyřmilionového ghetta. Heslo „Židé na Madagaskar“ (pol. „Żydzi na Madagaskar“) se stalo součástí slovníku polských národovců (Borzymińska – Żebrowski 2003b: 82).

kdy v Rusku opět vypukla vlna pogromů, se bundistům podařilo zorganizovat židovské pořádkové složky. V porevolučním období vliv Bundu slábl a nedařilo se mu ani odradit některé své členy od atentátů, od nichž se distancoval (Wróbel 1993: 40–41, 44).

Jestliže jazykem sionistů byla hebrejšťina, jazykem bundistů bylo jidiš. V obou jazycích se na území Ruska i Polska objevili významní spisovatelé. Z jidiš, původně běžné každodenní mluvy a řeči žen a méně vzdělaných vrstev, se díky moderní literatuře psané v tomto jazyce od 60. let 19. století stal rovnocenný partner hebrejšťiny. Kód, který byl dříve vyhrazen pouze pro náboženské účely, se začal prostřednictvím sionistů a k nelibosti ortodoxních Židů ve zmodernizované podobě užívat jako světský jazyk. Na druhou stranu jidiš bylo snadno využitelné pro prošíření bundistických myšlenek. Rychlý rozvoj novodobé židovské hebrejské a jidiš kultury (pomineme-li židovské písemnictví v jazycích většiny, do níž se asimilovali) byl v druhé polovině 19. století umožněn také díky všeobecné židovské gramotnosti. Rovněž chudí Židé – oproti jejich křesťanským sousedům – byli schopni číst a psát. Náboženskou povinností každého otce také bylo zajistit svému synovi (ne tak už dceři) vzdělání.

Podle Reginy Renz – citované JerzímTomaszewským – dokonce ani v tom nejchudším domě nechyběla skříň s knihami. Talmud či tradiční náboženské spisy, které byly studovány individuálně či kolektivně, utvrzovaly v židovské víře, v morálních hodnotách a odlišné identitě. Na druhou stranu mladší generace se vzdělávala politicky a poznávala evropskou světskou kulturu prostřednictvím brožur a literárních děl (Tomaszewski 1999: 83).

Z relací tzv. integracionalistů (tzn. propolsky orientovaných židů), jež ve své knize *Mezi (Akulturace varšavských Židů ve druhé polovině 19. století)*<sup>66</sup> uvádí Agnieszka Jagodzińska, nicméně vyplývá, že znalost hebrejšťiny židovskou většinou byla v té době na dosti nízké úrovni. Rovněž mnoho chasidů prý nebylo s to porozumět Talmudu (Jagodzińska 2008: 145–146). Co se týče znalosti hebrejšťiny, situace polských a českých Židů se tak příliš nelišila a sionisté z obou území se museli hebrejsky učit, aniž by měli doma k dispozici živý jazykový základ. O tom v Čechách svědčí nejen již uvedené pozdější vzpomínky Kafkovy a Langrovy, ale i postřeh Frýdova dědečka z německojazyčné obce Drmoul u Mariánských Lázní, když komentoval společnou

---

<sup>66</sup> Pol. *Pomiędzy (Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku)* (Jagodzińska 2008).

hlasitou modlitbu za zesnulé (tzv. kadiš) v době svého dětství (cca 60. léta 19. století): „Dědeček zde přichází z pochybami, zda větší část těch prostých křičících lidí vůbec rozuměla hebrejským slovům. V nejnovějších modlitebních knížkách měli sice vlevo vždy vytištěný německý překlad, ale nedovedli jej číst. Jak už to v podobných shromážděních bývá, rozhodoval asi tlak obecné atmosféry, mechanismus obřadů, od mládí nacvičovaný respekt, disciplína, a nakonec i snaha nezdát se méně zbožný než soused. Méně zbožný by znamenalo, méně hluboký, uvědomělý, lidský. Základní představu, že všichni hříšníci jednou stanou v těchto dnech bezprostředněji než jindy před tváří Soudce, mohl ostatně pochopit svým způsobem každý, prost'áček, nebo mudrc (Frýd 1966: 26). V otázce živosti jidiš v Čechách a Polsku (zde s výjimkou Židů v bývalém pruském záboru) však panovala jazyková situace zcela odlišná. Ve 20. století přestávalo být jidiš především samotnými Židy vnímáno jako podřadná hantýrka a stalo se jazykem vysoké literatury či vědeckého diskurzu (viz níže).

Mám-li se vrátit k událostem historickým, důležitý přelom představuje 1. světová válka, rozpad Rakouska-Uherska a vznik samostatného Československa a Polska. Bojiště severovýchodní fronty zasáhla oblast s hustým židovským osídlením. V důsledku válečných operací přišla z Haliče do vnitřního Rakouska-Uherska početná emigrační vlna židovských uprchlíků. Část z odhadovaného celkového počtu 200 000–400 000 uprchlíků (asi polovina haličských Židů!) byla umístěna do mnoha obcí na Moravě a v Čechách (viz níže), kde setrvali až do poválečné repatriace (Wróbel 1993: 108, 110). Neemigrovanší souvěrci byli často vystaveni represím a pogromům. Jejich situace ekonomická i s ohledem na bezpečnost a lékařskou péči (vojenská izolace nemocných tyfem a neštovicemi) byla velmi špatná. Počet Židů se, jak lze vyčíst z dat ze sčítání obyvatel v roce 1910 a 1921 – snížil o 20% (Wróbel 1993: 109–110).

Zvláště významnou událostí bylo v roce 1915 obsazení Varšavského království a tzv. Kresů německou armádou. Počáteční naděje vkládané Židy v příchod Němců se sice ukázaly plané, nicméně jejich krátkodobá nadvláda přinesla několik podstatných změn.

Prostřednictvím dvou německých ortodoxních rabínů byla zavedena reforma systému chederů (židovských „základních“ škol) a zároveň vznikly první školy pro židovská děvčata (Wróbel 1993: 126–127). Přestože v té době „ještě mnoho Židů považovalo jidiš za kompromitující žargon. V roce 1914 KfdO (Komitee für den Osten – ŠB) jej začal propagovat jako mittelhochdeutscher Dialekt a přirozený nástroj



německé propagandy na Východě. Jestliže dovolíme Židům číst knížky a tisk v jidiš – přesvědčoval KfdO Němce – nebudou Ostjuden využívat nakladatelství polské a ruské. Němečtí okupanté dovolili tedy založit ve Varšavě nové deníky a obnovit ty staré, kdysi Rusy zakázané. Jidiš získal status, jaký neměl nikdy předtím. Bylo přikročeno k reformě jeho pravopisu, v listopadu 1916 ve Varšavě vznikl Jidyszer Nacjonaler Klub, koordinující práci nad rozvojem tohoto jazyka, který byl většinou židovských skupin (vyjma polních rabínů, německých poradců a okruhu jejich spolupracovníků) odlišován rovněž od němčiny“ (Wróbel 1993: 137).<sup>67</sup>

Během německé okupace se etablovalo nové spektrum nyní již legálních židovských politických formací: asimilátoři, chasidé, ortodoxní, sionisté, lidovci (jinak folkisté) a socialisté (tzv. Bund). Asimilátoři představovali vrstvu inteligence a „horních deset tisíc“ židovských elit. Zásadně odmítali jidiš. Chasidé, vášniví oponenti asimilátorů, byli bez politické příslušnosti a soustředili se kolem dvorů svých cadiků. Ortodoxní měli blízko k chasidům, nicméně neodmítali kromě Bundu spolupráci s žádnou frakcí. Mezi sionisty působili početní příslušníci nábožensky indiferentní inteligence. K propagandě využívali i jidiš, třebaže upřednostňovali hebrejštinu, kterou se snažili zavést do škol. Heslo národní autonomie razili folkisté, populární především mezi inteligencí. Časem se však sblížili se sionisty, i když někteří radikální členové měli blíže k socialistickému Bundu, který spolupracoval s polskou levicí (Wróbel 1993: 136–139).

Během roku 1918 docházelo na území nově se etablujícího Polska k rozmrškám, a dokonce i k pogromům se ztrátou na životech. Podobné excesy – včetně mrtvých – doprovázely ale i vznik Českosloveska. Židé byli ztotožňováni s okupantem, přestože zgermanizovaní (typičtí např. pro Poznaň) či kulturně prorusky orientovaní židé tvořili v rámci židovského společenství v Polsku nepočetnou menšinu (srov. Wróbel 1993: 139).

Se vznikem samostatného polského státu, jehož hranice se ustálily až na začátku 20. let 20. století, se II. RP na základě mezinárodních smluv zavázala k ochraně menšin. Přestože sionisté či folkisté usilovali o autonomní postavení židovské menšiny, taková míra národních práv nebyla soudobou polskou většinou akceptovatelná. Meziválečné

---

<sup>67</sup> Překlad ŠB.

Polsko představovalo – podobně jako tehdejší Československo – mnohonárodnostní stát s početnými menšinami. Vedle 10% židovské populace žili v II. RP Ukrajinci (15%), Bělorusové, Litevci, Němci aj. Uznání Židů jako národnostní menšiny by s sebou neslo i nutnost zaručit totožná práva rovněž jiným menšinám, především ukrajinské a německé (srov. Tomaszewski 1993: 155, 156, 159).

Politické rozložení židovských sil vypadalo podobně jako v době I. světové války. Na okraji společenského života stáli propolští asimilátoři, kteří odmítali jak požadavky na kulturní a národní autonomii, tak i snahu prosadit jidiš jako vyučovací jazyk. Pozice folkistů slábla. Nejvlivnější skupinu představovali sionisté. Z židovských politických stran měli v Sejmu největší zastoupení. Jejich pozici posílila rovněž Balfourova deklarace z roku 1917. Nicméně ani samotní sionisté nebyli jednotní. Vedle nábožensky a konzervativně orientovaného proudu přetrvávaly rozdíly vyplývající z odlišností ruského a rakousko-uherského záboru. Ruští sionisté, a to včetně těch z Kongresówki, nemající k dispozici zkušenost z parlamentního jednání, byli radikálnější (Tomaszewski 1993: 153–155).

Ačkoliv počet polských Židů po I. světové válce neustále stoupal, až v roce 1939 dosáhl téměř 3,5 milionu, vzhledem k ostatním národnostním a náboženským skupinám (vyjma evangelíků) klesal. Židé jako převážně městské obyvatelstvo představovali značnou část některých obcí. V některých menších městech dokonce dominovali. Ve městech jako Varšava, Lodž, Vilnius, Lvov jedna třetina obyvatel města byla židovská, v Krakově jedna čtvrtina. Na počátku existence II. RP přišlo do Polska velké množství utečenců z Ruska a také váleční repatrianti z bývalého Rakouska-Uherska, v průběhu 30. let pak menší skupiny z Německa a Protektorátu Čechy a Morava. Zároveň Židé odcházeli z Polska především do Palestiny, nicméně přestože jejich počet byl významný pro osadnictví na Blízkém východě (tato tzv. 4. alija zvětšila počet tamních Židů o jednu čtvrtinu), z hlediska demografických dat Židů v Polsku byla zanedbatelná (Tomaszewski 1993: 159–167).

Co se týče struktury zaměstnání, podle dat z roku 1931 se mnoho polských Židů podobně jako jejich čeští souvěrci zabývalo obchodem. Jednalo se převážně o maloobchodníky. Z veškerých takovýchto polských drobných kupců tvořili Židé 71% (tj. téměř 865 000 osob), což představovalo téměř 28% ze všech židovských povolání. V obraze východního Žida kromě žebráka do popředí často vystupuje postava chudého

podomního obchodníka. Z hlediska procentuálního zastoupení v rámci židovské komunity zastupovali tzv. hausírníci velmi malý zlomek, a navíc i početně jich bylo pouhých 16 000, nicméně v poměru vůči ostatním obyvatelům II. RP se Židé podomním obchodem (pol. handel obnośny) zaobírali z<sup>o</sup>81%. Tento fakt mohl, i přes malý počet Židů zabývajících se tímto zaměstnáním, sehrát významnou roli při vytváření stereotypů (srov. Tomaszewski 1993: 168, 170).

Nejvíce Židů pracovalo v průmyslu. Pro své buď levicové názory, nebo snahu dodržovat šábés (pátek/sobota) měli leckdy potíže najít práci ve větších nábožensky smíšených podnicích. Většina z nich byla tedy zaměstnána v malých židovských podnicích čítajících často ne více než 4 dělníky. Téměř 530 000 Židů našlo práci v textilním průmyslu. Jak však vyplývá ze svědectví pamětníka jednoho z polských textilních center ze západohaličského Tarnova, kde Židé tvořili kolem poloviny obyvatel, pracovali dělníci na objednávku velkých firem rovněž doma.<sup>68</sup> Značná část židovské populace se věnovala také kožedělnému průmyslu. Převládala tedy řemesla, která byla typická pro pražské Židy 18. století: krejčí, ševci či koželužníci (srov. Tomaszewski 1993: 167–168; Pařík 1992: 17 – viz níže).

Po roce 1918 se Židé s ohledem na svůj původ setkávali s odmítavým stanoviskem ve státní správě. Týkalo se to především institucí spojených s vojenskými záležitostmi, jako železnice (v bývalé Haliči došlo k propuštění židovských zaměstnanců) či školství (o odvolání učitelů židovského, ale i evangelického vyznání se snažili nacionalisticky smýšlející rodiče). Není tedy divu, že židovští právníci (ve svobodném právnickém povolání zaujímali Židé z celkového počtu 34%) a lékaři vykonávali profese, jež nepodléhaly státním institucím, jako např. soudům či pojišťovnám. I přes rozličnou diskriminaci bylo však právě prostředí intelektuálů náchylné ke kulturní asimilaci více než prostředí dělnické či drobných měšťanů (srov. Tomaszewski 1993: 167–168).

Nevelké, ale přesto nezanedbatelné procento židovského obyvatelstva se věnovalo rolnictví. Zvláště v Haliči byla přítomna skupina majitelů statků (125 000 osob tvořilo 0,6% veškerých polských zemědělců a 4% Židů). Ve Lvově vycházel rovněž

---

<sup>68</sup> Informace na základě rozhovoru s panem Dagnanem, synem majitele průmyslového mlýna obklopeného židovskou čtvrtí (březen 2009; Tarnów).

dvojjazyčný časopis *Der Jidyszer Landwirt – Rolnik Żydowski* (1933–1939) (srov. Tomaszewski 1993: 167–168, 263).

Z dílčích výzkumů vyplývá, že jen málo Židů patřilo k „finanční oligarchii“. Naopak mezi polským židovstvem zaujímali významné místo lidé velmi chudí. Tomaszewski dokonce konstatuje, že polské židovstvo bylo během trvání II. RP vystaveno postupné pauperizaci. Svou roli jistě sehrála i světová krize, která se v Polsku v plné síle projevila na začátku 30. let. Někteří podnikatelé a živnostníci krachovali, jiní byli odkázáni na pomoc židovských institucí udělujících bezúvěrové půjčky. Opětovný ekonomický růst nastal až ve druhé polovině 30. let (Tomaszewski 1993: 170, 174–175, 204–205).

Specifickým jevem bylo tzv. „pracovní ghetto“ (pol. „getto pracy“) spočívající v přenechávání pracovních míst příbuzným osobám starších zaměstnanců. Odborové organizace, které byly pod vlivem polských socialistů, se snažily prosadit právo rovných pracovních příležitostí a lepších platů. Postupně se tento záměr dařilo naplnit, nicméně celosvětová krize tento proces zastavila. Překážky v narovnání nerovných pracovních vztahů spočívaly mj. v tom, že Židé pracovali v malých dílnách, které nepodléhaly kontrolám inspekce (Tomaszewski 1993: 170–172).

Židé tvořili významnou část polské střední vrstvy. Ve východní části II. RP někdy měli dokonce jako drobné měšťanstvo výlučné postavení. Zvláště tomu tak bylo před rokem 1918. Během trvání II. RP docházelo k vyrovnávání velkých regionálních rozdílů pramenících z nedávných dob tří záborů (Tomaszewski 1993: 170, 174). Nicméně v mnohých okresech, a dokonce i krajích přetrvávala sociální stratifikace odpovídající ještě feudální struktuře, která zavdávala úrodnou základnu pro utváření národních stereotypů: „Polští sedláci – na východě běloruští, ukrajinští a litevští – vytvářeli zemědělské produkty, Židé se zabývali nákupem a prodejem zboží a Poláci představovali vrstvu, která vlastnila zemský majetek a měla politickou moc. Konflikty vyplývající z tohoto rozdělení se stávaly totožné s odlišnostmi národními“ (Tomaszewski 1993: 172; srov. Pellar 2009: 16).

Přestože k určité nivelizaci značně odlišných oblastí Polska přispívaly polskojazyčné tiskoviny, povinná výuka polštiny ve školách a samotná existence Polského státu, přetrvávaly geografické rozdíly, jež se týkaly nejen hospodářských

záležitostí, ale i oblasti politické, náboženské, jazykové a kulturní.<sup>69</sup> Tomaszewski uvádí pojetí Ezry Mendelsohna, který dokonce hovoří o „polských židovstvech“. Jak již jsem podotkl, Židé z oblasti bývalého pruského záboru se asimilovali s kulturou německou, byli málo početní a jednoznačně představovali západní typ židovství. Avšak i situace Židů v bývalé Haliči, tzv. Kongresówce, či severní části ruského záboru se od sebe navzájem lišila (srov. Tomaszewski 1993: 175–178).

Jak v Kongresówce, tak i v Haliči si velký vliv na židovské společenství zachovali chasidé, resp. dvory jednotlivých význačných chasidů-mudrců tzv. cadiků. Kromě toho v bývalém rakouském záboru byly přítomné významné asimilační tradice v rámci haskaly. Vliv polské kultury byl silnější v západní Haliči. V její východní části, kde Poláci neměli takový vliv a kde se Ukrajinci hlásili o svá práva, se ve větší míře formovala vlastní židovská identita (Tomaszewski 1993: 175–178).

Podobně v tomto ohledu vypadala situace i v severní oblasti tzv. Pomezí (pol. Kresy).<sup>70</sup> I zde v mnohonárodnostním prostředí mezi Poláky, Litevci a Bělorusy ještě pod ruskou správou docházelo k poměrně brzkému národnímu uvědomění. Na území celého východního Pomezí převládala v náboženské sféře tradiční židovská ortodoxie (tzv. misnagdi – protivníci, tj. proti haskale). Vliv chasidů zasahoval pouze na Volyň a částečně do Polesí. I zde však slábl vliv tradičních náboženských elit ve prospěch sionistů a částečně i socialistů (srov. Tomaszewski 1993: 175–178).

Jestliže v oblasti Haliče a Kongresówky se asimilační hnutí orientovalo na polskou kulturu, na území severní části Kresů pod carskou vládou své vzory spatřovali

---

<sup>69</sup> V polské publicistice 30. let 20. století byly populární ekonomické kategorie Polsko A, Polsko B, Polsko C. V tomto dělení, odpovídajícímu míře rozvinutí průmyslu, lze svým způsobem vidět dřívější hranice záborů. Průmyslově rozvinutá část Polsko A zahrnovala bývalé území pruského záboru, část západní Haliče a část tzv. Kongresówky s hlavním městem Varšavou (1931 — 14,2 mil. obyv.; z toho 1,6 mil. v průmyslu). Polsko B představovalo zemědělské oblasti s malým průmyslem oblast Haliče a Kongresówky (1931 — 10,8 mil. obyv., na východě s Ukrajinci; z toho 0,5 mil. v průmyslu). Polska C byla zemědělská oblast odpovídající ruskému záboru na severovýchodě a východě tehdejšího Polska (1931 — 7,2 mil. obyv., početně zastoupeni zde byli Bělorusové a Ukrajinci; 0,3 mil. v průmyslu) (Uniwersalna encyklopedia PWN 2006, heslo: Polska A, B, C – elektronická verze).

<sup>70</sup> Pojem Kresy, tedy široký pruh dnešního pohraničí polsko-litevského, polsko-běloruského a polsko-ukrajinského překládám jako Pomezí podle Štěpána Pellara (Pellar 2009: 13).

v ruské kultuře a vědě. Nutno však přiznat, že v druhém případě v poněkud menší míře. Jak poznamenává Jerzy Tomaszewski a Agnieszka Jagodzińska příklon k ruštině či polštině anebo vliv dané kultury na židovské společenství automaticky neznamenal rezignaci na židovskou identitu či politické přesvědčení. Zvláště v meziválečném období sílila tendence vydávat židovská periodika v polštině, aniž by to byl projev asimilace (srov. Tomaszewski 1993: 177, 178; srov. Jagodzińska 2009: 146–147).

Nicméně i bez polskojazyčných židovských periodik židovský tisk šířený v hebrejštině a v jidiš počtem titulů převyšoval i periodika ukrajinská (Ukrajinci představovali největší menšinu II. RP). Největší oblibě se těšily časopisy psané polsky a v jidiš. Některé byly vydávány dvojjazyčně. Na druhou stranu i přes umělecké a vědecké kvality hebrejskojazyčná periodika neustále zápasila o čtenáře. Nejrozšířenější deníky se vyznačovaly umírněným sionistickým pohledem. Z polskojazyčných deníků nelze nezmínit *Nasz Przegląd* (*Náš přehled*; 1923–1939) a z jidišových především *Hajnt* (*Dnes*; 1908–1939). Folkistickou tribunou byl *Der Moment* (*Chvíle*; 1910–1939), který byl krátce před vypuknutím války dán do nucené správy sionistickým revizionistům (Tomaszewski 1993: 261–264).

Jak již je patrné z předchozího textu, židovské společenství představovalo názorově, kulturně, jazykově a v neposlední řadě i politicky nejednotný živel. Rozložení politického spektra polského židovstva přetrvalo z dob I. světové války (viz níže). Je nutné si však uvědomit, že ani jednotlivá hnutí nepředstavovala ustrnulé monolity.

Z Bundu se oddělil Kombund, který později splynul s komunisty. Bundisté zase úzce spolupracovali s polskými socialisty. Ani sionisté nepředstavovali zcela petrifikované uskupení. Někteří se orientovali spíše levicově, jiní pravicově. Existovalo i nábožensky orientované sionistické hnutí Mizrahi, které konkurovalo provládní ortodoxně zaměřené Agudě. Navíc pro sionisty postulát emigrace do Palestiny a požadavky národní autonomie v rámci II. RP byly vnímány jako rovnocenné. Záleželo na svobodné volbě každého Žida, zda se rozhodne pro emigraci. Vedle umírněných sionistů existovalo i revizionistické sionistické hnutí v čele s Włodzimierzem Żabotyńským. Tito radikální sionisté podporovaní koncem 30. let vládnoucí oligarchií vytvářeli po vzoru Piłsudského své židovské legie a jednoznačně se vyslovovali za odchod do Palestiny, a to i za cenu ozbrojeného konfliktu (srov. Tomaszewski 1993: 148–153, 214–238).

Vůči sekularizovaným uskupením stály zájmové skupiny chasidů a ortodoxních talmudických Židů, kteří neuznávali požadavky na národně-kulturní autonomii. Definice židovství jak chasidů, tak i mignagdů spočívala v tradičním pojetí židovské identity na základě rozdílů náboženského a zvyklostního (košer strava apod.). Přestože vliv těchto konzervativních sil byl v menšině, požíval – na rozdíl od situace v Čechách (v širším slova smyslu) – stále značnou společenskou prestiž a politický vliv, s nímž bylo třeba počítat.

Od vzniku nové republiky se sionisté snažili o vytvoření autonomních národních orgánů a později – když se jejich usilí ukázalo marným – se alespoň pokoušeli vytvořit z především nábožensky orientovaných židovských obcí (tzv. kahalů) instituce národní. Převážil však postoj ortodoxních židů, kteří se mohli opřít o tehdejší právní normy a podporu státního aparátu. Každý z táborů, ať už prosazující sekularizovanou vizi židovské společnosti, či nikoliv (existovalo rovněž křídlo nábožensky orientovaných sionistů), se soustředil na výchovu mládeže formou soukromých škol. Kromě nábožensky orientovaných chederů (nejnižší stupeň) a ješiv byla v Polsku přítomna celá řada škol zakládaných sionisty či bundisty (srov. Tomaszewski 1993: 150, 187–192).

V nábožensky orientovaných školách probíhalo vyučování na základní úrovni v jidiš, později i v hebrejštině. V sekulárně orientovaných ústavech se vedle těchto jazyků uplatňovala se zvyšující se tendencí rovněž polština. Lekce polštiny a hodiny o polské kultuře byly ze zákona povinné v každé škole II. RP. Diplomy z některých židovských pedagogických institucí zaměřených na vyšší stupně byly dokonce uznávány v rámci celopolského vzdělávacího systému (srov. Tomaszewski 1993: 150, 242–248).

Co se týče vysokoškolské úrovně a center orientujících se na vědeckou činnost, vynikalo v tehdejšímu Polsku hned několik institucí. Ve Varšavě to byl Ústav židovských věd (pol. Instytut Nauk Judaistycznych), založený v roce 1928, který se kromě religionistiky, biblistiky, a filosofie zabýval studiem sociologie, semitských jazyků a hebrejské literatury. Základem rozpočtu byly státní dotace, což byla záležitost v tehdejšímu Polsku dosti výjimečná. Působili zde významní učenci jako rabin Schorr, Tartakower, Schipper, Friedman a Ústav měl k dispozici dobře vybavenou knihovnu s významnými publikacemi, včetně rukopisů a inkunábulí. V rámci Varšavské univerzity (pol. Uniwersytet Warszawski) si významnou pozici na poli těchto studií vydobyl seminář prof. Bałabana (Tomaszewski 1993: 252–253).

V této souvislosti se však nelze nezmínit o řadě ješiv, jež si i ve světě dobyly velkého uznání. Zvláštní postavení mezi nimi měla od počátku 19. století existující mirská ješiva (od obce Mir v dnešním Bělorusku), kam přijížděli studenti – často také absolventi univerzit – z mnohých zemí, aby si doplnili své talmudické vzdělání. V roce 1930 byla v Lublině na základě finanční sbírky rabinem Meirem Šapirem založena moderní Ješivot Chachmei Lublin (Ješiva mudrců Lublina), snažící se přilákat mladé lidi z bohatých rodin. Její budova v rekonstruované podobě včetně funkční mikvy stojí v Lublině dodnes (srov. Borzymińska – Żebrowski 2003a: 680; srov. Tomaszewski 1993: 249).

Významnou vědeckou institucí, sídlící ve Vilniusu (od počátku 20. let 20. století součástí II. RP), bylo tzv. JIWO (Jidiszer Wisnszaftecher Institut; č. Židovský vědecký ústav). Tato světská organizace vycházela z chudého dělnického prostředí spojeného se židovskými socialisty a folkisty a jejím cílem bylo zkoumat především jidišovou kulturu. Přes značně skromné počátky se tato instituce rozrostla v organizaci s centrálou ve Vilniusu a pobočkami ve Varšavě, Berlíně a New Yorku. Dále bylo JIWO (od 1940 v New Yorku YIWO) podporováno rozsáhlou sítí tzv. Spolku přátel na mnoha místech v Polsku a po celém světě včetně Československa. Ústav byl tvořen jednotlivými sekcemi (tj. filologickou, historickou, etnografickou, hospodářskou a statistickou, psychologickou a pedagogickou) a měl vysokoškolské ambice, které se však nepodařilo zrealizovat. Ústav vlastnil rozsáhlou knihovnu a vydával časopis JIWO Bleter. JIWO vyvíjelo také sběratelské aktivity na poli hmotného umění. Mezi významné osobnosti této organizace patřil např. historik a později kronikář varšavského ghetta Ringelblum. V této souvislosti je třeba zmínit, že sionisté na území II. RP žádnou takto ambiciózní instituci nevytvořili. Hebrejská univerzita byla v roce 1925 založena v Jeruzalémě (srov. Tomaszewski 1993: 249–252; srov. Borzymińska – Żebrowski 2003a: 691–692).

Ideologicky polarizované bylo rovněž sportovní hnutí. Všeobecně známý, a to rovněž z českého prostředí, je např. sionistický klub Makabi. Z bundistického prostředí vzešel klub Morgensztern / Jutrzenka (od 1912). Mnoho propolsky orientovaných židů se účastnilo prvních polských sportovních aktivit na počátku 20. století, a to zvláště v Krakově a Lvově ještě v době Rakouska-Uherska. Někteří Židé organizačně a finančně sportovní činnost podporovali, jako tomu bylo v případě ŁKS Łódź (I. K. Poznański). Mnozí židovští sportovci dosáhli – stejně jako v Čechách – vysoké republikové, či dokonce mezinárodní úrovně. Byli to především fotbalisté, plavci, boxeři



či stolní tenisté. Zároveň byly po vzoru olympiády organizovány židovské mezinárodní makabiády (srov. Borzýmińska – Żebrowski 2003a: 791–792; srov. Borzýmińska – Żebrowski 2003b: 89–90, 185, srov. Tomaszewski 1993: 241).

S činností organizací značně různorodých ideologických směrů byla spjata velmi rozšířená charita, někdy právě přímo finančně podporující žáky a studenty pocházejících z nemajetných poměrů. Obecně lze konstatovat, že Židé / židé více než jejich křesťanští sousedé dbali o sociálně slabší. Pramenilo to z dobročinné povinnosti každého pravověrného žida v rámci judaismu (Tomaszewski 1993: 189; 238–243).

V neposlední řadě je třeba zmínit se alespoň v krátkosti o uměleckých aktivitách polské židovské menšiny. Typickým rysem židovské literatury je její jazyková polyfonie. Opravdový rozkvět zažívá literatura psaná v jidiš. Kromě publicistiky a odborné literatury dochází k dalšímu rozvoji krásné literatury. Již z doby před I. světovou válkou jsou známí autoři jako Šalom Aš či Šolem Alejchem, v meziválečném období se objevila celá plejáda nových autorů jako bratři Singerové, Alter Kacyzne, Icyk Manger a především literárně-výtvarné skupiny (Tomaszewski 1993: 255).

V Lodži krátce v letech 1919–1920 působila apolitická umělecká skupina Jung Idysz, na niž později navázalo ve Vilniusu působící Junge Wilne (1929–1939), dbající o kulturní tradici Židů střední a východní Evropy a odmítající myšlenky sionismu. Mezi členy této skupiny patřili např. básníci Abraham Suckewer, Chaim Grade. V Polsku rovněž v meziválečném období určitou dobu působil básník Perec Markisz, významný představitel expresionistické poezie psané v jidiš a spojený později spíše s ruskou, resp. sovětskou prostranickou tvorbou (Borzýmińska – Żebrowski 2003a: 723–725; Borzýmińska – Żebrowski 2003b: 107–108; Tomaszewski 1993: 255–256; srov. Lisek: 2005).

Svůj zlatý věk zažívalo jidišové divadlo a v neposlední řadě také film. Známým divadelním souborem, který hostoval i u nás, byla společnost Wilner Trupe. Později se rozdělil na dvě části – jedna působila ve Spojených státech, druhá se z cest po střední Evropě vrátila do Polska. Ve Varšavě od roku 1913 působil divadlo manželů Kamińských. Divadlo hrálo díla autorů jak domácích židovských (Kacyzne), tak i zahraničních (mj. Lope de Vega, K. Čapek). Dramatická tvorba – mající přirozeně oprávněné umělecké ambice – plnila i funkci mimoestetickou, ne nepodobnou českému obrozeneckému divadlu; tedy funkci národní „mise“ usilující o zachování specifické

židovské kultury. Z filmové tvorby získal světovou slávu snímek *Dybuk* (1937), natočený podle dramatu významného literáta a folkloristy Š. An...ského (sic! – pseudonym) (srov. Tomaszewski 1993: 256–258, 260; srov. Borzymińska – Żebrowski 2003b: 87–88).

Současně s tvorbou v jidiš se rozvíjelo také polské hebrejské písemnictví. Nemohlo se však opřít o tak širokou čtenářskou základnu. Díla v jidiš – zvláště s ohledem na nízké procento negramotných Židů – měla relativně velký počet potenciálních příjemců. Pro hebrejskou literaturu byla rovněž typická jednak emigrace autorů do Palestiny (Chaim Bialik, Josef Agnon) a jednak stejně jako pro židovskou literaturu v jidiš, polštině nebo ruštině dvojdomost jejich autorů, tvořících v několika jazykových kódech (Icchok Perc, Uri Cwi Grinberg – jidiš a hebrejšтина; Roman Brandsttaetter a Julian Strykowski – hebrejšтина a polština; Perc Markisz a Šimon An...ski – ruština a jidiš). Přestože se objevovali noví hebrejšti spisovatelé, hebrejská literatura v Polsku postupně přestávala hrát roli první dámy polské židovské literatury (srov. Tomaszewski 1993: 255, 258–259).

Zvláštní kapitolu představuje židovská literatury psaná polsky. Vztah některých autorů židovského původu k židovské tradici byl spíše vlažný a zdrojem umělecké inspirace pro ně byla tvorba polská, německá či ruská. Literáti Bolesław Leśmian, Bruno Schulz, Jan Brzechwa (původní příjmení Jan Lesman), Julian Tuwim – vycházející z akulturovaného prostředí – jsou pro polskou literaturu stejně tak neodmyslitelní jako pro českou literaturu František Gellner, Karel Poláček, Richard Weiner, bratři Langrové, Egon Hostovský, Viktor Fischl a mnozí další. Navíc poslední dva polští autoři se dodnes nerasmazatelně zapisují do paměti polských čtenářů a posluchačů svou dětskou poezií, a tvoří tak polský čtenářský základ. Do dnešního dne jsou v Polsku populární některé z výstupů meziválečných kabaretů (např. skeč *Sęka* po r. 1945 uváděný kabaretem Dudek), židovské anekdoty a tzv. szmoncesy (židovské „vtipy“), jejichž autory a protagonisty byli často akulturovaní Židé (mj. Julian Tuwim, Marian Hemar – ten se však v roce 1935 nechal pokřtít, své židovské kořeny nezapíral ani Antoni Słonimski).

Lze zmínit i kuriózní případ akulturace autora-kriminálního vycházejícího z jidišové, resp. hebrejské kultury, který debutoval v polštině. V roce 1933 vyšla kniha *Żywot własny przestępcy (Autobiografie zločince)* Icka Farbarowicze, známého lépe pod

přezdívkou Urke-Nachalnik. Jazykově ji upravil filolog Stanisław Kowalski, jenž autora ve vězení našel a přesvědčil ho, že má smysl o svých životních eskapádách napsat, resp. se z nich vypsát. Polákům se tak díky této Kowalského iniciativě dochovala barvitá zlodějská a vězeňská polština 20. a 30. let minulého století (srov. Urke-Nachalnik 1989: 302).<sup>71</sup>

Samostatnou kapitolu představuje hudba. Na polských svatbách se dodnes hraje tzv. polka szabasówka. Andrzej Bieńkowski, sběratel polského folkloru, například doložil vliv židovské hudby na produkci polských lidových muzikantů, a to na sebraném etnografickém materiálu z let 1980–2005.<sup>72</sup>

I přes vzájemné kulturní vlivy převažuje názor, že vliv polské kultury na tamní židovstvo byl mnohem větší než působení opačným směrem. Lze dokonce mluvit o určitých bariérách daných mj. jazykovou situací. Překládání hebrejských a jidišových děl do polštiny se spíše soustředilo na několik autorů ze starší generace, jako byli Alejchem či Aš. Rovněž kontakty umělecké skupiny s polskými skupinami nebyl nikterak intenzivní. Návštěvy členů umělecké skupiny Jung Wilne na poetických večerech literárního sdružení Żagary, do níž patřil např. Czesław Miłosz, svědčí spíše o jednostranných vztazích židovsko-polských než polsko-židovských (srov. Lisek 2005: 195–196; srov. Tomaszewski 1993: 255–256; srov. Miłosz 2005: 108)

Právní postavení Židů bylo dáno mezinárodními úmluvami, k nimž se Polsko po I. světové válce zavázalo. Přežívaly sice rozličné právní relikty z dob záborů (např. v bývalé rakousko-uherské části nebylo Židům dovoleno používat při veřejných příležitostech hebrejštiny a jidiš; v bývalém ruském záboru panovala omezení týkající se např. nabytí půdy). S konečnou platností byly tyto restriktce, které však de facto nebyly právně uplatňovány, zrušeny ústavou z roku 1931. Je třeba nicméně podotknout, že ze státních prostředků nebyly zakládány a finančně podporovány školy s vyučujícím jazykem hebrejským či jidiš. Navíc představitelé západních mocností prostřednictvím mezinárodních úmluv prosazovali svobody občanské a náboženské, a nikoli prosazení

---

<sup>71</sup> Michał Wawro – hraný dokument *Żywot własny przestępcy (Autobiografie zločince; 2007)*

<sup>72</sup> Andrzej Bieńkowski – dokumentální film *Żydowska muzyka w pamięci wiejskich muzykantów (Židovská hudba v paměti venkovských muzikantů; 2005)*.

požadavků kulturní a národní autonomie, a prosazovali tak asimilační politiku (Tomaszewski 1993: 179–187).

Meziválečné Polsko bylo státem mnoha rozdílných tendencí. I přes existenci pogromů (např. v Przytyku v roce 1936), přes snahy bojkotovat židovské firmy a separaci židovských a nežidovských studentů ve vysokoškolských lavicích (pol. *getto ławkowe*) či přes snahy zavést „*numerus clausus*“ a některé hospodářské zákony kolidující s právem svítit šábés či zákazy týkající se rituální porážky (tzv. *szechita*) apod. bylo Polsko státem dodržujícím mezinárodní úmluvy a deklarujícím rovná práva polské většiny a národnostních menšin, a to i přes národovecké tendence některých vysoce postavených státníků po smrti maršálka Piłsudského v roce 1935. Po Mnichově 1938 bylo dokonce zemí, do níž někteří Židé z Československa emigrovali. Mobilizace v září 1939 se účastnilo polské židovstvo napříč různými názorovými proudy (srov. Tomaszewski 1993: 174, 192–199, 207–211, 232, 237–238).

### 2.3. *Stereotypy*

Jako doušku za historickými souvislostmi a exkurzem napříč různorodými podobami židovství zařazují ztotožňování Židů s nežidovskými národy, s nimiž se asimilovali či na daném území koexistovali. (O stereotypch spojených s povoláním aj. bude pojednáno v následující jazykové kapitole.)

Blanka Soukupová k utváření národních stereotypů v českém prostředí podotýká: „Když analyzujeme současné stereotypy a malby sousedních národů a etnických skupin, bezesporu ze všech nejpropracovanější, zdá se nám v určitých bodech, že jsme obešli kruh a vracíme se, odkud jsme vyšli; tedy do období šedesátých let 19. století. Tehdy se totiž mnohé z těchto představ rozhodujícím způsobem v českém myšlení zafixovaly“ (Soukupová 2001: 57). Snad by se v jistém smyslu dal tento postulát přenést i na polské prostředí. Jestliže ještě během lednového povstání 1863–1864 dochází k budování obrazu polsko-židovského boje proti ruské nadvládě,<sup>73</sup> později s rozvojem stereotypů

---

<sup>73</sup> Symbolem polsko-židovského zbratření byla osoba gymnazisty Michała Landy (1844–1861), který byl během protiruské demonstrace smrtelně zraněn poté, co převzal kříž od kapucína zasaženého kulkou.

vyhraněných podle novodobého nacionalistického hnutí, vyhraňujícího se mj. na základě rasových teorií, se stává tato představa polsko-židovské sounáležitosti obtížnější. Jistě se tak děje rovněž v souvislosti s budováním vlastní národní identity polského židovstva od konce 19. století.

V době rozvoje haskaly, postupující akulturace, jejichž projevem byla mj. ztráta vnějších rozdílů mezi Židy / židy a Poláky / křesťany, resp. katolíky (tzn. identická móda, absence pejzů apod.), lze sledovat snahu distancovat se od Židů / židů přiřknutím jim nálepky cizosti na základě jejich akulturace s nepřátelským národem nebo národem vnímaným jako kulturně vzdáleným. Někdy se takto vymezovali rovněž samotní s Poláky či Čechy akulturovaní židé spatřující v jinojazyčných Židech / židech reálné nebezpečí, že budou vhozeni do jednoho židovského „pytle“. Tyto myšlenkové procesy dokazují silnou lingvocentrickou povahu novodobých identit středoevropských národů (na rozdíl např. od identity anglické) (srov. Holý 2001: 51–53; srov. Jagodzińska 2008: 140; srov. Macura 1995: 42–60).

### 2.3.1. Německý žid

Jedním takovým typem přítomným jak v českém, tak i polském prostředí je *německý žid*<sup>74</sup>. Nositeli haskaly a reformovaného židovství byli ve Varšavě právě židé, kteří se modlili v němčině a od svých souvěrců se odlišovali také tím, že odložili tradiční židovský oděv. I když se od založení německé synagogy (1838) jejich vztah k tomuto národnímu jazyku změnil a postupně se akulturovali s polským prostředím, často byli ještě na konci 19. století stále nazýváni *německými židy* (srov. Jagodzińska 2008: 142–143).

Zcela kulturně a jazykově zgermanizovanou skupinu představovali souvěrci z bývalého pruského záboru. Tito židé ve srovnání s Židy / židy z bývalého ruského a rakouského záboru nepočtení se cítili součástí německého kulturního okruhu. Značná část po I. světové válce dokonce emigrovala do Německa. U některých lze odklon jejich proněmeckých postojů zaznamenat až s nástupem národních socialistů k moci v roce

---

Rovněž Landyho otec a bratři se výrazně angažovali jako polští vlastenci (Borzymińska – Żebrowski 2003: 16–17).

<sup>74</sup> Kurzívu používám pouze v případě stereotypního označení. U výrazu *německý žid* píši záměrně vzhledem k obrazu Žida / žida, a ne reálné osobě malé ž.

1933. Slezští a poznaňští židé se cítili součástí německé společnosti. Někdy dokonce patřili k významným lokálním reprezentantům německé kultury. Před I. světovou válkou se účastnili politického života, a to zvláště v řadách sociální demokracie. Sionistická menšina a tzv. Ostjuden pro akulturovanou většinu představovali hrozbu návratu starých diskriminačních poměrů (Wróbel 1993: 76–77, 139; Tomaszewski 1993: 178).

V Čechách (v širším smyslu slova) byla situace odlišná. Jak již bylo řečeno, moravští Židé, často ještě v době I. republiky akulturovaní s německým živlem, zastávali sionistické postoje. Stejně tak pražští Židé, tvořící především vyšší střední třídu, či většinou níže společensky postavení němečtí Židé z Českého pohraničí, zvláště tzv. Sudet, zastávali umírněné sionistické postoje, podporovali masarykovskou linní československé politiky, hlásili se často k židovské národnosti a posílali své děti do českých i německých škol (především do gymnázia a na univerzitu, neboť před absolventem německé školy se přirozeně otvíraly větší možnosti uplatnit se na českém, rakouském či německém trhu práce). U českých (v širším slova smyslu) německých Židů lze mluvit o židovském národním uvědomění či vědomí a pěstování jedinečného židovského ducha (manifest Herderverein; 1919) (srov. Čapková 2005: 54–92).

V případě jak českých, tak i polských německých židů / Židů docházelo ke ztotožňování Židů s okupanty. Židé – jako již tradičně – se dostali do role obětího beránka. Na základě těchto stereotypních představ docházelo v revolučním roce 1918 v obou zemích k pogromům či výtržnostem násilného charakteru. K vnímání Židů jako Němců mohlo vést povrchní ztotožnění Němců a Židů podle společného jazyka, jež obě skupiny používaly, a zároveň vysoké procento židů mezi německojazyčnými obyvateli Prahy. Podle statistik z let 1890 a 1900 „46% osob hlásících se v Praze k německé obcovací řeči bylo izraelského vyznání“ (Čapková 2005: 67).

Blanka Soukupová v návaznosti na negativní stereotyp Němce v českém prostředí pokračuje obrazem *německého žida*. „Za nejbrutálnější české Němce byli označováni němečtí židé, v širokém českém povědomí pionýři germanizace, uměle a brutálně udržující německý charakter Moravy, utvářející základ německé menšiny v Praze“ (Soukupová 2001: 63). Jak dále Blanka Soukupová konstatuje ani stereotyp *Němce* ani stereotyp *německého žida* nebyl jednotný. „Malba židovského kapitalisty – bezcharakterního, nepoctivého a ziskuchtivého kšeftsmana, lichváře, lakomce, lenocha byla provázena malbou židovského proletáře – chudého, fyzicky těžce pracujícího,

společností odstrkovaného člověka, jehož jedinou perspektivu představuje vítězství sociální demokracie. Sociální demokrat židovského původu byl pak hodnocen jako soudruh, jehož jiné náboženské přesvědčení (nebyl-li pokřtěn) bylo jako méně důležitá a do budoucna pomíjivá identita respektováno“ (Soukupová 2001: 63).

V souvislosti s utvářením stereotypu *německého žida* v Polsku představuje podstatné období I. světové války. Po okupaci Kongresówky a Pomezí vilémovským Německem v roce 1915 se pokoušela hrát významnou roli v rámci již zmíněné organizace Komitee für den Osten skupina německých sionistů. Jejich úsilí prosadit práva svých souvěrců a osvobodit je tak z ruského jha naráželo na odpor jak sionistické centrály, tak i jiných židovských platforem. Zvláště diskutabilní byla jejich proklamace jidiš jako německého dialektu a snaha hrát jako proněmecká skupina významnou roli v navrhovaném poválečném mezinárodním soustátí Židů, Poláků, Ukrajinců, Bělorusů, Litevců a Lotyšů pod protektorátem císařského Německa. Oponenti těchto vizí namítali, že není jasné poválečné uspořádání a že němečtí sionisté vystavují svými krátkozrakými protiruskými a protipolskými proklamacemi polské Židy nebezpečí, a to především v případě jiného politického uspořádání. Na druhou stranu němečtí sionisté se mohli opřít o zpočátku vřelý vztah místních Židů vůči německým okupantům (Wróbel 1993: 107).

Daleko trvalejších výsledků na okupovaném území však dosáhla „mise“ dvou německých ortodoxních rabínů, kteří po získání důvěry místních chasidů a ortodoxních židů provedli reformu židovského školství (nově bylo např. zavedeno vzdělávání dívek). Zároveň iniciovali vytvoření politické organizace nábožensky zaměřených Židů, tzv. Agudu. Jejich úsilí mělo právě vzhledem k tomu, že neakcentovalo národní postuláty, rovněž tichou podporu asimilantů. Zreformovaný školský a politický systém se udržel i po jejich odchodu v roce 1918 (Wróbel 1993: 126–127).

Ke spolupráci s německými sionisty se nedal zlákat ani humanitárně zaměřený spolek Hilfsverein für deutschen Juden, který na okupovaném území působil již před I. světovou válkou (Wróbel 1993: 107). Přestože polské židovstvo – jak z výše uvedeného vyplývá – nebylo možné považovat za jednotlitý celek spolupracující s německým okupantem, mnozí Poláci byli utvrzováni ve svých antižidovských pohledech radostí většiny Židů z příchodu Němců a Rakušanů. Józef Wróbel dokládá takovou perspektivu na postřehu umírněného politika Stanisława Dzierzbického, komentujícího „vstup

německé armády do Varšavy: „Obecně se však Varšavané chovali příkladně, dávali najevo klid, chladnou krev – jen naši milovaní židáčci (pol. Żydki – ŠB) velmi vřele a ostentativně vítali Němce, což jsme koneckonců všichni očekávali“<sup>75</sup> (Wróbel 1993: 122).

### 2.3.2. *Polský Žid*

V českém či německém povědomí se pod pojmem *polský Žid / der polnische Jude* v dané době rozuměl „Žid východní“, tzv. *Ostjude* (srov. Bondyová 2003:116 a 121). Pominu-li oblast Velkopolska – resp. pruské Poznaňské provincie (Provinz Posen) –, nebylo označení *polský Žid* přirozeně přítomné. Toto dělení vyplývalo z již zmíněného z rozdělení aškenázských Židů do dvou skupin: západní, jež v podstatě celá podleha haskale (osvícenectví) a východní, v níž se i přes postupnou asimilaci, částečně udržely některé tradiční hodnoty spojené s židovskou identitou, včetně jazykové odlišnosti (hebrejšтина, jidiš) a úpravy zevnějšku.

Stěhování východního židovstva na západ, a tedy opačný pohyb než na počátku kapitoly zmíněný Drang nach Osten, lze zaznamenat ještě před haskalou. Od kozáckého povstání Bogdana Chmielnického (1648–9) hledali Židé v důsledku brutálních událostí nový domov mimo území Polska. Další vlny emigrantů následovaly v souvislosti s již zmíněnými masovými pogromy v 18. století v Podolí (pol. Podole), tzv. „hajdamaczyzną“.

Židé z východu přicházeli do Čech a na Moravu tudíž ještě v době, než nastalo rozštěpení aškenázských Židů na východní a západní. V polovině 17. století se v Hranicích na Moravě usazovali židovští uprchlíci z Ukrajiny (Fiedler 1992: 75). Do jihomoravského Podivína koncem 18. stol. přišly rodiny přechající z Polska (Fiedler 1992: 122). Po josefínských reformách na přelomu 18.–19. stol. se v jihočeských

---

<sup>75</sup> Překlad ŠB.



Myslkovicích židovská obec – ustavená ve 2. pol. 18. stol. – početně rozrostla příchodem rodin z Haliče (Fiedler 1992: 111).

V 19. století, zvláště na jeho konci, kdy již byl rozpor mezi východním a západním židovstvím patrný, směřovali uprchlíci např. v důsledku pogromů v 80. letech 19. století v carském Rusku nebo vzhledem k zoufalé ekonomické situaci v Haliči do zámoří či do evropských center (Vídeň, Berlín, Paříž), a ne do tehdy provinční Prahy (srov. Čapková 2005: 17–18).

Povrchní kontakt s tímto světem umožňovali mj. návštěvy chasidů v lázeňských městech, jak o tom prostřednictvím zápisků svého dědečka píše Norbert Frýd. Již v 60. letech 19. století, na něž pamětník vzpomíná, cadikové a jejich žáci budili svým vzezřením a chováním v místních venkovských Židech z Drmoula pocit odlišnosti: „Největší senzaci poskytovali lázeňští hosté z Polska, zázrační rabíni ve vysokých kožešinových čepicích obklopení družinou učedníků. [...] Mariánky dosud neměly templ, židé se tam scházeli pouze v improvizované modlitebně, polští hosté ostatně o náboženský styk s místními souvěrci nestáli, modlili se zvlášť v pokojích svých rabínů. Tak vytrvali ti z Drmoulu raději tam, kde se narodili a kde jim při vši tísní nebylo zrovna nejhůř“ (Frýd 1966: 35).

Výrazný impulz k posílení stereotypu *polského žida* / *Ostjude* představovaly události spjaté s I. světovou válkou. Ruth Bondyová označení *Ostjuden* vysvětluje takto: „Židé z východu, čímž se za první republiky nemysleli Židé z orientálních zemí, ale ze sousedního Polska, hlavně z Haliče. Název měl většinou negativní konotaci – nebyli to naši, lišili se řečí, oblečením, byli většinou pobožní a chudí“ (Bondyová 2003: 116). V *polském Židovi* se podle Bondyové mísil pocit odstupu, soucitu a pohrdání. „Polský Žid, hlavně v době první světové války, která přinesla několik vln židovských uprchlíků z Haliče do Čech a Moravy, byl v očích svých pražských souvěrců většinou šnorer, kterému bylo třeba pomoci, ale bylo radno se od něho distancovat, hlavně protože připomínal dávnou židovskou minulost, na kterou se všichni snažili zapomenout. Jen jedinci – a mezi nimi i Franz Kafka – je chtěli poznat blíže, byli ochotni se s nimi spřátelit. V Moravské Ostravě a v jiných pohraničních městech se všichni polští Židé snadněji“ (Bondyová 2003: 121).

Podrobněji se situací židovských uprchlíků během I. světové války a krátce po ní ve východních (Habartová 2007) a jihozápadních (Habartová 2009) Čechách ve svých

článcích zabývala Klára Habartová. Do českých okresů byli tito utečenci umístěni poté, co již byli naplněny kapacity azylových táborů na Moravě (Habartová 2007: 5). Místní kronikáři si všímají jak již tehdy v Čechách nezvyklého zevnějšku, tj. dlouhých kaftanů, pejzů (Habartová 2009: 3), tak i odlišného chování daného kulturními rozdíly. V Horažďovicích si kronikář všímá zcela vybydlené školy, ve které haličští uprchlíci stacionovali a která musela být po jejich pobytu opravena a vydezinfikována, neboť Židé konali potřebu přímo v místnostech. Dále konikář výmluvně konstatuje: „Viděl jsem při nahodilých soupisech takové byty v obcích sousedních i ve městě. S hrůzou jsem do nich vstupoval a ještě s větší hrůzou je opouštěl. Jak prasácky dovede polský žid bydlet, to nelze vylíčit, to nutno vidět. Po zemi bylo vidět rozestavené nádobí, v kalužích špinavé vody, vše ubedněno, aby byl zápach větší, na židlích nebo na haldách hadrů jednotliví členové rodiny s rukama založenýma, starci s modlitebními řemínky, záchod obyčejně vykonávali v jednom koutě světnice. Několikrát byli napomenuti jak majiteli domů, tak obecními správami, však marně“ (Habartová 2009: 14–15; srov. Smetanová 2008: 29). „Uprchlíci prý byli také první, kteří začali s lichvou. Na druhou stranu žádali od hostitelů nekompromisně dodržování náboženských zvyklostí při stravování a hlavně žádali košer maso v době, kdy nebylo k dispozici vůbec žádné. Po těchto zkušenostech byli velice neoblíbeni u všech obyvatel včetně místních židů“ (Smetanová 2008: 29).

Postesknutí nad nepochopením židovského Východu lze nálezt u Oskara Donatha, jenž v prvním dílu své knižní studie *Židé a židovství v české literatuře* jednu kapitolu přímo věnuje *polským Židům* (Donath 1930: 172–176), i u Františka Mordechaje Langra. Oba tito autoři argumentují především kulturní vyspělostí tamních Židů: „Polští Židé nepožívají v západní Evropě velikých sympatií. Nejsou-li předsudky vůči domácím Židům ještě úplně potlačeny, trvají proti východním tím více. Jací šlechtění lidé mezi nimi bývají, uznává se jen zřídka (Machar o Lipinerovi a Halbanovi v „Konfesích literáta“ [...]). Když se na počátku války přihrnuly davy haličských Židů-uprchlíků do našich zemí, obyvatelstvo z veliké části nemělo porozumění pro jejich bídu, neuvědomilo si, co tito lidé vystáli duševních muk, nehledě k ztrátě veškerého jmění, zatímco ono sledovalo vývoj války pěkně zdaleka. A když se tito lidé, nechtějící žít z milodarů, ohlédli po nějakém obchůdku a svou zdatností to k něčemu přivedli, bylo na ně opět ukazováno prstem“ (Donath 1930: 172). Tam, kde se Donath snaží enumerací přehlížených jevů přesvědčit své spoluobyvatele o jejich zaslepenosti, Langer

v *Devíti branách* již jen lakonicky shrnuje: „Židé němečtí pohlížejí na naše polské soukmenovce odjakživa trochu přes rameno. Proč – ví Bůh. Na své učenosti nemají si věru co zakládat a na zbožnosti ještě méně“ (Langer 1965: 146). Jistě na tomto místě není důvod pohled německých a českých židů, natož pak samotných Němců a Čechů rozlišovat. Jak bude v literární kapitole patrné, stereotyp *polského žida* byl přítomen i v době samotného Šoa i po něm (viz níže).

Přestože tento stereotyp byl během první republiky aktuální, tak intenzivní zážitky ze setkání s *polskými Židy* v mnohých částech Čech a Moravy lze považovat za epizodické, neboť utečenci byli v průběhu let 1918–1922 repatriováni do svých domovin (srov. Habartová 2007; srov. Habartová 2009). Kateřina Čapková navíc konstatuje, že oblast Čech (v širším slova smyslu) byla v tomto ohledu ve srovnání se střední a západní Evropou výjimečná, neboť na našem území – s výjimkou severní Moravy a Slezska – se východní Židé na konci 19. století a začátkem 20. století neusazovali.<sup>76</sup>

### 2.3.3. *Litwak*

Dalším typem byl *ruský Žid*, tzv. *litwak*. Negativně na *litwaky* nahlíželi jak Poláci a židé akulturovaní s polskou společností vzhledem k jejich „rusifikaci“<sup>77</sup>, tak i chasidé s ohledem na jejich racionální pojetí víry, vycházející z tradice litevských ješiv. *Litwaci* byli většinou tzv. misnagdé (viz níže). Židé přibývší do Królewstwa z východu vzbuzovali negativní emoce u domácích také odlišným dialektem jidiš a znalostí ruštiny, jež jim umožňovala dobré vztahy s ruskou správou a možnost podnikání v rámci celého

---

<sup>76</sup> „Vzhledem k podstatě nulovému vlivu imigrace východních Židů na konci 19. a na počátku 20. století zůstala sociální struktura židovského obyvatelstva v Čechách i v této době nezměněna. V jiných západních či středoevropských státech rozšířili haličtí a ruští Židé sociální spektrum o dělnickou vrstvu. V oblasti náboženství se pak východní Židé stali posilou místních ortodoxních komunit. V Čechách však tento vliv patrný nebyl. Situaci výrazně nezvratili ani haličtí uprchlíci za první světové války, ba ani Židé, kteří po válce přicházeli z Podkarpatské Rusi“ (Čapková 2005: 25–26; srov. Čapková 2005: 19).

<sup>77</sup> Nelze mluvit o Rusech židovského vyznání tak jako v případě Poláků-izraelitů. Akulturace se omezovala především na jazyk, umění a vědu (srov. Jagodzińska 2008: 152–155).

Ruska. Přestože nebyli náchylní k akulturaci ani s místní polskou ani se židovskou společností, již ve druhé generaci splývali s polskými Židy (Borzymińska – Żebrowski 2003b: 60–61). Ve Varšavě druhotná akulturace s polskou společností byla typická i pro tzv. *berlinery*, tedy *německé Židy* (srov. Jagodzińska 2008: 142 – 144). Koneckonců dvojitá akulturace tohoto druhu byla přítomna i v Čechách.

Na území severovýchodního Pomezí, např. ve městech jako Białystok či Vilnius, podléhalo „rusifikaci“ mnohem více Židů než v Królewstvě. Poláci zde byli v menšině a „kulturním vzorem pro Židy, kteří se vzdálili náboženskému životu, se stala ruská literatura a věda, spjatá především s demokratickými a revolučními kruhy“<sup>78</sup> (Tomaszewski 1993: 177; srov. Miłosz 2005: 108, 172).

#### 2.3.4. Úhel pohledu

V případě zmíněných heterostereotypů je třeba zdůraznit onen úhel pohledu, z něhož takový negativní obraz vychází. Jestliže se jedná o *německého žida*, máme co do činění s perspektivou českou či českožidovskou a polskou či židů asimilovaných s polskou kulturou. Blanka Soukupová v souvislosti s *německým Židem* upozorňuje na mimořádnou úlohu, kterou „při popularizaci stereotypu německých židů jako nejčilejších germanizátorů sehráli i českožidovští asimilanti, na počátku 90. let vázáni na mladočeskou politiku“ (Soukupová 2001: 63).

Čechožidé, snažíce se maximálně splynout s majoritním českým okolím, se chovali zvláště xenofobně nejen vůči židům akulturovaným s německým prostředím (známý spisovatel Vojtěch Rakous se dokonce sám v poměru vůči „němčícím“ židům označuje za antisemitu), ale také vzhledem k haličským emigrantům během I. světové války a i později vůči uprchlíkům z Německa a Rumunska ve 30. letech (Čapková 2005: 120–121).

Cejchem úhlavního nepřítele je z perspektivy Poláka či kulturně propolského Žida vedle žida „němčícího“ poznamenán i tzv. *litwak*, kulturně proruský nenáviděný

---

<sup>78</sup> Překlad ŠB.

element. Takový pohled vznikl a byl zvláště silný v tzv. Kongresówce, kam se Židé kulturně prorusky orientovaní stěhovali, ať již z Pomezí, např. v důsledku pogromů v 80. letech či např. po vyhnání Židů v letech 1891 a 1892 z Moskvy (srov. Borzymińska – Żebrowski 2003b: 60–61).

Tzv. *polští židé* neboli *Ostjuden* představují obraz vytvořený tzv. *židy západními* (*Westjuden*) akulturovanými v našich zeměpisných šířkách do české či německé společnosti. Józef Wróbel výstižně popisuje původ i obsah tohoto pojmu a v mnohém se tak shoduje s již citovanou Ruth Bondyovou: „Před rokem 1914 občané Říše všeobecně věděli velmi málo o Rusku, a němečtí Židé – stejně málo o Ostjuden. Tento termín vznikl v Německu v první polovině 19. století, ale do širšího povědomí se dostal až na začátku 20. století. Vytvořili ho asimilující se Westjuden, chtějící se distancovat od své minulosti a od Židů v Rusku a severovýchodního Rakouska. Ostjude byl pro ‚Němce židovského vyznání‘ symbolem zaostalosti, špatné tradice, celkové degenerace. Byl živou vzpomínkou na židovsko-německou předasimilační minulost, vyvolával antisemitské sentimenty. Pouze nepočetní němečtí Židé rozuměli postavení Ostjuden, obdivovali jejich bohatý náboženský a kulturní život. Špinavý a na okraj normální společnosti ostrčený imigrant, chudý Haličan či Litvak, byl Židy v Říši považován nejčastěji za personifikaci asijského židovstva. V židovské literatuře v Německu převažoval právě takový obraz, který se později stal arzenálem antisemitů. ‚Němci-izraelité‘ nechápali své souvěrce z Východu, vulgarizovali jejich obraz a sebe zcela ztotožňovali s Říší“<sup>79</sup> (Wróbel 1993: 105–106).

Tento obraz v rámci ikonografie západních Židů nebyl zcela jednotný. V souborech německých židovských anekdot vydaných před I. světovou válkou se lze dočíst, že puncem zde nejčastěji tzv. *polnische Jude*, nemusí být označen pouze Žid z Haliče (obraz ruského Žida zde příliš frekventovaný není), ale velmi často již z tehdejší Poznaňské provincie (Provinz Posen). Paradoxně tak židé vymezující se sami jako Westjuden a skutečně zgermanizovaní izraelité, z pohledu Berlína či Prahy (místo vydání anekdot) představovali jako obyvatelé východního stále ještě velmi polského regionu Pruska ideální terč ironizace (srov. Nuél 1907?; srov. Für Schnorrer und Ketzinim 1909?)<sup>80</sup>. K Ostjuden jsou v jednom případě přiřazeni vedle haličských,

---

<sup>79</sup> Přeložil ŠB.

<sup>80</sup> Rok vydání podle datace předmluv obou souborů.

poznaňských, dokonce i židé čeští a moravští (Nuél 1907?: 123–125), tedy židé, kteří by se sami definovali jako Westjuden. Dobře lze na těchto příkladech ilustrovat jednak to, jak se mění označení Ostjuden na základě centra, z něhož taková stereotypizace vychází, a jednak kompletní neznalost reálií Poznaňské provincie a situace tamních židů ze strany Němců a německých židů, která by se dala shrnout v rámci zjednodušeného nálepkování jako „zaostalý Východ“.

Je třeba s Józefem Wróblem dodat, že v Německu a Velkopolsku (tedy v Poznaňské provincii) nebylo před první světovou válkou sionistické hnutí příliš populární. Židé byli politicky aktivní především v řadách sociální demokracie (v roce 1912 v Reichstagu zasedalo ze 100 sociálnědemokratických poslanců 12 židovského původu). Pro říšské židy bylo důležité zdůrazňovat svou úplnou asimilaci, neboť jejich národní ambice tak jako v případě sionistů by mohly vést k nechtěnému ztotožnění „s ruskými a haličskými Ostjuden. Těmi ‚Němci-izraelité‘ obvykle pohrdali jako ‚reliktem ze středověku‘, třebaže o nich věděli jen velmi málo. Také samotné Velkopolsko zůstávalo koneckonců pro většinu německých občanů všech vyznání zemí vzdálenou a neznámou: ‚kdo z našich velevážených čtenářů – psal v roce 1899 Hans Delbrück – pokud není kořeny či profesně spjat s Východem, byť jen jednou překročil Sprévu? A pokud vůbec, to jak často a jak daleko?‘“<sup>81</sup> (Wróbel 1993: 76–77).

Fascinace hrstky s německou či českou společností akulturovaných židů (Franz Kafka, Jiří M. Langer) světem východních Židů představuje v souvislosti s utvářením stereotypů záležitost okrajovou. Takový pohled se objevuje již před I. světovou válkou (a i po ní) například v souvislosti s hostováním jidišových hereckých souborů v Čechách či v jejím průběhu, kdy tzv. Westjuden měli příležitost se seznámit se svými neakulturovanými souvěrci na východní frontě či v rámci domácího prostředí, do něhož byli umístěni židovští váleční utečenci (srov. Wróbel 1993: 122; srov. Čapková 2005: 18–19).

---

<sup>81</sup> Přeložil ŠB.

### 3. Fenomén Žida v jazyce

Pojem fenomén, jak již bylo řečeno v úvodu, používám v názvu celé práce i této kapitoly proto, že v sobě zahrnuje jak vnitřní obraz, tak i obraz vnější. Vnitřní stereotypní představy Žida chápu v intencích kognitivní lingvistiky, tedy mj. i jako člověku ne vždy zcela zjevné impulzy, které lze objevit při etymologickém rozboru. Avšak i tyto skryté obrazy Žida, vznikají – kopírující normotvorné struktury – a současně i tuto určitou normu daného pohledu budují a dále rozvíjejí. Vnitřní stereotyp patří současně s vnějším obrazem k celkovému fenoménu tohoto etnika, tedy oné „židovosti“ v nás.

Považuji rovněž za nutné, dříve než přejdu k třídění daných jevů v rámci vnějšího a vnitřního obrazu, objasnit, proč před obecně používaným pojmem antisemitismus dávám přednost pojmu etnocentrismus.

V pracích současných českých historiků Kateřiny Čapkové a Michala Frankla čtenář narazí na jejich potýkání se s pojmem antisemitismus a potížemi s jeho definicí. Michal Frankl tento termín používá s výhradami, jež se týkají nevědeckého vzniku toho výrazu v rámci propagandy moderního antisemitského hnutí (Frankl 2007: 22). Stručně shrnuje antisemitismus jako „nepřátelství či nenávisť vůči Židům, která sahá od slovních útoků až po násilné činy a pogromy“ (Frankl 2007: 23). Kromě širokého spektra takové agrese autor zdůrazňuje její původ. Podle něj antisemitismus není „reakcí na charakter, jednání a postavení židovské menšiny“, ale „je důsledkem ideologického, politického a sociálního vývoje majoritní společnosti“ a právě z tohoto úhlu pohledu bychom jej měli zkoumat (Frankl 2007: 23). Michal Frankl se staví zamítavě k Mikuláškovu dělení na antisemitismus a asemitismus (Mikulášek 2000), neboť je považuje za účelově vytvořené pojetí, které má za cíl českému panteonu ochránit takové autory jako Havlíčka, Palackého, Nerudu (Frankl 2007: 23).

Kateřina Čapková společně s dalšími historiky odmítá dělení antisemitismu na rasový, národní, náboženský, ekonomický. Podle autorky totiž „jde o flexibilní ideologii, která velice rychle reaguje na potřeby doby.“ Čapková se kriticky staví k českožidovské rétorice, která ovlivnila českou historiografii, a odmítá tezi vyslovující se ve smyslu, že v Čechách nebyl či byl jen v malé míře antisemitismus rasový. Autorka dále tvrdí, že antisemité využili „nepřátelský obraz německého národa a připojili ho k obrazu Žida. Této identifikaci navíc nahrávala skutečnost, že Židé se na počátku 19.

století přidali ve své většině nejdříve ke kultuře německé“ (Čapková 2005: 118–119). V neposlední řadě se českožidovská a antisemitská perspektiva mohla odrazit od obrazu Židů ještě ve 20. století akulturovaných s německou kulturou v pohraničí, na Moravě a v některých českých městech (např. v Praze, Českých Budějovicích).

Etnoložka Lucie Uhlíková jde ve své kritice ještě dále. Podle ní je tento pojem problematický již z jazykové podstaty, neboť neexistuje semitismus, a navíc k jazykům semitským řadíme i arabštinu (Uhlíková 2003: 51). Různé podoby antisemitismu – a to včetně těch považovaných za specificky židovské jako rituální vražda (obecná tendence obviňovat cizí z kanibalismu) či židovského spiknutí (obecná tendence obviňovat cizí ze skryté nadvlády) – splývají s běžným xenofobním postojem vůči cizímu obecně a mohla by jimi být označena jakákoliv skupina, jež je chápána jako opozice k „nám“ a jež je vnímána jako iracionální hromosvod neúspěchů dané společnosti a jejích snah se pozitivně – na základě negativního popisu jiných – vymezit (srov. Uhlíková 2003: 51–62).<sup>82</sup>

Důvody, které mne vedou k tomu, že preferuji pojem etnocentrismus před pojmem antisemitismus kromě výše zmíněného, spočívají ve svébytném charakteru zkoumaného materiálu. Jak již bylo uvedeno v teoretické kapitole středem pozornosti je v tomto případě naivní obraz světa projevující se v tzv. přirozeném stylu. Takový obraz je prostřednictvím jazyka, resp. přirozeného stylu zastoupen rovněž v literatuře. Používání výrazu antisemitismus v souvislosti s charakterizací daných jevů v krásné literatuře se tak často jeví jako pojmově nepatřičné, neboť terminologicky přesnější je užít v těchto případech právě termínu etnocentrismus.

O antisemitismu v rámci obrazu daného materiálu lze hovořit pouze tehdy, pokud je tento pojem nějakým způsobem specifický. Musí být od projevů nesnášlivosti vůči jiným cizím odlišitelný. Podle mého soudu zde však taková distinkce neexistuje.

---

<sup>82</sup> Podrobné informace včetně historického exkurzu čtenář najde v kapitole „O antisemitismu“ v doktorské práci Lucie Uhlíkové (Uhlíková 2003: 51–62). Bohužel zde není prostor na usouvztažnění těchto tezí s názory Georga Christopa Bergera Waldenegga (podle Frankl 2007: 22) a Jindřicha Kohna (podle Čapková 2005: 116, 293), kteří na pojem antisemitismus rezignují. „Kohn zařazuje ve svých teoretických úvahách antisemitismus mezi obecnou xenofobii (v Kohnově terminologii antigérismus, gér = cizinec)“ (Čapková 2005: 293). O domnělém kanibalismu moldavských Romů se zmiňuje Zbyněk Andrš v souvislosti se soudním procesem se skupinou pachatelů obviněnou z loupežných vražd. Proces se konal v roce 1929 v Košicích a referoval o něm jak náš (zvláště agrární Venkov), tak i zahraniční tisk (Andrš 2002: 30).



Oprávněnost termínu etnocentrismus a zároveň neoprávněnost výrazu antisemitismus lze doložit na základě dvou logických úvah.

Za prvé lze přesvědčivě poukázat na židovský menšinový etnocentrismus vůči křesťanské (české či polské) většině. K takové úvaze mne přiměly výrazy českých Židů publikovaných v knize Ruth Bondyové *Mezi námi řečeno* (Bondyová 2003). Jedná se o substantiva *šikse*, *tume* a *galach*, která se prostřednictvím jidiš dostala z hebrejštiny do češtiny místních Židů.

První podstatné jméno označuje „křesťanskou dívku“, „služku v židovském domě“ a v hebrejštině výraz *šekec* (שקע) označuje „ošklivost“, „ohavnost“ a také „nečisté zvíře ve smyslu jeho nepoživatelnosti“ (Bondyová 2003: 136; Levy 1995: 298).<sup>83</sup> Substantivum *siksu* se vyskytuje i v polštině a narozdíl od češtiny se dnes zcela běžně používá. Karel Oliva *siksu* překládá jako *žábu*, *kočku* (Oliva 1999: 304–305). Přesnější by však bylo uvést, že jde o výraz popisující sice mladou dívku, ale ve znevažujícím smyslu (USJP 2006; Brzezina 1986: 78).<sup>84</sup>

Druhým zde zmíněným výrazem je slovo *tume* – hebr. *tum'á* (תומא), jež v hebrejštině jazyce znamená „nečistotu“ a v židovské češtině označovalo „křesťanský kostel“ (Bondyová 2003: 154; Levy 1995: 113). Jestliže se Židé v rámci svého etnocentrismu vůči křesťanům soustředí na zdůraznění jeho zvířecí nečistoty, špíny (platí rovněž pro *siksu*), křesťané se soustřeďují naopak na židovskou „nelidsky“ nápadnou hlasitost: *je tu (křiku) jak v židovské škole* či *ein Larm wie in einer Judenschule* apod.<sup>85</sup>

Poslední uvedené substantivum představuje *galach* – hebr. *le'galeach* (גלעך), což v ivritu znamená *holit* a v židovské češtině, a zřejmě i v naší židovské němčině (podle

---

<sup>83</sup> „<sup>43</sup>Neuvádějte v opovržení sami sebe pro nějakou hemžící se havěť; nesmíte se jimi poskvřnit, abyste se jimi neznečistili.“ <sup>44</sup>Já jsem Hospodin, váš Bůh. Posvěťte se a buďte svatí, neboť já jsem svatý. Neposkvřňujte sami sebe žádnou havětí plazící se po zemi“ (Leviticus; 11/43–44) (Starý zákon 2002: 108).

<sup>84</sup> Josef Bartůšek uvádí podobu *šiksla*, vycházejícího z *Schicksel*, jež v německé hantýrce podle něj označovalo tulačku. Dále odkazuje na zmíněný hebrejský původ a na základě *Příručního slovníku jazyka českého* cituje Josefa Holečka: „Zahálka byla běhna nemravná, šiksla, jak říkáme“ (Bartůšek 1970: 61). Karel Jaroslav Obrátil ve svých *Kryptadiích* uvádí k výrazu *šiksla* význam „šourek“ (Obrátil 2000: 686).

<sup>85</sup> Za irelevantní považují argumentaci, podle níž tomu tak podle skutečnosti opravdu bylo – tzn. že Židé se narozdíl od křesťanů hlasitě modlili, neboť v procesu stereotypizace se výrazně projevuje etnocentrická subjektivní, resp. intersubjektivní výběrovost jednoho prvku, který je prezentován jako všelidský reprezentativní objektivní fakt. Dokazuje to mj. neexistující „židovský“ ekvivalent v ruštině, v níž se v této komunikační situaci používá výraz *jako na tržišti* (podrobněji viz teoretická kapitola).

jazyka dále citovaného autora), se jím podle Ruth Bondyové mínil katolický kněz (Bondyová 2003: 48; Levy 1995: 35). Bondyová dále uvádí výstižný postřeh moravského rodáka Jisraela R. Bluma, jenž ve 20. letech přesídlil do Palestiny: „Ještě před desítkami let muž a vous bylo totéž, s výjimkou katolického kněze, kterého Židé pojmenovali ‚galach‘. Většina mužů nosila hustý ‚židovský vous‘, jehož klasickým a nejnámějším představitelem byl Karel Marx“ (podle Bondyové 2003: 48, 168).

Naopak v křesťanské společnosti a později v akulturované společnosti židovské se dbalo o zjev oholený, případně ozdobený knírkem. Na základě této sociální normy pak zřejmě vznikaly pouliční hry, v nichž nudící se výrostci tahali kolemjdoucí za vousy, nebo si podle spatřených vousáčů počítali body. V Praze 30. let šlo zřejmě o zábavu napříč společností (žena, Praha, 85 let, 2009), ve Varšavě se jednalo podle staršího svědka, vzpomínajícího na své varšavské mládí, o drsné žerty místních křesťanských mladíků na účet místních Židů (muž, Krakov, 80 let, 2007).

Označení *galach* je jednoznačně primárně negativní. V češtině by mu významově snad odpovídalo depreciativum *flandák* (pol. *klecha*). Židé by totiž vedle označení svého kněze – *kohena* (כֹּהֵן) – mohli použít neutrálního výrazu pro křesťanského pastora *komer* (כּוֹמֵר) (Levy 1995: 129 a 130).<sup>86</sup> Jestliže pro křesťany byl mimo normu, či dokonce příznakem zvířecosti, člověk zarostlý: *chodit jak žid* nebo *být zarostlý jak žid* (Nováková 2000: 37) či lidové i *být zarostlý jak Ezau*, pol. *wyglądasz jak żyd* (č. *vypadáš jak žid*)<sup>87</sup>, pro Židy platila norma opačná a nežádoucí byl člověk oholený, či navíc ještě s tonzurou.

V této souvislosti nelze rovněž nepřipomenout židovský výraz *galches*, kterým se rozuměla latinka. Latinská abeceda, jejíž židovské pojmenování bylo odvozeno od zmíněného „holobrádka“ reprezentujícího katolictví, byla jakožto prostředek křesťanské misijní činnosti Židům vnitřními předpisy nejednou zakazována (Geller 1994: 30).

Všechny tři výrazy *šikse*, *tume* a *galach* vyjadřují vůči popisované skutečnosti negativní postoj, a to i přesto, že se jejich původní minusový příznak mohl častým používáním zautomatizovat, a fakticky tedy není mluvčími jako depreciativní

---

<sup>86</sup> Vzhledem k postoji pravověrných židů vůči křesťanům může nést však i výraz *komer* negativní nádech, narozdíl od neutrálního *kohena*.

<sup>87</sup> V malopolském dříve značně židovském městečku Skala jsem byl v roce 2007 svědkem, jak se jeden z místních s úšklebkem podíval nad neoholeným sousedem, žertovně se dotazuje, zda se nedal na židovskou víru (muž, Skala, 50 let, 2007).

pocitován. Zavedení pojmu „antigójismu“ v opozici k antisemitismu není podle mne produktivní. Lze však jistě mluvit o židovském entocentrismu, případně o judaistickém centrismu v protikladu k katolickému centrismu, o kterém bude řeč později. Vzhledem k tomu, že v případě jazykového obrazu Žida v češtině a polštině budou předloženy jevy podobného charakteru jako *šikse*, *tume* a *galach*, není opodstatněné hovořit v souvislosti s českým a polským jazykovým materiálem patřícím k přirozenému stylu o antisemitismu.

Pojem etnocentrismu je vhodný také proto, že vystihuje zástupnost jednotlivých etnik ve stereotypním pojmenování. V případě českého jazyka lze na základě jednotlivých českých přísloví týkajících se různých národností sledovat téměř arbitrární záměnnost Žida a Roma. Tak jako v celé kapitole vycházím ze souboru frazeologismů z diplomové práce Jaroslavy Novákové *Obraz cizích etnik v české frazeologii* (Nováková 2000).<sup>88</sup>

- CIZÍ JAKO NE-ZEMĚDĚLEC: *jde mu to jako židoj setí* („Židovi setí“; jižní Čechy) (muž, Praha, 70 let, 2007; vzpomínka na babiččin výraz) x *mít se k něčemu jak cikán k cepu* (Nováková 2000: 66); *jde mu to jak cikánovi rola / orba* (Nováková 2000: 76); *rozumět něčemu jak cikán pluhu* (Nováková 2000: 73)
- ZVÍŘECKOST CIZÍHO DANÁ JEHO ZÁPACHEM: *židovsky zapáchat* (Nováková 2000: 50) x *smrad jak v cigánici* (Nováková 2000: 65); *(je tu) smrad jako dyž urveš prkno z cikánskýho vozu* (Nováková 2000: 81)

[V případě Žida se však může jednat o zápach vysloveně negativní (z židovské kliháry, koželužny),<sup>89</sup> jednak o zápach česnekový (subjektivně pozitivní / negativní): *smrad jak v židárně* (žena, České Budějovice, 60 let, 2008); *smrdět jak žid (česnekem)* (Nováková 2000: 41).]

---

<sup>88</sup> Jaroslava Nováková ve své práci na základě materiálu excerpovaného z více jak dvaceti českých jazykových slovníků a Českého národního korpusu shromáždila bohatý frazeologický materiál. Frazeologismy jsou utříděny podle národností a dále jsou rozděleny do pěti kategorií podle formální struktury: výrazy kolokační – přirovnání; výrazy kolokační – neslovesné; výrazy kolokační – slovesné; propoziční; polypropoziční. Diskutabilní je pojetí živosti daných jevů. Nutné by bylo rovněž ověřit platnost významového výkladu daných hesel. Sémantická analýza či analýza stereotypů v duchu kognitivní lingvistiky zde provedena není. Práce je k dispozici v Akademické knihovně Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích.

<sup>89</sup> „V Brně a Kroměříži je prý ulice Jakuba Demla. Ani bych nevěřil, že jsem Moravan. Ve Velkém Meziříčí u kliháry Žida Buchsbauma, kde je nejvíc smradu, bude po mé smrti zásluhou Turistického Obzoru čestná „Cesta Jakuba Demla““ (Deml 1991: 128).

- ZVÍŘECKOST CIZÍHO DANÁ JEHO ŠPINA VOSTÍ, OŠUNTĚLOSTÍ, ODĚVEM VE ŠPATNÉM STAVU: *vypadat jak polský žid<sup>90</sup>*; x *chodit / být (otrhaný) jako cikán* (Nováková 2000: 69); *(být) špinavý jako cikán* (Nováková 2000: 75)
- CIZÍ JAKO NE-KŘESŤAN: *tlačit se k něčemu jako žid ke kropicí / kropence* (Nováková 2000: 38) x *cpát se jak cikán do kostela* (Nováková 2000: 70); *nahlídá jak cikán do božího hrobu* (Nováková 2000: 68) (vše v ironickém významu)
- CIZÍ JAKO LHÁŘ / PODVODNÍK: *Žid se šalbě neučil, ale se s ní narodil* (Nováková 2000: 61); *být prolhaný jako židovská kůže* (Nováková 2000: 34) x *lhát jako cikán / cikánská kůže* (Nováková 2000: 71) (zvířeckost je zřejmá i synekdochickou záměnou člověka za kůži)

V souvislosti s uvedenými heterostereotypy do popředí vystupuje český autostereotyp. Je zde dobře vidět, že není podstatný sám cizí, ale náš vztah k němu, a tedy to, od čeho se distancujeme, čím my „nejsme“, co „neděláme“. Vzhledem k oné zástupnosti, která je jednoznačná, nemá smysl v případě přirozeného stylu hovořit o antisemitismu, anticiganismu, „antigójismu“ či případně „antigadžismu“.

Kategorie etnocentrismu úzce souvisí s kategorií antropocentrismu. Rozčlenění naivního jazykového obrazu světa (JOS) na sféru „my“ / „náš“ a „oni“ / „cizí“ je uskutečňováno na základě jasně hodnotově vyhraněných protikladů:

- člověk (+) x zvíře (–)
- užitečnost (+) x neužitečnost (–)
- katolík (+) x nekatolík (–)

V takovém smyslu je třeba chápat i výše uvedené etnocentrismy týkající se Nežida, Žida či Roma. V rámci této kognitivní analýzy je možné rozkrýt to, co se jeví jako iracionální. „Cizí“ však svou povahou mimo normu nemusí naplňovat pouze její negativní pól. Jak uvádí Lucie Uhlíková, na příkladech z krásné literatury „cizí“ může vystupovat i jako *mladá, krásná Židovka s ušlechtilými vlastnostmi* (v opozici ke *starému, bohatému, ošklivému, lakomému Židovi*) (Uhlíková 2003: 67). (O pozitivním vymezení „cizího“ bude řeč ještě později.)

---

<sup>90</sup> „„Helčo, ty zase vypadáš jako polskej žid,“ zlobila se na mne Kačenka cizíma slovy. „Kabát máš přeprutej, šálu couráš po zemi, čepici máš v kapse, celá jsi nějaká zmačená. Taková chytrá holčička a chodíš jak z pomocný školy““ (Dousková 2002: 12).

V obou jazycích češtině i polštině zaujímá stereotyp Žida ústřední postavení. Vycházejí ze zmíněného reprezentativního souboru Jaroslavy Novákové, lze konstatovat, že obraz Žida se vyskytuje v 102 frazeologismech, obraz Cikána<sup>91</sup> v 96 případech a obraz Němce (včetně Švába, Sasa, Rakušana) jako třetí nečastější národnosti jen 52krát. Na druhou stranu podle R. A. Rothsteina se v polských příslovích, tedy druhu frazeologismu, jež Nováková zařazuje mezi výrazy propoziční a polypropoziční, obraz Žida objeví 417krát, a to vedle Poláka (128)<sup>92</sup> a třetího nejčastějšího zástupce Němce (65) (podle Čalá 2005: 147). Jestliže tedy prototypem cizího je v češtině Žid a Rom (resp. Cikán), neboť počet frazeologismů je téměř totožný, v polštině jako typický zástupce cizího vystupuje postava Žida.

Jsem si zároveň plně vědom toho, že snaha o shromáždění všech projevů obrazu Žida v přirozeném stylu českém a polském se nemůže setkat s úspěchem. Ve slovnících například není zachyceno mnoho regionalismů či např. výrazů vulgárních. Rovněž během terénních výzkumů hrají roli určité omezující faktory jako kupř. snaha o politickou korektnost či prostá autocenzura. V této kapitole se soustředím na rozlišení vnitřního a vnějšího obrazu a dále na rozřídění daných jevů podle sémantických kategorií, vycházejících z již několikrát zmíněného postulátu etnocentrismu, resp. antropocentrismu. Nekladu si za cíl zkompletovat všechny obrazy Žida, ale pokouším se podat možný klíč, podle něhož by byla katalogizace fenoménu Žida v jazyce, především pak v přirozeném stylu proveditelná. Práce se tudíž opírá především o argumentaci kvalitativní, méně již kvantitativní.

### 3. 1. *Vnitřní obraz*

Jak již bylo řečeno vnitřním obrazem se rozumí stereotypní představa, jež je skrytá. Fenomén Žida je v daném jevu obsažen implicitně. Dobrým příkladem jsou slova jako *košer* (pol. *koszerny*), *mešuge* (v polštině existuje více variant; např. *myszygine*) či rovněž *chucpe*. Obecné povědomí o původu takových výrazů je různá. Často se omezuje na několik výrazů, které jsou obraz Žida schopny evokovat. Gramotnost závisí jistě na

---

<sup>91</sup> Obraz Roma se ve frazeologismech nevyskytuje.

<sup>92</sup> Jaroslava Nováková obraz Čecha do svého souboru nezařadila.

vzdělanosti uživatelů a také jejich sečtělosti (u pozorných čtenářů takových autorů jako Frýd, bratři Langrové, Olbracht či Poláček aj. míra schopnosti rozlišovat je vyšší). V neposlední řadě zásadní roli hraje i český či polský etnocentrismus (resp. většinový centristus katolický) – tedy naše snaha dělit na židovské a nežidovské.

Výrazy, které jsou používány jak v češtině, tak i polštině, nemusí být sémanticky plně identické. Kupříkladu české nesklonné adjektivum *košer* (zřídka *košerný*) se od polského přídavného jména *koszerny* liší významovým polem, které se v případě češtiny neomezuje pouze na potraviny, ale *košer* může být i chování, jednání. Tímto označením lze zastoupit výraz *v pořádku*. Polské *koszerny* může být také použito přeneseně. Pro deník *Gazeta Wyborcza* existuje negativní přezdívka *Gazeta Koszerna*, častěji se však adjektivum *koszerny* používá pro potraviny. V 90. letech 20. století se tak v Polsku označovala vodka (Jeziorski 2009: 382). Dokonce se vyskytuje i značka s tímto označením (pol. *Wódka koszerna*). Jako příznak kvality lze toto slovo dnes najít v polských jídelničkách paradoxně rovněž jako charakteristiku vepřového (Jeziorski 2009: 382).

Mnohem častěji se však jedná o slova se zastřeným původem, o kterých běžný uživatel češtiny či polštiny ani netuší, že jsou cizího, natož hebrejského původu. Do západoslovanských jazyků se hebraismy dostaly jednak prostřednictvím jidiš a jednak vlivem Bible, a to buď prostřednictvím řečtiny, staroslověnštiny a latiny, případně přímo hebrejštiny (Kralická bible).<sup>93</sup> Tento dvojí „filtr“ mezi hebrejštinou a češtinou způsobil i různou stylovou rovinu těchto přejímek. Výpůjčky z jidiš, jazyka běžné komunikace (tzv. *mame lošen* – jazyka matky), se staly součástí především nižšího stylu, biblismy, pocházející ze svatého jazyka – *lošen ha kodeš* reprezentují primárně vyšší styl.

Jestliže v prvním přídadě se toto lexikum už svou hláskovou instrumentací (časté *ch* či *f*) zařazuje mezi výrazy expresivní, náležející k slovní zásobě obecné češtiny či jejímu polskému ekvivalentu (tj. útvaru *język potoczny*), výrazy, které se z hebrejštiny do češtiny dostaly ať již prostřednictvím latiny, řečtiny, staroslověnštiny (či v případě *Kralické bible* z hebrejštiny přímo?), si udržely výsadní postavení jazyka nemateřského, knižního, někdy i archaického, vyhrazeného lidem vzdělaným (srov. Orloš 2005: 88; srov. Stich 1994: 10–11).

---

<sup>93</sup> „Málo známou skutečností je, že se na překladu Starého zákona tehdy podíleli i dva čeští bratři židovského původu, kteří byli k práci přizváni hlavně jako hebraisté“ (Pěkný 2001: 480).

Pro přejímky ve sféře přirozeného jazyka je typické, že výpůjčky do češtiny *melouch, ganef, šoufl / šófl, koumes, chabrus* a do polštiny *bachor, trefny, belfer* či již zmíněná *siksa* se nezhřídky vyskytují pouze v jednom jazyce či se výraz téhož původu od sebe v češtině a polštině významově odlišují. Naopak biblismy jako *amen, balzám* (pol. *balsam*), *cherubín* (pol. *cherub / cherubin*)<sup>94</sup>, *jubileum* (pol. *julileusz*), *mamon* (pol. f. *mamona*) vzhledem ke společnému zdroji jsou v polštině a češtině téměř totožné. Koneckonců jako evropeismy či internacinalismy patří do slovní zásoby vlastní širšímu jazykovému okruhu.

Biblismy se neomezují pouze na jednotlivá slova, ale mohou se týkat i frazeologismů. Ne všechny biblismy jsou však hebrejského původu. Některé mohou být ještě starší. Tak je tomu například s babylonským idiomem *být v sedmém nebi* (pol. *być w siódmym niebie*), dobře známým i z jiných jazyků (*im Siebten Himmel sein*). Bible je rovněž prostředníkem původně antických obrátů. Výraz *kost a kůže* (pol. *skóra i kości*) byl znám jak Řekům, tak i Římanům (srov. Orłóš 2005: 87). Teresa Z. Orłóš porovnáním různých překladů Bible dochází k názoru, že kanonickým pro české biblismy je Bible *kralická* (1579–1594) a pro polské přejímky Wujkův překlad (1599) (Orłóš 2005: 87; srov. Bartůšek 1970: 59).

Takovou tezi dokazuje mj. dnes nepříliš srozumitelný název článku Jana Nerudy *Pro strach židovský* (1869), jež lze do současné češtiny neidiomaticky přeložit *Kvůli/ze strachu ze Židů*. Na to, že se jedná o novozákonní biblismus upozorňuje ve svém *Múdroslví národu slovanského ve příslovích* František Ladislav Čelakovský, když odkazuje u výrazu *Pro strach židovský!* na *Evangelium sv. Jana* (Jan 19, 38; Nový zákon 1991: 118) (Čelakovský 2000: 733). Jak na pracovním semináři *Jan Neruda a Židé: texty a kontexty*<sup>95</sup> předestřel ve svém příspěvku Jindřich Toman lze v *Kralické bibli* v této podobě najít tento obrát i na jiných místech (např. Jan 20, 19; Nový zákon 1991: 119). Dokonce se ani nemusí jednat o frazeologismus.<sup>96</sup> Původně zcela jistě šlo

---

<sup>94</sup> Substantivum *cherubin* je příkladem slovanské depluralizace hebrejského množného čísla *cherub-im*. Podobně jako v případě *seraf-im* či polského *goj / goim* (obé ve významu singuláru). Příslušníkům židovské sekty *karaité* se v Polsku říká *karaimowie* (pol. *karaita* je podle Altbauera knižní) (Altbauer 2002: 93 – 97).

<sup>95</sup> „Workshop pořádaný Židovským muzeem v Praze ve spolupráci s Ústavem pro českou literaturu AV, 11. a 12. října 2010“ (Program semináře 2010)

<sup>96</sup> Jako frazeologismus *říkat něco jen pro strach židovský* ho s významem: říkat něco „s vědomím, že to není nic platno“ uvádí Jaroslav Zaorálek (Zaorálek 1947: 337) a podle něj i Jaroslava Nováková (Nováková 2000: 49). Vzhledem k vymezení české emancipace od Židů v Nerudově textu, spisovatel zřejmě biblismu užil neidiomaticky.

pouze o starou – dnes již běžnému čtenáři nesrozumitelnou – předložkovou vazbu, což dokazují i překladatelská řešení daných pasáží v novějších převodech *Bible*.<sup>97</sup>

Na druhou stranu i pro nejjazykovědce většinou zjevnými biblismy jsou výrazy vycházející ze starozákonních proprií. Jednak jde o toponyma jako *Tábor* či například zdejší rybník *Jordán*, jednak o vlastní jména, která se někdy apelativizovala (*abrahámoviny* či v Čechách méně používaný, ale v polštině zcela běžný výraz *cham* ve významu „hulvát“)<sup>98</sup>, jindy se stala součástí frazeologismů: *koupat se na Adama*, *Kainovo znamení*, *být starý jako Metuzalém*. Teresa Z. Orłóš v článku *Czeskie i polskie biblizmy z imionami własnymi ze Starego Testamentu* podává výčet 109 takových biblismů, k nimž pouze výjimečně neexistuje ekvivalentní biblismus polský. Autorka přikládá rovněž 15 polských frazeologismů vycházejících z Bible, jež se naopak nevyskytují v češtině (Orłóš 2005b: 96–98).

Jak již bylo řečeno, výpůjčky ze svatého jazyka Bible náležejí do vyššího jazykového stylu. Anna M. Komornicka se ve své práci *Słownik zwrotów i aluzji biblijnych* (1994) zabývá přechodem daných výrazů ze sféry sacrum do světského jazyka. Frazeologismus *moudrý jako Šalamoun* (pol. *mądry jak Salomon*) označující původně někoho velmi moudrého mohl později nabývat i významu ironického, až posléze zcela podlehl úplnému zesvětštění: *chytrý jako Šalamounovo hovno* (pol. *mądry jak salomonowe spodnie / gacie*) (podle Orłóš 2005: 88–89).

Ryze světských variant obsahujících jméno *Šalamoun* je celá řada. Teresa Z. Orłóš navíc neuvádí *myslí si, že spolkl Šalamounovo hovno*, které zjevně vzniklo kontaminací přirovnání *moudrý jako Šalamounovo hovno* a idiomu *myslí si, že spolkl Šalamounův mozek*. Polština tak vulgárními podobami tohoto biblismu nedisponuje (srov. Orłóš 2005b: 94–95). Posun ze sféry svátosti (vyznačující se knižností a archaičností) do sféry profánní (reprezentované jazykem nespisovným, často vulgárním náležejícím k přirozenému stylu) s sebou přináší spolu s desakralizující komikou a jazykovou tvořivostí, která se již nemusí pevně držet předlohy, větší rozmanitost

---

<sup>97</sup> Např. *pro strach před Židy* (Jan 19, 38; Nový zákon 1946: 271), *ze strachu před židy* (Jan 19, 38; Nový zákon 1947: 282), *protože se bál Židů* (Jan 19, 38; Nový zákon 1985: 111)

<sup>98</sup> V případě některých biblických výpůjček dochází k určitým posunům. České expresivum *lazar* lze použít rovněž přeneseně o sportovcích podávajících slabý výkon. V tomto smyslu se o „kopálistech“ vyjadřuje již Karel Poláček *V mužích v offsidu*: „...[...]Kdyby tě tak někdo poslouchal, myslél by si, že jsme nebbich úplný lazaří a hasiči, ale to zas ne. My, Hedvičko, se ještě vytáhneme, my vydáme ze sebe vše“ (Poláček 1948: 188). V polštině substantivum *lazar*, označující stejně jako v češtině člověka nemocného, zmrzačeného či ubožáka, náleží do knižní slovní zásoby (SSJČ 1989: 522; USJP 2006).



projevující se mj. i většími rozdíly mezi polštinou a češtinou tak, jak je tomu v případě přejímek, jež se do polštiny a češtiny dostaly prostřednictvím jidiš.

Vypůjčky z hebrejštiny, které se do slovanských jazyků dostaly prostřednictvím jidiš, se již neopíraly o autoritu Bible. Vycházely z běžných komunikačních kódů a vzájemného každodenního střetávání jidiš s češtinou a polštinou. Prostřednictvím židovského přirozeného stylu, tedy v jidiš jako jazyce matky, tak do přirozeného stylu polštiny a češtiny byla přejata některá židovská slova a jazykové obraty. Součástí češtiny či polštiny se tyto vypůjčky mohly stát dvojím způsobem. Do středoevropských jazyků pronikly tyto přejímky buď vzájemným kontaktem slovanských, německých a židovských sousedů, nebo se do polštiny a češtiny hebraismy a jidišismy dostaly prostřednictvím pročecky či propolsky akulturovaných židovských spoluobčanů. Jak vyplývá z mnohých Bartůškových příkladů, v případě češtiny se tak mohlo dít ještě prostřednictvím němčiny. Přesnou hranici – jak konstatuje Josef Bartůšek ve svém článku *Tisíc let židů v českých zemích a čeština* – mezi těmito dvěma typy, tzn. podle Bartůškova dělení mezi slovy a úslovími obecně známými ze soudobé hovorové češtiny a slovy a úslovími obecně užívanými českými židy, týkajícími se převahou náboženských a soukromých židovských reálií není možné stanovit (Bartůšek 1970: 50).<sup>99</sup>

Josef Bartůšek, který ve značné míře čerpá informace z Machkova etymologického slovníku (Machek 1968), se vedle očividných hebraismů či výrazů ovlivněných jidiš zabývá i slovy a souslovími, jejichž hebrejský, resp. jidišový původ není zcela průkazný. U některých výrazů Machkův „židovský“ výklad dokonce odmítá. V některých případech předkládá teze vlastní. Zvláštní pozornost zaslouží sousloví a frazeologismy, které byly podle Bartůška již v němčině zkomoleny na základě lidové etymologie. Přejímky týkající se syntaktických a větných konstrukcí by bylo nutné dále

---

<sup>99</sup> Bartůšek kromě těchto dvou sfér vypůjček z hebrejštiny uvádí ještě již zde zmíněnou oblast osobních a rodinných jmen, dále jmen zeměpisných. Jako pátou skupinu vyděluje autor „[s]lova odborné jazykové terminologie“, k nimž přiřazuje názvy řeckých písmen vycházejících z názvů pro písmena hebrejská alfa, beta... (álef, bét...). Ukazuje také, že termín *šva* – označující redukovanou samohlásku ([ə]) – je odvozen od hebrejského „šáv (,bezobsažného, nic“) a je to běžný gramatický pojem jazyka hebrejského“ (Bartůšek 1970: 50, 66). Ve zkrácené verzi jsou tyto informace obsaženy v článku *Přínos hebrejštiny do slovního bohatství češtiny* (Bartůšek 1969: 6). Dělení podle Bartůška částečně přejímá Tomáš Pěkný (Pěkný 2001: 479).

prověřit.<sup>100</sup> Bartůškův seznam čítá více jak 100 slov a sousloví přítomných v češtině (Bartůšek 1970: 53–62).

Je s podivem, kolik výrazů převzatých do češtiny z hebrejštiny, jidiš či židovské němčiny se týká hry v karty, zvláště pak mariáše. Taková četnost zřejmě souvisí s etymologickým charakterem argotu, jímž mluvili mj. tzv. „světští“ (srov. SNČ 2006: 22–23). Substantivum *bejle* vysvětluje Josef Bartůšek takto: „slang karbaníků ‚darda s bejlou‘, neporozuměním ‚brejle‘. Je z hebr. beilá ‚coitus‘, tj. sejde-li se v ruce hráčově král a dáma, tedy analogon ‚marriage‘, z franc. ‚manželství‘, odkudž čes. ‚maryáš““ (Bartůšek 1970: 54).

Také biblismus *karban* je hebrejského původu. Řecké substantivum *korban*, vyskytující se v Novém zákoně (Marek 7, 11), pochází z hebrejského *qorbán* (Numeri 7, 3) (Bartůšek 1970: 56). Bartůšek při výkladu odkazuje na Machkův výklad. Přední český etymolog si všímá významového posunu, jakým tento výraz prošel. Ještě ve středověké latině *corbanum* a *corbona* znamenaly schránku určenou pro kostelní peníze. Později se jednalo již o pokladnu obecně. Machek se dále drží Šmilauerova vývodu z *Oběžníku Kruhu přátel českého jazyka*: „V 16. stol. *korbona* je i nádoba na losy u kramářů; ti zaváděli jakési loterie, aby odbyli více zboží; protože výhra byla jen dílem náhody, ‚stalo se jméno karban označením hry hazardní vůbec a začalo se ho pak užívat především o hrách karetních““ (Machek 1971: 242). Machkovu interpretaci, v níž upozorňuje mj. na polské substantivum *skarbona* (Machek 1971: 242), potvrzuje i Wiesław Boryś. V současné polštině přítomná *skarbonka*, tedy „pokladnička pro děti např. v podobě prasátka“, souvisí jak se staropolskými výrazy *skarbona* / *karbana*, tak i s dnešním českým i polským označením *karban* (ve smyslu hazardní hry či hry v karty). Přichýlení k polskému substantivu *skarb* („poklad“) je podle Wiesława Boryse druhotné (Boryś 2005: 550).

Jak už jsem řekl, Josef Bartůšek si všímá nejen jednotlivých výrazů, ale i syntaktických konstrukcí a frazeologismů, jež podle něj mají hebrejský původ. Jedním z takových spojení je např. *hrát u zdi*, které lze nalézt kupříkladu v Poláčkových *Hráčích* (1931): „Ovšem nesmíš zase urazit kartu. Kdybych měl o tobě slyšet, že jsi

---

<sup>100</sup> Josef Bartůšek se například domnívá, že syntaktická vazba *Píseň písní, král králů, kniha knih* atd. (x pol. *Pieśń nad Pieśniami*) je hebraismem. K totožné skladbě v latině *Canticum canticorum*, kterou koneckonců sám později ve svém článku uvádí, se však autor nevyjadřuje (srov. Bartůšek 1970: 57, 65).

hrála u zdi, pak mi nechod' na oči. Každý list má své právo“ (Poláček 1992: 8).<sup>101</sup> Podle Bartůška *hrát u zdi* „značí ‚hrát opatrně ve hře v karty, ne hazardovat‘ a je nápodobou, kalkem něm. slang. *mauern* ze studentského slangu ‚*Mohren haben*‘, který značí ‚mít strach (ze zkoušky) : hebr. *móra* ‚strach‘“ (Bartůšek 1970: 62). S tímto výrazem souvisí také *hrát/držet se při zdi* (Čermák 1994: 342)<sup>102</sup>, a rovněž obhroublé *přizdisráč*.<sup>103</sup>

Zvláštním případem je podstatné jméno *kibic* a od něho odvozené sloveso *kibicovat*. Přestože se jedná a výpůjčku z němčiny (*der Kiebitz* – č. *čejka*), Ruth Bondyová v *Mezi námi řečeno* (Bondyová 2003: 77), a také Leo Rosten v *Jidiš pro ještě větší radost* (Rosten 2004: 174–175) tento výraz do své lexikální židovské sumy zařazují. Leo Rosten podotýká, že v jidiš se substantivum vyskytovalo v podobě *kibec*. Oba autoři na základě literárních textů, tu Poláčkových *Hráčů* (Bondyová 2003: 77), tu židovských anekdot (Rosten 2004: 174–175) dokládají, že tento typ chování, tedy „čumilství při mariáši“ či „neustálé komentování hry nehrajícím a pouze přihlížejícím člověkem“ byl Židům blízký (Bondyová 2003: 77; Rosten 2004: 174–175). Pozoruhodný je pak významový posun v polštině, v níž *kibic* a *kibicować* je označením zcela neutrálním, ekvivalentním s českým: *fanoušek, fandit*.

V této souvislosti nemohu neocitovat pasáž z Poláčkových *Hráčů*. Jestliže Leo Rosten proti *kibicovi*, tedy proti výrazu s negativním příznakem, řadí pozitivní pojmenování *poradce*, u Poláčka se vyskytuje kouzelný pseudopuristický slovanský výraz *připodotýkatel*, snad i futurologicky pamatující na dobu, kdy bude nutno použít tento politicky korektní doublespeak a nebude možno si ulevit odkázáním otravného hmyzu do patřičných mezí slovy: *kibic – pod stůl*:

„– Moje jméno je Antonín Mazura. Jsem zdejší připodotýkatel.

– Připodotýkatel? – protáhl pan Ulián nechápavě.

---

<sup>101</sup> Tento výraz se v *Hráčích* vyskytuje i jinde. Například, když Karel Poláček líčí herní dovednosti k mariáši přizvaného prasete, resp. pašika: „Nemohlo se mu vytýkati, že hraje u zdi. Odvážně chodil na všecky hry“ (Poláček 1992: 33).

<sup>102</sup> Tuto dubletu uvádí v jiné próze *Mariáš a jiné živnosti* samotný Karel Poláček (Poláček 1998: 83).

<sup>103</sup> Podle Bartůška ke zkomoleným hebraismům patří i německá složenina *Kümmelblättchen*, jež vznikla z původního výrazu *Gimelblättchen*, „tj. hra se třemi kartami“ (Bartůšek 1970: 54). Grafém *gimel* je v pořadí třetí v hebrejské abecedě a má i tuto číselnou hodnotu. V hebrejštině se stejně jako ve staroslověnské hlaholici či cyrilici číslo vyjadřuje písmenem. K číselným karetním zkratkám patří i židovské „oko bere“ neboli „jedenadvacet“, které židovští hráči nazývali *olif bejs* podle prvního a druhého písmene hebrejské abecedy: *alef* a *bejt* (Bondyová 2003: 112).

– Tak jest: připodotýkatel. Víím, že se říká kibic, ale já víím, že toto slovo je cizácké a my Slované, není-liž pravda? Dodávám, že jsem nejstarší připodotýkatel tohoto města“ (Poláček1992: 36).

V Poláčkově fikčním světě lze dokonce narazit rovněž na židovský karbanický argot. Mariášnický mistr pan Ulián poodkrývá čtenáři nenápadnou pseudokletbu pana Freudenfelda *sukis*: „Sukis – vece – tatíček, – jest slovo židovské. Je to zkomolenina slova *sukkos* a značí izraelský svátek Pod zelenou. Nesmíte se domnívat, že já jako křesťan, neznám smyslu tohoto výrazu. Již od útlého mládí libuji si ve vědě a horlivě se vzdělávám. Výrazem *sukis* jste chtěl podnitit svého partnera, aby nesl zelené. A to je to, co káru“ (Poláček1992: 24–25). S tímto podzimním svátkem bylo spojeno budování provizorních stánků z větvi (hebr. *suká*), a proto se skutečně lidově nazývá *pod zelenou*, oficiálně *sukes* (Bondyová 2003: 77; Rosten 2004: 284–285) a také *sukot* (Pěkný 2001: 1978).

O tom, že obraz Žida-mariášníka byl součástí židovského autostereotypu, svědčí kromě Poláčkovy knihy a poznámky Ruth Bondyové<sup>104</sup> rovněž následující pasáž: „Vedle nerovnoměrné sociální struktury a ‚němčení‘ řady Židů v českých zemích se někteří Čechožidé zaobírali i jinými ‚židovskými nectnostmi‘, které mohou dát podnět k protižidovským náladám. Otto Bondy kupříkladu tvrdil, že Židé moc hrají v karty a Židovky se přemrštěně parádí. Na Bondyho článek reagoval Pavel Gutfreund s tím, že nesouhlasí s parádí židovských žen, ale souhlasí s tím, že Židé v Čechách hrají v karty nepoměrně více než křesťané. Důvodem je však podle něho to, že se se Židy nikdo nebaví a je jich pomálu (‚tak akorát na mariáš‘)“ (Čapková 2005: 118). Rovněž některé z českých židovských anekdot tematizují karban či kibice (Pick 1925: 18–19) ; Poláček 1999: 13–14, 17–18, 48, 57–58).

Snad i v heterostereotypu „čertovy obrázky“ mohly splývat s karbanem chápaným jako židovská zábava. Zvláště jestliže se bere v potaz, že v lidovém uvažování nebyl velký rozdíl mezi čertem a Židem (viz frazeologismy) a prototypem majitele či nájemce hospody, krčmy, harendy či pajzlu<sup>105</sup>, v němž se v karty hrálo, byl

---

<sup>104</sup> „Kibicování nebylo jen židovskou specialitou, ale byla to oblíbená židovská zábava v kavárnách, hlavně při hraní mariáše“ (Bondyová 2003: 77).

<sup>105</sup> Podle Machka a Bartůška tento výraz pro hospodu nejhoršího druhu pochází z německého argotického Bais(e), jež je v jidiš *bajis*, a to z hebrejského *bajit* (obojí ve významu „dům“). Koncové *-l* je podle nich deminutivní německá přípona podobně jako v případě *hajzl* (z *Hause*) (Machek 1971: 428; srov. SNČ

Žid. Nekřesťansky zhýralé prostředí nálevny, byť paradoxně provozované šlechtickou či církevní vrchností,<sup>106</sup> a hra o peníze podobně jako obchod však představuje úrodnou půdu pro racionální zdůvodnění iracionálních podnětů.

Přestože česká křesťanská horlivost a i gramotnost již v době I. republiky slábla, dodnes přetrvávají spodní proudy křesťanského či katolického centrismu. Obchod, obzvláště v metaforickém smyslu, je něčím nepatřičným, nemorálním.<sup>107</sup> Ve stereotypu Žida v nás je výrazně zastoupen typ Žida-obchodníka, úspěšného, mazaného, obchodujícího na hranici legálnosti. V tomto duchu se nesou nejen vedlejší významy českého a polského etnonyma Žid/Žyd a „čitelné“ frazeologismy v obou jazycích, ale i výrazy typu *nekřesťanské peníze*.<sup>108</sup> I v polštině existuje metaforické sousloví *niechrześcijańska cena*. O čí peníze se ve skutečnosti jedná, je zcela zjevné, pokud si člověk uvědomí, jací nekřesťané u nás dříve pobývali a jakým nekřesťanům nebylo dovoleno vlastnit půdu a kdo byl donucen zabývat se obchodem a např. i lichvou. Obraz této národnostní a náboženské skupiny je koneckonců s obchodem a lichvou ztotožňováno dodnes, o čemž svědčí mj. název českobudějovické zastavárny *U Žida*.<sup>109</sup> Existuje u nás však již velmi dlouho. Z 16. století jsou doloženy frazeologismy: *živit se židovským oštípem / tékat s židovským oštípem sem a tam* (rozuměj lichvou) (Nováková 2000: 48).

Do tohoto významového pole zapadá rovněž řada výpůjček z hebrejštiny do češtiny, jež se týká obchodování (často pochybného), krádeže či nekalého jednání: *čachrovat*, *dales* („stav, kdy je člověk bez peněz“), *datel* (výraz argotu pro paklíč, a to přes německé *Dattel* z od tvaru hebrejského písmene *dalet* ט), *gauner*, *chabrus* (původně v ekonomickém významu ve smyslu obchodních a politických machinací; užíváno okolo

---

2009: 295). Bartůšek uvádí i jiný možný výklad, podle něž by pajzl byl zdrobnělinou druhé části slova *hampejs* (Bartůšek 1970: 58). Ve Vídni se pojmem *pajzl* označuje restaurační zařízení na úrovni.

<sup>106</sup> Takový obraz je přítomen v dramatu *Veselka* (pol. *Wesele*), napsaném na přelomu 19. a 20. století Stanisławem Wyspiańským (Wyspiański 1973; Wyspiański 1988).

<sup>107</sup> „To, že Věci veřejné vládu na mimořádné schůzi sněmovny podpořili, je pak podle Sobotky jen důkazem obchodu s ODS. „Strana Věci veřejné to zobchodovala za odvolání policejního prezidenta. Z tohoto obchodu nebudou zbylí voliči strany Věci veřejné vůbec nadšeni,“ konstatoval Sobotka“ (<http://domaci.eurozpravy.cz/politika/20016-vv-uz-nemohou-byt-nasim-koalicionim-partnerem-soudi-cssd/>; 21. 12. 2010; naposledy navštíveno 1. 5. 2011).

<sup>108</sup> Za upozornění na tento frazeologismus děkuji neznámému pánovi a Petru Chvojkovi, jenž mi znalosti dotyčného pána zprostředkoval.

<sup>109</sup> Tento podnik si svůj název podržel i po přestěhování z ul. Jeronýmovy na Husovu třídu, kde do dnešního dne sídlí. Motivaci názvu přítomný majitel v roce 2006 vysvětlil jeho výstižností. Daný stereotyp potvrzuje i možný sebeironický postoj, neboť se právě vůči zažité intersubjektivní představě vyhraňuje.

roku 1870 a později)<sup>110</sup>, *kchajf* (tj. „dluh“), *melouch, plajte*<sup>111</sup>, *schoř* („kradené zboží“). U substantiva *šmelina* Bartůšek nevyklučuje vliv jidiš (viz níže) (Bartůšek 1970: 54–61). Hebrejský původ připouští Machek rovněž u slovesa *kafrat* („žvanit“, „tlachat“), a to přes německý studentský slang – zde v podobě *koffern* (Machek 1971: 235).

Rovněž židovská výpůjčka *gauner* (čteno původně: *jauner*)<sup>112</sup> byla přejata z němčiny do češtiny. V německém argotu mělo toto slovo dlouhou dobu pouze význam „falešný, profesionální karbaník“, kam se dostalo buď z hebrejského *jáná* („utlačovat“, „podvádět“), nebo vzhledem ke své podobě *Joner* z jidišového *joven* („Řek“ – doslova „člověk jonských ostrovů“). Druhý výklad by tak souvisel se stereotypem Řeka jako mistra falešné hry v karty; případně s někdejšími označeními Roma jako Řeka (Bartůšek 1970: 55; SNČ 2009: 145).

Některé z výpůjček se z dnešní češtiny vytratily. Takový případem je výše uvedené substantivum *schoř* (přes jidišové *sechore* z herejského *sechórá*), vyskytující se v různých tvarech rovněž v německém argotu. Původní smysl se z původního židovského „zboží“ posunul na „kradené zboží“. Negativní význam byl dále zdůrazněn záměnou nesrozumitelného *schoř* s *tchoř* v totožném významu (srov. Bartůšek 1970: 60; srov. Machek 1971: 542). V této podobě ho uvádí vedle slovesa *tchořovat* „krást obilí“ i *Slovník spisovného jazyka českého* (SSJČ V. díl 1989: 322; SSJČ VI. díl 1989: 159). Jak v Machkově etymologickém slovníku, tak ve *Slovníku spisovného jazyka českého* je u substantiva *schoř / tchoř* zdůrazněn význam „krádeže vlastních produktů“, tedy „domácími lidmi“. Takové chápání zřejmě zapříčinilo ztotožnění původního hebraismu s negativním obrazem daného zvířete (Machek 1971: 542; SSJČ VI. díl 1989: 159). Tento oblastní výraz měl jistě dobré zázemí i v době reálného socialismu a osobně se divím, že se více nerozšířil. Také dnes by v naší přežívající socialistické nátuře našel široké pole pro své uplatnění.

---

<sup>110</sup> V tomto smyslu se vyskytuje ještě ve 40. letech 20. století v románu *Cirkus Humberto* Eduarda Basse (Bass 1959: 397).

<sup>111</sup> V dnešní nespisovné polštině (tzv. *język potoczny*) je zcela běžné sloveso *splajtować* (č. *zbankrotovat*). Výpůjčky z hebrejštiny či jidiš do polštiny, jež se týkají obchodu, by bylo nutné ještě prověřit.

<sup>112</sup> Původní výslovnost *g* jako *j* nachází výraz ve slovech jako: *jenerál* či v současném polském *anjoł*, jež pochází ze staročeského *anjel* (prapůvodně přes latinu z řeckého *ángelos*) (srov. Boryš 2005: 18). Ve *Slovníku nespisovné češtiny* jsou uvedena také „světská“ substantiva *jauner / jaunerák* („potulný komediant nebo hudebník“) a *jaunerka* („představení“) (SNČ 2009: 178).

Co se týče přejímek do češtiny z jidiš či přes jidiš z hebrejštiny nebo z němčiny, je hodný pozornosti židovský negativní příznak slov s náslovným *š-*, *šm-*, na nějž upozorňuje Leo Rosten. Podle Rostena jsou to „zvuky výsměšné či odmítavé, jež jako by před každé slovo položily jedno veliké ‚Pcha!‘“ (Rosten 2004: 286). Počáteční *šm-* lze jako znevažující prostředek přidat k jakémukoli substantivu (o nedůvěryhodné osobě: *Šmadam* místo *Adam*; o nevhodné psychologické diagnóze, tedy komplexu: *Šmoidipus* místo *Oidipus*) či daný výraz náslovným *šm-* obměnit (jako odmítnutí lékařské diagnózy: *šmirus* místo *virus*). Pro větší názornost přepisují celou situaci „Starosta? Starosta, *šmarosta*, stejně na radnici šéfuje jeho žena!“ (Rosten 2004: 286). Výstižný příklad téhož lze však nalézt nejen v poválečné americké jidiš, ale i v židovské mluvě 19. století a snad i na začátku 20. století na českém území (v širším slova smyslu): „Naši zbožní dědové a báby židovští v Čechách a na Moravě neradi vyslovovali slovo krejcar, poněvadž je odvozeno od německého Kreuz /kříž/; říkali na místo toho šmejcar“ (Langer 1965: 177).<sup>113</sup> Tento výraz tak také dokládá judaistický centismus, jenž se s despektem vyhraňuje vůči křesťanské symbolice.

Rovněž „[p]očáteční *š-* zahajuje celou rozsáhlou symfonii neucty“ (Rosten 2004: 286). Z hebraismů, jidišismů, germanismů obsažených v sumě Ruth Bondyové lze doložit výrazy jako: *šed* („zloduch“, „zlý duch“), *šejgec* („uličnick“, „rošťák“) jako mužská protiváha k již dříve uvedené *šikse*, *šikr* („opilec“), dokonce i polonismus s jidišovou plurálovou příponou *šmates* („hadry“), dále *šmé* („pověst“), *šmúz* („kecy“, „drby“) / *šmúzovat* („kecat“, „drbat“) / *šmúzer* („kecal“, „drbna“), *šnorer* („žebrák“), *šófl* / *šoufl* (pův. „podlý“, „špatný“, „nízky“) (srov. Bondyová 2003: 133–142). Z Josefa Bartůška, který se v některých výrazech s Ruth Bondyovou shoduje, je možné doplnit výčet o *šmíru* či *šmelinu*, u nichž autor připouští vliv jidiš (srov. Bartůšek 1970: 60–61).<sup>114</sup> Holub – Kopečný u druhého substantiva v pořadí uvádí dokonce dvojí možný hebrejský výklad. Buďto toto podstatné jméno pochází z hebrejského *s‘əm-ól* („levý“), a to přes německý argotické výrazy *schmell(er)* (adjektivum), *schmellern* („šidit“), *Schmeller* („podvodník“), podle Holuba a Kopečného zvláště v případě černého obchodu, nebo se podle nich jedná o kontaminaci hebrejského *šmé* v přeneseném

<sup>113</sup> Krejcarci se ve starém Rakousku platilo až do jeho zániku roku 1918.

<sup>114</sup> „Židovský“ výklad u *šmíry* a od ní odvozených: *šmíraka* a slovesa *šmírovat* uvádí i *Slovník nespisovné češtiny* (SNČ 2006: 160). *Szmira* jako synonymum pro kýč ve smyslu uměleckém a i jako označení upomínkového zboží je přítomna rovněž v polštině (USJP 2006).

významu „podvod“ (rozšířeného o příponu *-lina*) s *melouchem*, jež je odvozen z jidišového *meloche*, a to z hebrejského *meláchá* („práce“, „zaměstnání“) (Holub – Kopečný 1952: 373; Bartůšek 1970: 58; Machek 1971: 359). Ruth Bondyová u výrazu *melouch* zdůrazňuje význam „práce načerno“, tedy vykonávání práce do 18. století Židům zakázanou (Bondyová 2003: 96).

V souvislosti s výrazy s náslovným *š-* nemohu pominout z hlediska jazykového vývoje pozoruhodné: *šlemazl* („smolař“), *šlemil* („nešika“, z jidišového *šlumiel*) (Bondyová 2003: 138)<sup>115</sup> či v češtině běžné *šlamastika* (Bartůšek 1970: 61), jež mají zřejmě totožný původ. Ruth Bondyová *šlemazla* vykládá z hebrejského *š'ejn lo mazal* („ten, kdo nemá štěstí“) (Bondyová 2003: 138). Jako pravděpodobnější se však jeví i Bartůškův výklad, jež podstatné jméno *šlamastika* považuje za hybridní německo-hebrejský výraz složený z německého *schlimm* („špatný“) a hebrejského *mazzál* („hvězda“, „osud“, „zdar“). Bartůšek dokonce uvádí biblické příklady vlastních jmen osobních: Šelumíél, v Kralické bibli v podobě Salamiel (Nu: 1, 6) (Bartůšek 1970: 61). Takovéto německo-hebrejské etymologii je nakloněn i Pavel Trost (Trost 1995: 12).

Jak je patrné z Frýdovy rodinné kroniky význam substantiva *šlemazl* / *šlémazl* nemusí v češtině našich Židů označovat pouze osobu: „Končil srpen 1918, byrokrati válčili dál, jako kdyby ten *šlémazl* měl trvat na věky; [...]“ (Frýd 1968: 98). Příkláním se rovněž k názoru uvedeném ve *Slovníku nespisovné češtiny*, podle něhož výše zmíněné hebrejské substantivum *mazal* bylo přejato přes jidiš a vídeňskou němčinu (*masl haben* / *meisn haben* – „mít štěstí / kliku“) do češtiny v podobě *dát* / *dávat si na někoho* / *něco majzla* (SNČ 2009: 240).

Mosze Altbauer uvádí tento typ přejímky i pro polské výrazy: *šlamazarny*<sup>116</sup>, *šlamazarnie*, *šlamazarnik*, *šlamazarnica*, *šlamazara* a v etymologii se shoduje s Bartůškovým výkladem. Proces přisvojení polštinou označení *šlamazarnik* znázorňuje Altbauer takto: *szly/imaz'əl* // *szly/imaz'alny/ik* > *szlimazalnik* > *szlamazalnik* > *szlamazarnik* // *šlamazarnik* (tučně zvýraznil ŠB) (Altbauer 2002: 103–105).

---

<sup>115</sup> „Německý básník Adalbert von Chamisso jej zvččnil v novele *Petr Schlemihl*“ (Bondyová 2003: 138).

<sup>116</sup> Podle Karla Olivy *šlamazarny* odpovídá v češtině adjektivu *pomalý*, *loudavý* či *neschopný*, *nešikovný*; *šlamazara* pak *loudovi*, *nešikovi*, *nekňubovi*. Lexikograf uvádí navíc i abstraktum *šlamazarność* (Oliva 1999b: 401).



Nejsem bohužel s to posoudit, zda se ve druhém případě, tedy u výrazů s počátečním š-, jedná o prokazatelné pravidlo či spíše o Rostenův jazykový autostereotyp. Vždyť existuje také množství židovských slov s počátečním š-, která žádný negativní příznak nenesou. Podle Bartůška lze jmenovat: *šábes*, *šalamounek*, *šalotka* (od biblického hlavního města Filištínů Aškalon), *šibolet*, *šoulet* (Bartůšek 1970: 60–61). Množství takových slov bez negativního příznaku se vyskytuje i u Bondyové (Bondyová 2003: 131–147), a také u samotného Rostena (Rosten 2004: 286–323). Pokud se však z dané skupiny vyloučí biblismy (!), pojmenování spojená s židovskou společenskou strukturou a náboženskými zvyky a názvy pokrmů a pozornost se upře na slova hodnotící, zůstává mnoho slov s negativním příznakem. Skutečnost, že mezi právě takovými výrazy s náslovným š-, šm- u Bondyové a Rostena není ani jedno slovo s kladným znaménkem, má svou výpovědní hodnotu.

Pozoruhodným vývojem prošlo ještě jedno slovo – jihočeské *čábrsdekl* užívané zde ve významu pokrývky hlavy, jež je pro svůj tvar či jinou zvláštnost ironizována.<sup>117</sup> V téměř smyslu se vyskytuje v češtině i původní podoba tohoto výrazu *šábesdekl*. Stalo se například součástí internetové diskuze, v níž se účastníci vyjadřovali k podivné pokrývce hlavy zpěvačky Anety Langerové.<sup>118</sup> Někdo si místo čepice představil *hlavonožce*, jiný mluvil právě o *šábesdeklu*. Z výrazu českých Židů, který je možné nahradit hebrejskou výpůjčkou *kipa* či běžněji v Čechách užívaným rusismem *jarmulka*, se stalo označení depreciativní. Mluvčí jím ironicky komentuje něčí „ránu“ na hlavě.

Počáteční č- jihočeského *čábrsdekl* lze vysvětlit záměnou *ša-* za *ča-* v lidové mluvě, kterou ve slově *šábes* / *čábes* dokládá v *Etymologickém slovníku jazyka českého* Josef Holub a František Kopečný (Holub – Kopečný 1952: 366). Totožnou alternaci dokládá i Josef Bartůšek v případě slovesa *čachrovati*, které podle něj pochází z hebrejského *šáchar* („výděleků, „náhrada“), a to přes německé *schachern* (Bartůšek 1970: 54). Nahrazení počátečních hlásek *ša-* fonémem *ča-* dokládá Václav Machek rovněž u germanismů či výrazů přejatých přes němčinu: *šamlat* / *čamlat*; *šanda* / *čandra*; *šátro* / *šátr* / *čatr* / *četr*. Lze uvést i opačnou záměnu *šabalka* / *čapalka* (Machek 1971: 600–604).

---

<sup>117</sup> Za tento výraz děkuji paní Marii Janečkové. Užívala ho její starší příbuzná. Zda je takový tvar součástí dnešního jihočeského úzu mi není bohužel nic známo.

<sup>118</sup> [http://revue.idnes.cz/diskuse.aspx?iddiskuse=A080227\\_161528\\_lidicky\\_lf](http://revue.idnes.cz/diskuse.aspx?iddiskuse=A080227_161528_lidicky_lf) (poslední návštěva: 5. 5. 2011)

Jestliže se do obecné češtiny – jak je z předchozích případů patrné – přešly některé jidišové výrazy přes argotickou němčinu, do polského „jazyka potocznego“ se tyto výpůjčky dostaly bez prostřednictví němčiny, přímo z jidiš. Vzájemná jazyková a kulturní bariéra, o níž byla řeč v historické kapitole, však způsobila, že vzájemné jazykové vlivy hebrejštiny, resp. jidiš na polštinu nebyly známy ani přednímu polskému etymologovi Alexandru Brücknerovi.<sup>119</sup> Mosze Altbauer upozorňuje na několik Brucknerových chyb a nepřesností, jichž se tento autor ve svém slovníku dopustil. Jedná se o tyto výrazy: *balagula* („forman“, „vozka“), *belfer* („pohrdlivě o kantorovi“), *cymes* (původně: „druh pokrmu zvaný cimes“, „dnes v polštině synonymum pro jakoukoliv báječnou záležitost“), *kapcan* („pohrdlivě o Židovi“), *lapersdak* („židovský chalát“, „trhan“, „ničema“, „hanlivě o Židovi“) a již zmíněné *ślamazarny* (Altbauer 2002: 101–105) (srov. Oliva 1999a: 66, 73, 150, 368, 493).

Je značně komplikované stanovit dobu dané přejímky. V případě depreciativa *belfer*<sup>120</sup> Mosze Altbauer soudí, že tento výraz se do polštiny dostal před I. světovou válkou prostřednictvím slangu židovských žáků a studentů středních škol (pol. *uczeń* může znamenat obojí). Kazimierz Nitsch však dokazuje přítomnost substantiva *belfer* již v první polovině 19. století u Juliusze Słowackého (Altbauer 2002: 102). Významné postavení veskrze negativního označení *belfra* je přítomno v zásadním díle polské literatury *Ferdydurke* (1937) Witolda Gombrowicze, které je mj. součástí polské středoškolské četby a v němž vystupuje právě nenáviděný kantor Pimko (Gombrowicz 1987: např. 103).<sup>121</sup>

Podobně jako Josef Bartůšek v češtině všímá si i Mosze Altbauer v polštině výrazů z hlediska etymologického problematičtějších. Takovým je například frazeologismus *robić machlojki* („zasívat svár“, „podněcovat k hádkám“) z jidišového výrazu *machen a machloikəs*, jež používali Židé v uvedené zpolštěné podobě, včetně odvozeného *machlojkarze* (ve významu jidišového *machloikəsnyk* – „tedy člověka

---

<sup>119</sup> Aleksander Brückner (1856–1939) se narodil v Tarnopoli, studoval ve Lvově, doktorát a habilitaci absolvoval ve Vídni a v letech 1881–1924 působil na berlínské katedře slovanské filologie. Kromě mnohých jazykovědných publikací napsal také *Słownik etymologiczny języka polskiego* (I. vydání 1926–1927; později několikrát reeditovaný) (Urbańczyk 1978: 36).

<sup>120</sup> Belfer je pomocník melameda, tedy učitele základní vzdělávací židovské instituce, tzv. chederu. Belfer byl tedy cosi jako pomocník učitele / učitelky na základní škole. S ohledem na své postavení v rámci židovského vzdělávacího systému nepožíval tedy příliš velkou autoritu.

<sup>121</sup> Helena Stachová překládá *belfra* výrazem *kantor* (Gombrowicz 1997: 111), jenž může mít v češtině ironický význam identický s označením *školomet*, v němž je obsažena právě Pimkova úzkoprsost, zkosnatělost, puntíkářství a pedantismus (srov. SSJČ VI. díl 1989: 36).

sejícího sváry“, „intrikána“). Mosze Altbauer je v tomto konkrétním sousloví zastáncem jiného výkladu významu, než jaký uvádí *Uniwersalny słownik języka polskiego* a Karel Oliva ve svém slovníku u slov *machlojka*, *machlojkowy*, *machlować* – tedy: „podvod“, „čachr“, „šmelina“ apod. Izraelský slavista upozorňuje na fakt, že *robić machlojki* je výraz v polštině nový (neuvádí ho v etymologickém slovníku ani zmíněný Aleksander Brückner); narozdíl od výrazů *machlować* a *machlarz*, jež jsou známé již z 17. a 18. století. Přestože tyto staré polské výrazy podle Altbauera napomohly přijetí daného frazeologismu, původní význam spočívá v hebrejském základu biblického slovesa *mal<sup>a</sup>/loqet*, od kořene *HLQ* s významem „dělit“. V pobiblické hebrejštině *mal<sup>a</sup>/loqet* znamená „hádku“, „spor“, „rozdílné názory“. Nepravděpodobnou se totiž jeví derivace polská *machl-* + *-ojka*, neboť *-ojka* není polskou příponou, ale sufixem jidišovým. Kontaminací slov o dvojitým významu a lidovou etymologií posléze došlo k současnému významu polské *machlojky*, v rámci něhož byl eliminován dřívější hebresko-jidišový charakter „sváru“, „hádky“ apod. a převážilo polské sémantické pole „podvodů“, „šmeliny“, „čachrů“, „intrik“ atd. (Altbauer 2002: 115–116; USJP 2006: elektronická verze; Oliva 1999a: 503). Paradoxně však i ona polská sémantická linie byla dobře aplikovatelná na obraz Žida, a to jak v Čechách, tak i v Polsku. Dokonce je v polštině přítomná rovněž v případě karbanu: *machlojki karciane* („švidlování v kartách“) (USJP 2006: elektronická verze).

Z hlediska etnocentrismu a centristu katolického se nabízí ještě jeden Altbauerův etymologický vývod. Mosze Altbauer upozorňuje v jednom ze svých výstupů na domněle židovské podstatné jméno *kirkut*, tedy označení židovského hřbitova. Konstatuje přitom, že tohoto substantiva Židé nikdy nepoužívali a že pochází z německého *Kirchhofu*. Podle něj se jedná o staropolskou výpůjčku, která souvisí s válkami s nekatolíky. Během bojů katolíků s luterány byly terčem útoků nejen jejich chrámy, ale i například hřbitovy. Později, když v 18. a 19. století nebylo pro pokrokového katolíka přípustné, aby se pohrdlivě vyjadřoval k jinověreckému místu posledního odpočinku, a navíc počet evangelíků byl na území bývalé I. RP malý, přeměroval se podle Altbauera negativní jazykový stereotyp na hřbitov židovský či nějaký jiný méněcenný, např. psí. Analogicky se v době bojů s jinověrci o luteránských či kalvinských chrámech mluvilo jako o synagogách, tedy opět s důležitým příznakem něčeho, co vykazuje nižší hodnotu než „náš“ kostel. Později se však tento výraz ustálil jako pojem pro modlitebnu izraelitů. Samotná změna německého *Kirchhofu* na polský

kirkut (stereotypní jazyková příslušnost evangelíků byla neméně důležitá) lze zkráceně znázornit takto: *Kirchhof* > *kirków* [kirkuf] (podobně ve Lvově *Kurparkhof* > *Kulparków*) > *kirkut* (buď připojením depreciativní a ironické přípony *-ut*, nebo kontaminací s německým *Kirchengut*, tj. „církvní majetek“) (Altbauer 2002: 109–110).

V dnešní polštině kromě již dříve zmíněné *šiksy* se vyskytují další hebraismy, které se do jazyka našich severních sousedů dostaly přes jidiš. O nevychovaných dětech neboli harantech, fakanech či smradech se dnes běžně mluví jako o *bachorach* (pol. *bachor* je z hebrejského označení pro mládence *bachur*, které se zřejmě nedostalo dále než do češtiny českých Židů v podobě *bochr* / *bóchr*. Bondyová dokládá toto slovo na úryvku z Obrachtova *Goleta v údolí* (Bondyová 2003: ;Oliva 1999a: 62). Uniwersalny słownik języka polskiego uvádí jako běžný výraz „języka potoczno“ rovněž jidišové přitakání *git* („dobře“, „jsme domluveni“, „v pořádku“) (srov. USJP 2006: elektronická verze). Tento výraz jsem zaznamenal rovněž u mladé mluvčí (žena; 25let; Racibór; 2009) a podává ho i Maria Brzezina ve svém více jak šestsetstránkovém díle *Polszczyzna Żydów* (Brzezina 1986: 351–452).<sup>122</sup>

Z židovského *trejfe* se vyvinulo adjektivum *trefny* označující kromě prvotního židovského výrazu pro „něco nekošerného“ rovněž v nespisovné polštině (pol. *język potoczny*) „něco pochybného původu“, případně i „o člověku, kterému není radno důvěřovat“. V dnešní době toto přídavné jméno proniklo již do seriózního tisku. V regionálním vydání významného polského deníku *Gazeta Wyborcza*, o níž již byla řeč, byl publikován 26. 3. 2008 článek s takovýmto nadpisem: „*Sprzedają trefne paliwo? System ich namierzy*“ (č. „*Prodávají nelegální pohonné látky? Systém je vyhledá*“) a na konci článku se čtenář dozví další odpověď na danou otázku v posledním podnadpise: „*Sprzedają trefne paliwo? Zabiorą im koncesję*“ (č. „*Prodávají nelegální pohonné látky? Vezmou jim koncesi*“).<sup>123</sup> Na internetových stránkách polských periodik

---

<sup>122</sup> Jak jsem byl upozorněn Michałem Głowińským (Varšava, březen 2009), obsah tohoto pozoruhodného díla neodpovídá zcela svému názvu. Nejedná se totiž o studii zaměřující se na polštinu Židů, ale autorka se zabývá rovněž původně židovskými výrazy v polštině a také stereotypními představami o Židech v jazyce Poláků, jak v samotném jazyce, tak na stylizovaném literárním materiálu, přičemž rozlišuje mezi stylizací realistickou a deformující. Práce se tedy potýká se zásadním problémem, týkajícím se metodologického vymezení zkoumaného předmětu. Je třeba dodat, že Maria Brzezina se – jak sama konstatuje – opírá o práce významného polského a později izraelského slavisty Moszeho Altbauera o polštině polských Židů a hebrejských a jidišových výpůjčkách v polštině. Autor tyto práce publikoval od 20. let 20. století a Maria Brzezina je vydala v roce 2002 (Altbauer 2002).

<sup>123</sup> <http://gorzow.gazeta.pl/gorzow/1,36844,5055899.html> (poslední návštěva: 9. 5. 2011; překlad ŠB).

lze nalézt mnoho takových případů. *Trefny* může být nejen alkohol, tabák a obecně jakékoliv zboží, ale také konkurz či doktorát.

Toto adjektivum je dobrým příkladem, jak židovské slovo *trejffe*, tedy rituálně nečistý (v Čechách používané pouze v této nesklonné podobě a tomto nemetaforickém smyslu; české *trefný* je germanismus s odlišným sémantickým polem), v polštině přešlo z jidiš, někdy přes argot či slang určité skupiny (např. obchodníků) do nespisovného jazyka. Pro češtinu lze uvést výrazy jako *chabrus* (jak již bylo řečeno, původně pouze ve významu „obchodních a přeneseně politických machinací“).<sup>124</sup>

Z hlediska obrazu Žida je zvláště významné substantivum *chucpe* (pol. *chucpa*). Obecné povědomí o židovském původu tohoto aramejského slova *chucpá*, které si podrželo svůj význam „drzost“, „opovážlivost“ (srov. Bartůšek 1970: 56), je mezi jeho uživateli narozdíl od jiných zde uvedených výrazů vysoké. Dokládají to i zaznamenané úryvky. Vzhledem ke kontextu uvádím poněkud delší pasáže. V rozhovoru „Není čas na rozvážnost“, otištěném v týdeníku Respekt, Jacques Rupnik v jedné z odpovědí Karlu Hvizďalovi konstatuje: „Je komické, když se teď lidé, kteří zavedli deregulaci a systémem donekonečna prodávaných hypoték, omlouvají. Státní pokladna podle nich musí zachránit krachující krachující soukromé banky a jejich virtuální ekonomiku, ale jakmile zmíníte možnost užití těchto prostředků pro průmysl, tedy skutečnou ekonomiku, volají: Dejte pozor na deficit. Tomu se v New Yorku říká ‚chucpe‘! A to platí i pro pražské zastánce totální deregulace. Po tom, co tito lidé natropili, mají nejmenší legitimitu dávat rady. Inlace jejich ega byla úměrná závratné inflaci zisku na trzích. Chtěli odbourat ‚pečovatelský stát‘, který se prý příliš staral o chudé, a teď prosazují z veřejných peněz záchranu bankovníctví, tedy ‚pečovatelský stát‘ pro bohaté. Pražsky řečeno: To nemá chybu!“ (Hvizďala – Rupnik 2009: 51)

Jak je patrné nejen v New Yorku, ale i v Čechách je tento výraz srozumitelný. Jiří Grygar v kritické glose publikované v *Lidových novinách* pod názvem: „Proč jsem odmítl půl milionu? Byli (sic!) *chucpe*“ informuje čtenáře o svých důvodech: „Jedním ze zlomových okamžiků byla reakce rady na dopis, který špičky české vědy napsaly do

---

<sup>124</sup> Ve významu stavu tělesné schránky tak, jak jsem ho zachytil v jižních Čechách *chabrus na zdraví* (muž, České Budějovice, 55 let, 2011), se nevyskytuje ani ve *Slovníku spisovného jazyka českého* ani ve *Slovníku jazyka českého* (SSJČ II. díl 1989: 125; Váša – Trávníček 1941: 485). Vůbec, tedy ani v obchodním smyslu, ho neuvádí *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost* (SSČŠV 1998). Ve *Slovníku nespisovné češtiny* je však uveden jak *chabrus*, navíc také v posunutém významu *chabrus na spodek* („impotentní“), a také odvozené *chabrusák* (SNČ 2006: 160). Podle Jiřího Rejzky se po zániku starého obchodního významu se slovo „významově přiklonilo k *chabý*“ (Rejzek 2001: 223).

mezinárodního vědeckého časopisu Nature. Pod dopis otištěný v srpnu letošního roku se podepsali například Helena Illnerová, Pavel Hobza, Václav Hořejší, Antonín Holý, Pavel Jungwirth či Václav Pačes. Od členů rady se ozvaly protesty, že mezinárodní zveřejňování sporu škodí pověsti České republiky i jejích představitelů v zahraničí. „To mě naprosto zdrtilo,“ říká Grygar. „Toto tvrzení předsednictva rady mi připadlo jako učebnicové chucpe“ (Grygar 2009: 1 a 5).

Přestože podstatné jméno chucpe neuvádí ani Slovník jazyk českého (Váša – Trávníček 1941), ani Slovník spisovného jazyka českého (SSJČ 1989), je běžnou součástí slovníku českých intelektuálů. Naposledy jsem toto slovo zaznamenal na českobudějovické univerzitní půdě: „V Čechách politika je trochu chucpe“ (muž 50 let, České Budějovice 2011).

Toto substantivum je však jako mnoho dalších výpůjček z jidiš (resp. hebrejštiny) zahrnuto do *Slovníku nespisovné češtiny* (SNČ 2009: 174). U Karla Poláčka se dokonce objevuje vazba *mít chucpe* ve významu „mít příliš opovážlivé, drzé řeči“ Pan Načeradec z *Mužů v offsidu* vytýká svému nežidovskému příručím Emanovi: „Vy máte, mně se zdá, moc chucpe, vy jeden člověče, to já mám od vás takový zastání, že se spolčujete s mojím?“ Eman Habásko, který dříve v dialogu častuje pana Načeradce slovem hebrejského původu *azes* (kombinací významů podle Bondyové zde: „drzé tvrdohlavé dítě, které dělá naschvály“), opakuje vazbu *mít chucpe* v daném významu. Pan Načeradec reaguje na jeho „Hochtschechisch“ slovy: „„Nóó, viděl to svět? On se opovazuje se mnou mluvit po židovsku, jako by byl é... é... disponent nebo é... é... prokurista... pan Eman má řeči, on se jednomu postaví, velkej pán je pan Eman, on si myslí, že jeden může bez něho bejt... co si myslíte, člověče, že jste kantor, že mně tu v mým kvelbu zpíváte, co? [...]““ (Poláček 1948: 163–164; srov. Bondyová 2003: 27).

V příručce *Univerzalny słownik języka polskiego* (USJP 2006) tento výraz chybí, ačkoliv se vyskytuje v polském tisku a na internetových forech: „O czym zaniepokojony wszechogarniająca nas chucpą z ubolewaniem informuje niżej podpisany,[...]“<sup>125</sup> V polštině – narozdíl od nesklonného neutra v češtině – je *chucpa* ženského rodu a podléhá deklinaci.

V obecné češtině a nespisovné polštině zůstává z jidišismů velký počet právě těch slov, která mají nejčastěji negativní hodnotící příznak. Pro argotické výpůjčky, z nichž později některé přechází do obecné češtiny, jsou typické přejímky z němčiny,

---

<sup>125</sup> <http://wyborcza.pl/1,75475,227537.html#ixzz1M7SxAtKf> (poslední návštěva: 12. 5. 2011)

romštiny či jidiš, a lze tak konstatovat, že i do vnitřního obrazu Žida a jiných etnických skupin se promítají místní etnocentrismy (srov. EŠČ 2002: 543).

Přejímky prezentující v sobě právě ony etnocentrismy (např. „nekřesťanský“ obchod) napomáhají permanentní válce argotu s jazykovou normou, o které mluví Pavel Trost. „Argot se snaží neustále odhalovat bezpodstatnost jazykové normy a klam jejího vnucování. Tak útočí na jazyk; jazykem vede útok na skutečnost: realita se jazykově rozrušuje, převrací, snižuje, deklasuje, zlehčuje, obrací v ireálnost groteskně nevázanou“ (Trost 1995: 7).

Ještě na počátku 19. století „[n]aprostá většina argotických výrazů je původu buď domácího, nebo německého, resp. německo-židovského“ (SNČ 2009: 19). Přestože narozdíl od němčiny v českém argotu převažují slova domácího původu, co se týče přejímek z jidiš (resp. hebrejštiny) převládají ty, které se staly součástí češtiny prostřednictvím němčiny (*balbach, dales, čachrovat, gang, gauner, hémon, chabrus, chamr, kapourovat, klufty, Kóbe, melouch, pajzl, plajte, plotna, póvl, šábnout se, šábro, šinágle, šmé, šmírák, šmok šoufl*) nad výpůjčkami, které vešly do češtiny přímo z jidiš, tedy „přímo od našich někdejších židovských spoluobčanů“ („*chochmes, chápe, košer, mešuge, nebich* aj.“) (SNČ 2009: 26).

Autoři tohoto slovníku se zabývají rovněž vztahem argotu a společenského statusu menšiny. Slovní zásoba tohoto nestrukturního jazykového útvaru totiž čerpala výrazy právě z jidiš a romštiny, jež byly pro českou či německou většinu nesrozumitelné. Ať již je zde uveden „skutečný“ historický obraz či „jen“ stereotypní představa autorů o něm, dává tato perspektiva nahlédnout na proces utváření jednoho jazykového útvaru pod vlivem etnocentristických představ: „Mimo spořádanou společnost stála po staletí ještě dvě ‚cizorodá‘ etnika, Židé a Romové [...] Dnes již nezjistíme, jestli se hebrejštiny (resp. jidiš) stala základem středoevropského argotu proto, že židovské etnikum zpočátku tvořilo významnou část této komunity, nebo, což je pravděpodobnější, že tato komunita používala zkomolená hebrejská slova jako nástroj utajení před usedlým obyvatelstvem. Židé však v každém případě tvořili část této kriminální komunity, po staletí byli hlavními překupníky kradených předmětů. Více než polovina slov německého argotu tak má hebrejský základ. Vysoký podíl hebrejských základů v jazyce kriminální komunity se spolu s tradiční závistí vůči Židům podílel na německém antisemitismu, který vyústil až do holocaustu, a tyto předsudky byly živé i

v době, kdy již Židé tvořili podstatnou část německé intelektuální elity“ (SNČ 2009: 26).

Pozoruhodné je, že v Puchmajerově slovníku zlodějského argotu (tehdy hantýrky), který je připojen k učebnici romštiny se nachází zřejmě pouze jediné slovo romského původu (SNČ 2009: 19). Autoři *Slovníku nespisovné češtiny* tento fakt vysvětlují následovně: „V prvních staletích byly kontakty Romů s ostatním obyvatelstvem, včetně tuláků, méně časté, než tomu bylo u etnika židovského, proto také počet romských slov v argotu byl až do 19. století poměrně malý. Tento počet však postupně vzrůstal, takže v německém argotu tvoří slova romského původu asi 10% až 20%. Jak již bylo uvedeno výše, porovnání Bredlerova slovníčku z r. 1914 s Puchmajerovou ‚Hantýrkou‘ z r. 1821 rovněž ukazuje nárůst počtu romských slov. Do jaké míry k tomu přispěli tzv. svěštití lidé a do jaké míry skutečně romská komunita, už dnes nezjistíme“ (SNČ 2009: 26; srov. SNČ 2009: 19– 20).

Vzhledem k etnocentristické linii svého výkladu lze uvažovat rovněž o poněkud odlišné motivaci těchto výpůjček. Pokud se budu držet výše uvedené teze, podle níž nositelé argotu jsou tzv. „svěštití“, mohl se jejich lexikální výběr řídit stereotypními etnocentristickými představami o cizím, a tedy tím, co bylo pro většinu nesrozumitelné. Dal by se tak totiž vysvětlit náhlý nárůst slov přejatých z romštiny. Židé v průběhu 19. století postupně ztrácí svoji jazykovou odlišnost. Vzdávají se jidiš ve prospěch němčiny či češtiny. Jejich jazyková identita se omezuje pouze na některé specifické výrazy.<sup>126</sup> Některé z nich se staly součástí češtiny zřejmě také díky českým židovským autorům.

Nepochybně vlivem českých spisovatelů, kteří slova náležející k židovské češtině ve svých dílech používali, se tyto výrazy dostaly do širšího okruhu uživatelů, tzn. i těch nežidovských. Jak je již z této práce patrné, taková slova se u nás vyskytují ve 20. století populárních textech Rakousových, Poláčekových, Olbrachtových či později Pavlových (u posledního populárního koneckonců i v Polsku) a některé příklady dokládané právě na česky a německy psané literatuře českých zemí, které ve své knize

---

<sup>126</sup> Norbert Frýd nicméně uvádí, že ještě jeho otec si ve svém obchodě při pohledu na podezřelé zákazníky notoval: „*Balbós, balbós, / ganovim zen im bájis, / iach derf ka vort nyšt dabern, / zonst nemen zej maj chájis!*“ a dále onen text komentuje a překládá: „To je z té známé povídačky o příručím, který nocoval dole v kvelbu, zatímco majitel s rodinou spal v prvním patře. Lupiči vypáčili vchod, drželi příručího v šachu bambitkou, přikázali, aby si prozpěvoval a kamuflval tak klapot odnášeného zboží. Spustil tedy jidiš: Šéfe, šéfe, zloději jsou v domě, kdybych řek jen slovíčko, už by bylo po mně...“ (Fried 1968: 174).



*Mezi námi řečeno* uvádí Ruth Bondyová, lze zařadit nejen do slovníku českých Židů, ale i do lexikální zásoby obecně české (srov. Bondyová 2003).

Židé na území Čech (v širším smyslu) se akulturovali do české či německé společnosti a přestávají být nositeli neproniknutelné a podezřelí budící řeči, jež by mohla sloužit jako zdroj argotických výrazů. Na druhou stranu romština představuje prototyp „cizího“ jazyka par excellence. Navíc ona „cizost“ je podpořena dodnes panující kulturní a společenskou bariérou mezi Čechy a romskou menšinou. Vliv ústní či psané romské slovesnosti na většinovou společnost je mizivý.

V úvodním pojednání ve *Slovníku nespisovné češtiny* se uživatel dozvídá, že některé argotismy pronikly nejen do obecné češtiny, ale i do spisovného jazyka (SNČ 2009: 11–12). V případě některých výrazů se tak mohlo dít prostřednictvím literatury. O překračování hranic argotu do jiných jazykových útvarů uvažuje rovněž Pavel Trost. Nezmiňuje se sice o tzv. „světských“, zdůrazňuje však kontakt velkoměstské spodiny či bohémy s dělnickým proletariátem v dobách rozvoje průmyslu i později, kdy si dělnická vrstva začala uvědomovat svůj status. Zvláště pak autor upozorňuje na argotizování jazyka popřevratové (1918) buržoazie, která se tak chce společensky vymezit vůči přecházející generaci. Nová buržoazie podle něj přejetím mluvy spodiny charakterizuje svou „příslušnost ke smetánce, neboť zpočátku se jen smetánka radikálně emancipuje a jazykově deklasuje (Trost 1995: 8). V posledním případě se jedná o jazykovou módu. Autor totiž dále konstatuje, dokládaje svou tezi na příkladech z Francie za vlády Ludvíka XV. a i během 19. století: „Po válce se argotizování neobyčejně rozmáhá, šíří se do středních vrstev, do inteligence vzestupující zdola“ (Trost 1995: 8).

Zatím byl v rámci vnitřního obrazu probrán pouze fenomén Žida související se slovní zásobou. Tento vnitřní obraz nicméně nemusí být reprezentován jen jednotkami lexikálními, ale i morfologickými. Expresivní a židovský příznak v sobě nese již v rámci některých dříve uvedených příkladů zmíněná přípona *-es*. Nezřídka se vyskytuje u výpůjček z jidiš (resp. hebrejštiny). Jedná se např. o moravské substantivum *chochmes* užívané ve významu: „chytrost“, „vtip“, „rozum“. S touto jidišovou, resp. hebrejskou výpůjčkou souvisí i ruský a ukrajinský slangový výraz pro žert / anekdotu: *xoxma* (SNČ 2009: 173), vedle dalších argotických výrazů také ostravské *hochmes*: „Němaš kuska hochmesu.“ (rozum: rozumu) (SNČ 2009: 163). Ruský a ukrajinský slangový tvar *chochma* zachovává původní plurálovou hebrejskou formu *chochmá* („rozum“, „věda“).

Bartůšek podobu *chochmes* vykládá jako středoevropskou výslovnost hebrejského plurálu (Bartůšek 1970: 56). Je možné uvést další příklady takové depluralizace: *kapores* (hebr. *kappará*), či *maces* (hebr. *maccá*) (Bartůšek 1970: 56, 57).

V případě adjektivních výpůjček je toto zakončení podporováno i existencí totožné tvaroslovné přípony u německých přídavných jmen v neutru, např. *etwas rares*, z toho: *epes rares* / *epes rádes* / *epes* / *epesní*.<sup>127</sup> Přítomné bylo jak v německém, tak i českém argotu, do něhož přešlo z jidiš. V argotu označovalo kromě významu známého již z jidiš a dnešní češtiny, tedy exkluzivního zboží rovněž „něco ukradeného“ (SNČ 2009: 120; Machek 1971: 138; srov. Bartůšek 1970: 54). Ve scéně kabaretu Dudek „Moryc i Hipek – Życie“ (1994), v němž herci Wiesław Michnikowski a Edward Dziewoński pokračují v tradici tzv. szmoncesu (viz výše), se tento výraz objevuje v kolokaci *czuję się epes* („cítím se výtečně“),<sup>128</sup> ve slovníku *Uniwersalny słownik języka polskiego* však toto adverbialní spojení chybí (USJP 2006).

Kombinaci této přípony u adjektiva i u substantiva se objevuje v případě výrazu *modes robes*, jež se nachází např. v *Hráčích v offsidu*: „Musel (pan Načeradec – pozn. ŠB) s účastí naslouchat příběhům, z nichž vyplývalo poučení, že dneska se pořádná holka nedostane; že se s dětmi za starých časů tolik nenavyvádělo jako dnes; že se nemá dát šít u Robičkové, protože její modesrobes (sic!) jsou drahé jako lékárna a nevědí, co mají vzít za fazonu“ (Poláček 1948: 61). Substantivum *roba*, tedy „slavnostní, zvláště večerní dámské šaty“, je přejato podobně jako evropeismus *móda* z francouzštiny (SSJČ, III. díl 1989: 114; SSJČ, V. díl 1989: 64). Tvaroslovná přípona *-es* je v obou případech náležitou francouzskou koncovkou.

Ve *Slovníku nespisovné češtiny* se vyskytuje rovněž u argotických výrazů pocházejících z romštiny: *čor-es* / *čork-es* – ve významu: „zloděj“ (romsky *čor* znamená totéž). Vzhledem k tomu, že koncovka *-es* není romskou substantivní příponou, lze v uvedeném případě konstatovat kombinaci dvou xenismů různého původu.

Výrazný příznak „cizosti“ a zároveň jazykové komiky obsahují pak slovanská podstatná jména, které jsou rozšířená o tento morfém s významem plurálu: *cickes* (Bondyová 2003: 39). Maria Brzezina v rámci realistické literární stylizace uvádí tvar *żabes* (Brzezina 1986: 523, 570) U Poláčka se objeví i takové adjektivum: „O, hra mi

---

<sup>127</sup> Soslóví *epes rádes* jsem zaznamenal na stavbě domu jako komentář kvality cementu (muž, 35 let, jižní Čechy 2011). Místem narození oné osoby je Jindřichův Hradec.

<sup>128</sup> <http://www.youtube.com/watch?v=kclZ2oiIkcc&NR=1> (poslední návštěva: 19. 6. 2011).

zoufeles! Úpěl pan řídící učitel, maje platiti za flek pod obojí způsobou“ (Poláček 1992: 82).

Josef Holub a František Kopečný v „Etymologickém přehledu přípon a koncovek“ uvedeném na závěr svého slovníku o morfému *-es* nepojednávají (Holub – Kopečný 1952: 449–479). Rovněž deminutivním zakončením *-le / -ule* se zabývají pouze vzhledem k jeho německé, francouzské či latinské etymologii (srov. Holub – Kopečný 1952: 453–454, 475) a neberou v potaz možnou koncovku jidišovou, jak ji dokládá např. Machek ve slově *hejble* („trik“), jež podle něj vzniklo z židovského *eibele* (Machek 1971: 164; srov. SNČ 2009: 159). Ve slovnících polského jazyka a polských dialekttech se podle Marii Brzeziny vyskytují např. výrazy: *bajgele* („preclík“, např. v Krakově na ulicích prodávány tzv. *obwarzanek*; souvisí s německým: *Bügel, Biegel*), *kepele, kiepele* („hlava“, „mazanost“; souvisí s něm. *Köpflein*), *bekiele* („formy na pečení“; formy vyráběné v polské Włodawě byly právě takto nazývány), *cycele* „rituální šňůrky“ (Brzezina 1986: 53, 59–60, 71, 72)

S obrazem Žida souvisí rovněž zvláštní polská citoslovečná přejímka *aj waj* (žena 85 let; Skala 2008), a to u mluvčí užívající malopolského dialektu. Tento výraz uvádí rovněž Maria Brzezina. Kromě dokladů z polských dialektů konstatuje, že se vyskytuje také v polských folkloristických textech a klasické polské literatuře jako imitace židovské řeči (Brzezina 1986: 70, 323, 524). Bondyová předestírá, že tento tvar je již parodií, neboť původní je *oj vej* (dokonce rovněž v adjektivní podobě *ojvejny*), jež souvisí s německým *Weh* („bolest“) (Bondyová 2003: 111–112)<sup>129</sup> a s tím i české *ouvej / ouve*. V stereotypním smyslu lze v Čechách mluvit o tzv. „vajkání“, jež ve své disertaci Lucie Uhlíková dokládá na příkladech pocházejících z moravských lidových písní (Uhlíková 2003: 70–72).

Lucie Uhlíková ve své práci dále rozvíjí a dokumentuje na zmíněném materiálu teze Zbigniewa Benedektowicze (Benedyktowicz 2000: 128–129) a Evy Krekovičové (Krekovičová 1999: 53). „Cizí“ mluví buď zvířecí temnou d'ábelskou řečí, nebo naopak je jejich řeč komická, tedy piští, kdákají, kvičí, křičí apod. (Uhlíková 2003: 70). S tím souvisí jak výše popsané „vajkání“, tak i v Čelakovském *Múdroslví* přítomný frazeologismus *spustit na někoho židovskou* („někomu vynadat“, „někomu spílat“; rozuměj: nelidskou „cizí“ řečí) (srov. Čelakovský 2000: 720; srov. Nováková 2000: 56;

---

<sup>129</sup> „„Ojvej!“ vzkřikl mladý muž. „To je ouraz. Psát neumím““ (Poláček 1999: 30).

srov. Uhlíková 2003: 74–75),<sup>130</sup> a rovněž tak tzv. maušlování / moušlování (pol. *żydłaczenie*).

„Cizí“ – jak zmiňuje Lucie Uhlíková, Zbigniew Benedektowicz či Radoslav Večerka – může také mlčet, může být němý, může být tedy pro Slované „Němcem“ (srov. Uhlíková 2003: 70; srov. Benedektowicz 2000: 128; srov. Večerka 2008: 8). Radoslav Večerka navíc dodává, že identifikace sebe samého s lidem (jedná se zde o souvislost vlastního jména označující národ *Deutsch* s rekonstruovaným indoevropským základem *\*teut-* označujícím „lid“ / „lidi“). Tento brněnský jazykovědec dále upozorňuje, že od tohoto indoevropského základu je odvozeno i v různých podobách ve slovanských jazycích přítomné adjektivum *cizí* (z praslovanského *\*tjudjbjb*), a tedy, že to, co bylo pro Němce „náš“, to pro Slované znamenalo „cizí“ (srov. Večerka 2008: 8).

Radoslav Večerka poukazuje rovněž na příklad štěbetání, hatmatilky, brebentění (v polském kontextu se např. pro nesrozumitelnou řeč Židů, ale nejen jich, zvláště také Němců, používá označení „szwargot“) „cizích“ ve starém Řecku. Místní totiž podle Večerky nesrozumitelnou řeč Neřeků napodobovali „– nejspíše posměšně – onomatopoickou reduplikací *bar-bar*“, jež dalo vzniknout řeckému slovu *barbaros*, označujícímu člověka používající jako svůj jazyk Řekům nicneříkající žvatlání (Večerka 2008: 8; srov. Uhlíková 2003: 70).

Příznačně pojmenovává Jindřich Toman svůj konferenční příspěvek o gestu symbolického vyloučení Židů z české (rozuměj kvalitní) literatury, resp. kultury a obecně z české společnosti a z českého národa v Kolárových, Máchových a Havlíčkových textech: „Mumlání, špatná němčina a nedostatek poetického citu. Židé v kontextu českého nacionalismu, 30. a 40. léta 19. století“. Jindřich Toman poukazuje i na odlišné postoje k této otázce, jež jsou přítomné v literární tvorbě daných autorů. Zvláště se zabývá Karel Havlíčkem Borovským a jeho nejen jazykovou a kulturní definicí národa, ale i „rasovou“ (Toman 2006: 354 – 360). Zmiňuje se také o negativních názorech Karla Vladislava Zappa, které mohly mít na Havlíčka vliv, neboť

---

<sup>130</sup> Takový obraz lze nalézt i v rámci literárního heterostereotypu. Pan Kobosil vypráví: „Vstoupil jsem do *Unionky*, která lákala drobné umělce a spisovatele svojí počestnou ošumělostí. A kavárnu *Arco*, ve které izraelští obchodní cestující dávají najevo svůj překypující temperament, jsem též poznal“ (Poláček 1992: 75).

u něj ve Lvově před cestou do Ruska pobýval. Při popisu pražských Židů si Zapp podle Jindřicha Tomana všimá mj. akustické stránky pražského židovstva: „Židé mu však byli i nepříjemnou zvukovou entitou. Z křiku, tedy jazykového chování trhovců na pražském tandlmarktu, „nelze bez omámení [...] se vydrati.““ Takovou charakterizaci literární historik usouvztažňuje s Havlíčkovou definicí Kapperovy poezie jako křiklavé<sup>131</sup> (Toman 2006: 358). Zapp ani Havlíček ve svém pojetí nejsou – jak uvádí sám Jindřich Toman – výjimeční. Příklady exkluzionismu „vůči Židům je fenomén, který [...] začíná dlouho před tímto údobím a pokračuje i po něm“ (Toman 2006: 352). V této souvislosti je třeba odkázat na již zmíněné a stále živé přirovnání *křiku jako v židovské škole*, jež je v různých verzích přítomné v širším areálu střední Evropy, či frazeologismus *jste jako židi* („jste příliš hluční“, „křičíte“) (Zaorálek 1947: 561; Nováková 2000: 45; srov. Uhlíková 2003: 74–75).

Jindřich Toman by do svého textu mohl zařadit také Tylovu *Fidlovačku*, jejíž premiéra se odbyla 21. 12. 1834 mezi 16:00 a 18:00 ve Stavovském divadle (Müller 1953: 139).<sup>132</sup> V této frašce je nejen obsažen „posvátný“ text naší hymny, ale i uvedené stereotypy „cizího“. Terčem výsměchu je zde vše německé a židovské. Kromě postav Němců „przní“ naši mateřštinu tzv. „morčata“ (Dudek, Mastílková) – jak se říkalo v Českých Budějovicích českým přeběhlíkům na německou stranu.<sup>133</sup> „Baron“ Düdek, jinak podvodník a Čech jako poleno, navíc neuměle prokládá svou řeč italštinou a francouzštinou (Tyl 1953).

Česko-německou makaronštinou promlouvá rovněž Žid Živeles. Ačkoliv – narozdíl od jeho češtiny – je Živelesova němčina bezchybná, objevuje se i v jeho promluvách z hlediska autostereotypní i heterostereotypní perspektivy židovský příznak, neboť tato postava opakovaně pronáší formuli *soll ich leben* (Tyl 1953: 66, 67, 69, 71,

---

<sup>131</sup> Jedná se zde o Havlíčkův článek „Slovan a Čech“ z roku 1846, v němž kritizuje Kapperovu sbírku *České listy*. Podrobnější informace čtenář najde v uvedeném Tomanově příspěvku, studii Oskara Donatha, a také v důkladné analýze Jana Krejčího (Toman 2006: 356-358; Donath 1923: 13-15; Krejčí 1919).

<sup>132</sup> Čerpám z vydání pořízeného Vladimírem Müllerem, jež vychází z Hýskova kritického vydání z roku 1926 (Tyl 1953; Müller 1953: 143–144). Verze *Fidlovačky* pořízená Adolfem Wenigem na základě Turnovského vydání (Tyl 1934) není podle Müllera autentická, ba je navíc zkrácená. Obě verze se od sebe výrazně liší, a to i vzhledem ke zde popisovaným jazykovým jevům (srov. Müller 1953).

<sup>133</sup> Daniel Kovář v *Budějovickém poutníkově* si všimá českobudějovických občanů se jmény jako Hawelka, Kolaczek, Schwestka, Spatschek, z nichž mnozí „patřili k horlivým zastáncům němectví“ (Kovář 2005: 91).

121).<sup>134</sup> Živelesova čeština odbíhá od jazykové normy (tato postava chybně používá pády: *Váš tatík říkali Kryštof Dudek*; mísí rody: *ten ceduliček*; neadekvátně vyslovuje ř: *kšičet*). V těchto záležitostech se však neliší od jazykových „přečinů“ postav německých. Narozdíl od Andrease Jammerweila (Ondřeje) a Mamselle Margarethy (Markytky) však jeho čeština vykazuje navíc i specificky „židovské“ rysy. V Živelesových replikách (případně i v promluvách Žíďat) lze doložit ono zmíněné vajkání (Tyl 1953: 66), tzv. maušlování (viz níže) či *etwas rares* v původním obchodním smyslu: „exkluzivní zboží“. Slovy podvodníka Dudéca, je tak tato *živá pokladnice lichvy* (Tyl 1953: 67) charakterizována kromě soudů a náznaků v textu (falešná křesťanská láska a obchodnický duch) i vlastním jazykem: „Maj – jak Herr Baron ráčí poroučet – já běžet, já pospíchat – z křesťanskéj lásky – soll ich leben – z opravdovej lásky. Schöne gnädige Frau – když budete počebovat etwas rares – na svatby – a do kolíbek – soll ich leben – bude poctivě posloužit – der alte ehrliche Živeles“ (Tyl 1953: 71).

Tzv. „maušlování, řeč s chybami a v opovrhované jidiš výslovnosti, které se Židé domovem v Čechách a na Moravě vyhýbali ze všech sil jak v němčině, tak v češtině“ (Bondyová 2003: 8) je tedy jako literární stylizace přítomné i ve *Fidlovačce*. K maušlování (případně moušlování či v polštině *żydlaczenie*) lze přiřadit rovněž aspiraci, jíž bylo v charakterizaci židovských postav využíváno. Ve vydání Müllerově se u Tyla vyskytuje pouze v promluvách Žíďat: „thátem“ (Tyl 1953: 65), Kluka, zde rovněž s využitím jidišového deminutivního *-le*: „Thatele! To je komedy?“ (Tyl 1953: 69) či Živelese: „pokházil“ (Tyl 1953: 80). V případě Wenigova vydání se objeví jak ve výpovědi Kluka: „Thátele! Je to komedy?“ (Tyl 1934: 51), tak i v replikách samotného Šivelese (zde v této podobě): „Waj – phoroučí phan baron – z křesťanský lásky poletím [...]“ (Tyl 1934: 58). Ve výpovědi Žíďat u Weniga chybí: „tátem“ (Tyl 1934: 49). Jak je však patrné, využívají ho – ve snaze podtrhnout tehdy pro většinovou českou společnost komický prvek – obě vydání.

Jestliže u polského slovesa *żydlaczyć*, tj. komolit polštinu s židovským přízvukem, a jeho derivátu (*żydlaczenie*) je etymologie jasná, výraz *maušlování* je poněkud zastřen. Sloveso je odvozeno od substantiva *moušl / maušl* („židák“), a to

---

<sup>134</sup> Ruth Bondyová uvádí dvě verze téhož: *abych tak zdráv byl* (hebr. *še'ko echje bari*) a *abych tak živ byl* (hebr. *še'ko echje*). Podle autorky se jedná o ryze české (zřejmě ve smyslu zemském – ŠB) rčení, které bylo zdejšími Židy užíváno jako zapřísahání (Bondyová 2003: 24).

z jidišového *Mouše / Mauše*, což je hebrejsky *Moše* („Mojžíš“) (Bondyová 2003: 106) (viz níže).

Přestože Oskar Donath ve svém jedinečném díle nezachytil Tylovu *Fidlovačku* a Tyla vůbec, představuje jeho suma od Máchy až po Františka Langera bohatý přehled obrazu Žida a židovství v české literatuře. V čítance (pod názvem „Ukázky“), umístěné na závěr jeho první knižní studie, zachycuje maušlování v „Biblické romanci“ Jana Nerudy (Donath 1923: 127–128) (viz níže). Oblíbenost maušlování v lidové písni dokládá Oskar Donath (Donath 1923: 29) i Lucie Uhlíková, jež na tomto místě upozorňuje rovněž na Nerudovy výtky týkající se nešvarů židovské češtiny v eseji „Pro strach židovský“ (Uhlíková 2003: 72–74).

Dokonce ještě Ota Pick ještě v roce 1925 užívá při vyprávění židovských anekdot aspiraci (Pick 1925: 7), avšak v úvodu konstatuje, že to pro židovskou anekdotu není podstatné a že Židé česky takto nemluví (Pick 1925: 3) (viz níže). S komolením polštiny včetně aspirací se lze v případě ústní podoby tohoto literárního druhu setkat dodnes. U nás pak po roce 1945 je spíše něčím výjimečným. Dorota Kobesová (nar. 1880) v Chodově (okres Domažlice) se dialektologům, zkoumajícím v 60.–70. letech česká nářečí – v humorném příběhu ze života s názvem „Trenýrky“ svěřila: „To sme vám bili jednu u žida ňákího, tari dole f Trhanovje. [...] A ta jedna, ta kamarátka, povídal (jí) Pereles: ‚Viš, **Khati**, jesi je přede mnú voblečeš, **thak** suu tví““ (dialektologický přepis; tučně – ŠB) (Lamprecht 1976: 65). V expozici Pražského židovského muzea (informace z r. 2010) je dokonce zachycena snaha o diskreditaci komunistického ministra informací Václava Kopeckého (1897–1961) na stránkách opozičního *Práva lidu* (25. 3. 1947). Řeč pana ministra je pečlivě přepsána včetně výrazu *kcholena* (tedy *kolena* s přidechem).

Obecně lze říci, že po roce 1945 se maušlování stává pro Čecha nečitelné; zvláště v psané formě. Předchozímu výrazu není navíc rozumět (žena 40 let, Praha 2010). Pro Poláka je však „žydľaczení“ v případě anekdot stejně typické jako u nás onikání (viz níže). S tím souvisí i otázka překladu polského maušlování do češtiny. Na pěkný příklad (místo 4. pádu v závěru úryvku je zde použit pád první; tučně – ŠB) z Wyspiańského *Veselky* – jakož i na výtečný překlad Ericha Sojky – mě upozornil Jacek Baluch. Židovský krčmář v dané scéně vychvaluje svoji dceru Ráchel slovy:

*Jakie tyłko ksiązki są, to czyta,*

*Kdejakou knihu musí mít,*

*a i ciasto gniecie wałkiem,  
była w Wiedniu na operze,  
w domu sama sobie pierze –  
no, zna cały Przybyszewski,*  
(Wyspiański 1973: 41-42)

*ale taky peče, šije,  
do Vídně jezdí na divadlo,  
sama pere velké prádlo,  
zná den ganzen Przybyszewski;*  
(Wyspiański 1988: 111)

Překladatel zde ono polské maušlování nahrazuje výrazy německými, tedy přesněji vypomáhá si česko-německou makaronštinou. V podstatě zde využívá onen český a později i českožidovský negativní stereotyp „němčícího“ Žida.

Vhodné je také dodat, že případná aspirace v dnešních českých, resp. slovenských textech, by spíše konotovala s obrazem Roma. Stačí si jen uvědomit, jak se v Čechách v politicky nekorektních vtipech o Romech, výslovnostně stylizují jejich výpovědi. Lucie Uhlíková k aspiraci, resp. vajkání uvádí: „Aspekt směšnosti mluvy vychází velmi často z existence tzv. aspirace – jevu, který je součástí některých jazyků. Jde o přídech, šum vznikající v závěru artikulace závěrových hlásek (th, dh) a v současné češtině se nevyskytuje. Můžeme se s ním ale setkat např. u germánských jazyků, kam řadíme i jidiš, v minulosti jazyk většiny aškenázské populace Evropy. Na rozdíl od vajkání byla aspirace pouze součástí heteroobrazu židovské menšiny v českých zemích a na Slovensku, kde je ale daleko frekventovanějším atributem heteroobrazu Roma“ (Uhlíková 2003: 72). Aspirace je přítomná jak, jidiš, tak i v romštině, a tedy podle Marie Brzeziny lze hovořit o realistické stylizaci, a to – jak je z výše zmíněného patrné – nejen literární. Užití jazykových prostředků spojených s heterostereotypy reprezentuje etnocentrickou snahu většiny povznést se nad vysmívanou domněle méněcennou menšinu.

Poněkud jiný, a totiž i autostereotypní obraz, představuje onikání či odpovědi na otázku otázkou (Bondyová 2003: 111), o nichž bude řeč v kapitole o anekdotách.

### 3.2. Vnější obraz



Doposud jsem se ve zkoumání jazykového prototypu Žida v češtině a polštině zabýval spodními proudy, které oprávnějí hovořit spíše o fenoménu než o obraze, v této kapitole se soustředím na obraz vnější. Průnikem předložených jevů v nynější a předchozí kapitole bude čtenář s to udělat si představu o polské a české židovitosti v nás. Tento fenomén, který je – jak je již patrné – proměnlivý v čase, nebude k nespokojenosti samotného autora popsán ve své úplnosti. Koneckonců ani úsilí celé pracovní skupiny by nebylo během několika let tyto jevy vyjmenovat a zanalyzovat ve své celistvosti. Je tedy nutné se spokojit s pouhým návrhem třídění a analýzou daného fenoménu. Vycházím zde z již uvedených postupů kognitivní lingvistiky.

V Polsku se obrazem Žida zabývalo několik studií či jejich částí. Jedná se především o bádání etnografická. Jak již bylo v teoretické kapitole řečeno, v Polsku již od 30. let lze sledovat zájem o studium stereotypů. Zmíněný Jan Bystron se zabýval ve svých studiích rovněž obrazem Žida jak ve slavné knize *Megalomania narodowa* (1935) (Bystron 1980), tak publikaci *Przysłowia polskie* (Bystron 1933) či ještě starší práci *Nazwy i przezwiska polskich grup plemiennych i lokalnych* (Bystron 1925).

Soustavnější zájem pak u našich severních sousedů se objevuje v 80. letech 20. století. Významná je například práce Zbigniewa Benedyktowicze *Portrety obcego*, která byla sice knižně vydána až v roce 2000, nicméně byla sepsána jako doktorská práce již v 80. letech (Benedyktowicz 2000).

Množství etnografického materiálu včetně bohaté frazeologie shromáždila na základě terénního výzkumu ze 70. a 80. let Alina Cała v knižní studii *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej* (Cała 2005). Etnonymem Žida se zabývá v úvodu do své knihy *Legenda o krwi* polská antropoložka Joanna Tokarska-Bakir (Tokarska-Bakir 2008: 42–53).

Pro jazykovou linii výzkumu se klíčovým jeví především kognitivní směr. Co se týče obrazu Žida/žida a jiných národů a vyznání, zásadní význam pro předkládanou práci má studie *My, to znaczy... (z badań językowego obrazu świata)* Anny Pajdzińskiej. Autorka kategorizuje konkrétní příklady etnonym v polštině podle zásad dělení na „náš“ a „cizí“ (pol. „swój“ x „obcy“). Naivní obraz světa (tj. polského světa), který je binárně uspořádán na sféru „my“ a „oni“, analyzuje ve shodě s antropocentrickou a etnocentrickou opozicí: „člověk“ x „zvíře“ a dále „katolík“ x „nekatolík“. V závěru práce upozorňuje rovněž na opozici evropocentrickou, tedy: „Evropan“ x

„Neevropan“. Autorka zde však netřídí sebraný materiál podle hlediska: „užitečnost“ x „neužitečnost“ (Pajdzińska 2001), jež je pro kognitivní analýzu podstatné.

V Čechách dosud neexistuje shrnující klasifikace věnovaná tomuto fenoménu. Jsou k dispozici pouze dílčí etnografické sondy. Lucie Uhlíková ve své disertaci věnovala jednu podkapitulu obrazu Žida v jazyce (Uhlíková 2003: 61–69). Lucie Uhlíková je společně s Martou Toncrovou rovněž spoluautorkou srovnávací studie, v níž autorky velmi názorně ilustrují na příkladech česko-polsko-německé frazeologie a vtípů z česko-německého prostředí záměnnost „cizího“ v rámci modelu „náš“, resp. „svůj“<sup>135</sup> x „cizí“ (Toncrová – Uhlíková 2000: 97–106).

Kromě této etnografické perspektivy, reprezentované těmito autorkami, se lze setkat i s dílčí sondou lingvistickou. Jarmila Alexová se zabývá z hlediska formálního i významového frazeologismy vyskytujícími se v Čelakovského *Múdrosloví*, v nichž se objevuje vedle jiných národností i Žid (Alexová 2002, s. 346–358). Z lexikografického pohledu je zpracován frazeologický materiál v již zmíněné diplomové práci Jaroslavy Novákové (Nováková 2000). Většinu příkladů z české idiomatiky čerpám právě z tohoto souhrnu. Ani jedna z těchto českých prací však nevyužívá při sémantické analýze kognitivní metodu, i když etnografické zkoumání Lucie Uhlíkové a Marty Toncrové se jí v mnohém přibližuje.

Co se týče uchopení obrazu Žida v této kapitole, zastávám tyto pozice: Poněkud proti postupům poznávací lingvistiky, ale v souladu s výkladovým stylem vycházím od jednoduššího ke složitějšímu, předkládám čtenáři nejdříve obraz Žida ve frazeologismech a ústní slovesnosti a teprve posléze méně zjevný obraz Žida obsažený v samotném etnonymu *Žid*, tedy zvláště v jeho druhotných významech, derivátech a výrazech z hledisek stereotypu zástupných (např. *Icek*).

Zásadní význam pro sémantické členění obrazu Žida má již zmíněná trojice významová opozice:

- člověk (+) x zvíře (–)
- užitečnost (+) x neužitečnost (–)
- katolík (+) x nekatolík (–)

---

<sup>135</sup> Lucie Uhlíková přejímá zřejmě z polské terminologie opozici ve formě „svůj“ a „cizí“. Považuji však za jazykově vhodnější v českém pojmosloví mluvit o opozici „náš“ a „cizí“.

Podle ní lze stanovit kategorie, aniž by dělení podlelo falešné perspektivě, v rámci níž převládne racionalizace iracionálních podnětů, domněle potvrzovaných historickou „skutečností“. Respektování hlediska těchto centrismů umožní odhlédnout od představovaných stereotypních vysvětlení typu: Žid je ve frazeologismech, resp. i anekdotách zobrazován jako neschopný či zbabělý voják, neboť jednak Židé měli původně zakázáno sloužit ve vojsku, jednak ortodoxní představitelé židovstva měli na vojenské služby či povolání souvěrců negativní názor vzhledem k dodržování šábese a dalších zvyklostí spojených s židovskou identitou (Cała 2005: 34). Takováto argumentace, a to především ona druhá v pořadí, se totiž jeví spíše jako autostereotypní než heterostereotypní, o niž v tomto případě jde především. Dle mého názoru je daleko preciznější postulát kognitivní lingvistiky o neužitečnosti „cizího“. Zjednodušeně řečeno se totiž vždy jedná pouze o záminku. „Cizího“ je třeba přistihnout při rádoby racionální společenské „neužitečnosti“. Postup Aliny Calé je falešnou racionalizací, tedy utvářením dalšího obrazu, a ne vysvětlením daného jevu.

Vytváření stereotypů Žida v českém a polském kulturním okruhu se prostřednictvím falešné racionalizace mohlo odrazit od druhu povolání, které Židé v minulosti ve střední Evropě a východní Evropě vykonávali či měli dovoleno vykonávat. V případě obrazu Žida lze vysvětlit některé stereotypní představy pouze tehdy, vezme-li se v úvahu velká setrvačnost takových heterostereotypů. Dobrým příkladem je obraz Žida-vojáka.

Některé z historických prací bojují s představou Žida jako špatného vojáka a snaží se na základě enumerace zásluh a počtu židovských vojáků tento nedůstojný obraz změnit (Kulka 1990; Kulka 1992; Wróbel 1993: 105, 125). Tento heterostereotyp zřejmě souvisí s dřívějším nařízením v rámci rakouské armády, v níž do panování Josefa II nesměli sloužit Židé. (Za to, že nemuseli narukovat, platili zvláštní daň.) Ještě v době I. světové války nesměli Židé zastávat vyšší hodnosti. Restrikce v této oblasti trvaly tedy až do konce existence Rakouska-Uherska. Multikulurní tolerance nebyla dodržována ani v československých armádních kruzích. Poslední pogrom v Čechách v listopadu 1918 v Holešově na Moravě proběhl za asistence vojenských složek (viz níže).

Podobná situace panovala i v Polsku, resp. v daných záborech. O velmi špatném postavení Židů a trestných vojenských jednotkách, do nichž byli na 20 let Židé zařazováni, v době panování Mikuláše II. jsem se již zmínil. Stereotypní vnímání

nezměnila ani židovská účast v polských povstáních (legendární kościuszkovský důstojník Berek Joselewicz) či jejich jiné vojenské zásluhy. Ještě na počátku existence II. RP byli propuštěni železniční zaměstnanci židovského původu, kteří na dráze pracovali v rakousko-uherských službách, nicméně v době obnovující se polské státnosti nebyli z hledání důvěryhodnými na místech tak důležitého strategického (resp. vojenského) významu (Tomaszewski 1993).

Obraz Žida jako špatného vojáka či nevojáka lze doložit i na základě jazykového materiálu.

*držet něco jak žid flobertku* (Nováková 2000: 36)

*sluší mu to jako židovi flinta / ručnice* (Nováková 2000: 44)

*tobě po penězích jak židovi po flintě* (Nováková 2000: 44)

Alina Cała v této souvislosti upozorňuje mj. na píseň *Poszły Żydy na wojnę*, která byla Poláky obecně známá:

*Poszły Żydy na wojnę,*

*Chociaż czas był spokojny.*

*Narobili hałasu*

*I uciekli do lasu.*

*Ref.: Szaleł muli zatakem*

*Icek z tabakom* (Trześniów, woj. Krosieńskie)<sup>136</sup>

(Cała 2005: 32).

Podobný příklad lze ukázat na obraze Žida jako špatného zemědělce, resp. nezemědělce. Opět se v jazyce zakonzervovala představa související s dřívějšími zákazy, na základě nichž Židé nemohli vlastnit půdu. Již na počátku jazykové kapitoly jsem uvedl příklady českých frazeologismů. Lze k nim uvést i příklady polské z Krzyżanowského slovníku *Nowa księga przysłów polskich i wyrażen przysłowiowych*:

---

<sup>136</sup> Kurzíva u příkladů z této knihy Aliny Całej ŠB.

*Spiesz się jak Żyd do kosy.*

*Zdatny jak Żyd do kosy.*

*Nadaje się do ... Żyd do roli.*

*Ma tyle szczęścia co Żyd na roli*

(podle Cała 2005: 20).

Z úhlu pohledu prostého zemědělce byl Žid tím, kdo napomáhal vrchnosti zbídačit prostého člověka. Žid byl navíc prostředníkem mezi tzv. chłopem a šlechticem, a tedy pravou rukou moci, s níž prostý rolník přišel do styku (Pellar 2009: 26–28).

*Chłop zbiera, pan przepuszcza, a Żyd zyskuje.*

*Pan z Żydem zamyśla zgubę chłopom.*

*Góra z górą się nie zejdzie a szlachta z Żydkiem zawsze.*

(Cała 2005: 20)

Není nutné připomínat, že právě jeho perspektiva je silně zastoupena v naivním obraze světa, a tedy i přirozeném stylu. Souvisí s tím i obraz Žida obchodníka, podvodníka, překupníka, lichváře, spekulanta, nebo výrobce či prodejce lihovin. Tato zaměstnání jsou z pohledu rolníků cizopasná, nepotřebná.

V Čelakovského *Múdroslví* lze nalézt frazeologismus *żivit se židovským oštípem / tēkat s židovským oštípem sem a tam* (rozuměj lichvou) (podle Nováková 2000: 48). Bylo již řečeno, že konotace obchodu obecně byla a je dodnes v našem kulturním kontextu něčím negativním. „Cizí“ je zobrazován obecně jako nepoctivec, lhář. K již uvedeným frazeologismům *Żid se šalbě neučil, ale se s ní narodil* (Nováková 2000: 61); *být prolhaný jako židovská kůže* (Nováková 2000: 34) je možné dodat další, české i polské. Negativní metafora obchodu je zřetelná v dodnes v polštině běžném frazému: *Kochajmy się jak bracia, liczymy się jak żydzi* (žena, 35 let, Skala, Małopolsko 2009). Charakterizovat je možné také negativním vymezením, tedy definicí toho, čím žid není. Podle mé starší příbuzné koloval za I. republiky tento vtíp: *Nejlepší vtíp: havíř Židem* (žena, 85 let, Praha, 2008).

Na začátku této kapitoly jsem ukázal, že v rámci opozice člověk x zvíře se konstituuje obraz Žida jako „člověka“ nepořádného, prašivého, hlasitého, špinavého, zvířecího, ďábelského. Takto se objevuje nejen ve frazeologii, ale i v lidové písni: Povědomí o těchto textech i v Polsku slábně, i když v mnohem menší míře než u nás.<sup>137</sup> Od starší polské mluvčí se mi podařilo získat počátek delší písničky, kterou pro pobavení sousedů zpíval její manžel:

*Jak się Icek urodził*

*Miał dwa latka, już chodził*

*Narodził się o świcie*

*Jadł z świniami w korycie*

(žena 85 let, Skała, Małopolska 2007)

V předestřeném duchu lze zanalyzovat rovněž etnonymum *Žid*, a to především jeho sekundární významy. Rovněž příznaku substantiva *žid / žyd* či přívlastku *židovský / żydowski* bude třeba rozumět v tomto duchu: „něco nepotřebného“, „neužitečného“, „zanedbatelného“, „méněcenného“. Předkládám výčet slovníkových příkladů (není-li uvedeno jinak):

*žid* – „nedopalek“, rozuměj: „znehodnocená cigareta“ (muž, 45 let, Praha, 2010)

*žid* – „horší knoflík bez dírky“

*žid* – „kocour na zdi“

*nežid* – „nežit“, „vřídek“

---

<sup>137</sup> Stále poměrně živý je tento druh lidové slovesnosti v Rusku (ukázka pochází z Petrohradu). Na rozbor jazykové a literární situace ve východoslovanském areálu zde však není prostor.

Наш трамвай на рельсы встал,  
Под него еврей попал.  
Евреи, евреи,  
Кругом одни евреи.

В кинотеатре "Колизей",  
Что ни зритель, то еврей.

Евреи, евреи  
Кругом одни евреи.

žyd – „inkoustová skvrna“

žyd – „kontrolka benzínu“ (něco malého / zanedbatelného) (Bakir-Tokarska 2008: 44)

Přívlastek *židovský* se nachází v lidovém pojmenování rostlin. V Čechách nepůvodní plevelná a zároveň okrasná – rostlina *mochyně židovská* (popř. *židovská třešeň*, *mochyně židovská třešeň* či lidově *lampionky*); podle Machkova etymologického slovníku *židovská* proto, že se některé méněcenné rostliny „v lidových názvech „přenechávají“ židům...“ (Machek, 1971: 727). Například především krmné *židovské brambory* čili tzv. *topinambury* jsou k dostání na českobudějovickém trhu na Piaristickém náměstí (muž, 70 let, České Budějovice 2010).

Obecně přívlastek charakterizuje něco méněcenného: *židovský gól* (muž 55 let, Praha 2010) – „do prázdné branky“, tedy po obejití brankáře v poli, resp. před brankou, rozuměj neplnohodnotná branka.

Iracionální pohnutky stereotypizace, tedy snaha odělit „nás“ a „jejich“ svět lze dokumentovat na jevech, které si protirečí. Může to být jednak způsobeno časovým posunem ve vzniku již zmíněného frazeologismu: *drží to jako židovská víra* – „drží velmi pevně“ (20. st. / 21. st.) (Nováková 2000: 35)<sup>138</sup> či *drží k ní jako žid ke (své) víře* – podle Novákové: „[m]á ji velmi rád, velice ji miluje, věrně a oddaně“ (Nováková 2000: 43) x *zachovat jako žid víru* (nejpozději do 19. stol.) (Nováková 2000: 43) (Zaorálek 1947: 623)<sup>139</sup> a jednak nejen negativním, ale i pozitivním vymezením „cizího“. Kladné vydělení souvisí s jeho magickou funkcí (srov. Benedyktowicz 2002: 148–177). Zdravotnímu vývaru z kuřecí polévky se například říká *židovské antibiotikum /penicilin* (žena 35 let, Praha 2010).

Mimo jakékoli kategorie zřejmě stojí zřejmě charakteristické záležitosti, které jsou spojovány. K obrazu Žida odkazují i slova spjatá s židovskými reáliemi: *pejsy*, *ghetto*, *Holocaust*. S kategorií „cizího“ je spojováno často i nějaké jídlo. S obrazem Čecha v Polsku například pivo a knedlíky. Proto se Čechům říká u našich severních sousedů *Knedliczki*, což se navíc rýmuje s pojmenováním podle jména *Pepiczki*.

---

<sup>138</sup> *drží jako židovská víra*; „o lepicí pásce“ (muž, 35 let; Jižní Čechy, Putim 2011).

<sup>139</sup> Jak uvádí Jiří Zaorálek a Jaroslava Nováková, objevuje se tento frazém již v roce 1582 v díle Jakuba Srnce z Varvažova *Dicteria seu proverbia bohemia* (Nováková 1999: 43; Zaorálek 1947: 623).

Rovněž pro Žida je vyhrašen určitý „jídelníček“. Je to především česnek (viz frazémy) a také jídla na sladko: *karp po żydowsku*. Může to však být také červená cibule, nazvaná na trhu starší paní ze vsi z okolí Krakova *żydowska cebula*. Prý proto že Židé mají rádi ostřejší chutě.

Charakterizovat lze také jmény, jež patří do tzv. xenismů. Jedná se jak o příjmení, tak i jména. Jejich využití není třeba podrobně analyzovat, neboť je zjevné. Taková stereotypizace (*Icik, Moše, Kohn, Goldberg*) je natolik zjevná, že představuje dodnes pro české a polské posluchače či čtenáře obecně sdílený obraz Žida. Přesto je nutné upozornit na jména *Bondy* a *Roubíček*, která jsou specificky židovská pouze pro české publikum. Židovským vlastním jménům se na materiálu Poláčkových Židovských anekdot ve své kolokviální práci věnovala Žaneta Procházková (Procházková 2004).

V češtině se vyskytuje ovněž parodie jmen. Pro židovská příjmení bylo typické zakončení na *-les*, jež označovalo „syna“ (podobně jako např. *Davidson*). V předloženém textu jsem již zmínil jména utvořená podle tohoto modelu: *Živeles, Pereles* (viz níže). Takový obraz však prostupuje i do apelativ: od *koumes koumeles* (SNČ 2009: 209) či označení *blbštejn* (SNČ 2009: 66).

Ve zmíněné práci Zbigiewa Benedyktowicze se čtenář dočte o „cizím“ jako o d'áblu (Benedyktowicz 2000: 139 – 148). Koneckonců i ve starší češtině existují výrazy typu *rohatý rabín* apod. S tímto eschatologickým nadáváním souvisí tedy i význam substantiva *żyd* jako nadávky. *Żyd* je roven *d'áblu*.

Právě tímto způsobem lze vysvětlit v polském prostředí přítomný židovský „etnocentrismus bez Židů“, resp. i v případě fotbalových fanoušků i etnocentrismus bez etnocentriků.<sup>140</sup> Podobná situace je známá z shakespearovské Anglie. V době sepsání *Kupce benátského* bylo totiž v anglii dovoleno pobývat pouze židovským konvertitů. Ti představovali jen málo početnou menšinu (Hilský 1999: 21–22).

Na zdech v Krakově a i jinde v Polsku jsou k vidění nápisy, na nichž stoupenci jednoho klubu označují fanoušky druhého klubu za židy. V češtině i v polštině lze někomu, kdo skrbí, říct: *Ty jsi ale žid! // Ty žide!*

---

<sup>140</sup> Jeziorański hovoří o zvláštním sociologickém jevu, tzv. „antisemitismu bez Židů“, nebo dokonce v případě fotbalových fanoušků o tzv. „antisemitismu bez antisemitů“ (Jeziorski 2009:376–385). Mnou uvedená charakteristika však lépe vystihuje paradoxnost onoho jevu, neboť etnocentrismus zdůrazňuje pohled majority, a ne menšiny, který zde není podstatný.



Osloví-li se někoho *Ty żydzie!*, myslí se jednak někdo vychytralý (č. *mazaný jako žid* by dnes mohlo nést i pozitivní význam), nebo v širším pojetí to v polštině může být zcela obecná nadávka ve smyslu: *Ty čuráku!* (sic!). V Krakově se fanouškům klubu Cracovia nadává právě *żydzi*, před 2. světovou válkou zde totiž mohli a hráli hráči židovského původu (srov. s č. protislávistickým fanouškovským sloganem *Jude Slavia*)<sup>141</sup>. Je záhodno dodat, že ve výpovědích tohoto typu se původní přímý odkaz k danému etniku vyprázdnil již zcela. Zůstala forma, jež s původním obsahem nemá co dělat, a autoři těchto výroků si etnický odkaz často ani neuvědomují. Mluvčím jde o vyjádření zášti vůči konkurenčnímu – nejčastěji fotbalovému – klubu, vůbec tedy ne o rozměr národnostní či náboženský. Podobné vzájemné fanouškovské osočování je známé např. z Lodži.

Jak vidno, polština je v tomto smyslu nicméně kreativnější. Pro kognitivní metodu je významná přítomnost slov odvozených. Sloveso *skrblić* lze totiž přeložit polským dnes již nepřilíš frekventovaným *żydzić*. Kromě toho je v užití i sloveso *żydlaczyć*. České verbum *maušlovat* je již archaismem.

Rovněž důležitým argumentem pro posun českého prototypu „cizího“ na jinou etnickou skupinu, jsou následující příklady:

VIETNAMCI GO HOME = ASIE! / ŠMELINÁŘI – PODVODNÍCI / KRIMINÁLNÍ  
KURVY RAUS! (vlaková toaleta ČB – Praha; 9:04, 14. 2. 2011)

V českém Slezsku a na severní Moravě byla antipatie vůči Židům silnější. Zdejší obraz žida, resp. židáka, známe především díky Bezručovi (Bezruč, 1967). Před I. světovou válkou se zde jako na jediném místě zemí Koruny české usadili židovští migranti z Východu (označovaní jako *polští Židé*) představující na rozdíl od svých západních bratrů hluboce věřící a chudou dělnickou sociální vrstvu (srov. Čapková, 2005, s. 17). Na závěr dovolte jistou domněnku. Pokud by se tito chudí, ortodoxní a neasimilovaní Židé zabydlili ve větším počtu i v Čechách a na Moravě, asi by míra našeho vymezení vůči židovským komunitám byla větší. To do jisté míry také objasňuje, proč se děti v polsko-českém nářečním pásu v okolí Českého Těšína a Jablunkova dodnes učí takovouto „nevinnou“ písničku (podobná struktura se

---

<sup>141</sup> Přestože z obálky *Mužů v offsidu* z roku 1948 svítí slávistická bílo-červená a pan Načeradec také fandí tomuto klubu, Poláček ústy tohoto hlavního hrdiny uvádí, že většina Židů tehdy stála za Spartou (Poláček, 1948: 120-121).

v obměněné aktualizované verzi koneckonců dochovala i v Čechách; a dokonce i na Slovensku – viz vedlejší sloupec). Uvádí ji i Lucie Uhlíková (2003: 71):

*Był jedyn Żydeczek,*

*mioł w kapsie listeczek*

*Siednył se na tramwaj*

*a wrzeszczoł: AjWajWaj!*

*Prziszel tam policajt,*

*chycił go za włosy:*

*„Ty Żydzie pajszlaty,*

*ty patrzisz do basy”*

*Basa sie otwiyro,*

*Żyda tam zawiyro*

*Żyd wrzeszczy: AjWajWaj,*

*jo patrzim na tramwaj!*

*Byl jeden Čiňánek,*

*měl dlouhý copánek.*

*Vyskočil na tramvaj*

*a zpíval baj-baj-baj.*

*Chytil ho policajt,*

*chytil ho za vlasy.*

*Ty malý Čiňánku,*

*ty patříš do basy.*

Můj polský kamarád si připomněl říkanků z dětství. (srov. Pellar 2009: 15):

Jedzie sobie pan, pan,

Na koniku sam, sam,

Jedzie sobie chłop, chłop,

Na koniku hop, hop.

A za chłopem Żyd, Żyd

Na koniku hyc, hyc

A za Żydem Żydóweczki

Pogubiły pakuneczki

(muž, Krakov; 30 let; 2009)

Je přítomná i v Čechách. Nechybí v ní však postava českého prototypu „cizího“ Roma:

*Takhle jedou páni,*

*Takhle jedou kmáni,*

*Tak cikáni*

*Tak cikáni*

*Takhle jedou páni,*

*Takhle jedou kmáni,*

*Takhle jede žid,*

*Budeš doma bit*

(žena, 75let, Jižní Čechy; Tučapy 2011)

#### **4. Fenomén Žida v anekdotách**

##### *4.1 Vnitřní obraz*

##### *4.1.1. Židovská anekdota – poněkud delší úvod*

Karel Poláček se na závěr svého krátkého a často citovaného úvodu k židovským anekdotám – podobně jako i jeho polští a čeští kolegové sběratelé židovského humoru – utíká k vysvětlení anekdotou. Stejně tak jako se nedá věci neznalému gójovi vysvětlit, co je šofar, nelze plně vystihnout, co je židovská anekdota. Podle Poláčka tak „[Ž]idovská anekdota je – židovská anekdota“ (Poláček 1999: 10). Pominu-li toto tautologické vysvětlení kruhem zachovávající tento literární žánr zahalený v hávu tajemství, je třeba Poláčkově přiznat, že se pokusil osvětlit původ, podstatu a charakter židovských anekdot.

Židovské anekdoty zařazuje do tradice ústní lidové slovesnosti. Tato převážně městská folklórní literatura je podle něj svázána s tvorbou vídeňských či budapeštských kabaretů (Poláček 1999: 7). Ve snaze vystihnout podstatu židovských anekdot vychází Poláček ze společenského postavení židovské komunity v Evropě a její historické zkušenosti. „Je to poetický výraz rasy, která prožila věky v opovržení, v ústrcích a ponížení. Židovskému lidu nebylo dopřáno, aby vybíjel svou energii v usilování po hodnostech, po světské moci a po činech válečnických. Ve dne se žid zabýval obchodem, lichvou, lékařstvím a jiným opovržením hodným zaměstnáním. Večer pak zatáhl záclony, odloučil se od světa a usedl ke stolu, aby přemítal a mudroval nad Svatým písmem a talmudem. Místo činu miloval slovo. Svoji náklonnost věnoval logice. Nalezl zalíbení nejen v logickém obsahu slova, ale dovedl také pochopit druhou, skrytější stránku slova, která je zjevna dětem a básníkům, ale neznáma lidem hlučným a světským: seznal, že slovo má mocnou sílu asociativní a že dovede žít samostatně. Dialektika teologických spisů přešla židům do krve. Proto židovské anekdoty vynikají svou břitkou formou a logickým obsahem.

Židovské anekdoty mají melancholii lidí odvrácených od skutečnosti, ale horoucně toužících po skutečnosti. V jejich sebeironii jeví se dychtění po aktivitě, po činu a po plnoprávném životě“ (Poláček 1999: 8).

Poláček zde vystihuje podstatný rys tohoto svébytného literárního žánru, a to důraz na logické myšlení, na vypravěčovu minuciózní práci s významem slova (řec. logos). Není náhodou, že jak u Poláčka, tak u Tuwima se objevují anekdoty, jejichž struktura je postavena na hře s významem slov; např. na homonymii, jež způsobuje komické nedorozumění apod. Důraz na logiku je spjat rovněž s tématem mnoha

židovských anekdot, které v podstatě představují svérázné řešení početních úloh. Jako kdyby židovské anekdoty byly kolbištěm připravujícím nás do života.

Vyprávění těchto „příběhů ze života“ není samoúčelné, tzn. není to „vtip pro vtip“, ale vede posluchače či čtenáře ke střetu se životní zkušeností. Na konci nepřichází bezuzdný smích, nýbrž životní moudrost, jež může mít rozměr komický, ale i tragikomický. Dokonce i v případě šibeničního humoru (polský ekvivalent „humor wisielczy“ je právě typický pro židovské anekdoty), jenž se v souborech židovských anekdot nezřídka objevuje, je kladen důraz na logický nesoulad a nejde o to někoho urazit. I židovský černý humor působí svým způsobem laskavě. Souvisí to zřejmě s pojetím smrti, která v židovských anekdotách vystupuje jako přirozená součást života (srov. Werich 2006).

Je mylné se domnívat, že řešení zmíněných logických úloh vede vždy k jednoznačnému výsledku. Ne. Tak jako je nejednoznačná lidská zkušenost, jsou nejednoznačné i pointy některých židovských anekdot, ne náhodou často zakončených otázkou. Otázka, byť často řečnická, jednak nabízí adresátovi prostor pro možná řešení a celkový rozměr vyprávění a jednak ponechává příběhu špetku tajemství. Židovská anekdota tedy rozhodně není hádankou, jež se při prozrazení vyčerpá, její poslání je trvalejší.

Židovská moudrost, koncizně „zdrčená“ na malém prostoru anekdoty a udivující svojí praktičností, nepostrádá samozřejmě pohledu zvnějšku, pohledu jinak – tak jako to je běžné i pro jiné humorné příběhy. Nicméně u židovských anekdot je typický – tak jak to výše poznamenává Poláček – pohled zvnějšku nejen na ostatní kolem, ale také na sebe samého. Autoironická perspektiva, někdy hraničící až s tragikomickým masochismem, je jedním z dalších typických rysů židovské anekdoty.

Označil jsem tento druh slovesnosti jako „příběhy ze života“ jistě ne náhodou. Souvisí to s podstatou anekdoty obecně, jak je definována např. v polském encyklopedickém slovníku: „stručné vyprávění s charakteristickou příhodou ze života historické nebo zřídka fiktivní osoby, které je zakončené překvapující vtipnou pointou“ (UE 2006). Iluzi skutečnosti vytvářejí typická židovská příjmení a křestní jména (případně zdrobněliny těchto jmen) a rovněž zasazení příběhu do konkrétního často skutečně existujícího, a tedy dohledatelného a místa či období.

Ústní tradici tohoto literárního útvaru dobře charakterizuje původní řecký význam řeckého anekdotos, tedy nevydaný. Anekdota sepsaná je z nouze cnost. Dokonce i anekdota nahraná představuje – jak říká ve svém „traktátu“ o anekdotách „Anekdoty a vůbec (vědecky a kriticky sepsal a také vypravuje autor)“ Jan Werich – spíš než opravdovou anekdotu „anekdotu v konzervě“ (Werich 2006). Chybí jí přímý kontakt s posluchačem, tedy možnost případné aktualizace apod.

Mluvená podoba židovských anekdot s sebou přirozeně přináší větší repertoár příznakové literární stylizace. Pominu-li rovinu lexikální (slova z němčiny či jidiš) a záměnu pádových koncovek, jež obě lze zachytit v psaném textu, projevem takovéto stylizace je například tzv. „żyдлaцzenie“, tedy židovská intonace v polštině (USJP 2006). Tento výrazný prostředek bývá leckdy doprovázen dalšími jazykovými jevy (např. aspirací) spočívajícími v komolení standardní výslovnosti polštiny.<sup>142</sup>

Je třeba přiznat, že narozdíl od v Čechách známého tzv. maušlování, definovaného Ruth Bondyovou jako řeč s chybami a v opovrhované jidiš výslovnosti (Bondyová, 2003, s. 8) je „żyдлaцzenie“ v Polsku stále živé. Objevuje se v *Zemi zaslíbené* (pol. *Ziemia obiecana*) režiséra Andrzeje Wajdy, natočené v roce 1974 podle stejnojmenného románu polského držitele Nobelovy ceny Władysława Reymonta. Využívají ho dodnes vypravěči židovských anekdot; mluví tak rovněž např. postava Czarny<sup>143</sup> v televizním seriálu *Reggae Rabbits*.<sup>144</sup>

Nápodoba typické židovské výslovnosti, komolení polské gramatiky či oslovování per pan, ale v druhé osobě (*widzisz pan*)<sup>145</sup> místo spisovného polského onkání (*widzi pan*) je příznačná pro tzv. szmonces.<sup>146</sup> Geniálním způsobem po válce v 60. a 70. letech na meziválečnou židovskou tradici navázal kabaret Dudek ve Varšavě.

---

<sup>142</sup> Maria Brzezina pod pojem „żyдлaцzenie“ zjevně zahrnuje všechny „židovské“ odchylky od polské jazykové normy (Brzezina 1986: 135).

<sup>143</sup> Zosobnění stereotypu Žida v této postavě se projevuje i jinak než jen pouhým „żyдлaцzeniem“, a to např. používáním slova *Geschäft* či *Czarneho* obchodními vlohami a vyhýbavými mnohoznačnými odpověďmi.

<sup>144</sup> Jedná se například o díl *Ruski szpieg*: <http://www.youtube.com/watch?v=BW6rBIQEvL4&feature=related>

<sup>145</sup> Toto oslovování není možné považovat pouze za stylizaci židovské polštiny, ale lze se s ním běžně setkat i polštině nevzdělaných vrstev. Polský univerzitní opravář v Krakově se jinak než výrazy *przynieś pan* nebo *daj pan* na mne v letech 2004–2006 neobrátil.

<sup>146</sup> Szmonces představuje literární či divadelní útvar využívající specifickou podobu polštiny tamních Židů. Známý je od počátku 20. století (Brzezina 1986: 157) Podle Krukowského citovaného M. Brzezinou se zrodil ve vídeňských kabaretech (Brzezina 1986: 158). Porodnicí szmoncesu i anekdot (viz předchozí Poláčkovo tvrzení) je tedy středoevropský kabaret.

Jedná se například o již zmíněné číslo „Moryc i Hipek – Życie“, v němž herci Wiesław Michnikowski a Edward Dziewoński kromě užití židovského výrazu *epes* maušlují.<sup>147</sup> „Żydłaczanie“ se objevuje rovněž ve scéně tohoto kabaretu pod názvem „Sęk“.<sup>148</sup> Tento v Polsku již kultovní skeč napsaný Konradem Tomem a publikovaný v antologii *Żydzi w Polsce* Henryka Markiewicza (Markiewicz 1997: 159–162) svým „nezáměrným humorem“ velmi připomíná první období her Voskovce a Wericha, kterého si tak cenil Roman Jakobson (Jakobson 1995: 567; srov. Balík 2010: 256–257).

Vzhledem k tomu, že ve třicátých letech se již v Čechách a na Moravě jidiš téměř nemluvilo<sup>149</sup>, dojde-li vůbec k nějaké stylizované židovské výslovnosti v češtině, děje se tak pomocí stereotypní německé výslovnosti češtiny; tak to činí např. Jan Werich na zmíněné nahrávce z roku 1966 (Werich 2006).

Co se týče dalšího života židovské anekdoty, a vlastně i budoucnosti anekdoty obecně jako žánru orální literatury, je např. Ruth Bondyová značně skeptická: „Jenže židovské vtipy nejsou tím, čím bývaly. Velká část začínala ‚Kohn a Löwy‘ anebo ‚Kohn a Rabinovitz sedí ve vlaku‘, protože vtipy si vypravovali obchodní cestující při dlouhých společných jízdách vlakem. Ale dnes Židé, pokud ještě existují, jezdí auty, každý sám se sebou a poslouchá rádio. Další zdroj anekdot byly kavárny, kde se dalo sedět u jednoho šálku kávy hodiny. Ale dnes, v okamžiku, kdy host dopije kávu, stojí nad ním číšník a jemnou narážkou druhu: ‚Budete si přát ještě něco?‘ dává najevo, že dlouhé posezení je nežádoucí. V dnešní době každý sedí sám či s manželkou u televize a poslouchá ubohé vtipy profesionálů“ (Bondyová 2003: 158–159).

Jistě lze přitakat názoru na zrychlené a plytké tempo současnosti a na vizualizaci dnešní civilizace, tedy projevům, které příliš nepřejí aktivnímu tvořivému duchu folklórního vypravěčství. Těžko však mohu souhlasit s Ruth Bondyovou, že židovské anekdoty jsou záležitostí pouze vypravěčů-židů. Židovskou anekdotu nelze definovat na základě vypravěče. Židovská anekdota je židovskou především na základě právě zmíněné specifické typologie, rovněž ale i tematizací židovského prostředí (např. synagoga) či postav (chasidé; rabín; šnorer; šames; Kohn, resp. pol. Kon; Roubiček; Rabinovitz, resp. pol. Rabinowicz apod.). Nezanedbatelnou roli zde hrají stereotypy, a

---

<sup>147</sup> Vystoupení umístěné na <http://www.youtube.com/watch?v=kcIz2oiIkcc&feature=related> je z 90. let.

<sup>148</sup> <http://www.youtube.com/watch?v=JGVOTzjtY-s&feature=related>

<sup>149</sup> „... už ve třicátých letech minulého století zbyla jen malá hrstka starých Židů na Moravě, kteří byli ještě schopni mluvit tajč-meriš“ (Bondyová, 2003, s. 8), tedy poddialektem tzv. centrální jidiš.

to jak jazykové, tak i kulturní. S tímto pohledem se nedá souhlasit také proto, že židovské anekdoty daleko přesáhly hranice židovského světa.

V této souvislosti je třeba dodat malé „ale“. Autostereotypní a heterostereotypní obraz Žida (resp. židovského světa) se leckdy shoduje a rozdílné pojetí, zda daný obraz obsahuje plusové či minusové znaménko, závisí na záměru vypravěče či očekávání posluchače, tedy např. na snaze věrně podat, kritizovat, vytvořit negativní obraz, „upupic“<sup>150</sup> atd. Je třeba dodat, že podstatné je, kdo daný – v tomto případě kritický – soud vynáší. Maria Brzezina, autorka již zmíněné knižní studie *Polszczyzna Żydów*, si všímá rozdílu mezi židovskou jazykovou stylizací vytvářenou Poláky a stylizací vytvářenou samotnými Židy. V prvním případě mluví o nedůvěře ze strany Židů, zda je daný komický „šťouch“ myšlen upřímně (Brzezina 1986: 161). V druhém případě mluví nejen o snaze realisticky podat obraz daného společenství, ale o dobových snahách a cílech výchovných. Parodická autostylizace totiž nemusela nést pouze zábavný charakter, nýbrž mohla polským Židům nastavit křivé zrcadlo, a přičinit se tak o zrychlení tempa jazykové asimilace (Brzezina 1986: 136). Její úzce jazykový pohled lze zobecnit na obraz Žida vůbec. Jestliže jazykové požadavky nejsou dnes ani v Čechách ani v Polsku již aktuální, zásadní rozdíl ve vztahu důvěry vypravěč-posluchač/čtenář, trvá; a to vzhledem k politické korektnosti teoreticky mezi samotnými góji...

#### 4.1.2. *Tuwim, Poláček, Safrin, Pick*

Českým klasikem v oboru židovské anekdoty byl, je asi i bude Karel Poláček<sup>151</sup>. Poláčkovy anekdoty vyšly již šestkrát (1933/1934/1967/1991/1999/2000). Dovolují si

---

<sup>150</sup> Polský slovesný novotvar používaný Witoldem Gombrowiczem ve světově proslulém díle *Ferdydurke* ve významu: „ponížit“, „učinit z někoho dítě“, „dát najevo svou intelektuální a společenskou nadřazenost“. Jedná se o slovo odvozené od substantiva *pupa* („prdelka“) (Gombrowicz 1987).

<sup>151</sup> Jan Werich se zmiňuje o dvou znalcích tohoto žánru: o Poláčkovi a Egonu Erwinu Kischovi (Werich 2006).



tvrdit, že žádné jiné židovské anekdoty nevyšly v Čechách až šestkrát<sup>152</sup>. Popularita jeho anekdot je do jisté míry dána stereotypním a značně omezeným kanonickým obrazem Karla Poláčka jakožto humoristy.

Na druhou stranu v Polsku nepříliš známé Tuwimovy židovské anekdoty *A to pan zna?* (Tuwim 1925?) vyšly jen třikrát a jsou velmi špatně dostupné<sup>153</sup>. Znamější jsou jiné soubory. Především sbírka až v šedesátých letech vydaných židovských anekdot Horacyho Safrina *Przy szabasowych świecach*; šesté vydání již v roce 1988 (Safrin 1988)<sup>154</sup>. Důvodem, proč nejsou „Tuwimovy“ židovské anekdoty v Polsku populární, může být fakt, že Julian Tuwim je polskou čtenářskou obcí vnímán spíše jako básník než jako humorista, resp. v jeho případě jako autor kabaretních textů či jako umělecký vedoucí varšavského kabaretu Qui Pro Quo.

Soubor Poláčkův i Tuwimův je dnes dostupný jak českému, tak i polskému čtenáři. Poláčka přeložila pod názvem *Co slychać, panie Kohn? : Anekdoty żydowskie* Krystyna Kardyni-Pelikánová (Poláček 1996). Tuwima pod názvem *A znáte tenhle? (Židovské anekdoty)* v mírně upravené a zkrácené podobě do češtiny převedl Antonín Měšťan (Tuwim 2000).

Mám-li polský Tuwimův a Poláčkův soubor srovnat je nutné si ujasnit, do jaké míry jsou dané texty JEJICH, tedy do jaké míry sesbírané anekdoty dotvořili. Z tohoto důvodu jsem oba autory v názvu příspěvku uvedl v uvozovkách.<sup>155</sup> Míru stylizace obou textů se pokusím zjistit na základě srovnání s jinými soubory. V případě Tuwima se nabízí již zmíněná Safrinova sbírka a v případě Poláčka soubor anekdot Oty Picka z roku 1925.

Přestože Safrinovy anekdoty vyšly poprvé teprve 1963, je možné je vzhledem ke sběratelovým zdrojům<sup>156</sup> s přimhouřením oka s předválečnými Tuwimovými

---

<sup>152</sup> Podrobněji o historii jednotlivých vydání v ediční poznámce 17. svazku Spisů Karla Poláčka (Višková 1999: 320). Zatím poslední vydání vyšlo v Levných knihách (Poláček 2000). Ve svém textu jak již ostatně patrně vycházím z Židovských anekdot publikovaných ve Spisech Karla Poláčka (Poláček 1999). Za pozornost stojí vydání editora Z. K. Slabého, v němž jdou stránky zprava doleva (Poláček 1967).

<sup>153</sup> Informace týkající se vydání Tuwimových anekdot viz Úvod.

<sup>154</sup> Safrinovu druhou knížku židovských anekdot *Przy szabasowych świecach. Wieczór drugi. Anekdoty i przysłowia żydowskie* (Safrin 1990) ponechávám stranou.

<sup>155</sup> Prosim laskavého čtenáře, nechť si tyto uvozovky domyslí v celém textu, a to samozřejmě i v případě Safrina a Picka.

<sup>156</sup> Informace týkající se Safrinových zdrojů viz Úvod.

anekdotami srovnat. Tuwimův soubor v porovnání se Safrinovými anekdotami – uspořádanými do jednotlivých tematických oddílů a zároveň uvedenými vstupním textem a opatřenými bibliografickou poznámkou týkající se autorových zdrojů – působí bez jakéhokoli doprovodného textu a volně řazenými anekdotami poněkud chaoticky. Jeden text se u Tuwima dokonce v drobné obměně opakuje (Tuwim 1925?: 77; 110). Navíc je sporné, zda některé texty ze souboru *A to pan zna?* lze ještě považovat za židovské anekdoty, a to jak s ohledem na význam slova „židovské“, tak i na význam slova „anekdoty“ (srov. Tuwim 1925?: 17/24/33-34/39/85/93/98/100/104/114).

Tuwimova stejně tak jako Safrinova vypravěčská strategie je prostá jakékoli nápodoby židovského akcentu. Oba židovský svět charakterizují pomocí stereotypního chápání židovského prostředí, slovní zásoby (jidiš) či uvažování (finanční duch, šetrnost atd.) . Výrazný rozdíl mezi Tuwimem a Safrinem spočívá v používání příjmení, Tuwim totiž občas sahá po nepravděpodobných německých jménech dvousložkových Kugelszwanc, nebo dokonce trojsložkových Barometerszpic. Takovéto pojetí postav u Safrina nalézt nelze.

Jakou vyprávěcí strategii volí Poláček? Snaží se imitovat mluvenou formu anekdot. Tu dialogičností vyprávění: „V JEDNOM MĚSTĚ žije pan Winternitz a ten je – to byste neuhodli – povoláním sklenář“ (Poláček 1996), tu prostředím, ve kterém se anekdota odehrává: „VYPRAVOVALO SE o všelijakých podivných příhodách. A tu pan Kraus takto počal: ...“ (Poláček 1996: 11), tu navázáním jedné anekdoty na druhou: „ŽE UŽ JE ŘEČ o tom Parsifalu. Tak byl zase nějaký pan Bloch a ten ...“ (Poláček 1996: 11).

Jeho jazyk je oprostěn od maušlování, nevyužívá aspiraci. Volí vybranější způsob stylizace. K charakterizaci židovského světa mu slouží počestěná slova z jidiš (resp. hebrejského původu), která někdy ponechává bez vysvětlení. Považuje je tedy za všeobecně srozumitelná. Židovská příjmení jsou veskrze velmi civilní, a to jak ta českého, tak i německého původu. Zvláštní jazykový prostředek představuje onikání užití spolu s obecnou češtinou. Vedle typického zakončení otázkou Poláček hojně využívá – narozdíl např. od Picka – otevřeného zakončení třemi tečkami.

Ota Pick ve svých Židovských anekdotách, vydaných osm let před Poláčkem, jde jinou cestou. Pro srovnání s Poláčkovým úvodem si zde dovoluji ocitovat větší fragment vstupního textu k dnes již méně známé a špatně dostupné knize. Pick zde naznačuje, z jakých zdrojů čerpal. Dále je rovněž zaznamenáníhodný jeho postřeh ohledně

autostereotypu Žida obsažený v těchto textech (nejedná se tedy – jak připomíná – o skutečný stav) a jeho důraz na vypravěče-Žida.

„Kdo by z Vás čtenářů neznal židovskou anekdotu? Jistě každý zná jich několik a přizná, že jsou dobré. Žid se stal nejhledanějším právě v těchto krátkých ‚literárních perlách‘, které ‚vysmívají se‘ jeho obchodnímu duchu, jeho vypočítavosti, hloubavosti, rozumování, touze po penězích, obavě před čímkoli nejistým atd. Ne vždy však shoduje se vtip a posměch se skutečností a tak, ač dle vtipů podstata žida má být směšná, je tomu právě opačně. Většinu vtipů ‚udělal‘ žid na sebe sama a nejlépe se Vám budou zamlouvat, přednese-li je zase žid.

Dobrá židovská anekdota není proto dobrou, že v ní (alespoň v židovských anekdotách v češtině) žida napodobíte tím, že slova jednotlivá protahujete (thak, tháte atd.) – žid česky nikdy tak nemluví – nýbrž proto, že je v ní jádro, skrytá vtipnost a chytráctví, a je-li pak židem samým přednesena i patřičný esprit. Je anekdotou za časté ‚těžší‘, protože vtip neleží na snadě, nýbrž nutno se zamyslet, aby anekdota byla správně pochopena.

Zmínil jsem se, že dobře přednesená anekdota je dobrá. Předkládám-li Vám zde tedy židovské anekdoty tiskem, mám obavu, že anekdota dobrá nebo lépe řečeno, která by přednesem získala, ztrácí, jsouc psaná, ‚na ceně‘ – proletí. Ale nejen to! Byť se jednalo většinou o překlad (a tedy o méně původní) mám tu obavu, že překladem anekdota utrpěla, to proto, že židovský obrat v němčině nebo žargonu (rozuměj jidiš – poznámka ŠB) se do češtiny buď nedá vůbec přeložit, anebo když, tak špatně. Je tedy anekdota židovská německá lepší, než-li táž do češtiny přeložená“ (Pick 1925: 3-4).

Ačkoliv ve svém místy ztřeštěném úvodu Pick nepovažuje zmíněnou aspiraci za zásadní, používá ji (např. *mhou* ‚mou‘), i když nedůsledně (zřejmě jako návod se několikrát vyskytne pouze na začátku). K napodobení židovského prostředí často používá frázi: ‚Was heisst...?‘ či jiné germanismy. Naopak onikání využívá jen zřídka. Jeho anekdoty bychom mohli označit za lechtivější než ty Poláčkovy, dokonce je zde jednou tematizováno pšouknutí či jiné záležitosti spojené s metabolismem. Často je zde také zobrazován Žid-špindíra či Žid-smrad'och. Neštěstí Pickových anekdot spočívá v tom, že k jednotlivým textům často přiřazuje názvy, jež leckdy napovídají pointu.

V obou souborech vystupuje výrazná postava polského Žida (nejčastěji ze Lvova či Tarnopole) jako člověka necivilizovaného nemajícího ponětí o dobových souvislostech. Společné jsou rovněž namnoze drsné texty beroucí si na mušku manželské soužití, které bychom mohly označit jako šibeniční humor. Židovský svět je čtenáři zprostředkován slovy z jidiš (*košer, mešuge, plejte, šábes, templ* atd.) či jen u Poláčka přítomným šnorerem či šámesem; oba typy výpůjček jsou vysvětleny jen někdy. U Picka je zase narozdíl od Poláčka tematizována např. obřízka (Pick 1925: 62-63) a vyskytuje se také oslovení typu: *tateleben* anebo hra se stereotypy – jedna z anekdot začíná takto: „Dva polští křesťani – totiž pardon dva polští židi – léčili se v Karlsbadě. ...“ (Pick 1925: 55).

Na druhou stranu pouze u Poláčka dvakrát zazní anekdota o Židovi a Aberdeeanovi, využívající shodný jal stereotyp šetrného Žida, tak i Skota. U Picka sice čtenář nenajde žádnou anekdotu o Podkarpatské Rusy, Slovensku či Palestině, ale vyskytují se anekdoty o uherských židech. Svým způsobem by se dalo říct, že Pickovy anekdoty jsou ještě rakousko-uherské a německožidovské, Poláčkovy jsou již československé a českožidovské. I Poláčkův jazyk je – jak z ukázky patrné – mladší a civilnější.

Škoda, že Karel Poláček do svého souboru nezařadil žádnou anekdotu s panem Poláčkem. Zřejmě narozdíl od A. Picka žádnou neznal. O panu Pickovi je jich v obou souborech pozhnaně. Zvláště dojemné je, když Ota Pick vypráví o Otovi Pickovi (Pick 1925: 11).

Na základě těchto dílčích srovnání lze vyvodit i rozdíly mezi Tuwimem a Poláčkem. Na závěr si dovolím uvést dva příklady námětově identických anekdot. Je na nich totiž dobře patrné, jak je daný autor stylizuje. V následující anekdotě Tuwim použil civilní židovské příjmení, přesto je charakter textu divadelní, resp. kabaretní: po úvodních informacích vytvářejících kontext „příběhu“ následuje „čistý“ dialog nepřerušovaný vypravěčem. Naopak Poláčkův vypravěč do dialogického plánu neustále zasahuje. Tento rozdíl je přítomen ne pouze mezi těmito dvěma texty, nýbrž obecně mezi Poláčkem a Tuwimem.

„W uroczyste święta izraelskie frekwencja pobożnych wzrasta do tego stopnia, że w celu otrzymania miejsca należy wcześniej zaopatrzyć się w płatny bilet wejścia.

Podczas nabożeństwa noworocznego przed drzwiami świątyni stoi portjer i sprawdza bilety.

Nagle wpada zdyszany jegomość. Pomiędzy nim a portjerem wywiązuje się rozmowa następująca:

– Pański bilet?

– Ja tylko na chwileczkę.

– Nie wolno. Trzeba mieć bilet.

– Zaraz wychodzę z powrotem, mam ważną sprawę do Zalcmana.

– Kup pan bilet, wtedy wpuszczę.

– POCO będę bilet kupować, mam tylko dwa słowa powiedzieć Zalcmanowi...

– Ja znam pańskie dwa słowa! Pan się idzie modlić!!“ (Tuwim 1925?: 78-79)

„BYL SVÁTEK Dlouhého dne a do synagogy se hrnul nějaký pan Votický.

U vchodu ho zarazil šames.

„Mají zaplacené sedadlo?“ ptal se ho.

„Já nic...“ odvětil pan Votický, „já mám v templu bratrance a chci mu říci jenom slovíčko, a hned jsem venku.“

Šames se mu bystře zadíval do obličeje, chvílku mlčel a pak řekl podezřívavě: „Voni švindlíři, voni se chtějí, mně se zdá, modlit!““ (Poláček 1999: 31)

Na anekdotách čerpajících z námětu společného pro všechny čtyři sběratele, je dobře vidět, jak Tuwim – pokud „nemusí“, doprovodný text nepoužije a přejde rovnou k dialogu, a jak na druhé straně Poláček barvitě popisuje okolnosti rozhovoru, využívaje

stylistické nuance češtiny. Poláček má svým prozaickým stylem vyprávění anekdoty tedy mnohem blíže k Safrinovi.

„– Zabiezpieczyłem się dziś w towarzystwie asekureacyjnem od ognia i gradu.

– Od ognia – rozumiem. Ale jak zrobisz grad?“ (Tuwim 1925?: 90).

„TAK JSEM SE dal pojistit proti ohni a proti krupobití,‘ povídá pan Lówy panu Lówenbachovi.

„Proti ohni to bych rozuměl,‘ vece na to pan Lówenbach. ‚Ale, prosím tě, jak děláš krupobití?“ (Poláček 1999: 59)

„ROZDÍL MEZI POJIŠTĚNÍM

Dva židi se potkali na ulici. Prvý vypravuje, že se dal pojistit proti ohni a kroupám.

„Dobře – praví Stein – že jsi se dal pojistit proti ohni, tomu rozumím, ale jak uděláš kroupy?“ (Pick 1925: 35)

„Świeżo upieczony bogacz Jechiel kupił piękną willę z ogrodem i sadem. Z dumą oprowadza przyjaciela po nowej posiadłości.

– Jasna rzecz – powiada – że ja wszystko to ubezpieczyłem od ognia, kradzieży i gradu.

– Od gradu? – powtarza zdziwiony przyjaciel. – A jak się robi grad?“ (Safrin 152-153)

4.1.2. *Židovské anekdoty a jiné texty*

Židovský smysl pro humor nespadol ve 20. století na zem náhle z nebe, jak ve své studii „Vtip a humor v židovství“ dokazuje Jiří Mordechaj Langer (Langer 1995). Shůry totiž přišel již mnohem dříve. Langer zde jako příklady rozličně zabarveného humoru z *Bible* uvádí např. žerty válečnické. Goliáš před známým soubojem Davidovi říká: „Myslíš si snad, že jsem pes, že na mne jdeš s holí?!“ V *Příslavích* se terčem výsměchu stává na několika místech, jak Langer dokládá, postava lenocha. Jako příklad milostného humoru odkazuje Langer na pasáž věnovanou prchajícím polním gazelám a srnám z *Písni písní* (Langer 1995: 89). „Žertovná je i následující pasáž z midraše (texty vykládající skrytý smysl v biblických textech – pozn. autora): Když Noe založil první vinici, přišel ďábel a ptal se: ‚Copak to děláš?‘ ‚Zakládám vinici,‘ odpověděl Noe. Tehdy mu ďábel řekl: ‚Dobře, uděláme to společně!‘ ‚Ano,‘ souhlasil Noe. Načež ďábel přinesl jehně a zařízl je pod vinným keřem. Potom přinesl lva a nakonec prase, a kropil vinici jejich krví tak dlouho, až se vpila. Proto je člověk, když se trochu napije vína, krotký jako jehně; napije-li se řádně, je odvážný jako lev a pije-li přespříliš, je jako prase (Tanchuma)“ (Langer 1995: 92).

Tento výčet pozoruhodných příkladů z historie židovského humoru, jak ho zaznamenal Jiří M. Langer, by mohl jistě pokračovat, nyní však obrátím svou pozornost k tomu, jak je židovský humor přítomen v polské či české literatuře.

Celkem evidentní a zároveň vzhledem k szmoncesové tradici ne příliš překvapující je podobnost následující Tuwimovy anekdoty a části jednoho kabaretního dialogu Tuwimowy *Kabaretiany* z oddílu Skecze i Monologi. Jedná se o kabaretní číslo pojmenované W Bristolu.

„Jakiś wysoki chudy blondyn podchodzi na ulicy do p. Kona.

– Dzień dobry, pani Kon!

– Przepraszam, nie poznaję...

– Jakto? Jestem Rabinowicz!...

Kon przypatruje mu się przez kilka chwil, ogłędając go od stóp do głów, wreszcie mówi:

– Rabinowicz? Rabinowicz? Czy pan nie jest czasem taki mały, czarny?‘‘

(Tuwim 1925?: 71-72)

„W BRISTOLU

Osoby: APELSINENSZMAK i BAROMETERSZPIC

APELSINENSZMAK (*stoi*)

Kon?

BAROMETERSZPIC (*siedzi – pali*)

Kto?

APELSINENSZMAK

Pan.

BAROMETERSZPIC

Ja?

APELSINENSZMAK

Tak.

BAROMETERSZPIC

Nie.

APELSINENSZMAK

Zdawało mi się.

BAROMETERSZPIC

Co to znaczy ‚zdawało się‘? Skąd pan w ogóle zna moje nazwisko, jeżeli ja się tak wcale nie nazywam.

APELSINENSZMAK



A jak się pan nazywa?

BAROMETERSZPIC

Jak ja się mogę nazywać? Barometerszpic?

APELSINENSZMAK

(przygląda mu się bacznie i stara się przypomnieć): Barometerszpic...  
Barometerszpic... Mój panie, czy pan nie jest taki mały, krępy?

BAROMETERSZPIC

Pan się nie myli. Jestem. Ale to mój brat.

APELSINENSZMAK

Brat. Aha... Zaraz wiedziałem... Pan pozwoli, że usiądę przy pana... Apelsinenszmak  
jestem.“

(Tuwim 2002: 117-118)

Jistě je dnes zřejmě nerozluštitelné, co bylo dříve, zda anekdota, která byla později využita pro kabaretní výstup, anebo zda byl nejdříve vytvořen kabaretní výstup s danou zápletkou. Druhá z uvedených možností vývoje tohoto textu, resp. jeho úryvku, by zřejmě konvenovala Karlu Poláčkovi, jenž – jak jsem ho již výše citoval – považoval za „porodnici“ anekdot právě kabarety.

Hodný pozornosti je rovněž rozdíl ve stylizaci obou textů. Jestliže v textu anekdoty vystupují postavy, jejichž jména odpovídají stereotypnímu obrazu, jako jména kabaretních postav jsou zvolena záměrně nerealistická pseudoněmecká (resp. odvozená zřejmě z jidiš) třídílná kompozita o podivném celkovém významu. V Tuwimových anekdotách obecně není přítomna chybná zaměna pádových koncovek, kterou lze nalézt v druhém z uvedených textů: „usiądę przy pana“ (správně: „przy panu“). Je zjevné, že Tuwim při sepisování židovských anekdot dbal o jazykovou správnost. Jeho metoda tak nemá daleko k jazykovému „brusičství“. Anekdota tedy vůči kabaretnímu textu působí civilněji, a to i přesto, že jsem dříve na základě rozboru jmen postav konstatoval, že

Tuwimovy anekdoty v porovnání s ostatními zde probíranými sbírkami působí nejdivadelněji.

Co se týče života židovských anekdot v české literatuře, zaměřím se na stopy židovského humoru v tvorbě Voskovce a Wericha. Bylo by možné sáhnout např. po hře *Golem* z roku 1931 (Voskovec, Werich 1956) nebo se tázat po libůstce Jana Wericha, tedy židovských anekdotách (Werich 2006), či po jeho oblíbené anekdotě, podle jejíchž závěrečných slov zvolil název své knihy *Všechno je jinak* (Werich 1991), či zkoumat, do jaké míry byla jejich tvorba ovlivněna jejich společným velkým vzorem Charlie Chaplinem (Voskovec 1966: 253-263). Rozhodl jsem se však nakonec zvolit cestu jednak krkolomnou a nezcela průkaznou a jednak vedoucí k závěrům poněkud obecnějšího rázu.

Předmětem mého zájmu bude píseň David a Goliáš ze hry Těžká Barbora z roku 1937. Souvislost s nějakou konkrétní anekdotou zde není, nicméně pokusím se zde ukázat na některé rysy, jež mohou mít zdroj ve výše popsaném vyprávění humorně-poučných „příběhů ze života“. Pro názornost a ověřitelnost svého výkladu překládám tento text v úplném znění v příloze (ve srovnání s Biblickou romancí Jana Nerudy).

Židovská tematika se u Voskovce a Wericha – jak již bylo řečeno – neobjevuje ojediněle. I zde je evidentní. Jedná se však v případě tohoto textu o pouhé převyprávění starozákonního příběhu? Nemá tento text s židovstvím společného víc než se na první pohled zdá? Drsný válečný humor, na nějž v tomto biblickém příběhu upozornil J. M. Langer, se neztratil ani z písně Voskovce a Wericha. Dle mého skromného soudu zde nechybí ani znaky typické pro anekdotická vyprávění, tedy konkrétní osoby v konkrétním časoprostoru. Vše je vyprávěno jaksí neoficiálně s využitím onikání v obecné češtině, a pomineme-li všeobecnou „profláknutost“ biblického příběhu, tedy včetně překvapivé pointy: slabší zvítězil nad silnějším; moudrého poučení: ne fyzická síla, ale síla ducha vítězí a závěrečná řečnická otázka ponechávající prostor pro samostané přemítání ve smyslu: jak to tedy vlastně dopadlo?

Pozoruhodná je rovněž dobová reakce českých diváků, resp. posluchačů, na tento song. Jiří Voskovec v knize písní Osvobozeného divadla *Klobouk ve křovi* v poznámce k tomuto textu uvádí: „V závěrečném létě Osvobozeného divadla ... tedy v létě 1938 jsme za sletových dnů střídali v repertuáru PĚST NA OKO s TĚŽKOU BARBOROU. Tato písnička z BARBORY tenkrát měnila hlediště v burácející jednomyslnost to hitlerákům

nakreslit. Možná, že efekt té písně souvisel s podehraností textu. Je to naprosto nezaujaté vyprávění biblické fabule. Řekl bych, že tyto verše vyvrcholují formální snahu o přirozenou mluvu *v řeči vázané*, o kterou jsme se začli pokoušet už v *Pražské Javě*. – To je tak: abychom se přesvědčili, co drží a co ne, zvykli jsme si – když byla slova dopsána a na nápěv namontována – si je recitovat a *hrát* bez muziky – tedy *říkat*. Cokoliv bez hudby znělo falešně, se opravilo. Slova musela sedět právě tak s muzikou i bez ní. To byl zákon“ (Voskovec 1966: 282-283).

Kromě definice jazykové přirozenosti, podle níž výrazně stylizované onikání lze chápat pouze jako prostředek ironický, zaujme konstatování o otevřenosti daného textu, kterého se české obecnstvo v napjaté předválečné době chopilo způsobem nevídaným, neboť se ztotožnilo s národem Davidovy hvězdy...

Na tomto příkladu je rovněž dobře patrný posun ve stereotypizování Žida. Pokud totiž postavu Davida z písně Voskovce a Wericha srovnám o půl století starší postavou z Biblické romance Jana Nerudy, jež vychází z totožného biblického příběhu (viz příloha), rozprostře se před čtenářem posun českého etnocentristického myšlení. Postava Žida Davida u V+W již totiž přestává být sama o sobě směšná a především mluví stejným jazykem jako „my“, tedy bez maušlování.<sup>157</sup>

Jestliže v českých židovských anekdotách lze narazit na nějaký židovský příznak spojený s etnocentrismem, je to ono židovské němčení. Svým způsobem je tak postava Žida zesměšňována z pozic českožidovských. „Cizím“ je zde případně pouze Žid německý.

#### 4.2. Vnější obraz

---

<sup>157</sup> Kromě výrazného frazeologismu v této Nerudově básni: *dělat žida*, „posmívat se někomu, ošklivě se mu vysmívat, dělat na někoho posměšné posuňky“ (Nováková 2000: 51), jenž je dnes těžko srozumitelný, je významný také posun biblického textu, zdůrazňujícího Davidovu chrabrost: „A křepčící ženy prozpěvovaly: ‚Saul pobil své tisíce, / ale David své desetisíce‘“ (Starý zákon 2002: 251) do sféry nízkého, v němž jde Davidovi především o peníze (viz příloha) (Neruda 1907: 184).

V předchozí kapitole jsem se zabýval vnitřním obrazem Žida v židovských anekdotách „Picka“ (Pick 1925), „Poláčka“ (Poláček 1999), „Safrina“ (Safrin 1988) a „Tuwima“ (Tuwim 1925?). Soustředil jsem se především na specifické aspekty spjaté se stereotypem Žida: odpověď na otázku otázkou, maušlování/zydłaczenie, židovská jména či literární stylizaci apod. Nyní se na materiálu těchto čtyř souborů zaměřím na fyzický obraz Žida. Na začátku několik – dle mého soudu – pro daný obraz typických anekdot ocituji a poukážu na to, že nejsou specifické pouze pro daného autora-sběratele či např. pouze pro české židovské anekdoty. Tématem několika polských i českých textů je např. velký nos:

„Kugelszwanc oświadcza przyszej swej teściowej, że prawdopodobnie ożeni się z jej córką, ale stawia jeden warunek: musi przed ślubem zobaczyć pannę całkiem nago.

Kugelszwanc – to świetna partyja. Z kapryсами jego trzeba się liczyć. Postanowiono, że kiedy panna będzie się kąpać, Kugelszwanc stanie za drzwiami łazienki i będzie się przyglądał przez dziurkę od klucza.

Tak też uczyniono. Po seansie Kugelszwanc oświadcza:

– Nie mogę jej wziąć. Ona ma za duży nos”

(Tuwim 1925?: 27–28).

„JEDEN ŽENICH prohlásil, že nekupuje zajíce v pytli. Chce vidět nevěstu, jak ji Pánbůh stvořil. Její rodiče bojují těžký boj. Ale protože jde o velmi dobrou partii, dali konečně své svolení.

Ženich pět minut prohlížel zádumčivě svlečenou nevěstu, a pak prohlásil rezolutně: „Já si ji nevezmu. Její nos se mi nelíbí!”“

(Poláček 1999: 13)

Podobně se u obou autorů objevuje i papoušek-antisemita:

„Jeden ze znanych antysemitův poznańskich miał papugę, którą nauczył skrzeczeć: ‚Żyd parszywy! Żyd parszywy!‘ Po wytresowaniu ptaka właściciel ofiarował go miejskiemu ogrodowi zoologicznemu.

Pewnego dnia papudze przygląda się przybyły z Łodzi kupiec Cukierglück.

W tej samej chwili papuga zaczyna wrzeszczeć:

– Żyd parszywy! Żyd parszywy!

Cukierglück z pogardą spogląda na ptaka i mówi:

– Wstydzilałabyś się ty idjotka! Z takim nosem!”

(Tuwim 1925?: 73)

„V JEDNOM křesťanském závodě měli papouška, kterého majitel naučil nadávat židům. Jednou vstoupil do tohoto obchodu nějaký pan Tanzer, obchodní cestující. Jak ho papoušek uviděl, hned začal pokřikovat: ‚Žide-smrade!’

Pan Tanzer se nejprve ulekl, a pak řekl káravě k papouškovi: ‚Vy chcete někomu nadávat židů? Vy s tím vaším nosem?’“

(Poláček 1999: 25)

Poláček se vysmívá i „pseudoantisemitobijcům“ (snad tedy i paranoidnímu myšlení vycházejícímu z historické zkušenosti), a to dokonce v textu, kterým svůj soubor uzavírá. Zjevně zde míří do židovských řad.

„PŘIŠEL ŽID na nádraží k automatu a čte na něm nápis: ‚Vhodte 5 dvacetihaléřů a dostanete 5 balíčků chladících bonbonů.‘

‚Zkusím to s jedním,‘ praví žid a vhodí do štěrby dvacetihaléř. Nevyjde nic.

‚Aha, zkusím to ještě jednou.‘ A tentokrát vhodí dva dvacetihaléře. Zase nic.

V tom přistoupí nějaký křesťan a vhodí dva dvacetihaléře, a okamžitě vyskočí z automatu pět kousíčků čokolády.

„To jsou teď poměry,“ praví žid. „Nový stroj, a už je antisemita.““

(Poláček 1999: 62)

Pro židovský humor je příznačné, že předmětem komiky – z židovského pohledu řečeno – jsme často „my“, a ne „oni“, „cizí“. Velké množství textů se týká např. uzavírání svazku manželského, nejasného otcovství či manželské nevěry, která je brána velmi sportovně a s nadhledem. Nápadně často se zde objevuje rovněž stereotypní obraz židovského obchodnického ducha či obehnaný stereotyp Žida spořivého, resp. škulíciho (pol. *zydzącego*). Manželská, resp. předmanželská, tematika je přítomna u všech čtyř autorů. U Safrina často téměř totožné anekdoty jsou uvedeny v oddíle „Miłość po żydowsku“. Rovněž následující o dvacetiprocentním podíle je u něho přítomna (Safrin 1988: 245).

„PAN GOLDSTEIN má velmi krásnou ženu. Jednou vzal jej jeho přítel stranou a pravil důvěrně: „Človče, copak jseš slepý? Tvoje žena má čtyři milence!“

„Jak to slepý?“ odvětil chladnokrevně pan Goldstein, „já se raději účastním dobrého podniku s dvaceti procenty než špatného se sto procenty.““

(Poláček 1999: 17)

„OBCHOD JE OBCHOD

Isák Orenstein žije dvě léta ve šťastném manželství se svou ženou, která jest nejen krásná, ale i vzdělaná a duchaplná.

Jednoho dne ho navštíví starý přítel Sommer. Rozčilen odvádí Orensteina na stranu a šeptá mu: „Opravdu, ty musíš být buď slepý a nebo hluchý? Což nevidíš, co se kolem tebe děje? Ty nevíš, že tvá paní má čtyři milence?“

„No a když,“ praví Orenstein, „přece se raději účastním dvaceti procenty na dobré věci, než sto procenty na špatné.““

(Pick 1925: 21–22)

Výjimkou nejsou ani drsné anekdoty tematizující smrt v rodině (otce, manželky či tchýně). Téměř totožnou anekdotu lze najít jak u Poláčka, tak i u Safrina. Safrin tímto šibeničním humorem celý svůj soubor dokonce uzavírá.

„ŘEKL PAN SALUS své choti: ‚Maminko, víš... Kdyby z nás měl někdo umřít, tak se odstěhuju do Benešova.‘“

(Poláček 1999: 46)

„Joe Kac, ukonczywszy siedziedziesiąt lat, wycofał się z życia kupeckiego w zacisze domowe.

Pewnego dnia oznajmnia elegijnie małżonce:

– Wiesz, Sara, jeśli jedno z nas wcześniej umrze, to ja wyjadę do Wiednia.“

(Safrin 1988: 248)

Tento druh humoru, v němž předmětem drastické ironie není – jak již bylo řečeno – někdo „cizí“, ale „my sami“, lze nazvat humorem masochistickým. Je zvláště patrný tehdy, jestliže v kontextu historického vědomí mnohých pogromů zazní u Poláčka jejich ozvěna.

„KOSINER sedí v kruhu své četné rodiny.

Najednou vstoupí hauzírník a nabízí staré kovy ke koupi.

„No co já s tím?“ ptá se Kosiner.

„Co s tím? Z toho se dá dělat všechno možné. Hřebíky, kleště, mříže, železné hrnce, pistole...“

„Cooo?... Pistole?... Děti, – ven!““

(Poláček 1999: 19)

Ještě drsnější židovský masochistický humor, který už pouze bolí, je přítomen i v básních Władysława Szlengla, jež vznikly o 10 let později ve varšavském ghettu, pár

měsíců před Szlenglovou násilnou smrtí. Jedná se o poslední čtyřverší básně „Mała stacja Treblinka“, která je tragickým proroctvím tohoto kabaretního umělce a pěvce ghetta:

„I tylko wisi z dawna

(reklama w każdym razie)

zniszczony stary napis

„Gotujcie na gazie.““

(Szlengiel 1977: 75)

V případě tohoto druhu humoru se zjevuje obecný rys židovských anekdot. Nejsou totiž psány pouze pro zasmání, pro rozptýlení. Židovské anekdoty zanechávají stopu v podobě otázky (často jsou i formálně takto ukončené), neboť často poukazují na to, co tak trefně neříkají. Hledá se v nich totiž možnost jazyka sdělovat něco jiného, než je vysloveno. Sděluje se něco, co je za slovy, nezřídka i pravý opak jejich významu.<sup>158</sup> Pointy židovských anekdot narozdíl od vtipů nemusí být zcela jednoznačné.

Jak je z uvedených příkladů zjevné, v anekdotách se výrazným způsobem pracuje se stereotypy, a také s předsudky. V souborech polských i českých anekdot Safrinových, Tuwimových, Pickových a Poláčkových je čtenář vzhledem k původu a životnímu postoji autorů-sběratelů, který se prolíná i do postoje vypravěče (u Tuwima vzhledem k dramatické struktuře jeho textů pouze implicitního), konfrontován s autostereotypem Žida, který však může být rovněž ironickou polemikou s heterostereotypem. Čtenář je opět vržen na nejistou půdu a je na něm, jak bude daný stereotyp interpretovat. Situace je navíc ještě složitější, neboť samotný autostereotyp není zcela kompaktní. Poněkud se totiž rozpadá, jak bude patrné z dalšího výkladu.

---

<sup>158</sup> Na takový charakter nejen židovských textů (v jidiš, a zvláště pak na příkladech *Hebrejské bible*), ale i výrazů v australské angličtině upozornila Anna Wierzbicka ve svém článku „Żydowskie skrypty kulturowe a interpretacja Ewangelii“. Autorka se zde zabývá neadekvátními překlady z jidiš do angličtiny či zde například cituje radu Australanům ze slovníku *Oxford Dictionary of Australian Colloquialisms* (1966), aby v Americe nevyjadřovali pozitivní pocity k nějaké osobě nadávkou (Wierzbicka 2002: 157–176).



Vyznění některých českých a polských židovských anekdot je podobné, v některých případech téměř totožné. Poněkud odlišný obraz lze vysledovat v případech opozice špíny, ortodoxie, chudoby, nevzdělanosti na jedné straně a čistoty, náboženské vlačnosti, bohatství, případně i vzdělanosti (často však pouze předstírané a povrchní, jež je rovněž v anekdotách častým předmětem posměchu) na straně druhé. Tento protiklad představuje rozdíl mezi stereotypně vnímaným židovstvím východním a západním. V druhém případě se en gros jedná o „civilizovaného“ asimilovaného Žida. Vůči němu je postaven obraz, pro který se v češtině ujal výraz *polský Žid*.

*Polským Židem* v české literatuře, resp. i v jazyce a myšlení se zaobírá ve své dvoudílné knižní studii Oskar Donath. V prvním díle *Židé a židovství v české literatuře 19. století (od K. H. Máchy do Jar. Vrchlického)* uvádí např. epigram Karla Havlíčka Borovského pod názvem *Patroni Haliče* a rovněž i jeho báseň *Astronomie polského Žida*. Havlíček zde ústy otce poučuje nezdárného syna, jenž se chce stát, Bože chraň, astronomem. Otec přirovnává planetární soustavu k soustavě finanční (Slunce je dukát atd.) a dosti nevybíravě ho odrazuje od záměru lézti až na nebe (Donath 1923: 17).

Ve druhém díle *Židé a židovství v české literatuře 19. a 20. století (od Jar. Vrchlického do doby přítomné)* věnuje O. Donath tomuto tématu dokonce celou jednu kapitolku „Polští Židé“ (Donath 1930: 172–176). Kromě autorů (např. zmíněného K. J. Havlíčka Borovského či Sv. Čecha, Sv. Machara, Fr. Sokola Tůmy, K. M. Čapka Choda, E. Trévala, J. Ev. Kosiny, J. Haška, J. Dýmy, J. Kopty, J. Kaňáka) a popisu děje jejich próz se zde Donath snaží postihnout rovněž mimoliterární okolnosti, jež k takovému obrazu v literatuře vedly (viz historická kapitola) (Donath 1930: 172).

Svou troškou do mlýna k utváření a petrifikaci stereotypu východního Žida v západním světě přispělo i jedno česko-německé dílko. (Jedná se zde však o obraz Ashavera, věčného Žida.) Autorem dodnes ve světě hrané lidové zpěvohry *Der Polnische Jude* (1901) je český skladatel Karel Weis. Operu původně nabízel Národnímu Divadlu, ale byl odmítnut. Německé libreto bylo napsáno podle francouzské dramatické předlohy a záhy po uvedení v Praze v Německém divadle bylo přeloženo do několika dalších jazyků (polsky 1906, česky až 1907) (Janota – Kučera 1999: 217–218 a 295; Hostomská 1964: 589–591; Seeger 1986: 522 a 680).

Toto stereotypní vidění přetrvává dokonce i v koncentračním táboře Treblinka mezi samotnými Židy. Richard Glazar ve své knize *Treblinka, slovo jak z dětské říkanky*

na účet vlastní neschopnosti podniknout v táboře vzpouru poznamenává: „To sme pořád čekali, vymlouvali se na tohle a támhleto. Poserové sme větší než ty polský tady, protože voni byli takový vodjaživa – kšeftaři s teplou vodou, šmeldové a šibři. Ale my, co sme sem přijeli z Terezína jak z Ameriky, sme dovedli dát druhýmu po hubě, byli sme na to stavěný“ (Glazar 1994: 115).

Obraz polského Žida je přítomen v samotném českém jazyce, a tedy i literatuře doposud, jak o tom svědčí citát z *Hrdého Budžese* (1998) Ireny Douskové: „Helčo, ty zase vypadáš jako polskej žid,“ zlobila se na mne Kačenka cizíma slovama. „Kabát máš přepnutej, šálu couráš po zemi, čepici máš v kapse, celá jsi nějaká zmáčená. Taková chytrá holčička a chodíš jak z pomocný školy“ (Dousková 2002: 12).

Po tomto velmi stručném a zjednodušeném kulturně historickém exkurzu přejdu nyní opět k anekdotám. Vyjdu z toho, co jsem již dříve konstatoval. V českém čtenářském povědomí méně známé *Židovské anekdoty* Oty Picka z roku 1925 jsou – jak již jsem naznačil v předchozí kapitole – narozdíl od těch Poláčkových nevybíravější a lechtivější a dosti otevřeně se zde píše o pochodech metabolických. Výjimkou není obraz Žida-špindíry či Žida-smrad'ocha.

Polskými Židy se to u Picka jen hemží. Jsou nevzdělaní a nekulturní.

„NA POLSKÉ UNIVERZITĚ.

Profesor: „Je následující právní případ: V témž pokoji a v tutéž hodinu spí matka a dcera s hošíkem. Děcka, která si byla velmi podobna, [byla] omylem vyměněna a ráno nemohla služebná rozeznati, který hošík patří matce a který její dceři. Jak byste tento případ rozřešil?“

Kandidát Taussig: „Víte, pane profesor, určitě, že děcka byla vyměněna?“

Profesor: „Ano.“

Kandidát: „Tak je ještě jednou vyměním a bude to.““

(Pick 1925: 29)

„ZMRZLINA

Nathan Winternitz přijel ze Lvova do Prahy, kde měl velmi mnoho pochůzek, vesměs obchodních, i byl po dlouhé chůzi velice unaven. Aby se poněkud osvěžil a nepromeškal mnoho času, zašel do cukrářství, kamž jej zlákal nápadný nápis za výkladní skříní ‚ZMRZLINA‘. Vstoupil a hned se tázal, jakou zmrzlinu mají. – ‚Čokoládovou, vanilkovou, citronovou, jahodovou.....‘ – ‚Tak mi dejte cibulovou,‘ praví panský Winternitz a usedá za stolec.“

(Pick 1925: 60)

Na těchto anekdotách je nápadný způsob, jakým se v nich pracuje se stereotypy, neboť charakteristika jako např. Lvovský by v Polsku, koneckonců ani v dnešních Čechách, nebudila vůbec žádné břišní vibrace. Řešením – pouze však v některých případech – by bylo zaměnit polskou lokalizaci za Chełm, město hloupých Židů. Avšak že by se nějaká Safrinova<sup>159</sup> chełmská anekdota dostala s charakteristikou „polská“ do Pickova či Poláčkova souboru mi není nic známo (srov. Safrin 1988).

Přestože u Poláčka se také nachází anekdoty z Polska a především obraz Tarnopole je značně negativní (Poláček 1999: 16, 27, 37), je u něho umístění židovského Východu poněkud pestřejší než u Picka. Nejenže si Poláček nebere na paškál neblahou polskou univerzitu, jeho anekdota ze Lvova je umístěna do galerie (Poláček 1999: 22), ale především oblast východního židovství zde zastupuje i Slovensko (Poláček 1999: 24, 41) či Podkarpatská Rus.

„Z PODKARPATSKÉ RUSI přijel žid v kaftanu, ve velkých botách, s pejzy a v takovém divném klobouku do Paříže. To se ví, že všichni kluci za ním běhali a pokřikovali, když se objevil na pařížských ulicích. Z počátku je ignoroval, ale nakonec se dopálil, rozpřáhl ruce a zlostně se na děti rozkřikl: ‚No, co na mě koukáte? Copak jste nikdy neviděli žádného Čechoslováka?‘“ (Poláček 1999: 51).<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> Tuwim charakteristiku chełmský nepoužívá vůbec (srov. Tuwim 1925?).

<sup>160</sup> V souvislosti se zatčením Egona Ervina Kische v nacistickém Německu ve 30. letech 20. století a s jeho pozdějším propuštěním vzhledem k československému pasu Norbert Frýd připomíná anekdotu, kterou doma vyprávěl jeho otec Alfréd: „Po Kurfürstendammu jde fousáč s pejzy a kaftanem, kolem se srocují SA-mani, ale obtěžovaný jen tázavě zvedne obočí: ‚To jste ještě nikdy neviděli občana československého státu?‘“ (Frýd 1968: 245).

Výstižně popisuje tento střet západního světa, jehož součástí byli i čeští či němečtí asimilovaní Židé v Čechách (koneckonců i sionisté), s východním židovstvím v rámci Československa Ivan Olbracht v povídce *Zázrak s Julčou* (Olbracht 1968: 7–39). V roce 1938 publikuje Jiří Mordechaj Langer spisek *Talmud (ukázky a dějiny)*, která je v podstatě příručkou pro československou správu. Úředníky je totiž třeba, aby vůbec mohli na tomto nově získaném území efektivně pracovat, poučit o specifických pravidlech, jimiž se zbožní chasidští Židé řídí (Langer 1938).

V Poláčkově případě, jak již jsem dříve konstatoval, lze mluvit o anekdotách československých. Kdežto pro Picka by se spíše hodil přívlastek rakousko-uherský. Pro české židovské anekdoty je příznačné, že nerozlišují mezi Židem velkopolským, či tzv. litwakem, anebo např. Židem z Lodži apod. Výraz polský Žid u obou autorů zastupuje Žida haličského. Jedná se tedy o obraz, který byl vytvořen ještě v době Rakouska-Uherska.

Vzhledem k tomu, že Pick své anekdoty překládá z němčiny, nabízí se srovnání s německým židovskými anekdotami. Ve dvou souborech pocházejících z období před 1. světovou válkou *Für Schnorrer und Ketzinim. Sammlung gediegener jüdischer Witze und Anekdoten* (Für Schnorrer 1909?) a *Das Buch der jüdischen Witze* M. Nuéla (Nuél 1907?),<sup>161</sup> jež mohly být jedním z Pickových pramenů či vzorů, se často objevuje postava polského Žida. V úvodu k pražskému souboru *Für Schnorrer und Ketzinim* se dokonce píše, že polský Žid platí za typ šnorera (tzn. žebráka) a popisů právě chudého polského Žida lze v těchto anekdotách najít bezpočet.<sup>162</sup> O obrazu polského Žida svědčí označení *der polnische Jude / ein polnischer Jude*, které se v této sbírce objeví nesčetněkrát (Für Schnorrer 1909?: 7, 16, 17, 22/23, 24, 29, 34 (2x), 42, 43, 47, 48, 63,74, 78, 87, 90, 92). Stereotypní odkaz je dán například ale také umístěním dané anekdoty do Tarnopole (Für Schnorrer 1909?: 6) či postavy chudé židovské ženy do Haliče: *eine arme jüdische Frau aus Galizien* (Für Schnorrer 1909?: 12). Pokud se

---

<sup>161</sup> V případě prvního souboru není uveden autor u druhé sbírky mi není známo křestní jméno M. Nuéla. Datum vydání je u obou publikací určeno podle vrocení úvodu. Obě knihy jsou uloženy v Knihovně Židovského muzea v Praze.

<sup>162</sup> „Jüdischer Witz und Verstand waren zu allen Zeiten sehr beliebt und geschätzt. Ganz besonders waren es die Juden Polens, als deren Typus die „Schnorrer“ gelten mögen, denen man grossen Scharfsinn, schlagfertigen humor, hang zur Satire, kurz jene Eigenschaften, welche die Kriterien des Witzes bilden, nachrühmt. [...] Unzählig find die Witze und Anekdoten, die man den polnischen Juden zuschreibt, un wenn es ein Verdienst ist, seine Mitmenschen zu erheitern, so haben die „Schnorrer“ sich dieses Verdienst in hohem Masse erworben.“ (Für Schnorrer 1909?: 3)

mluví o bohatém Židovi, pochází z tehdejší pruské Vratislavi či Poznaně: [e]in bekannter Breslauer Millionär (Für Schnorrer 1909?: 38) + [z]wei reiche Juden aus Posen... (Für Schnorrer 1909?: 89), tedy z židovského Západu. Informace o polském původu onoho konkrétního „chudáka“ se vždy nachází na samém začátku anekdoty. Je tedy východiskem, a ne něčím novým, co by bylo nutné sdělit. Polský nuzný Žid byl tak vtipný svou „cizostí“ sám o sobě (srovnej s dnešními českými vtipy o Romech, ale i např. policistech apod.).

Ještě pozoruhodnějším úkazem z hlediska centra a periferie stereotypního vidění jsou Nuélový berlínské židovské anekdoty *Das Buch der jüdischen Witze*. Za východní sféru a za starý židovský svět je zde pokládána nejen Halič: *Chrzanow* (sic! – ŠB; polsky *Chrzanów*) in *Galizien, Lemberg* (dnes Lvov), *Tarnow*, [a]uf dem Wege zum *Tarnower Bahnhof* [...] (Nuél 1907?: 70, 71, 73, 83), ale i východní pruská provincie Poznaň,<sup>163</sup> Uhry (Nuél 1907?: 22)<sup>164</sup> a dokonce i Čechy (Nuél 1907?: 32). Německým výrazem *Städtchen* („městečko“), který se často opakuje, se zde zřejmě míní tzv. *štetl*, tedy židovská čtvrť, původně ghetto, či je zdrobnělinou naznačen marginální význam onoho místa.

Postoj asimilovaného německého Žida se projevuje rovněž tendencí klást do protikladu moderní západní svět – reprezentovaný místem (Berlín, Vídeň, Paříž, Švýcarsko apod.) či německou státní institucí<sup>165</sup> – a na druhé straně svět starý východní, který je dán religiozitou (rabín), místem, z něhož „cizinec“ přichází (většinou se jedná o haličská města).<sup>166</sup> Nejednou se zde poukazuje na mezigenerační propast (děti – Západ x rodiče – Východ).<sup>167</sup>

---

<sup>163</sup> Der Rabbi eines Poseschen Städtchens ist als Sachverständiger vor Gericht geladen. [...] (Nuél 1907?: 32).

<sup>164</sup> „In Ungarn ist ein Städtchen Neutra, dessen jüdische Bewohner wie die andern auch in früheren Tagen – wie es jetzt ist, vermag ich nicht zu sagen – als Spitzbuben verrufen waren. [...]“ (Nuél 1907?: 22).

<sup>165</sup> „Zum Bezirkshauptmann, der die politische Kreisbehörde ertritt, wird der Rabbiner einer kleinen böhmischen Judengemeinde berufen. [...]“ (Nuél 1907?: 33–34)

<sup>166</sup> „Markus Leblowitz aus Tarnow hat die letzte Pariser Weltausstellung besucht, [...]“ (Nuél 1907?: 126); „Während der Messe in Leipzig ladet ein Grosskaufmann zwei seiner polnischen Geschäftsfreunde zum Abendbrot in sein Haus. Es sind ganz respektable Leute, aber sie haben die unangenehme Gewohnheit, sich jeden Augenblick irgend eine Körperstelle zu reiben und zu kratzen. Der Kaufmann macht sie aufmerksam, dass dies in der seinen Gesellschaft, die sich bei ihm versammeln werde, peinlich auffallen würde, und er bittet sie, sich zu bezwingen, was ihm verprochen wird“ (Nuél 1907?: 167–8);

V jedné anekdotě o hrnci se šouletem, který je v pátek speciálně připraven, aby věřící žid nemusel – neboť o šábesu nesmí – pracovat, se židovským Východem, kde se tato tradice ještě dodržuje, rozumí Čechy Morava, Poznaňská provincie, Halič: „In den kleinen jüdischen Gemeinden der Provinz Posen, auch in Böhmen, Mähren und Galizien, bestand früher und besteht vielleicht heute noch die Einrichtung eines Schalentofens (sic! – ŠB)“ (Nuél 1907?: 123–125). Jindy se v této roli zapadlého světa objeví nedaleké okolí Bratislavy: „Unweit von Pressburg in Ungarn lebte ein Landhausierer, namens David Schulklopper. Er war ein gottesfürchtiger Mann, aber nicht mit Weisheit gesegnet“ (Nuél 1907?: 131).

Zároveň je na místě konstatovat, že německé, české a polské anekdoty patří z hlediska literárního druhu a i témat, která se v nich objevují, do jedné skupiny. Uvedu alespoň tři příklady společných příběhů a point. Následující šibeniční anekdotu o smrti jednoho z partnerů již čtenář zná od Poláčka i Safrina (viz výše):

#### „Guter Trost.

Ein bekannter Breslauer Millionär sagt am krankbett seiner Frau: „Rebekkeleben, wenn einer von uns beide stirbt, – zieh‘ ich nach Berlin“ (Für Schnorrer 1909?: 38)

U Poláčka (Poláček 1999: 56–57) a Nuéla (Nuél 1907?: 85–6) se objeví rovněž jedna anekdota o jezevčíkovi, Židovi a farářovi. Společná je zmíněným německým, polským a českým souborům anekdota, jež na malém prostoru přímo kypí vnitřním (odpověď otázkou) a vnějším obrazem (jméno, místo, zaměstnání, vyznání) Žida, resp. polského Žida. U Juliana Tuwima se dokonce vyskytuje ve dvou verzích. V Pickově souboru chybí. Pozoruhodná je shoda Poláčka a Safrina v „husitské“ odpovědi otázkou.

„OBŽALOVANÝ, přistupte blíže. Jak se jmenujete?“

---

„Ein polnischer Schnorrer hat in einen Berliner Miethause ganz besonderes Pech gehabt. [...]“ (Nuél 1907?: 182).

<sup>167</sup> „Nehemias Willichfort aus Tarnopol besucht seinen Sohn, der in Wien Medizin studiert und ein moderner, deutscher Mensch geworden ist“ (Nuél 1907?: 148); „Ein anderen Tarnopoler hat ebenfalls seinen Sohn in Wien besucht“ (Nuél 1907?: 149); „David Hirsch Pergamenter ist der reichste Mann in Rzeszow in Galizien, er darf es sich leisten, sein Töchterchen in ein berühmtes Erziehungsinstitut der Schweiz zu schicken und sie dort zu einer modernen Dame heranbilden zu lassen“ (Nuél 1907?: 174).

„Jakub Abeles.“

„Odkud?“

„Z Tarnopole.“

„Čím jste?“

„Vetešník.“

„Náboženství?“

„Řekl jsem vám, že se jmenuji Jakub Abeles, že jsem z Tarnopole a vetešník. Co vám mám ještě vypravovat? Jsem snad husita, ne?“

(Poláček 1999: 16)

„Przesłuchanie:

*Sędzia:* Imię świadka?

*Świadek:* Menuchim.

*Sędzia:* Nazwisko?

*Świadek:* Jontew.

*Sędzia:* Zawód?

*Świadek:* Handełes.

*Sędzia:* Miejsce zamieszkania?

*Świadek:* Mościska.

*Sędzia:* Wyznanie?

*Świadek:* Panie sędzio! Jeśli ja się nazywam Menuchim Jontew, jestem handełesem i mieszkam w Mościskach, to pan sobie myśli, że ja jestem kim? Husytą?”

(Safrin 1988: 231–232)

**„Im Polizei-Bureau.**

Polizeibeamter: „Wie heißen Sie?“

Fremder: „Itzig Stern.“

Polizeibeamter: „Von wo kommen Sie?“

Fremder: „Aus der Provinz Posen.“

Polizeibeamter: „Was sind Sie?“

Fremder: „Pleite.““

(Für Schnorrer 1909?: 76)

„Recz dzieje się w sądzie

*Sędzia:* Imię?

„*Sędzia:* Imię i nazwisko.

*Oskarżony:* Abram.

*Oskarżony:* Meir Aron Szepser.

*Sędzia:* Nazwisko?

*Sędzia:* Mieszka pan?

*Oskarżony:* Blumentopf.

*Oskarżony:* Nalewki 39.<sup>168</sup>

*Sędzia:* Zajęcie?

*Sędzia:* Czym się pan zajmuje?

*Oskarżony:* Urzędnik państwowy.

*Oskarżony:* Handluję ze starzyzną.

*Sędzia:* Wyznanie?

*Sędzia:* Wyznanie?

*Oskarżony:* A co miałem robić?“

*Oskarżony:* Pan sędzia pięknie!

Anabaptysta!

(Tuwim 1925?: 77)

(Tuwim 1925?: 110)

---

<sup>168</sup> *Nalewki* – známá židovská třída ve Varšavě.



Nuél se navíc v úvodu zamýšlí mj. nad smyslem pro hru se slovy, slabikami i písmeny v židovských anekdotách obsaženou, a také nad staletou tradicí těchto slov přecházejících ve středoevropském prostoru z generace na generaci. (Nuél 1907?: 7–10). Autor tak popírá Poláčkovu a Krukowského tezi, kterou jsem zde dříve uvedl, že anekdoty pocházejí z vídeňského či budapešťského kabaretu. Společnou středoevropskou linii dokládají i některé anekdoty, které jsou zastoupeny jak v německých, tak v českých a polských souborech.

Středoevropské židovské anekdoty nemají sice nic společného s chasidskou legendární anekdotou, jak o ní mluví Martin Buber (Buber 2002: 6–9), ale není vyloučena její souvislost s literárními útvary ortodoxních židů. Souvislost s chasidismem je vyloučena jak vzhledem k důrazu na emocionální stránku zbožnosti, tak i nepřítomnosti chasidismu v Německu, Čechách, Maďarsku či meziválečném západním Polsku.<sup>169</sup> Na druhou stranu tzv. misnagdi, tedy původně odpůrci chasidů, upřednostňovali racionální pojetí víry. V souvislosti s výše uvedeným se by bylo záhodno prostudovat například berlínskou sbírku *Rabbinischer Humor (aus alter und neuer Zeit) /Eine Sammlung von Anekdoten und „guten Wörtchen“* / P. J. Kohna (Kohn 1915).

Obecně lze říci, že komparace polských, českých a německých židovských anekdot by si zasloužila v budoucnu hlubší pozornost. Z tohoto pohledu by takové srovnání bylo na místě i u Safrina, který čerpá mimo jiné z německojazyčného souboru anekdot autorky jménem Salicia Landmann *Der jüdische Witz. Soziologie und Sammlung* (Landmann: 1962; srov. Safrin 1988: 252).<sup>170</sup> Zde bohužel na takovou komparaci již bohužel není prostor.

Na závěr nezbyvá než dosavadní analýzu shrnout. Ve všech čtyřech zmíněných souborech je přítomna hra se stereotypy, jež je esencí nejen židovských anekdot, nýbrž anekdot obecně. V židovských anekdotách však navíc spatřuji moment nadhledu. Stereotypy, a hlavně omezené stereotypní myšlení, se stávají předmětem výsměchu. Je

---

<sup>169</sup> „Mystická vlna chasidismu se nikdy nepřevalila na Západ, přes hranice slovanských zemí východní Evropy. Na území bývalých Uher, kde působil reb Mojše Tajtlboum v Íhelu /Ujhély/ a reb Jicheck Ázik Toub v Kálově, rozšířil se chasidismus spíše jen formálně.“ (Langer 1965: 165)

<sup>170</sup> V rozsáhlém úvodu k 5. vydání se sběratelka zabývá rovněž fenoménem židovského vtipu. Ze sociologického hlediska mluví například o období, v němž vtip chyběl tzv. „Witzlose Perioden“, a popírá tak tedy již zmíněnou tezi, kterou zastával Jiří Mordechaj Langer, o kontinuitě židovského vtipu už od doby Starého zákona (Landmann 1962: 41–122).

zde ironizován obraz shodný jak s heterostereotypem, tak s autostereotypem. To, že vypravěč stojí nejen mimo heterostereotyp, ale i mimo autostereotyp, je snad dáno tím, že „autoři“, při vši úctě k tezi neztotožňování vypravěče s autorem, těchto děl pocházejí z asimilovaných kruhů, a to i přesto, že odstup a nadhled je pro takovýto druh textu typický. V českých anekdotách je tento fakt ještě zvýrazněn rozlišováním mezi obrazem polského, případně slovenského či podkarpatského (tedy východního) a českého, německého, francouzského (tedy západního) židovství. Z uvedeného vyplývá, že je nasnadě vydělit pro tento případ ještě jeden druh stereotypu, který nebude ani heterostereotypem, ani autostereotypem, ale něčím mezi, tedy jakýmsi heterostereotypním autostereotypem. Je to pohled akulturovaných Židů s německou, českou či polskou společností, jež se vyznačuje přijetím většinové etnocentristické perspektivy.

## **Závěr**

Druhou světovou válkou a děním krátce po ní z českého a polského kulturního prostoru bohužel téměř zmizeli Němci i Židé – někdy dokonce obě etnické skupiny v jedné osobě. Stopy po našich předválečných sousedech můžeme – vynecháme-li muzea – proto hledat spíše už jen v architektuře nebo v jazyce. Soudy o nich ve formě různých popěvků, idiomů a obrátů, jednotlivých slov či toponym nepatří mezi

nejlaskavější, což zase svědčí více o Nežidech – o jejich snaze vymezit se, distancovat se – než o Židech samotných.

Fenoménem Žida jsem se zabýval téměř výhradně na polském a českém jazykovém materiálu. Excerpta uvedená této práci jsem čerpal z etnografických bádání, ze slovníků, z primární literatury, a vycházím také z jazykové paměti dnešních Poláků a Čechů. V literární kapitole přecházím od jazyka k stereotypním představám v anekdotách. Prostým srovnáním obrazu Žida v jazyce a v anekdotách, případně v literatuře obecně jsem poukázal na spojitost obrazu jazykového a literárního, které není možné od sebe oddělit, a to i přesto, že beru v potaz literární stylizaci.

Za podstatné jsem považoval uvést informace o důležitých faktorech historických, politických a demografických. Předestřený fenomén Žida je tak konfrontován s obrazem historickým. S dějinným kontextem souvisí i smutný fakt, že s vyhlazením většiny židovského obyvatelstva – popřípadě jeho následnou poválečnou emigrací – na popisovaném území prakticky končí období konfrontace polského či českého jazykového materiálu s každodenní židovskou skutečností.

V Čechách se jedná o okrajovou slovní zásobu, která již dnes není produktivní. S ohledem na dnešního příjemce je v případě některých slovníkových hesel a jejich významů dokonce na místě tázat se po její životnosti a srozumitelnosti. Oproti tomu v Polsku je možné hovořit o fenoménu, který lze pojmenovat jako „židovský etnocentrismus bez Židů“ (viz výše).

Účelem tohoto textu není poskytnout vyčerpávající výčet daného lexika. Předkládám pouze takový jazykový materiál, který je charakteristický pro celkový fenomén Žida v polském a českém jazyce, a zároveň takový, který je nosný pro vzájemné polsko-české srovnání. Neomezují se zde pouze na výrazy, ve kterých vystupuje slovo *Žid / žid / židovský* a jeho polské ekvivalenty explicitně. Zabývám se i jeho deriváty či např. výrazy převzatými z hebrejštiny, resp. jidiš (např. *košer / mešuge*) a alespoň ve stručnosti upozorňuji na propria (např. *Moše, Goldberg, Bondy, v Židech, pražský Hagibor*) a na židovské fenomény (*šnorer, pejzy*), jež do našeho jazyka přinášejí konotace s židovským světem.

Ve světle stereotypu, který jsem popsal v kapitole jazykové, jsem poukázal na vnitřní a vnější obraz rovněž v polských a českých židovských anekdotách. Co se týče

vnějšího obrazu, v mnohém se jazykový stereotyp od obrazu v anekdotách neliší. Záleží na autorské stylizaci jednotlivých souborů. Obecně lze hovořit v případě českých anekdot Picka a Poláčka o stereotypním pohledu českožidovském či německožidovském. Druhý v pořadí se výrazně projevuje v Pickově souboru. Autor se zde navíc narozdíl od Poláčka nevzpírá naivnímu obrazu světa a jeho stylizace splývá se stereotypním pohledem. Žida představuje jako špindíru, nebo dokonce člověka bzdícího (Pick 1925: 8, 10 2x, 26, 27 2x, 35, 37, 38, 42, 45),<sup>171</sup> a také špatného zbabělého vojáka, případně člověka bojácného (Pick 1925: 12–13 3x; 20, 20–21, 22, 33–34, 44). Tento obraz úzce souvisí se zmíněnou etnocenstristickou kategorií zvířecosti či neužitečnosti. U Poláčka takové zobrazení chybí. Naopak vyskytuje se zde i anekdota o Židovi, válečném hrdinovi (Poláček 1999: 55) či se zde v rámci „mizogynské“ tradice židovských anekdot<sup>172</sup> existence v zákopech prezentuje jako útěk před manželkou, aby měl člověk „svatý pokoj“ (Poláček 1999: 40).

Fenomén Žida v jazyce i v literatuře bylo možné popsat na základě kognitivní metody. Jsem si plně vědom toho, že předkládané závěry bych nebyl schopen předložit v nynější podobě bez součinnosti s výsledky dosavadního kognitivního bádání a výzkumů na poli judaistiky, jež byly od 80. let 20. století – a zvláště v posledním desetiletí – v Polsku a u nás publikovány. Zároveň jsem si jist, že jsem se při vytváření historických, jazykovědných a literárněvědných syntéz nevyhnul určitým zjednodušením.

Základní osou tohoto výzkumu byly tyto antonymické významové póly:

- člověk (+) x zvíře (–)
- užitečnost (+) x neužitečnost (–)
- katolík (+) x nekatolík (–)

Ve zkoumaném materiálu jazykovém i literárním (jak anekdoty, tak i beletrie) byla konstatována přítomnost etnocentrismu. Jak vyplývá z kognitivních bádání stereotypizování se netýká pouze osob, ale i věcí (viz teoretická kapitola o židli a

---

<sup>171</sup> „PARADOX.

Průvodce ghettem: „Přicházíme do ghetta, do oněch nejspínavějších ulic, ve kterých se uchoval nejčistší židovský prvek“ (Pick 1925: 38).

<sup>172</sup> Mizogynské tendence v židovském humoru zpracovala na materiálu textů v jidiš Agnieszka Żółkiewska v článku „*Marszas. Mizoginiczny stereotyp w humorze jidyszowym*“ (Żółkiewska 2010: 451–463).

Židovi). Není tedy myslitelné, že by vytváření negativního obrazu Žida či Roma bylo možné odstranit. Lze ho případně politickou korektností pouze vytěsnit (viz níže).

V případě obrazu Žida jako „cizího“ může také tento stereotyp ztratit svou aktuálnost. Žid přestane být pocíťován jako „cizí“. Svědčí o tom například tabulka reflektující aktéry vystupující během doudebské masopustní koledy. Na konci 19. století je připomínána postava *žida*, kolem poloviny 20. století *koza cikánky* (sic!; snad ze chybí pouhá čárka, tedy: *koza a cikánky*), v letech 1999–2005 jakýkoliv národní stereotyp chybí (Stavělová 2002: 20). Ať již se jedná o cikánčinu kozu, nebo kozu a cikánky, jejich absence dokazuje spíše než zánik etnocentrismu důraz na politickou korektnost v posledních letech.<sup>173</sup>

Narozdíl od Polska, kde Žid zůstává prototypem „cizího“, v Čechách došlo k významnému posunu. Jak dokazují příklady z frazeologie, v polštině převažuje obraz Žida nad obrazy jiných etnik. V češtině je poměr frazeologismů zachycujících obraz Žida a Roma (resp. Cikána) vyrovnaný (srov. Nováková 2000).

Přestože živosti těchto výrazů by měl být před vyslovením jakýchkoliv závěrů věnován podrobný výzkum, lze předběžně konstatovat, že obraz Žida jako „cizího“ v Čechách se postupně ztrácí. Vedou mě k tomu především zmíněné příklady dokazující zástupnost pojmenování Žid jiným etnonymem. Záměna Žida za Roma, resp. Cikána, či Vietnamce a Číňana byla doložena ve frazeologii, písňových textech, a také na příkladech aspirace, která je dnes v Čechách jako významný prvek etnolektu spojována především s romskou menšinou.<sup>174</sup>

Dovolím si konstatovat, že určitou předzvěstí opuštění obrazu Žida jako prototypu „cizího“ představuje i označení „polský Žid“. V době 1. republiky vzhledem k akulturovanosti židovské populace u nás, politické a společenské atmosféře a do roku 1938 jejímu omezenému nadšení pro záležitosti sionistické a vůbec pro odchod do

---

<sup>173</sup> Otázka politické korektnosti by zasloužila samostatné pojednání. Okrajově jsem na problémy humoru a politické korektnosti upozornil vzhledem k drsné holocaustové politické antikorektnosti v pořadech „České sody“, resp. „Alles Gute“ v článku „Czeska tradycja humoru i ‚mystyfikacji‘“ (Balík 2010: 263–264).

<sup>174</sup> „Etnolekt se podle sociálních podmínek udržuje i po více generací, bývá provázen částečnou nebo úplnou ztrátou původního jazyka; [...] Etnolekt může mít v jazykovém společenství negativní konotace, které hendikepují jeho nositele. V českých zemích v 19. století např. židovský etnolekt němčiny (Mauscheldeutsch), po r. 1945 romský etnolekt češtiny. Specifika etnolektu jsou vnějškově obdobnou deformací jazyka, osvojovaného jako jazyk cizí (xenismy). Stylizovány se etnolekty i xenismy objevují v beletrii, někdy i publicistice“ (ESČ 2002: 128).

Palestiny,<sup>175</sup> neznamená již obraz Žida dostatečný stimul, proto je zobrazen Žid východní. (Jistým vysvětlením však může být i předložená teze o heterostereotypním autostereotypu akulturovaných českých a německých židů vůči východním souvěrcům.)

Pro srovnání v předválečném Polsku, v němž žilo 3,5 milionu Židů, tedy 10% tamního obyvatelstva, existovala mezi židovskou a polskou společností bariéra. Koneckonců o tom svědčí i to, že významný polský etymolog Aleksander Brückner, jehož mylné vývody – jak již bylo řečeno – opravuje Mosze Altbauer, neznal jidiš ani hebrejštinu, a to i přesto, že se narodil v Tarnopoli a studoval ve Lvově (Urbańczyk 1978: 36). Ignoranci židovství ze strany Poláků dokumentuje rovněž Aleksander Hertz ve své slavné knize *Żydzi w kulturze polskiej*: „Až do konce své existence na polském území Židi zde byli *terra incognita*. [...] Celkově [...] obeznámení s židovským světem ze strany polské společnosti bylo překvapivě nízké, útržkovité, nejčastěji zdeformované. Nevelkou vzpruhou byl fakt, že lépe nevypadala ani polská představa o světě jiných nepolských skupin, které se nacházely v hranicích polského státu (Hertz 1988: 270).<sup>176</sup>

Takovéto podmínky pak podporovaly vytvoření obrazu Žida jako prototypu „cizího“, jenž přetrvává v Polsku dodnes.<sup>177</sup> V polském prostředí se lze totiž setkat s židovským „etnocentrismem bez Židů“, resp. i v případě fotbalových fanoušků i s „etnocentrismem bez etnocentriků“.

Rovněž jsem v rámci diserace doložil, že pojem antisemitismu je v rámci naivního jazykového obrazu a přirozeného jazyka, a tedy i literatury, v níž je přirozený styl obsažený, neudržitelný. Pojem etnocentrismu naopak reflektuje doloženou záměnnost „cizích“ (Židů, Romů, Vietnamců, Číňanů, Němců apod.).

Iracionální pohnutky stereotypizace, tedy snaha odělit „nás“ a „jejich“ svět lze dokumentovat na jevech, které si protiřečí. Může to být však způsobeno i časovým posunem ve vzniku a použití již zmíněného frazeologismu: *drží to jako židovská víra* – „drží velmi pevně“ (20. st. / 21. st.) (Nováková 2000: 35) či *drží k ní jako žid ke (své)*

---

<sup>175</sup> „SIONISMUS.

Povzdech člena vyvoleného národa: „Jak by to bylo krásné, kdybychom my židi měli svůj vlastní domov v Palestýně; to znamená pro mou osobu, že bych pak byl nejraději židovským vyslancem v Berlíně“ (Pick 1925: 14).

<sup>176</sup> Přeložil ŠB.

<sup>177</sup> Koneckonců i obraz Roma, resp Cikána jako českého prototypu „cizího“ po roce 1945 je výrazně podpořen naší neznalostí a ignorováním romské společnosti. Hertzova slova by totiž – pokud by se týkala našeho prostředí – mohla být bez velkých úprav aplikována i na českou majoritu a její vztah k Romům.

*víře* – podle Novákové: „[m]á ji velmi rád, velice ji miluje, věrně a oddaně“ (Nováková 2000: 43), ale *zachovat jako žid víru* – „[n]esplnit vůbec daný slib, být velmi nespolehlivý“ (již 16. stol.) (Nováková 2000: 43) a jednak nejen negativním, ale i pozitivním vymezením „cizího“. Kladná charakterizace pak souvisí rovněž s jeho magickou funkcí.

Laskavému čtenáři je již veskrze jasné, že jsem se neubráníl rovněž vytváření nových stereotypů tak, jak o tom ve své disertaci mluví Uhlíková (2003: 41–42). Nicméně jsem si vědom omezeného poznání, které je člověku zprostředkováno na základě stereotypních představ, jež spočívá ve výběrovosti, v rámci níž jeden rys dané skutečnosti pojmenovává, a tedy zastupuje skutečnost celou.

Své k tomu koneckonců poznamenal Karel Čapek ve svém traktátu „Proč nejsem komunistou?“. „Velmi lehkou dejme tomu se řekne, že les je černý, ale žádný strom v lese není černý, nýbrž je červený a zelený, poněvadž je to obyčejná borovice nebo smrk. Velmi lehkou se řekne, že společnost je špatná; ale běžte hledat zásadně špatné lidi. Pokuste se soudit svět bez brutálních generalizací; za chvíli vám nezůstane z vašich zásad ani šňupka. Předpokladem komunismu je umělá nebo úmyslná neznalost světa. Právě-li někdo, že nenávidí Němce, rád bych mu řekl, aby šel mezi ně žít; za měsíc bych se ho zeptal, nenávidí-li svou německou bytnou, má-li chuť podřezat germánského prodávče ředkviček nebo zaškrtnout teutonskou babičku, která mu prodává sirky. Jeden z nejnemorálnějších darů lidského ducha je dar generalizace; místo, aby shrnoval zkušenosti, hledí je prostě nahradit. V komunistických novinách se nedočtete o světě nic, než že je naskrze mizerný; pro člověka, kterému není omezenost vrcholem poznání, je to trochu málo“ (Čapek 1990: 11–12).

K danému tématu jsem se dostal poněkud oklikou. Začal jsem se zajímat o Polsko, abych lépe poznal Čechy. Později, abych lépe poznal Poláky a Polsko jsem se objevil tradici židovskou a polské a české Židy a náš slovanský „holubičí“ vztah k nim. Pokud bych byl s to poznat současný Izrael, naučil bych se arabštinu a studoval bych palestinské záležitosti. Klíčem k současným Čechám je romština, Romové a náš vztah k nim, jež se objevuje ve stereotypch. „Cizí“, zvláště pak národní prototyp „cizího“, poskytuje možnost nahlédnout pod „naši“ sukni, jež zakrývá náš národní centrismus, jež není vždy zcela zjevný. V této souvislosti se jako produktivní jeví i vzájemné srovnávání daných národních etnocentrismů a právě ona zástupnost „cizích“.

Pochybuji, že by politická korektnost mohla vymýtit používání etnocentrismů a že by národnostní a sociální menšiny (tzv. „jiní“: bezdomovci, drogově závislí) přestaly být zneužívány jako národní ventil k průchodu vlastní frustrace, jež nabývá zvláště hrůzné podoby v dobách krize. Kapperův verš „Jen Nečechem mě nejmenujte,“ ze stejnojmenné básně ze sbírky *České listy* (podle Donatha 1924: 14) se tedy jeví spíše zbožným přáním. Sigfried Kapper, který se v polovině 19. století cítí Čechožidem mojžišského vyznání (Krejčí 1919: 9), není pro českou většinu jako Čech přijatelný. To se však s postupnou akulturací židovské populace v Čechách – narozdíl od Polska, kde se ve větší míře rozvíjí samostatná židovská identita a kde mezietnická propast ve velké míře trvá – mění. Židé u nás přestávají představovat prototyp „cizího“.

Nerudova slova o tom, že „[n]emá rád Židy a že každý poctivý český Žid je antisemitou“ (podle Donatha 1923: 32), které v jistém smyslu přejímá i Čechožid Vojtěch Rakous (Čapková 2005: 120), budou srozumitelnější, jestliže si čtenář uvědomí, že toto vymezení je primárně pročeské a teprve druhotně protižidovské (viz Donathova teze o Nerudově národním antisemitismu (Donath 1923: 32)). Dovolím si v této souvislosti drobnou korekci, pokud bude slovo antisemitismus nahrazeno pojmem etnocentrismus, osvětlí se tak nejen postoj Nerudův, ale i postoj Rakousův. Rakousovi jsou totiž vlastní české etnocentrismy, a tedy se vůči německým Židům definuje jako antisemita (srov. Čapková 2005: 120). Snad by bývalo bylo vhodnější, kdyby byl Rakous býval řekl, že je Čechem se židovským kulturním či náboženským přesahem.

Jak jsem již konstatoval, etnocentrismus není možné z jazyka, a tedy i z literatury eliminovat. Snahy o přirozený jazyk, který by postrádal tyto prvky, jsou předem odkázány k neúspěchu. Právě Zamenhoffova motivace při vytvoření esperanta se nesla mj. v tomto duchu. Zamenhoff chtěl tímto umělým jazykem (*langue*) dosáhnout toho, aby lidé celého světa mohli společně rozmlouvat a aby nepoužívali ve své řeči (*parole*) elementy, které by některé skupiny vylučovaly (srov. Jagodzińska 2009: 155–160).<sup>178</sup>

---

<sup>178</sup> Zamenhoffovy ideje nebyly zřejmě cizí rovněž jiným polským akulturovaným Židům. Zmíněný Julian Tuwim například v roce 1911 překládá do esperanta básně Leopolda Staffa (*Borzymińska – Żebrowski* 2003b: 748).



Krach společného jazykového systému, který nevychází z určitého kulturního podloží a který sebou nese rovněž jisté centristy,<sup>179</sup> však ukázal, že konstituování langue bez konkrétních promluv, z nichž by tento systém vycházel, nebude možný. Pro přirozený styl konkrétního jazyka je totiž existence centristických promluv zcela nezbytná, dokonce bych řekl bytostná, a to zvláště vzhledem k naší moderní jazykové národní identitě. V době, kdy stále přetrvává lingvocentristická totožnost, není myslitelné, že by se prosadila myšlenka společného necentristického jazyka.

Každý sociálně citlivý jedinec se potýká s rozporem mezi tím, co mu nabízí etnocentristická metaforická bohatost a kreativnost pojmenování přirozeného národního stylu, a tím, co je mu zakazováno z hlediska normy slušného a ohleduplného chování. V podstatě však člověk vnitřně či pouze vnějškově (vzhledem k politické korektnosti) bojuje s židovsko-křesťanskou normou: „Co sám nenávidíš, nikomu nečiň!“ (Starý zákon 2002: 867; Tobijáš 4, 15) / „Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi; v tom je celý Zákon i Proroci“ (Nový zákon 2002: 17; Matouš 7, 12) / Jak chcete, aby lidé jednali s vámi, tak jednejte s nimi (Nový zákon 2002: 67; Lukáš 6, 31).

Stud za pronesená centristická slova je jistě na místě, nicméně je nesmyslné snažit se z jazyka odstranit označení *to je ale židák* nebo frazeologismy typu: *je tu jak v židovské škole, stojí to nekřesťanské peníze* či *krade jako cikán*, které jsou pro český přirozený styl zcela běžné. Podstatné je, že se o těchto záležitostech bude mluvit. Osvětlí se falešná racionalizace iracionálních podnětů. Předpokladem je jistě i vzájemná velkorysost a schopnost sebereflexe a odstupu. Pokud se změní náš přístup k menšinám, změní se postupně i náš jazyk. Opačný postup, tedy vycházet od jazyka, však možný není.

Pěkným příkladem velkorysosti je přístup k dílu Petra Bezruče, jehož by jistě někteří mohli zvat *kejlifem*, tedy antisemitou (z hebr. *kelev* „pes“) (Bondyová 2003: 76). O osudu *Slezských písní* se zmiňuje Oskar Donath: „On, jenž nenapsal dobrého slovíčka o Židech, přeložen byl do němčiny Židem Rudolfem Fuchsem a slaven v essayi Židem Frant. Werflem“ (Donath 1930: 33). Oba byli schopni ocenit kvality jeho básní a přenést se přes jeho stylizované etnocentristy.

---

<sup>179</sup> Odhlížím zde od umělých jazyků počítačových.

Druhou možností je povznést se a zareagovat vtipem. Činí tak např. Jaroslav Hašek, František Langer a Josef Mach v aktovce *Hora olivetská aneb výprava Čechů v Jeruzalémě*. Deset let po Hilsnerově procesu s uvádějí zmínění autoři v rámci předvolební kampaně Strany mírného pokroku v mezích zákona dílko, v němž se základní zápletka točí kolem obvinění z rituální vraždy mladé Židovky Ráchel. Češi prý totiž dávají židovskou krev do českých vdolků (Langer – Mach – Hašek 1976: 45–76).

Rovněž tak anekdoty jsou schopny vypořádat se s etnocentrismy. Na absurditu některých etnocentristických soudů reagují absurditou ještě větší:

– Za všechno můžou Židi.

– A cyklisti?

– A proč cyklisti?

– A proč Židi?

Není náhodou, že Poláček končí svůj soubor židovských anekdot textem o automatu antisemitovi, neboť tak útočí na vlastní autostereotypy, které se mu již tehdy jevily jako směšné, a tedy neopodstatněné (viz výše).

Dovolím si zakončit parafrází Kapperovy slavné básně:

*jen antisemitou mě nejmenujte*

*já z trojí duše země české*

*jsem*

### **Literatura:**

Mosze Altbauer: *Wzajemne wpływy polsko-żydowskie w dziedzinie językowej*.  
Kraków, PAU 2002, 224 s.

- Zbyněk Andrš: „Čhiv ča, čhaje, e leketa (píseň reflektující případ 'moldavských lidožroutů')“, *Romano džaniben jevend* 2002, s. 30–35.
- Štěpán Balík: Droga do tożsamości w twórczości Aleksandra Rozenfelda i Karola Sidona. In: sborník *Kulturní mapa nové Evropy: města, cesty, putování* (konference Poznaň, 7. – 9. 10. 2008) (v tisku).
- Štěpán Balík: Czeska tradycja humoru i „mystyfikacji“. *Teksty Drugie* 2010, č. 4, s. 247–266.
- Štěpán Balík: Obraz Žida v češtině a polštině. In: A. Jaklová (ed.) *ČLOVĚK – JAZYK – KOMUNIKACE* (Sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti životního jubilea prof. PhDr. Kořenského, DrSc. České Budějovice, 18. – 20. 9. 2007), Jihočeská univerzita. České Budějovice 2008, s. 279-282.
- Štěpán Balík: „Tuwimovy“ a „Poláčkovy“ židovské anekdoty. In: J. Lipowski, D. Żygadło-Czopnik (eds.): *Podzwonne dla granic* (konference Podzwonne dla Granic: Jugowice, 17. – 19. 4. 2008 Jugowice). Wrocław, WUW 2009, s. 241-254.
- Štěpán Balík: Stereotyp těla v polských a českých židovských anekdotách. In: Agnieszka Matusiak et al. (eds.): *Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich 9. Ciało* (konference *VELKÁ KULTURNÍ TÉMATA VE SLOVANSKÝCH LITERATURÁCH. TĚLO*; 19.–20. 11. 2009; Vratislav). Wrocław, WUW 2011 s. 762–768.
- Štěpán Balík: Czeska tradycja humoru i „mystyfikacji“. *Teksty Drugie* 2010, č. 4, s. 247–266.
- Ewa Banasiewicz: Obraz Żyda i kultury żydowskiej w folklorze polskim. *Literatura ludowa* 2, 2001, s. 35-49.
- Roman Baron: Wokół stereotypów Czechów i Polaków. In: Walenty Baluk, Zdzisław J. Winnicki (eds.): *Badania wschodnie. Polityka wewnętrzna i międzynarodowa*. Wrocław 2008, s. 135–152.
- Roman Baron: Čech v polském zrcadle, Polák v zrcadle českém. *Listy* 39, č. 5, 2009, s. 41–48.

- Jerzy Bartmiński: Etnolingwistyka 1. Lublin, UMCS 1988, s. 5-34.
- Jerzy Bartmiński, Jolanta Panasiuk: Stereotypy językowe. In: Bartmiński, J. (ed.), Współczesny język polski. Lublin, UMCS 2001, s. 371-395.
- Jerzy Bartmiński: Stereotypy mieszkają w języku (Studia etnolingwistyczne). Lublin, UMCS 2007, 360 s.
- Jerzy Bartmiński: Językowe podstawy obrazu świata. Lublin, UMCS 2007, 328 s.
- Zbigniew Benedyktowicz: Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu, Kraków, WUJ 2000, 215 s.
- Petr Bezruč: Slezské písně. Praha, Odeon 1967.
- Ruth Bondyová: Mezi námi řečeno (Jak mluvili Židé v Čechách a na Moravě). Praha, Nakladatelství Franze Kafky 2003.
- Ruth Bondyová: Rodinné dědictví (Jména Židů v Čechách a na Moravě). Praha, Nakladatelství Franze Kafky 2006, 208 s.
- Zofia Borzymińska, Rafał –Żebrowski: Polski słownik judaistyczny. Tom 1. Warszawa, Prószyński i S-ka 2003a, 848 s.
- Zofia Borzymińska, Rafał –Żebrowski: Polski słownik judaistyczny. Tom 2. Warszawa, Prószyński i S-ka 2003b, 1023 s.
- Jiří Brabec: Podoby českého antisemitismu před první světovou válkou. In: Panství ideologie a moc literatury. Studie, kritiky, portréty (1991-2008). Praha, Akropolis 2009, s. 32-41.
- Maria Brzezina: Polszczyzna Żydów. Kraków, PWN 1986, 616 s.
- Martin Buber: Chasidská vyprávění. Praha, Kalich 2002, 604 s.
- Przemysław Burchard: Pamiątki i zabytki kultury żydowskiej w Polsce. Warszawa, Reprint 1990, 271 s.
- Jan Stanisław Bystron: Uwagi nad dziesięciu pieśniami ludowymi Żydów polskich. Warszawa-Lwów, Książnica Polska Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych 1923, 17 s.

Jan Stanisław Bystron: Nazwy i przezwiska polskich grup plemiennych i lokalnych. In: Prace i Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne. Místo vydání není uvedeno, Komisja Antropologiczna PAU 1925, s.95-151.

Jan Stanisław Bystron: Przysłowia polskie. Kraków, PAU 1933, 260 s.

Jan Stanisław Bystron: Megalomania narodowa. In: Tematy, które mi odradzano, Warszawa, PIW 1980, s. 277-353.

Jan Stanisław Bystron: Komizm. Warszawa, Text 1993, 540 s.

Alina Cała: Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, Oficyna Naukowa 2005, 219 s.

Angelika Corbineau-Hoffmannová: Vlastní a cizí: komparatistická imagologie. In: Corbineau-Hoffmannová, A., Úvod do komparatistiky. Praha, Akropolis 2008, s. 121-135.

Karel Čapek: Proč nejsem komunistou. In: Proč nejsem komunistou. Praha, Lidové noviny 1990, s. 5-15.

Kateřina Čapková: Češi, Němci, Židé? Praha, Paseka 2005, 360 s.

František Ladislav Čelakovský: Mudrosloví národu slovanského ve příslovích. Praha, Lika Klub 2000, 917 s.

Bohumil Černý: Vražda v Polné. Praha, Vydavatelství časopisů MNO 1968, 214 s.

Jakub Deml: Zapomenuté světlo. Brno, Jota a Arca Jimfa 1991, 148 s.

Oskar Donath: Židé a židovství v české literatuře 19. a 20. století. (od K. H. Máchy do Jar. Vrchlického). Brno, nákladem vlastním 1923, 164 s.

Oskar Donath: Židé a židovství v české literatuře 19. a 20. století. II. Díl (od Jar. Vrchlického do doby přítomné). Brno, nákladem vlastním 1930, 282 s.

Irena Dousková: Hrdý Budžes Brno, Petrov 2002.

Petr Ehl, Arno Pařík, Jiří Fiedler: Staré židovské hřbitovy Čech a Moravy. Praha, Paseka 1991, 175 s.

- Jiří Fiedler: Židovské památky v Čechách a na Moravě. Praha, Sefer 1992, 201 s.
- Michal Frankl: „Emancipace od židů“. Český antisemitismus na konci 19. století. Praha-Litomyšl, Paseka 2007, 408 s.
- Věra Frolcová, Markéta Mikysková: Jidáš v povědomí a velikonoční tradici dětí. (Prameny z Moravy 1997-1999). Český lid 87, 2000, č. 2, s.135-154.
- Norbert Frýd: Vzorek bez ceny a pan Biskup aneb začátek posledních sto let. Praha, Československý spisovatel 1966, 248 s.
- Norbert Frýd: Hedvábné starosti aneb uprostřed posledních sto let. Praha, Československý spisovatel 1968, 256 s.
- Norbert Frýd: Lahvová pošta aneb konec posledních sto let. Praha, Československý spisovatel 1971, 288 s.
- Für Schnorrer und Ketzinim. Sammlung gediegener jüdischer Witze und Anekdoten. 3. vydání. Praha, Verlag von Jakob B. Brandeis 1909?.
- Ewa Geller: Jidysz – język Żydów polskich. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, 262 s.
- Richard Glazar: Treblinka, slovo jak z dětské říkanky, Praha 1994, s.
- Witold Gombrowicz: Ferdydurke. Kraków, Wydawnictwo Literackie 1987, 272 s.
- Jiří Grygar: „Proč jsem odmítl půl milionu? Byli chucpe“. Lidové noviny. (středa) 18. 11. 2009, s. 1 a 5.
- Klára Habartová: Židovští uprchlíci z Haliče a Bukoviny ve východních Čechách během první světové války. In: Židé v Čechách. Sborník ze semináře konaného v říjnu 2006 v Liberci. Praha, Židovské Muzeum v Praze 2007, s.3-20.
- Klára Habartová: Židovští uprchlíci z Haliče a Bukoviny na Klatovsku v období první světové války. In: Židé v Čechách 2. Sborník příspěvků ze semináře konaného 24. a 25. září 2008 v Nýrsku. Praha, Židovské Muzeum v Praze 2009, s. 3-20.
- Jan Havránek: Židé mezi Čechy a Němci v Praze. In: Tomaszewski, J., Valenta J. (eds.), Židé v české a polské občanské společnosti. Praha, Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta 1999, s. 27-35.

- Aleksander Hertz: *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa, Biblioteka „Więzi“ 1988, 300 s.
- Martin Hilský: *Shakespearův Kupec benátský*. In *Wiliam Shakespeare: Kupec benátský*. Brno, Altantis 2005, s. 13 – 107.
- Ladislav Holý: *Malý český člověk a velký český národ*. Praha, Sociologické nakladatelství 2001, 209 s.
- Anna Hostomská, *Opera (průvodce operní tvorbou)*, Praha, Státní hudební nakladatelství 1964, s. 589-591;
- Karel Hvižd'ala – Jacques Rupnik: „Není čas na rozvážnost“. *Respekt* XX, č. 3, 12. – 18. 1. 2009, s. 48-51.
- Agnieszka Jagodzińska: *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2008, 309 s.
- Dalibor Janota, Jan P. Kučera, *Malá encyklopedie české opery*, Praha-Litomyšl, Paseka 1999, s. 217-218 a 295
- Ireneusz Jeziorski: *Od obcości do symulakrum (Obraz Żyda w Polsce w XX wieku)*. Kraków, NOMOS 2009.
- Zofia Jurczak-Trojan et al.: *Słownik słowacko-polski, P–Ž*. Kraków, Universitas 2005, s. 656.
- Franz Kafka: *Dopis otci*. In: *Dopis otci a jiné částečné povídky (nepřeložené prózy)*. Praha, Akropolis 1996, s. 163-213.
- Martin Kanovský: *L'udské druhy a l'udská mysel' – kognitivně základy etnických klasifikací a stereotypov*. In: *Toncrová M., Uhlíková L. (eds.), Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů*. Brno, Etnologický ústav AV ČR 2001, s.9-15.
- Hillel J. Kieval: *The Making of Czech Jewry. National Conflict and Jewish Society in Bohemia, 1870-1918*. New York, Oxford, Oxford University Press 1988, 203 s.
- Jerzy Kłoczowski: *Białoruś, Czechosłowacja, Litwa, Polska, Ukraina (Mniejszości w świetle spisów statystycznych XIX-XX w)*. Lublin, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej 1993, 150 s.

P. J. Kohn: Rabbinischer Humor (aus alter und neuer Zeit) /Eine Sammlung von Anekdoten und „guten Wörtchen“/. Berlin, Verlag Louis Lamm 1915.

Jiří Kořalka: Národní identita Židů v českých zemích 1848-1918 mezi němectvím, češtvím a sionismem. In: Tomaszewski, J., Valenta J. (eds.), Židé v české a polské občanské společnosti. Praha, Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta 1999, s. 9–25.

Daniel Kovář: Budějovický poutník. Praha, Baset 2005, 254 s.

Jiří Kovtun: Tajuplná vražda. Případ Leopolda Hilsnera. Praha, Sefer 1994, 574 s.

Jan Krejčí: Siegfried Kapper. Praha, „Jednota“ pro péči kult. A hosp. v Praze I 1919, 29 s.

František Langer: Můj bratr Jiří. In: Jiří M. Langer, J. Devět bran. Praha: Sefer, 1996, s. 7-29.

Jiří Langer: Devět bran. Praha, Československý spisovatel 1965, 292.

Jiří Langer: Vtip a humor v židovství. In: Langer, J., Studie, recenze, články, dopisy. Praha, Sefer 1995, s. 88-98.

Jiří Langer: Talmud. Praha, Práh b. d. v., 47 s.

Arnošt Lamprecht: České nářeční texty. Praha, SPN 1976, 432 s.

Joanna Lisek: Jung Wilne – żydowska grupa artystyczna. Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2005, 238 s.

Henryk Markiewicz, Andrzej Romanowski: Skrzydlate słowa. Wielki słownik cytatów polskich i obcych. Kraków, Wydawnictwo Literackie 2007, 1215 s.

Jaroslav Med: Problematika antisemitismu a česká kultura. Acta Universitatis Palackianae Olomucensis Facultas Philosophica Moravica 5, 2007, s. 47-56.

Alexej Mikulášek et al.: Literatura s hvězdou Davidovou. Praha, Votobia 1998, 450 s.

Alexej Mikulášek: Antisemitismus v české literatuře 19. a 20. století (teoretická a historická studie). Praha, Votobia 2000, 239 s.



- Alexej Mikulášek et al.: Literatura s hvězdou Davidovou II. Praha, Votobia 2002, 309 s.
- Czesław Miłosz: Wyprawa w dwudziestolecie. Kraków, Wydawnictwo Literackie 1999, 610 s.
- Czesław Miłosz: Historia literatury polskiej (do roku 1939). Kraków, Wydawnictwo ZNAK 1999, 526 s.
- Vladimír Müller: „Studijní poznámka“. In: Josef Kajetán Tyl: Fidlovačka aneb žádný hněv a žádná rvačka. Praha, Orbis 1953, s. 137–148.
- Jan Neruda: „Romance biblická“. In: Jan Neruda: umoristické ballady a romance. Jan Neruda: Básnické spisy. Praha, Topič 1907, s. 182 – 184.
- Ludmila Nesládková: „Sociální profil Židů v průmyslovém městě“. In: Tomaszewski, J., Valenta J. (eds.): Židé v české a polské občanské společnosti. Praha, Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta 1999, s. 37-44.
- Jaroslava Nováková: Obraz cizích etnik v české frazeologii (diplomová práce). České Budějovice, Jihočeská Univerzita v Českých Budějovicích 2000.
- Nový zákon Pána našeho Ježíše Krista. Praha, Vyšehrad 1946, 791 s.
- Nový zákon. Olomouc, Velehrad 1947, 799 s.
- „Nový zákon“. In: Bible (Písmo svaté Starého i Nového zákona) (Ekumenický překlad). Praha, Česká katolická charita 1987. 1307 s.
- „Nový zákon“. In: Bible svatá aneb všechna svatá písmena Starého i Nového zákona (Podle posledního vydání kralického z roku 1613). b. m. v., Česká biblická společnost 1991. 1101 s.
- M. Nuél: Das Buch der jüdischen Witze. Gustav Rieckes Buchhandlung, Berlin 1907?
- Ivan Olbracht: Zázrak z Julčou, In: Ivan Olbracht: Golet v údolí, Praha 1968, 7-39.
- Anna Pajdzińska: My to znaczy...(Z badań językowego obrazu świata). Teksty Drugie 2001, č. 1, s. 33-53.
- Štěpán Pellar: Hrdlí orli ve smrtelném obklíčení (Polské stereotypizované vidění moderního světa). Praha, Dokořán 2009, 357 s.

- Josef Petráň: Dějiny hmotné kultury. II. Praha, Ministerstvo Kultury ČR a Vydavatelství Karolinum 1997, 1003 s.
- Halina Pietrak-Meiser: Słownik frazeologiczny czesko-polski. Lublin, KUL 1993, 382 s.
- Ota Pick: Židovské anekdoty. Ústí nad Labem, O. J. Bukač 1925, 64 s.
- Karel Poláček: Muži v offsidu. Praha, Fr. Borový 1948, 354 s.
- Karel Poláček: Židovské anekdoty. Praha, Nakladatelství Kruh 1967.
- Karel Poláček: Hráči. Praha, Volvox Globator 1992, s. 120.
- Karel Poláček: Co slychać, panie Kohn? : Anegdoty żydowskie (přel. Krystyna Kardyni-Pelikánová). Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie 1996.
- Karel Poláček: Židovské anekdoty. Praha, Nakladatelství Franze Kafky 1999, 332 s.
- Karel Poláček: Židovské anekdoty. Praha, Levné knihy KMa 2000.
- Žaneta Procházková: Jména v židovských anekdotách 1. pol. 20. století (Písemná práce jazyková II.). Praha: FF UK 2004.
- Příruční slovník jazyka českého (PSJČ). Praha, SPN 1957.
- Jan Rataj: Český antisemitismus v proměnách let 1918-1945. In: Tomaszewski, J., Valenta J. (eds.), Židé v české a polské občanské společnosti. Praha, Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta 1999, s. 45-64.
- Reissner: Německá a židovská literatura v českých zemích I. Brno, CERM 1998.
- Jiří Rejzek: Český etymologický slovník. Voznice, Leda 2001, s. 752.
- Wilhelm Richter: Koń pana boga. Kraków, Wydawnictwo Znak 1999, 240 s.
- Horacy Safrin: Przy szabasowych świecach. Łódź, Wydawnictwo Łódzkie 1988, 255 s.
- Horacy Safrin: Przy szabasowych świecach. Wieczór drugi. Anegdoty i przysłowia żydowskie. Warszawa, Omega 1990.
- Horst Seeger, Opern Lexikon, Berlin, Henschelverlag Kunst und Gesellschaft 1986, s. 522 a 680.

Stanisław Skorupka: Słownik frazeologicznym języka polskiego I. Warszawa, Wiedza Powszechna 1967, 788 s.

Słownik języka polskiego (SJP). Warszawa: PWN, 1968.

Slovník nespisovné češtiny (NSČ). Praha. Maxdorf 2006, s. 460.

Slovník spisovného jazyka českého (SSJČ). I-VIII. Praha, Academia 1989.

Blanka Soukupová: Český národněpolitický stereotyp Rakouska, Němce a německého Žida. Pohled etnologie. In: Toncrová M., Uhlíková L. (eds.), Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů. Brno, Etnologický ústav AV ČR 2001, s. 57-69.

Daniela Stavělová: Červená růžičko, proč se nerozvíjíš / Red Rose, Why Don't You Thrive. Praha, Etnologický ústav AVČR 2002, 86 s.

Hana Smetanová: Židé v Horažďovicích. Horažďovice, Město Horažďovice 2008.

Šroněk, I. Kultura v mezinárodním podnikání. Praha: Grada Publishing, 2001, 168 s.

Jerzy Tomaszewski: Część II. Niepodległa Rzeczpospolita. In: Tomaszewski, J. (ed.), Najnowsze dzieje Żydów w Polsce. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1993, s. 143-269.

Jerzy Tomaszewski: Żydzi w strukturach społeczeństwa obywatelskiego: Polska w XX w. In: Tomaszewski, J., Valenta J. (eds.), Židé v české a polské občanské společnosti. Praha, Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta 1999, s. 79-101.

Marta Toncrová, Lucie Uhlíková: Lidová rčení, pořekadla a přísloví ve světle etických stereotypů. Český lid 87, 2000, č. 2, s. 97-134.

Věra Thořová: Ohlas hilsneriády v lidovém zpěvním repertoáru. Český lid 87, 2000, č. 2, s. 107-134.

Joanna Tokarska-Bakir: Legendy o krwi. Antropologia przesądu. Warszawa, Wydawnictwo W. A. B. 2008, 796 s.

Jindřich Toman: Mumláni, špatná němčina a nedostatek poetického citu. Židé v kontextu českého nacionalismu, 30. a 40. léta 19. století. In: Hojda, Z., Ottlová M.,

- Prahl, R., „Slavme slavně slávu Slávov slavných“ – Slovanství a česká kultura 19.století. Praha, KLP 2006, s.352-360.
- Julian Tuwim: A to pan zna? Warszawa, Rola 1925, 116 s.
- Julian Tuwim: A znáte tenhle? (Židovské anekdoty) (přel. Antonín Měšťan). Praha, Gemini 99 2000.
- Julian Tuwim: Kabaretiana.. Warszawa, Czytelnik 2002.
- Josef Kajetán Tyl: Fidlovačka aneb žádný hněv a žádná rvačka. Praha, A. Neubert 1934, 88 s.
- Josef Kajetán Tyl: Fidlovačka aneb žádný hněv a žádná rvačka. Praha, Orbis 1953, 160 s.
- Lucie Uhlíková: Obraz Žida v moravské lidové písni (upravená verze doktorské práce z roku 2003) – nepublikováno.
- Uniwersalna Encyklopedia PWN (DVD-ROM) (UE). Wydawnictwo Naukowe PWN 2006.
- Uniwersalny słownik języka polskiego (DVD-ROM) (USJP). Wydawnictwo Naukowe PWN 2006.
- Stanisław Urbańczyk et al.: Encyklopedia wiedzy o języku polskim. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo 1978, 452 s.
- Irena Vaňková, Iva Nebeská, Lucie Saicová Římalová, Jasňa Šlédrová: Co na srdci, to na jazyku (Kapitoly z kognitivní lingvistiky). Praha, Karolinum 2005, 343 s.
- Radoslav Večerka: Jazyky v komparaci. Praha, Lidové noviny, 255 s.
- Jiří Voskovec: Klobouk ve křoví. Praha, Československý spisovatel 1966, 296 s.
- Jiří Voskovec, Jan Werich: Golem In: Voskovec, J., Werich, J., Hry osvobozeného divadla (II). Praha, Československý spisovatel 1956, s. 91–184.
- Teresa Walas: Narody i stereotypy. Kraków, Międzynarodowe Centrum Kultury Kraków 1995, 329 s.

Jan Werich: Všechno je jinak. Praha, Olympia 1991.

Jan Werich: Anekdoty a vůbec. In: Hašek, J., Werich, J. Ze světa zvířat / Anekdoty a vůbec, Praha, Supraphon 2006, 29 min.

Anna Wierzbicka: Żydowskie skrypty kulturowe a interpretacja Ewangelii. Teksty Drugie, č. 4, 2002: 157–176.

Marcin Wodziński: Hebrajskie inskrypcje na Śląsku XIII-XVIII wieku. Wrocław, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej 1996, 563 s.

Piotr Wróbel: Część I. Przed odzyskaniem niepodległości. In: Tomaszewski, J. (ed.), Najnowsze dzieje Żydów w Polsce. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1993, s. 13-139.

Stanisław Wyspiański: Wesele. Kraków, Zakład narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo 1973.

Stanisław Wyspiański: Veselka. In: Varšavanka Veselka. Praha, Odeon 1988, s. 86-274.

Jaroslav Zaorálek: Lidová rčení. Praha, Fr. Borový 1947, 741 s.

## **PŘÍLOHA**

### **David a Goliáš**

Jiří Voskovec / Jan Werich

Lidi na lidi jsou jako saně

### **Biblická romance**

Jan Neruda

Kdys Filištýny napad' vztek,

Člověk na člověka jako kat	že židů král jim něco řek‘:
Podívejte se na ně	„Ne – ne! To nesneseme –
Musíte naříkat	no – my jim nařežeme!
Obr do pidimužíka mydlí	Však kde je milý obr náš
Domnívaje se že vyhraje	šestiloketní Goliáš?
Klidně sed‘me na židli	Bez něho přec to nejde,
Čtème bibli tam to všechno je	at‘ na radnici vejde!
Samuelova kniha nám povídá	Vždyť při muzice vytlouk‘ ves,
Jak na Žida přišla veliká bída	a kdysi vola v pěsti nes‘
Jak ti bídí Filištíni	ba spral i Herkulesy –
Válku vést nebyli líní	ach, Goliáši, kde jsi!?”
Až potkali Davida	„Zde jsem,“ řekl na to Goliáš,
David šel do války volky nevolky	„a smluvíme-li se, jsem váš,
Z velké dálky nesl bratrům homolky	když deset tisíc dáte,
V pochodu se cvičil v hodu	mne na židy máte.“
Dal si pro strýčka Příhodu	
Tři šutry do tobolky	Tu měli radost velikou,
	hned otevřeli kasu svou
Hej hej! Kam se valej	a dali boubelatých
Dyt‘ jsou malej!	mu 10.000 zlatých.

Takhle

Goliáš ho provokuje

David slušně salutuje

Když mu ale obr plivnul do očí

David se otočí prakem zatočí:

Když začínáš no tak tumáš

Byl jsi velkej – já měl kuráž

A jakej byl Goliáš?

(Voskovec 1966: 172-173)

On groše do pasu si šoup‘

a bručel: „To jsem levný troupl!“

pak nahlas řekl: „Pojďme

a krále Saula shod‘me.“

Tak šli. Přešli země prut,

až došli z rána země Jud,

a armády pak obě

tu stály proti sobě.

Zde vrch, tam vrch a obapol

se rozpínají stany kol –

a obr svrchu dolů

již sstoupá do údolu.

Meď na lebce a v mědi hnát,

meč vážil centýř akorát

a nad košilí z kmentu

měl krunýř na pět centů.

Ha! Šla to z něho hrůza, hu!

on rozkřik se jak bůvol tu

a smál se, strach jich vida

a dělal na ně žida.

A v souboj s posměchem je zve:

„Vy breptové, vy maušlové!

já mžikem, na mou věru,

vás židy všechny speru!”

Král Saul se strachy třepetal,

a po táboru hlásit dal,

kdo odhodlá se k boji,

že dá mu dceru svoji.

To slyšel David pastucha

A vesel zvolal: „Chachacha! –

jen co si phrak svůj nabhím,

já hned then obr zabhím!”

Již prak a hůl svou v údol nes’,

Tu obr zařval: „Což jsem pes,

že ty jdeš na mne s holí?”

Však David: „Phočkaj – bholí!”

Hned kamenem ho v čelo flek’



a obr padnul, už je hek'

a více nezamuknul,

jen ještě rukou cuknul.

A David do týlu ho ťal,

pak useknutou hlavu vzal,

vzal pás si obrův k tomu,

a šel pak zase domů.

Filištinští do bot práskali

a židé hopsa skákali

a do kolen se plácali

a ženy kolem jásaly:

„Král Saul vzal na se tisíc,

však David dšeset tisíc!”

(Neruda 1907: 182-184)