

Nenávist není řešení

JAN NERUDA, ANTISEMITISMUS A ŽIDÉ

Jan Mareš — Jan Randák

„Obecně lze také zkonstatovat, že bádání o antisemitismu trpí velkým terminologickým chaosem a neschopností odlišit jednotlivé formy jeho projevů. Tak jako v případě Havlíčka, a překvapivě i Nerudy se také u řady dalších osobností významných pro dějiny jednotlivých národů diskutuje o tom, zda byli, či nebyli antisemité“ (NAŽ: 100). Citovaná teze Kateřiny Čapkové je vhodným vstupem do textu, v němž se věnujeme tematicky jistě atraktivní knize kolektivu autorů *Jan Neruda a Židé. Texty a kontexty*. Čapková totiž ve dvou větech nejspíše neúmyslně naznačila úskalí monografie, na níž se autorsky podílela. Více však v dalších odstavcích.

Otázka vztahu Jana Nerudy k Židům v kontextu antisemitismu patří mezi ona témata, která mohou „zavánět“ národním sebemrškačstvím či mediálně vděčným ikonoklasmem. V případě spisovatele Jana Nerudy však nelze očekávat rozsáhlejší společenskou diskuzi zanesenou nadbytečnou dávkou emocí, velkých slov a gest. Klasik je mrtev a 19. století není z hlediska společenské popptávky tolik atraktivní jako dějiny novější a soudobé. I proto vlastně zapadl, respektive bohužel až na výjimky (HAMAN 2010; TŘEŠŇÁK 2011)¹ příliš nerezonoval seminář, který se v říjnu roku 2010 uskutečnil ve spolupráci Ústavu pro českou literaturu AV ČR v. v. i. a pražského Židovského muzea. Na programu dvoudenního jednání tehdy stálo osm referátů. Z prezentovaných příspěvků posléze vybrali editoři Michal Frankl a Jindřich Toman ty, které „se bezprostředně vztahují k Nerudovým názorům na Židy a analyzují jeho předsudečné a/nebo antisemitské názory“ (NAŽ: 6). Zvolení autoři přitom podle editorů usilovali o to, aby se „výsledné texty obsahově a metodologicky doplňovaly a poskytly nový pohled na Nerudovy názory“ (IBID.). Takové jsou tedy souvislosti vzniku výše citované knihy o Nerudovi, Židech, textech a kontextech.

1 V duchu vyhocenější interpretace Nerudova vztahu k Židům, potažmo chápání Nerudova antisemitismu ze strany většiny autorů monografie, se nesou recenze knihy z pera Jana Lukavce (LUKAVEC 2013) či Jiřího Peňáse (PEŇÁS 2013).

Předkládaná monografie by mohla a snad i měla nalézt v obci historiků moderních dějin náležitý ohlas. Klade si totiž za cíl změnit editory pocitovaný zjednodušený pohled na Nerudu, neboť jeho antisemitismus, jak je v úvodu publikace psáno, byl dosud přecházen pouhými zmínkami. Nakolik se to knize podařilo, o tom pojednává druhá část této recenze. V každém případě chtěli editoři knihy na příkladu Jana Nerudy „poukázat na širší a často dosud zanedbávané aspekty českých kulturních dějin a vztahu k Židům“ (NAŽ: 5) s důrazem na šedesátá léta 19. století. V knize nalezneme celkem pět studií, na které navazuje edice fejetonů *Pro strach židovský* vycházejících původně v létě roku 1869 v *Národních listech*. Kteří autoři a jakými texty tedy chtějí změnit proklamovaný zjednodušený pohled na spisovatele a publicistu Jana Nerudu?

V úvodu z pera editorů Michala Frankla a Jindřicha Tomana jsou připomenuta již zmíněná východiska, motivace a cíle původního semináře a nyní aktuálně i samotné knihy. Po základním představení Nerudova textu *Pro strach židovský* (dále *PSŽ*) následuje fundovaná stať historika Michala Frankla „»Kouzlo minulo«. Protižidovské názory Jana Nerudy v kontextu české liberální publicistiky 60. let 19. století“. Ve svém textu se tak Frankl zaměřil na dobový ideový kontext vzniku Nerudova pamfletu. Autor upozornil na skutečnost, že obraz Nerudy „širšího protižidovskou nenávist či jako antisemity“ (NAŽ: 9) není v rozporu s jemu často připisovaným demokratismem a sociální citlivostí. Inkriminovaný protižidovský *PSŽ* pak Frankl interpretuje jako výsledek Nerudovy ztráty liberálního optimismu, vystřízlivění a zklamání ve spojení s tehdejší česko-německým a federalisticko-centralistickým politickým svárem. Franklovo „Kouzlo“ je přitom vhodně zvoleno jako text uvádějící celou knihu.

Jako druhý se s textem s návodným názvem „Stín antisemitismu. Židé podle Jana Nerudy“ představuje Jindřich Toman. Ten se nejprve soustředí na komentované převyprávění Nerudova *Strachu*, následně určuje také místo pamfletu v tvorbě Jana Nerudy. Vedle popisnosti a hojnosti citátů je pro tuto studii charakteristická místy patrná přeinterpretovanost, postřehnutelná například v Tomanově domýšlení volebního kontextu *PSŽ* (NAŽ: 31), ve výkladu tendenci Národní strany rozehrát antisemitskou kartu (IBID.: 32) či nedotažené analýzy genderového aspektu (IBID.: 34). Čtenář může rovněž narazit na místa pojmově nejasná, například když Toman píše o Nerudově spoluúčasti na formování „negativního obrazu Židů v českém diskurzu“ (IBID.: 29), přičemž poučené publikum se může jednoduše ptát, co je míněno *českým diskurzem*? Podobně k přemýšlení vybízí i teze o tom, že „protižidovský sentiment vstupuje do Nerudova díla již v jeho rané fázi, a stává se tak částí Nerudovy literární osobnosti“ (IBID.: 49). Jenže co je to *literární osobnost* a v jakém vztahu je k živému a jednajícímu Janu Nerudovi? Svůj příspěvek pak Toman končí kategorickým výrokiem o Nerudově povýšení antisemitismu na viditelný faktor v procesu konstrukce českého národa (IBID.: 52). Další jeho tvrzení jsou zmíněna v jiných souvislostech na různých místech této recenze.

Na poněkud odlišné pole zavedl čtenáře v poučené studii „Obraz Židů v Nerudových »Povídkách malostranských« a protižidovský diskurs“ Marek Nekula. Vybaven vhodným teoretickým konceptem *nového historismu* autor doporučil čtenářské pozornosti i další Nerudovo dílo. V rámci srovnání reprezentace Židů ve *PSŽ* a v *Povídkách malostranských* (PM) došel Marek Nekula k závěru, že by bylo přehnané chápat druhý jmenovaný titul jako antisemitický. Autorizací *PSŽ* v čase vznikání a před zveřejněním PM si však Neruda pro tento soubor vytvořil „specifický recepční kontext“ (NAŽ: 80). Stať je zakončena úvahou o tom, že Neruda mohl v politice nekriticky očekávat i propagovat „nastolení tradiční národní pospolitosti bez cizích elementů“, od které si ovšem při formování obrazu malostranského prostředí „dokázal přece jen udržet jistý odstup“ přinejmenším do té míry, že „jeho břitká ironie“ mířila ne pouze proti Židům, ale proti malostranským postavičkám jako takovým (NAŽ: 80).

Zajímavě vystavěný a čtivý příspěvek „Protižidovské diskursy v českém národním hnutí. Havlíček, Neruda a Kapper“ napsala Kateřina Čapková. S odvoláním na dobovou produkci postavila autorka do zdánlivého protikladu tolerantního židomila Nerudu a xenofobního nacionalistu Havlíčka (NAŽ: 85), aby posléze tento antagonismus obrátila a v konečné fázi výchozí dichotomii zrušila závěrem o tom, že Havlíček, byť je díky své publicistice v důsledku oceňován jako stoupenec emancipace Židů, přesto svými vyřčenými a nevinými názory připravoval „půdu pro antisemitismus nerudovského typu“ (IBID.: 99). Z původně jasné dichotomie se v podání Čapkové naopak stává vzájemná spojitost obou autorit.

Poslední v řadě původních studií je text Václava Petrboka „David Kuh a Jan Neruda“. Autor pustil ze zřetele referenční Nerudův *PSŽ* a věnuje se vztahu spisovatele ke konkrétnímu žijícímu židovskému souputníku. Na jiném místě této práce bude ještě připomenuto, že Petrbok jako jediný nahlíží na Nerudu odlišným, tedy ne a priori antisemitickým pohledem. A stejně tak ještě zmíníme, že u slavného literáta dokazuje jistý filosemitismus a připomíná jeho politickou podporu konkrétním představitelům česko-židovského hnutí. Petrbokův odstup se projevuje i pojmovým zázemím, z nějž vychází a díky němuž dokázal postihnout nejednoznačnost pojednované látky. Namísto znehybnující *identity* se uchyluje k pojmům *nacionální preference* a *politické loajality* (NAŽ: 108), takže dokáže oslabit na první pohled nabízející se jasné střetávání národních identit (češství, němectví, židovství) a tím zdůraznit kontextuální situovanost jimi ovlivněných politických loajalit (národní liberalismy).

Aniž bychom zabíhali do dalších podrobností, můžeme jistě zkonstatovat, že kniha je dílem vesměs fundovaných a v českém prostředí respektovaných odborníků. Jak ji ovšem jako celek hodnotit? Podařilo se autorům i publikaci jako takové vyvarovat se nedostatků, které jsou zmiňovány Kateřinou Čapkovou na začátku této recenze?

Již samotná struktura předložených příspěvků v sobě bohužel skýtá nejen jeden problém a komplikaci. Předně, z široce položené otázky naznačené v názvu publikace — Jan Neruda a Židé — se výběrem a spojením jednotlivých textů stalo pojednání, z něhož ve většině případů vypadávají živí a jednající aktéři, zejména pak samotní Židé. Dějiny Židů se překlápí do dějin obrazu Židů, respektive do dějin antisemitismu. Díky tomu se z „textů“ dostává do popředí de facto pouze jediný text, Nerudův článek a pozdější brožura (*PSŽ*). Jeho optikou jsou nazírána další Nerudova literární díla (Nekula) i jeho publicistika (Frankl, Toman, Čapková).

Za nepřilíš šťastné považujeme jak toto tematické zúžení, tak de facto jednotnou interpretační linku, z níž se částečně vymyká pouze zmíněný Petrbokův příspěvek. Stejně jako ostatní autoři sleduje i Petrbok prostředky, jimiž Neruda konstruoval obraz Davida Kuha jako nepřítele (*NAŽ*: 125). Vedle výsostně osobní roviny vztahu s Davidem Kuhem však zachycuje již připomenutý Nerudův kulturní filosemitismus a přinejmenším „strategicko-politické obhajoby“ reprezentantů čechožidovského hnutí (*NAŽ*: 131–132). Ukotvením v síti osobních i společenských vztahů a její rozporuplné materii se zdařile vyhýbá pojmu *antisemitismus*. Ten Michal Frankl či Kateřina Čapková definují jednoduše jako „šíření protizhidské nenávisti“ (IBID.: 9, 94), přičemž podle Čapkové se antisemitismus od antijudaismu způsobem svého zdůvodnění: sekulární — politické, sociální, příp. rasistické — argumenty přebíjejí argumenty náboženské. Spíše než radikální cézuru mezi těmito dvěma póly má Čapková na mysli proces pozvolného překódování a proměny zdůvodňování protizhidských stereotypů, protože argumenty vztahující se k modernímu antisemitismu lze nalézt i výrazně dříve (IBID.: 94). Toto pojetí antisemitismu jako aktivního utváření negativního obrazu Židů (IBID.: 29) je přítomno i v příspěvku Jindřicha Tomana, který jej v Nerudově případě považuje navíc za „bytostnou součást českého nacionalismu, [...] nástroj, který pomáhá tvořit národ“ (IBID.: 41). Na tuto induktivní, odpozorovanou a popisnou perspektivu navazuje Marek Nekula, který přejímá Holzovu charakteristiku antisemitského diskurzu (IBID.: 70–71).

Bez ohledu na tyto rozdíly ve vymezení antisemitismu takřka všichni shodně situují Nerudův text do jakéhosi mezidobí či přechodné etapy mezi antijudaismem a moderním antisemitismem,² respektive na jeho počátek. Neruda podle autorů opouští pro-asimilační, liberálně-nacionalistický pohled na židovskou emancipaci — který ovšem také nebyl bezproblémový (k tomu viz Frankl a Čapková, *NAŽ*: 11, 14; 96–98) — a Židy reprezentuje jako „zvláštní národ [...] jehož odlišnost a škodlivost [...] platí i pro všechny ostatní náro-

2 Srov. kupř. „Nerudu je nutno považovat za antisemitu jak ve smyslu tradičního protizhidského diskurzu, tak i ve smyslu nacionalistických a politických a ekonomických programů druhé poloviny 19. století“ (*NAŽ*: 29, či 16, 51–52, 96).

dy“. Židé mají být Nerudou vykreslováni nejen jako jiný národ, ale zejména jako „podvrtná skupina bez vlastního jazyka a státu, která se přesto neasimiluje do jiných národů“, pročež „tvoří jakýsi protipól skutečných národů“ (IBID.: 16). Česká společnost je proto představována jako oběť „židovských politických a ekonomických praktik“ (IBID.: 30), v důsledku čehož Neruda mobilizuje svým textem k emancipaci od Židů (IBID.: 18). K tomu využívá široký rejstřík tradičních i moderních stereotypů. Nečiní tak pouze v jednom zmiňovaném textu, ale protižidovské figury jsou (vcelku nepřekvapivě) identifikovány jak v jeho publicistice, tak v tzv. krásné literatuře.

Ačkoli měl tento názorový a argumentační posun bezprostředně ovlivnit vztah tehdejší české společnosti k Židům — řečeno s Markem Nekulou, měl Neruda uvést protižidovský diskurz do vyšších společenských pater (IBID.: 80)³ — je problematika širší recepce, která by doložila jak Nekulovo tvrzení, tak vysvětlila exkluzivitu, které se Nerudovi touto knihou dostalo, bohužel výrazně upozaděna. Setkáme se jen s opakovaným upozorněním, že v *Národních listech* vyšla pouze jedna bezprostřední reakce. To kontrastuje s několikaletými — a nutno podotknout, že přesvědčivými — snahami jak rozklíčovat Nerudovy širší (středoevropské intelektuální inspirace, z nichž čerpal, tak poukázat na posun, jakým se vyznačují jím používané protižidovské figury v *PSŽ* ve srovnání s liberálně-nacionální podobou antisemitismu (což podrobně dokumentuje Čapková na příkladu Kappera). Z Jana Nerudy se tak stává svého druhu věrozvěst moderního českého antisemitismu (IBID.: 58, 173).

V každém případě výše zmíněné interpretace působí zcela přesvědčivě do okamžiku, než se čtenář dostane k posledním dvěma částem kolektivní monografie: nejdříve interpretační jednoznačností lehce oťrese příspěvek Václava Petrboka, následně i samotné pečlivé čtení *PSŽ*. Aniž bychom se chtěli Jana Nerudy apriori zastávat, cítíme potřebu poukázat na pasáže, které nejsou v jednotlivých sondách a analýzách zohledněny, avšak přesto — či právě proto — nabízejí rozdílné možnosti interpretace, respektive stávající antisemitickou interpretaci mohou oslabit.

Jedním z hlavních problémů, na který jsme opakovaně naráželi, je otázka, nakolik je emociálně zatížená definice antisemitismu jako šíření nenávisti funkční a nakolik brání vidět další motivy, jež bychom mohli označit dokonce jako filosemitské a jejichž zohlednění by mohlo pozměnit celkově nabízený pohled. Podle našeho mínění by bylo chybou vnímat tyto momenty jako ryze funkční, vykalkulované a ve výsledku ironické převrácení z pera „dábelského antisemity“. Sám Neruda ostatně hned zkraje svého fejetonu píše: „Z toho vybavování se nesmí nikdo vyčíst snad nenávist k židům“ (*NAŽ*: 153). Sám se hlásí k „mužnému nepřátelství“ (IBID.). Jistě, je nebezpečné sedat aktérům

3 Podobně srov. Toman, *NAŽ*: 52.

na vějičku, ale není radno přehlížet některé další Nerudovy výroky, např.: „Je to právě národ zcela zvláštní, **polyglotní** [zvýrazněno v originále], vzdor své roztroušenosti a různojazyčnosti přece uvědoměle sjednocený, mající neumořitelné uvědomění národní a jednu velkou národní, mesiášskou svou naději, národ i v tom hledu »vyvolený«, aby byl kuriositou, snad i mimovolným prorokem a obrazem budoucnosti nás všech; jakož oni při své roztroušenosti mezi národy jsou národem co do citu a myšlenky jakoby z litiny jedné, dospěje lidstvo celé k tomu, aby všichni národové byli z litiny jedné, co do práv, do snad a do lásky — toť je to mesiášství, na které ještě všichni čekáme, národní velká nádeje národů všech. Židé by mohli mnoho k tomu přispět — u nás nepřispívají“ (IBID.: 156). Tento delší úryvek nejen projektuje do židovského národa jakousi vzorovost pro ostatní národy (!), tím rovněž problematizuje přímá tvrzení o Nerudovu vylučování Židů ze světa národů.

Většina autorů se pokouší určit jinakost Židů podle lingvocentrických měřítek českého národního hnutí. Michal Frankl ve své shora zmíněné interpretaci došel k tvrzení, že Neruda díky absenci vlastního jazyka a státu reprezentuje Židy jako „jakýsi protipól skutečných národů“. Ještě ostřeji to formulovala Kateřina Čapková ve svém výroku: „Neruda navíc upírá Židům schopnost tvořit vlastní plnohodnotné národní společenství. Podle Nerudy jsou Židé schopni již jen parazitovat na ostatních národech“ (IBID.: 95). Na jiném místě Čapková zase píše, že v Havlíčkových očích „současní Židé již měli být »pokaženi«, především právě kvůli své neschopnosti rozvíjet vlastní jazyk a národní identitu“ (IBID.: 89), aby u Nerudy konstatovala: „Jeho texty obsahují všechny argumenty typické pro nový typ antisemitské literatury. Předně, Židé nejsou schopni integrace do okolních národů. [...] jsou pro Čechy národem »cizím« [...] nepatří do »těla« národa [...]. Odlišnost Židů je dána podle Nerudy i rozdílnou fyziognomií, která se nemění od dob Starého zákona [...], nejsou podle Nerudy schopni mluvit hebrejsky, ale nejsou schopni se naučit ani jinou řeč [...] mají také svoji vlastní politiku, která vidí jen hmotný prospěch“ (IBID.: 93–94). Jak vidno, zdá se, jako by se oba autoři nemohli rozhodnout, jsou-li Židé národem, či nejsou. K tomu v případě Čapkové napomáhá terminologická, blíže neosvětlená nejasnost rozdílu mezi pojmy *národ* a *plnohodnotné národní společenství*. Je plnohodnotnost definována dobovým (např. jazykem) či jiným (ex post definovaným) kritériem? Byli-li Židé neplnohodnotným národem, znamená to, že měli být odsouzeni k zániku? Mohl směřem k neplnohodnotnému národnímu společenství Neruda zvolat: „Nemohli jste umřít, **protože máte budoucnost** [zvýrazněno v originále], také my jsme proto neumřeli“ (IBID.: 155)?

Oproti tomu Jindřich Toman uznává, že Židé jsou pro Nerudu národem. Cizost „židovské menšiny“ staví na osvojování si češtiny jako cizího jazyka. Podobně Marek Nekula na jedné straně reflektuje, že Židé jsou pro Nerudu národem, nikoli rasou (IBID.: 61). Na straně druhé v zápětí dodává, že jazyk

jako „základní dobová charakteristika národa“ jim zůstává upřena (IBID.: 70) a Židům je díky jejich polyglocii přisuzována „paradoxní identita či neidentita“ (IBID.: 74), jež má na svědomí jejich výlučnost (IBID.: 75–76). Nekula to dokládá na tomtéž výroku jako Toman, v němž Neruda říká, že Žid „jazyka svého národního nezná, ale jazyky naše mluví a píše pořád co cizí, kterým se nedávno a dost špatně naučil.“⁴ Přehlíží tím ovšem citát jiný, naznačující výrokovou heterogenost pro *PSŽ* snad až charakteristickou, kde Neruda tvrdí: „k **národnosti cizí** [zvýrazněno v originále] nepřiznává se ve vnitřku svém z nich žádný [rozuměj Židů], třeba neznal z národního svého jazyka ani slova“. To lze interpretovat i tak, že Židé neznají žádný jazyk pořádně proto, že jím nejsou definováni — nejsou součástí lingvocentrického českého národa. Jejich identita je tak paradoxní pouze v tom smyslu, že není založena na jazyku.

Podle našeho mínění je vhodnější než na otázku jazyka, která ale bezpochyby byla pro nacionalismy 19. století velmi podstatná, zaměřit se na obecné posuny v politické imaginaci. Je důležité si uvědomit, že představa životaschopného národa — tak jak k němu Neruda směřuje, jak bude ukázáno ještě dále — odpovídala nacionálnímu liberalismu či liberálnímu nacionalismu, jehož subjektem nebyly již jednotlivci, nýbrž kolektivní subjekty (národy). Nikoli již jen jednotlivci, ale národní celky si pro sebe nárokovaly „základní práva“ — emblematicky shrnutá v heslo „svoboda, rovnost, bratrství“ — díky nimž mohla překročit pomyslný práh do světa plnohodnotných národů. Odtud byl pak jen krůček k imaginaci národního (jednotného) těla, které vedle práv mělo i povinnosti, mezi nimiž stála snaha uchovat národ pro potomky na prvním místě.⁵ Pokud se podle autorů ztrácí pro-asimilační perspektiva zaměřená na zisk individuálních práv, pak to může být dáno nejen Nerudovou (antisemitskou) invencí, nýbrž právě i širším posunem v chápání nacionalismu. Jistě lze diskutovat o tom, nakolik se jednalo o nedůslednost či zpronevěření se liberálním premisám, nelze však proto podle našeho mínění naznačovat v Nerudově případě spojitost mezi antisemitismem a antiliberalismem bez toho, aniž bychom určili, co je oním liberalismem — jaký soubor idejí, příp. jaká podoba společenské praxe (NAŽ: 95).

O vědomí si sice svěbytného, ale plnohodnotného židovského národa u Nerudy ostatně svědčí i další momenty. Aby Židé mohli být opravdovým národem — alespoň podle měřítek 19. století, resp. přesněji podle měřítek historického státoprávního diskurzu zastávaného českou národně-liberální politickou reprezentací — náleží jim vlastní země: proto jsou opakovaně situováni do Palestiny jako domovské země (NAŽ: 160, 162). Domníváme se, že tuto skutečnost přehlíží Michal Frankl, když o Židech v Nerudově podání

4 Srov. NAŽ: 74, v PSŽ: 161.

5 K tomu srov. DOUBEK 2012: 9–10.

soudí, že měli být „podvratnou skupinou bez vlastního jazyka a státu“ (viz výše). Tato zeměpisná situovanost se nemohla nepromítnout i do samotné tvárnosti (židovského) národa.⁶ Tak lze rozumět i větám o svébytnosti Židů či jejich cizotě „v historii evropské“ (NAŽ: 163) jako např.: „Jejich vlastnosti jsou orientální, tedy naprosto jiné než národů evropských“ (IBID.: 160), přičemž do těchto vlastností se promítají obecné orientalistické předpoklady,⁷ stejně jako do jejich fyziognomie (IBID.). O tzv. „němčení“ Židů se Neruda zmiňuje pouze okrajově, vnímá je jako politicky strategický krok: „jejich **němectví** má také u nás čistě jen ráz **politický**“ (PSŽ: 156 [zvýrazněno v originále]). Neruda proto podle nás nevnímá židovskou identitu jako anacionální, nezařaditelnou do světa národů 19. století, nýbrž jí rozumí jako samostatné, svébytné a dle našeho soudu i plnohodnotné entitě ve světě rozděleném podle národů: „že jsou židé zcela svým, určitě vysloveným **národem**“ (IBID.).

Jistě, Neruda využívá širokého rejstříku negativních židovských reprezentací, ale jeho primárním cílem není, zdá se, vyburcovat antisemitismus, rozehrát jej jako politickou kartu (a šířit tím protizidovskou „nenávisť“), nýbrž podpořit svépomocné hnutí a hospodářskou emancipaci českého národa. Ačkoli Židé sdíleli s Čechy v leccems podobný úděl porobeného národa (IBID.: 155–156), nyní se podílejí na jejich utlačování kapitálem — který jim bylo umožněno získat v dřívějších dobách, ale jehož se neumí nyní, když „okovy praskly“ (IBID.: 159), zbavit — proto je potřeba se emancipovat „od židovského obchodu, od židovského využitkování cizí práce“ (IBID.: 168), tj. hospodářsky s nimi soutěžit a stát se na nich ekonomicky nezávislími, protože konkurence je v očích národních liberálů zárukou pokroku a zdokonalování se. Přesto tento národohospodářský aspekt nelze brát jako definitivní ukončení další spolupráce/koexistence, jak se pokusíme ukázat dále.

Jednoduše přijmout nelze ani tvrzení, že „Neruda navíc odporuje myšlence, že by pokažený charakter Židů zavinila diskriminace ze strany křesťanů“ (NAŽ: 94), neboť Neruda si sám protiřečí, když na straně jedné píše, že „spravedlivý, nalézaje třeba vrchovatou míru protivnosti a to odůvodněné, nesmí a nesmí zapomenout, že tak protivnými, jak jsou, učinilo je utrpení“ (PSŽ: 153), a na straně druhé, že „co v něm [ve středověku] Židé zakusili, víme; že tím byli sami vinni, nepovíme, alespoň obšírněji ne. Historie mstí všechno.

6 Zde se nabízí srovnání s paradigmatickým textem českého národního hnutí: „Příroda sama, ukočivši a uspůsobivši Čechy co zvláštní celek, předustanovila tím hlavní ráz historie české. Neb ačkoli my toho jistiti nechceme, žeby národové vůbec tělesnou a mravní povahu svou brali ze způsobu, polohy a povětrnosti zemí těch, ve kterýchžto přebývají: předce také zapírati nemůžeme, ano na jevě jest, že příležitosti, pohody a nehody, jež země každá z přirození svého naskytuje, mocně působí v rozvíjení se a ve směru života národního“ (PALACKÝ 1848: 4–5).

7 K problematice orientalismu srov. SAID 2008.

Mnohem dříve, než se strany křesťanů jedinému z nich se ublížilo, byli oni vinni leckterým mučedníkem křesťanským“ (IBID.: 94, 164). Podobně rozporuplný je Neruda i v případě, když hovoří o nadání Židů pro vědu a umění (IBID.: 162–163).

Podle našeho soudu se zde dostáváme již k jiné rovině problému, související s morálním hodnocením. Výše popsané těžkosti s posouzením (nejen) Nerudova antisemitismu výborně popsala Kateřina Čapková v závěru svého příspěvku: „Jádro problému většiny analýz antisemitských či protižidovských výroků spočívá v tom, že historik se v nich opět staví do role soudce. Účelem analýzy však nemá být odsouzení či obhajoba, ale snaha pochopit princip ostrakizace menšiny a transformaci diskurzů, které byly v některých případech původně dobře míněny“ (NAŽ: 100). S tím nelze než souhlasit. Přesto autorům někdy moralistické hodnocení „uklouzne“.⁸ Nejedná se samozřejmě o fatální selhání, spíše o drobné indicie, které činí pochopitelnější i následné konstruování společné teze a nezohlednění jiných pasáží.

Jako rozporuplné a ne zcela dobře vyargumentované shledáváme navíc propojení, a to i v případě samotné Čapkové, tohoto analytického apelu na sledování a proměny diskurzů s definicí antisemitismu, který je vysvětlován (a emocionálně konotován) jako zmíněné šíření nenávisti. K nejasnostem s touto definicí přistupuje i fakt, že pomíjí jakýkoli rozdíl mezi autorovou intencí a čtenářskou recepcí.

Autoři sami kladou důraz na Nerudovu argumentaci, obraznost i narativní postupy, nezodpovídají však otázky, co je to vlastně nenávist. Jak se liší od deklarovaného nepřátelství? A jak se váže k (osobní) zkušenosti? Tenduje-li výklad antisemitismu (zejména u Michala Frankla) k sociálně funkčnímu vysvětlení, v němž se v Nerudově antisemitismu odráží jeho zklamání z vývoje české národně-liberální politiky stejně jako vývojem německého liberalismu (NAŽ: 20, 23), příp. i osobního zklamání (Petrbok, IBID.: 131–134), stejně jako obrana před modernizací tradičních lokálních pospolitostí a strach z globální hrozby zároveň (Nekula, IBID.: 77–79), můžeme samotný projev hodnotit jednoduše jako motivovaný nenávistí?

Má-li (nejspíše nejen) Nerudův antisemitismus kanalizovat nespokojenosti

8 Srov. např. Tomanovo tvrzení v příspěvku příznačně nazvaném „Stín antisemitismu“: „Nerudův výjimečný status lze ale přijmout jen za předpokladu, že zamouříme oko nad řadou protižidovských pasáží v jeho literárních dílech i žurnalistice“ (NAŽ: 29). Marek Nekula označuje Karla Sladkovského za „architekta nechvalně proslulého hnutí »svůj k svému«“ (IBID.: 59). Dále se čtenář může setkat se silnými hodnotící pojmy v tvrzení, že antisemitský názor „podává pokřivený výklad moderní společnosti“ (IBID.: 71). O tom není sporu, na druhou stranu se v tomto duchu můžeme ptát, který pohled na okolní svět není „pokřiven“? Stejně tak měl Neruda rovnou zneužít Kappera (IBID.: 90). O tom, že by mohl Neruda vnímat/číst Kappera prizmatem svých nadějí a očekávání, nepadne ani náznak pochyby.

a zklamání z širšího společensko-politického vývoje, jak vysvětlit kladné hodnocení představitelů čechožidovského hnutí, na něž můžeme narazit v další Nerudově tvorbě, jak poukázal již ve svém příspěvku Václav Petrbok? Neruda tedy připouštěl ideál vzájemného soužití a spolupráce, jenž byl formulován čechožidovským hnutím.⁹ Nerudův nekrolog Siegfrieda Kappera, který by mohl být chápán jako výraz podobné sympatie, však Kateřina Čapková hodnotí negativně, protože „zjednodušením a dezinterpretací Kapperova života ve smyslu českého nacionalismu [...], z něho Neruda učinil nedostižný idol asimilovaného Žida. V posledku tak Neruda zneužil Kappera“ (IBID.: 90). Neruda ho mohl podle Čapkové zneužít proto, že Kapper až do své smrti neopustil bohemistické pozice. Později však Neruda psal i o Mořici Baštýřovi¹⁰ (1890) či Bohumilu Bondym (1884).¹¹ Platí i v těchto případech její soud: „O co více se opěvuje výjimečnost jeho počínání jako Žida, o to více se čtenáři utvrzují v negativním názoru na Židy jako takové“ (IBID.:)? Jsou Baštýř a Bondy jen dalšími dobře dávkovanými příklady potouchlého šíření nenávisti a dalším zneužitím?¹² Jedná se o příklad ztráty proasimilační perspektivy? Je možné hovořit o nenávistném zneužití v případě vyjádření náklonnosti k jedné z dobově významných politik židovské identity? Čechožidovské hnutí však vedle programové asimilace, tj. „dosažení úplné rovnoprávnosti v rámci politických, kulturních a ekonomických struktur české společnosti a integraci do českého národa, který byl chápán v intencích politiky (liberálních) všenárodních zájmů“ se na druhou stranu snažilo „zastávat kolektivní zájmy českých židů jako celku a dokazovat zvláštní hodnotu partikulární, židovské identity pro českou společnost“ (STROBACH 2011: 100–101). Není vhodnější připustit a přiznat jednotlivé rozpory a proměny autora, které snahám o homogenní (identitní) interpretaci odporují? Tolik poznámky k perspektivě autorské.

Zdá se, jako by byl samotný pojem *antisemitismus* obtěžkán stínem Osvětimi, který zabraňuje vidět jak víceznačnosti a protimluvy, tak opomíjí jeden ze základních dobových kontextů, jímž bylo soupeření národů. V důsledku toho

9 Za jeho prvního představitele považujeme Spolek českých akademiků Židů založený roku 1876, tj. ve stejném roce, kdy *PSŽ* vyšel i v Nerudových sebraných spisech.

10 *Humoristické listy* XXXII, č. 14, 4. 4. 1890, s. 1.

11 *Humoristické listy* XXVI, č. 23, 7. 6. 1884, s. 194.

12 Ačkoli nesouhlasíme s tendencí Aleše Hamana zužovat antisemitismus do rasové podoby, jak učinil v reakci na Nerudovský workshop, jeho postřeh o Nerudově přistoupení ke Spolku českých akademiků židů doplňuje naši argumentaci proti nediferencujícímu přístupu k Nerudovu negativnímu vztahu k Židům. Z hlediska dalšího uvažování o problému lze skutečně upřímně litovat, že v odpovědi Hamanovi nereflektoval Michal Frankl všechny Hamanovy argumenty v Nerudův prospěch, resp. problematizující jeho antisemitismus. Stejně jako se v nimi bohužel nepokusil vypořádat ani nikdo z autorů recenzované publikace (HAMAN 2010). Franklova odpověď viz FRANKL 2011.

je antisemitismus viděn jako jedinečný fenomén, jenž je nazírán — a nutno dodat, že podle našeho mínění reduktivně — optikou širší problematiky nacionální indifference.¹³ Jak jsme se pokusili doložit výše, máme přiřítání nacionální indiferentnosti Židům v *PSŽ* za záležitost diskutabilní, přesto bychom se k ní rádi vrátili, neboť nám umožňuje nahlédnout na problematiku antisemitismu z dalšího úhlu pohledu.

Neruda v *PSŽ* cituje na první pohled děsivou a jednoznačně klasifikovatelnou tezi o Židech coby bodáku „vraženém do našeho masa“ (*PSŽ*: 160). I tomuto výroku však v kontextu celého *PSŽ* rozumíme jako vyjádření svébytnosti židovského národa, který by měl být tělem sám pro sebe. Vyjmutí onoho bodáku se nemá v tomto Nerudově případě dít jinak, než hospodářskou soutěží v duchu dobově populárního hesla raženého zastánci svépomocného hnutí „Svůj k svému“, které se neobracelo výhradně proti Židům, nýbrž mělo výraznou linku protiněmeckou. Podle našeho soudu se nejedná o intencionální, apriorní šíření „nenávisti“, nýbrž o autory sice zohledněný, ale spíše podceněný motivační a apelativní rozměr směřující dovnitř národa, mající zabezpečit — v očích Nerudových současníků — další rozvoj českého národa. Nesetkáváme se však s žádnou výzvou ke stvoření světa bez Židů, s násilným bojem, neboť i oni „mají budoucnost“ (*IBID.*: 155). Plně si uvědomujeme, že v tomto okamžiku vstupujeme na tenký a velmi kluzký led, přesto bychom rádi vznesli otázku z toho vyplývající: co vše je ještě antisemitismus? Je obsluhování se zbytněnými stereotypy, tj. antisemitismus jako prostředek, rovno konkrétním protizidovským politikám, tj. antisemitismu jako cíli? Je druhé nutným následkem prvního, ačkoli k němu dává předpoklady a je bez něj ve zpětném pohledu pro nás velmi špatně myslitelné? Je možné mezi nimi rozlišovat? Rovněž bychom se rádi zeptali, jestli lze v kontextu, kdy negativně konotované reprezentace židovství prostupovaly národně-liberální publicistikou uvažovat o antisemitismu jako o šíření nenávisti, nebo třeba i jako o komunikačním kódu přístupném širokému spektru čtenářů.

Odpověď na otázku, byl-li Jan Neruda antisemita, není jednoduchá a jednoznačná, koneckonců skutečně záleží na tom, jak budeme antisemitismus definovat. Z hlediska celkového koncipování monografie by bylo šťastnější hned na jejich úvodních stránkách jednoznačně deklarovat, co je chápáno jako tehdejší (Nerudův) antisemitismus. Čtenář by tak všechny následující kapitoly četl prizmatem jeho předem daného vymezení přihlížejícího ke kontextu doby i následujícím dějinám antisemitismu a jeho extrémních i každodenních projevů. Takto se však publikum hned v prvním odstavci úvodu setká s nekompromisním soudem, že spisovatelův *PSŽ* je „prvním souvisle a radikálně formulovaným českým antisemitským textem“ (*NAŽ*: 5), což může

13 Srov. poznámku č. 2. K indiferentnosti v nacionálních konfliktech blíže kupř. ZAHRA 2008.

značně ovlivnit následné čtení příspěvků a zejména samotného *PSŽ*. Na jiném místě úvodu je podobně doplněno, že přinejmenším v jednom svém tvůrčím období získala Nerudova agenda „jednoznačně antisemitický charakter“ (IBID.: 5). Jenže jak poznamenal ve své kapitole Jindřich Toman, antisemitismus je dynamický a pružný fenomén a každá doba „konstruuje svůj vlastní antisemitismus tak říkajíc za pochodu — *as you go*“ (IBID.: 51–52). Antisemitismus druhé poloviny 19. století byl podle našeho soudu odlišný od způsobu, jakým jej vnímáme s historickou zkušeností Osvětlemi. Nechceme v žádném případě podceňovat rozlišovací schopnost čtenáře recenzované knihy ani nechceme jakkoli relativizovat a bagatelizovat zlo antisemitismu. V zájmu jednoznačnosti (je-li díky výrokové heterogenitě *PSŽ* vůbec možná) by však bylo dobré odpovídajícím způsobem s definicí antisemitismu naložit tak, aby se mohla stát funkčním nástrojem, který by nebyl bezbřeže široký a pokusil se zodpovědět i drobnější nuance (viz otázky výše). Zároveň by měl být takový, aby nebyl nucen nezohledňovat některé nesnadno interpretovatelné pasáže, které si sice ve svém důsledku mohou protiřečit a celkový výklad jen rozostřit a znesnadnit, přesto jsou pro výsledné rozumění podstatné.

Poslední otázka, která vysvítá z naznačených obtíží s užíváním pojmu antisemitismus, směřuje k samotnému smyslu kolektivní monografie jakožto dnes hojně rozšířenému žánru. Pokusili jsme se ukázat, co příspěvky odlišuje a i přes tyto rozdíly spojuje, v čem spatřujeme jejich nedostatky. Jsme toho názoru, že právě proto by předkládané publikaci prospělo odstoupení od dosavadní formy, kdy jsou za sebou seřazeny příspěvky, které již vyšly v anglojazyčné verzi v časopisu *Judaica Bohemicae*. Bylo by zajímavé a přínosné vzájemně propojit tvrzení a interpretace z jednotlivých příspěvků do tematických celků. V nich by mohly být rozebrány pohledy na antisemitismus, interpretace *PSŽ* a diskutováno jeho místo v dějinách antisemitismu stejně jeho pozdější recepcce, která je zatím jen výčtově naznačena a nekomplikovaně protažena až k neonacistům, jeho vztah k nacionalismu a liberálním politikám či Nerudovy motivace k napsání textu. To by napomohlo odstranění leckdy zbytečného opakování základních faktů a informací. Díky tomu by snad bylo možné vypointovat i jistý závěr, který podle našeho soudu ke (kolektivní) monografii patří a je škoda, že v předkládané publikaci absentuje. Na straně druhé je chvályhodné, že alespoň v této formě byly jednotlivé příspěvky zpřístupněny širšímu čtenářskému publiku, a zejména že se *PSŽ* dočkal pečlivě komentované edice. Snadnější čtenářské orientaci ve *PSŽ* by však významně napomohlo, kdyby citované pasáže odkazovaly vedle (osmi z jedenácti) předcházejících vydání *PSŽ* taktéž na stránky v aktuální edici.

Přes všechny naše komentáře, polemiky a výtky bychom závěrem rádi vyzdvihli odvahu i erudici autorů, kteří se pustili na tento tenký interpretační led a otevřeli dosud nepřiliš reflektované téma, které lze vztáhnout nejen k dějinám antisemitismu, ale k dějinám politické kultury vůbec. Předkláda-

nou knihu lze totiž chápat jako důležitý impulz k dalšímu promýšlení české společnosti a národního hnutí v 19. století v kontextu evropského myšlenkového vývoje a především beze snahy rehabilitovat, respektive idealizovat národní velikány a jejich kulturní či politické aktivity. Nejednoznačný pohled třeba i na Jana Neruda totiž dokazuje, nakolik složité a zdánlivě protikladné mohlo být z dnešní perspektivy předminulé století, jež má řada z nás zafixované v jeho učebnicové, nekomplikované podobě. Kritická reflexe Nerudy, potažmo jiných autorit či událostí totiž neznamená automaticky jejich devalvací a znevážení jejich významu. Svědčí mnohem spíše o schopnosti či snaze vykročit z mantinelů sebeoslavného a idealizujícího obrazu národních dějin. Přiznání, že dobová podoba antisemitismu prostě mohla patřit do arzenálu nacionalismu českého národního hnutí či být slovy Kateřiny Čapkové součástí „kulturního kódu moderního občana“ (NAŽ: 99) totiž nemusí působit skandálně, byť potenciál k politickému zneužití dnes bohužel může mít. Vždyť v pojednávané době se Nerudou artikulované nepřítelství vůči Židům nevylučovalo s demokratickými a liberálními postoji. Je dobré si připomínat, že různé hodnoty a postoje mohly společně koexistovat, ačkoli jejich spojení se z dnešního úhlu pohledu jeví jako paradoxní. Ani dnešní svět není prost podobných situací, jejichž vnitřní rozpornost neumí řada z nás mnohdy domyslet. Doufáme, že naše recenze bude čtena jako příspěvek do diskuze, již si přáli editoři monografie otevřít. Předkládanou knihu tak chápeme jako možný výchozí bod navazujícího bádání, nikoli jako definitivní tečku za kauzou Neruda.

Stat' vznikla v rámci Programu rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově č. 12 *Historie v interdisciplinární perspektivě*, podprogram Formování a vývoj národních identit ve středoevropském prostoru v 19. a 20. století.

Prameny

NERUDA, Jan

PSŽ „Pro strach židovský“; in *Jan Neruda a Židé. Texty a kontexty*, edd. Michal Frankl, Jindřich Toman (Praha: Akropolis — Filip Tomáš), s. 151–170

PALACKÝ, František

1848 *Dějiny národu českého w Čechách a w Moravě* (Praha: J. G. Kalve), s. 4–5

Literatura

DOUBEK, Vratislav

2012 *Moderna, realisté a Die Zeit* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny)

FRANKL, Michal

2011 „Co (ne)chceme vědět o Nerudovi“; *Tvar* XXII, č. 10, s. 8–9

HAMAN, Aleš

2010 „O tom Nerudově antisemitismu“; *Tvar* XXI, č. 20, s. 10

LUKAVEC, Jan

2013 „Také Jan Neruda podlehl“; *Literární noviny* (<http://www.akropolis.info/obsah/1200/Literarni-noviny-16-2013>, přístup 26. 8. 2013)

NAŽ

2012 *Jan Neruda a Židé. Texty a kontexty*; edd. Michal Frankl, Jindřich Toman (Praha: Akropolis — Filip Tomáš)

PEŇÁŠ, Jiří

2013 „Nerudův antisemitský evergreen“; *Lidové noviny* (<http://www.akropolis.info/obsah/1120/Lidove-noviny-27-2-2013>, přístup 26. 8. 2013)

SAID, Edward

2008 *Orientalismus: západní koncepce Orientu*; přel. Petra Nagyová (Praha, Litomyšl: Paseka)

STROBACH, Vít

2011 *Poetika českého nacionalismu a politika identity českých židů mezi národem, rasou a třídou (1876–1921)*; dizertace (Praha: ÚHSD FF UK) [<https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/102328/?lang=cs>, přístup 19. 8. 2013]

TŘEŠŇÁK, Petr

2011 „Kam s ním. Proč se v českých čítankách nepíše o antisemitismu Jana Nerudy“; *Respekt* XXII, č. 13, s. 59–61

ZAHRA, Tara

2008 *Kidnapped Souls* (Ithaca: Cornell University Press)

Résumé

This text highlights the authors' courage to step onto thin interpretational ice and to spoil the picture of “national luminaries”. On the other hand it warns against the consequences of reducing the history of the Jews to a history of antisemitism, as well as the problematic nature of defining antisemitism as the propagation of hatred.

Klíčová slova / Keyword

Jan Neruda — Židé — antisemitismus — česká společnost

Jan Neruda — Jews — antisemitism — Czech society