

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Filozofická fakulta

Ústav etnologie

Marina Vohralík Šternová

**Krajanská komunita v Izraeli z antropologické perspektivy; integrace do místní
společnosti a vztah k původní domovině**

**The compatriot community in Israel from an anthropological perspective; integration
into local society and the relationship to the original homeland**

Disertační práce

Vedoucí práce: doc. PhDr. Zdeněk Uherek, CSc.

2022

ČESTNÉ PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 31. 5. 2022

PODĚKOVÁNÍ

Na tomto místě bych chtěla poděkovat vedoucímu své práce doc. PhDr. Zdeňkovi Uherkovi, CSc. za cenné rady a velkou trpělivost. Ráda bych na tomto místě vyjádřila upřímný vděk všem narátorům, kteří byli ochotni podělit se se mnou o své životní příběhy a bez nichž by tato práce nemohla vzniknout. V neposlední řadě patří dík kolegyním PhDr. et Mgr. Marcele Menachem Zoufalé, PhD. a Bc. et MgA. Anně Luňákové za cenné rady a konzultace. A nakonec chci poděkovat svému manželovi Markovi, mámě a mým dětem za jejich láskyplnou podporu.

ABSTRAKT

Předmětem disertační práce *Krajanská komunita v Izraeli z antropologické perspektivy; integrace do místní společnosti a vztah k původní domovině* je přiblížit proces rekonstrukce a interpretace kolektivní identity v naracích židů, kteří se narodili v Československu a emigrovali do Palestiny mezi lety 1945 a 1949, a jejich potomků v rámci druhé a třetí generace. Výzkum tuto problematiku popisuje prostřednictvím biografických vyprávění tří generací a je konceptuálně ukotven v sociálně konstruktivistických teoriích etnicity. Analýza, jež je teritoriálně situována na území Izraele, je vedena jako antropologická reflexe hledající odpověď na otázky, které se pojí ke konstrukci etnické nebo kolektivní identity a znakům, jež jsou pro ni podstatné. Narativní analýza je realizována na základě vyprávění pěti rodin českých židů, kteří dnes žijí v Izraeli. Rozhovory byly vedeny s první, druhou a třetí generací. Součástí výzkumu jsou otázky týkající se obsahu sdílené identity a transmise kolektivního vědomí.

Pozornost je věnována především tomu, jakým způsobem narátoři konstruují svou kolektivní identitu a jaká jsou určující témata nebo fenomény klíčové pro konstrukci etnické identity všech tří generací. Jedná se o témata nebo otázky, které jsou pro danou kolektivní identitu podstatné z hledisky kultury, společnosti a historie a mají formující vliv na utváření identity.

Klíčová slova: identita, transnacionalismus, židovská identita, kolektivní paměť, krajanská komunita v Izraeli

ABSTRACT

The aim of this PhD thesis *The compatriot community in Israel from an anthropological perspective; integration into local society and the relationship to the original homeland* is to analyse the process of reconstruction and interpretation of collective identity in the narratives of Jews who were born in Czechoslovakia and emigrated to Palestine between 1945-1949, and their descendants within the second and third generations. The conducted research approaches this issue through the biographical narratives of three generations and is conceptually anchored in social constructivist theories of ethnicity. The analysis, which is territorially situated in Israel, is conducted as an anthropological reflection seeking to answer questions related to the construction of ethnic or collective identity and the features that are essential to it. The narrative analysis is carried out on the basis of the narratives of six families of Czech Jews living in Israel today. Interviews were conducted with the first, second and third generations. The research includes questions about the content of shared identity and the transmission of collective consciousness.

Attention is paid primarily to how the narrators construct their collective identity and what are the defining themes or phenomena key to the construction of ethnic identity for all three generations. These are the themes or issues that are relevant to a given collective identity in terms of culture, society and history that have a formative influence on identity formation.

Key-words: identity, transnationalism, Jewish identity, collective memory, compatriot community in Israel

OBSAH

ÚVOD	9
Poznámka k úpravě textu	12
Struktura práce	14
Cíle	16
 KAPITOLA 1	
TEORETICKÝ RÁMEC	20
1.1. Migrace, emigrace a identita	20
1.2. Etnická identita a etnicita	21
1.3. Social identity a belonging neboli sociální identita a příslušnost	23
1.4. Diaspora a transnacionalismus	24
1.5. Kolektivní a transnacionální paměť	26
 KAPITOLA 2	
METODOLOGIE	28
2.1. Narativní přístup	28
2.2. Prostředí sběru dat	29
2.3. Užívané metody	29
2.4. Sledování jedinci	30
2.5. Výběr narátorů	31
2.6. Pojem generace	32
 KAPITOLA 3	
HISTORICKÝ A SOCIOKULTURNÍ KONTEXT	33
 3.1. HISTORICKÝ KONTEXT	33
3.1.1. První republika	33
3.1.2. Židé v Československu	34
3.1.3. Židé a národní identita	36

3.1.4. Mnichov	38
3.1.5. Po válce	39
3.1.6. Izraelská společnost	40
3.1.7. Krajanské spolky	41
3.2. PRVNÍ GENERACE	43
3.2.1. Volný čas	47
3.2.2. Čech, nebo žid?	48
3.2.3. Škola a kamarádi	52
3.2.4. Co by bylo kdyby?	53
3.3. DRUHÁ GENERACE	55
3.3.1. Dětství, když se buduje stát	56
3.3.2. O české identitě	58
3.3.3. Evropa?	59
3.3.4. Izrael	60
3.4. TŘETÍ GENERACE	62
3.4.1. Zpátky ke kořenům	63
3.4.2. Hrát to na Krause	64
3.4.3. Knedlíčky	65
3.4.4. Mít otevřené dveře	66
 KAPITOLA 4	 68
KONSTRUKCE KOLEKTIVNÍ IDENTITY VE VYPRÁVĚNÍ PRVNÍ, DRUHÉ A TŘETÍ GENERACE ČESKÝCH KRAJANŮ V IZRAELI	
4.1. MEZIGENERAČNÍ PROMĚNY V CHÁPÁNÍ TERMÍNU „DOMOV“	68
4.1.1. Domov jako ztráta	69
4.1.2. Konfrontace s ideou „Zaslíbené země“	71
4.1.3. Počátky formování transnacionální identity	73
4.1.4. Přejímání a udržování zvyklostí	75
4.1.5. Domov jako reziduum paměti	77
4.1.6. „ <i>Takhle jsme to nechtěli.</i> “	78
4.1.7. Shoda tří generací: „ <i>Domov je rodina</i> “	84
4.2. JAZYK JAKO ZTRÁTA I ZÍSKÁVÁNÍ ETNICKÉ IDENTITY	87
4.2.1. Po příjezdu do Izraele	88

4.2.2. Česky, nebo hebrejsky?	90
4.2.3. Čeština proti hebrejštině: nový mateřský jazyk	92
4.2.4. Přepínání jazykových kódů: děti, vnuci a jejich jazyky	94
4.2.5. Vnuci a jazyk	95
4.3. TRAUMA A STRACH: REKONSTRUKCE „JÁ“ A KONSTRUKCE „MY“	97
4.3.1. Holocaust jako vyvolené trauma	98
4.3.2. Ve stínu nové hrozby	101
4.3.3. Proměny vztahu k armádě	102
4.3.4. Nový antisemitismus	104
4.3.5. Strach z budoucího vývoje	106
4.5. PAMĚŤ A VZPOMÍNÁNÍ, ZAPOMENUTÍ A MLČENÍ: JAK VYPOVÍDAT DĚJINY	107
4.5.1. Návrat jako nástroj vzpomínání	109
4.5.2. Nikdy více aneb <i>surviving survival</i>	111
4.5.3. Hledání kořenů	113
4.6. KONSTRUKCE IDENTITY NA POZADÍ TRANSNACIONÁLNÍCH KONTEXTŮ	116
4.6.1. Mezi dvěma identitami	118
4.6.2. Etnická identita první generace očima jejich potomků	121
4.6.3. Ustavení vlastní pozice: postoje druhé generace	124
4.6.4. Mezi dvěma světy: pohled první generace (rodičů) a třetí generace (dětí)	126
4.6.5. Ustavení vlastní pozice: postoje třetí generace	126
4.6.6. Souznění nebo konflikt? Reflexe třetí generace optikou generace první	129
4.6.7. Mezigenerační konflikt	130
4.6.8. Sdílená kolektivní identita	131
DISKUSE	133
ZÁVĚR	135
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	139

„Nezáleží na tom, o čem člověk začne psát. Vráť se vždycky sám k sobě. Uniknout sobě nelze.“
Henry Miller

ÚVOD

Předmětem dizertační práce **Krajanská komunita v Izraeli z antropologické perspektivy; integrace do místní společnosti a její vztah k původní domovině** je problematika procesu rekonstrukce a interpretace kolektivní identity v naracích židů, kteří se narodili v Československu a emigrovali do Izraele mezi lety 1945 a 1949, a jejich potomků druhé a třetí generace. Výzkumný projekt je vypracován jako narativní analýza a konceptuálně je ukotven v sociálně konstruktivistických teoriích etnicity.

Krajanská komunita v Izraeli byla velmi aktivní ještě před založením samotného Státu Izrael. Oficiálně v zemi působí od roku 1934, tedy více než 88 let. Jejím cílem bylo zachovat odkaz československých židů. Přestože se první generace československých židů, jež do Izraele přišla po skončení druhé světové války, snažila udržet povědomí o své kolektivní identitě, z různých důvodů se jí nepodařilo pro tuto věc nadchnout i její potomky. Důvody tohoto posunu v kolektivním vědomí jsou předmětem mé analýzy. V každém případě československá nebo česká identita byla mezi imigranty první generace v Izraeli poměrně silně zdůrazňována, a proto jsem se rozhodla ve svém výzkumu popsat, jakou představu o sobě samých mají a měli českoslovenští židé a prostřednictvím jakých obrazů udržovali svou kolektivní identitu. Stejným způsobem jsem pak na materiálu jejich narací analyzovala konstruování identity druhé a třetí generace mých narátorů.

Výzkum je výsledkem mého několikaletého působení a následně i bádání v regionu, ať už studijního, nebo pracovního. Část narátorů první generace je dnes už zesnulá. Obecně zbývá již jen několik málo let, kdy ještě bude možné hovořit s posledními příslušníky první generace krajanů nebo analyzovat jejich autentické narace, neboť jde o lidi narozené v letech 1920–1930. Jejich vztah k české nebo československé identitě je velmi sentimentální a opravdový. Přestože byla provedena řada rozhovorů a dokumentací spojených s životními příběhy narátorů první generace, nenašla jsem výzkum, který by se komplexně zabýval proměnou kolektivní identity v rámci tří generací. Právě proto, že jsem měla možnost a privilegium poznat některé z rodin židů, kteří přišli do Izraele z Československa, bylo pro mě fascinující sledovat jak styčné body,

tak rozdílný přístup k identitám napříč generacemi, a rozhodla jsem se alespoň částečně zmapovat procesy, které se zrcadlily v pozadí těchto faktů.

Životní příběhy lidí, kteří se z maloměstského středostavovského prostředí ze dne na den stali nepřáteli státu, dětí, které přišly o své dětství a sny a v průběhu deseti let se ocitly v koncentračních táborech s vytetovaným číslem na předloktí, aby pár let nato budovaly nové domov v poušti na Blízkém východě, asi nepřestanou fascinovat nikoho. Nakonec doteď tyto osudy často slouží jako předlohy k filmu nebo literatuře. Mým cílem bylo jejich příběh sledovat dál a za pomoci antropologie a interdisciplinárního vědeckého přístupu převyprávět další pokračování odehrávající se v podobě transmise kolektivního vědomí svým dětem a vnoučatům, jejichž narace jsem vnímala jako součást celého příběhu. Nesnadný osud druhé generace po holocaustu, tedy dětí přeživších a dětí emigrantů formuje kolektivní sdílenou identitu dalším směrem. Tyto děti neměly příležitost k přirozenému generačnímu střetu v podobě vymezení se vůči rodičům, neboť za dané situace to byli rodiče, jak vyplývá z narácí, které z pohledu jejich dětí bylo třeba primárně chránit a zajistit, aby se už nikdy neopakovalo trauma, jež podstoupili. To vše formovalo identitu druhé generace mých narátorů, kteří sice vyrůstali v relativním bezpečí, museli se však vyrovnávat se zamlčenou minulostí svých rodičů. Druhá i třetí generace byla vystavena válečným konfliktům, ale třetí generace se na rozdíl od té druhé začala ptát. A to nejen po minulosti svých prarodičů, ale začala si klást také sebekritické otázky směrem dovnitř komunity. I proto jsem se ve své práci snažila zachytit jak mezigenerační sounáležitost, tak tuto tendenci ke vzdoru, se kterou přichází třetí generace.

Kolektivní identita je v předložené práci analyzována na základě témat, která se repetitivně objevovala v narácích jednotlivých příslušníků první, druhé a třetí generace narátorů. Jednalo se o témata nebo otázky, jež jsou pro danou kolektivní identitu podstatné z hledisky kultury, společnosti a historie a které měly formující vliv na utváření identity.

Pro zachycení detailního popisu kolektivní identity byla využita narativní analýza a interdisciplinární přístup založený na znalostech z oborů antropologie, historie nebo psychologie.

Většina studií, které se zabývají identitou ve vztahu k židovské komunitě v Československu za první republiky, limituje svůj výzkum teritorialisticky na území bývalého Československa nebo výhradně na první generaci a jsou vedeny primárně z historického pohledu. Rozsáhlou historickou monografií na téma mapujícím dějiny židovské komunity v Československu je

kniha historičky Kateřiny Čapkové *Češi, Němci, Židé?*, ve které se věnuje národní identitě židů v Čechách mezi lety 1918 a 1938, sionistickým a českožidovským hnutím a otázkám, jež si v souvislosti s národní identitou kladli židé v Československu na pozadí dějinných událostí. Z různých perspektiv pak téma české předválečné židovské komunity nahlíží kolektivní monografie *Rozpad židovského života: 167 dní druhé republiky* v editorské péči antropoložky Marcely M. Zoufalé a literárního historika Jiřího Holého. Minulý rok vyšla rovněž kniha historika Martina Weina zabývající se dějinami židů v českých zemích. Tato originálním způsobem vedená práce zachycuje život židovské komunity v širokém kontextu kriticky nazíraných okrajových i zásadních událostí.

Poznámka k úpravě textu

Ve svých studiích se řada badatelů zamýšlela nad použitím malého či velkého písmena Ž/ž ve slově žid, neboť při zkoumání židovské identity se této otázce nelze vyhnout. Zatímco historička Kateřina Čapková nedělá distinkci mezi náboženskou a etnickou identitou a ve svých pracích používá velké Ž, historik Martin Wein ve své poslední knize navrhuje kompromisní řešení v podobě „středního ž“, které by komplexitu židovských identit měnících se v čase a prostoru mělo obsáhnout. Problematiku psaní velkého Ž a malého ž výstižně popisuje historik Zbyněk Tarant ve své habilitační práci:

„Pojem ‚Žid‘ píše jednotně s velkým písmenem. Důvodem je fakt, že v drtivé většině případů se na těchto stránkách hovoří o Židech v kontextu národnostním a sami sionisté o sobě uvažovali jako o reprezentantech židovského národa. Činím tak ovšem s plným vědomím faktu, že se pravidla českého pravopisu poněkud míjejí s komplexitou židovských identit. Když jde vyznavač judaismu do synagogy, měli bychom psát ‚žid‘, neboť o něm hovoříme v kontextu náboženství, avšak když jde jakožto izraelský občan sloužit do armády židovského státu, měli bychom teoreticky psát ‚Žid‘, neboť hovoříme v kontextu národnostním. Jenže co když jde izraelský občan v pátek večer do synagogy, má na sobě vojenskou uniformu, na rameni pušku a na hlavě jarmulku? Je to ‚Žid‘, nebo ‚žid‘, nebo ‚Ž/žid‘? Identický problém vzniká, pokud vůbec neznáme kontext, ve kterém se o konkrétním Židovi či židovi hovoří, takže ani nevíme, zda hovoříme o příslušníku náboženství, nebo etnika.“

K této dialektice bych k zamyšlení historika dodala z antropologického pohledu: A když se jedná o židy, kteří o své identitě nepřemýšlejí nebo o ní nevědí a dozvědí se o ní až od svého okolí, dělá to z nich Židy s velkým nebo malým „ž“? Případně co když se jedná o prvorepublikové členy českožidovského hnutí, kteří se považovali za Čechy a své židovství vnímali ve smyslu hodnotového systému a projevu kulturní kontinuity, jež může přispět k obohacení a diverzitě české, respektive československé společnosti? Historik Martin Šmok se vyjadřuje ještě ostřeji: „Židé s velkým Ž jsou důsledkem poválečné kontinuity vycházející z tradic druhé, nikoliv první republiky. Psaní velkého Ž při jakýchkoliv písemných zmínkách o občanech označených za Židy a určených k zavraždění přikázala protektorátní vyhláška, tolik vítaná místními národovci kolem Arijského boje. Z logiky věci tento gramatický úzus totiž naznačuje, že Židé jsou cizinci, nikdy nemohou být ničím jiným než Židy. Fakt, že národní Židé

se od roku 1948 jmenují Izraelci a píší se tedy s velkým Ž nikoho moc nezajímá, vyhláška je vyhláška, i když protektorátní... “

A co když si tedy tuto otázku položíme ve vztahu k Izraelcům, kde je afinita ke státu vyřešena izraelským občanstvím? Z průzkumu Pew Research centra vyplynulo, že 55 procent Izraelců svoji židovskou identitu vnímá jako dědictví hodnot, vzdělání a kultury. Na dotaz, která identita pro ně figuruje na prvním místě, odpovědělo pouze 46 procent Izraelců, že identita židovská. Z toho vyplývá, že židovská identita je těžce uchopitelná a s ohledem na množství perspektiv a kontextů, které historie nabízí, je záhodno o židovské identitě hovořit alespoň v plurálu, tj. o židovských identitách. Publicista Petr Brod, který se zabývá židovskými dějinami, používá malé „ž“ i pro sekulární nenáboženské židy, stejně tak i historik Vít Strobach, který odkazuje na polské bundisty. Ve své práci s ohledem na výše uvedené argumenty proto budu používat malé „ž“.

Struktura práce

Předložená práce je členěna na pět kapitol, úvod a závěr. V úvodní kapitole se věnuji formulaci výzkumných otázek a popisu cílů práce a zmiňuji studie vydané v České republice, které se tématem zabývají.

První kapitola představuje teoretické koncepty a východiska a jednotlivé pojmy důležité pro výzkum. Předmětem zájmu jsou pojmy spojené se sociálně konstruktivistickými teoriemi etnicity, prostřednictvím níž je analýza konceptuálně ukotvena. Pozornost věnuji pojmům *belonging* (příslušnost nebo přináležení) a *pragmatic citizenship* (pragmatické občanství) a teorii transnacionalismu, ze které vycházím při interpretaci procesů konstruování kolektivní identity v naracích židů, již se narodili v Československu a emigrovali do Izraele mezi lety 1945 a 1949, a jejich potomků v rámci druhé a třetí generace. Důležitými koncepty, které v kapitole rovněž rozebírám, jsou kolektivní a transnacionální paměť.

Ve druhé kapitole představuji metodologii výzkumu, tedy kvalitativní analýzu založenou na narativní metodě. Zároveň objasňuji důvody, proč jsem tuto metodu zvolila, a její výhody. Dále reflektuji svoji pozici coby pozici výzkumníka z etických aspektů a rovněž popisuji prostředí a metodu sběru dat. Představuji výzkumný vzorek a také výběr narátorů.

Třetí kapitola přibližuje sociokulturní a historický rámec, ze kterého výzkum vychází. Zároveň postupně představuji jednotlivé generace pomocí interpretace jejich narácí a zasazují tak příběhy jednotlivých narátorů do kontextu. Kvůli zachování jejich anonymity a respektu k etice výzkumu jejich životní příběhy nebylo možné uvést v plném rozsahu.

Čtvrtá kapitola je stěžejní částí empirického výzkumu a zde se podrobně věnuji faktorům, které determinují konstrukci kolektivní identity ve vyprávění první, druhé a třetí generace narátorů. Jedná se o fenomény *traumatu* a *strachu* v souvislosti s holocaustem, dále o téma paměti, vzpomínání a zapomínání, a tedy *transmisi kolektivní paměti* na další generace, jakožto zásadního procesu při formování etnické identity. Dále také *domova*, jako důležitého tématu především pro narátory první generace, kteří o svůj domov přišli a museli jej znovu vybudovat, a nakonec tématu *jazyka* jakožto nástroje přispívajícího k posilování kolektivní identity a důležitého znaku vztahujícího se k etnicitě narátorů. Vedle těchto otázek analýza rovněž

reflektuje další témata, která se v naracích objevují, jako třeba bezpečnost, vzdělání, škola, přátelé, rodina nebo politika. V poslední části této kapitoly se věnuji komplexnímu shrnutí poznatků o konstruování identit na pozadí transnacionálních kontextů ve vyprávění první, druhé a třetí generace narátorů.

Pátá kapitola shrnuje veškeré výstupy práce, prezentuje základní zjištění a zasazuje jejich relevanci do současnosti. V části nazvané Diskuse pak zároveň nastiňuji další relevantní výzkumné otázky, které na výzkum volně navazují.

Cíle

Cílem předkládané práce je přiblížit životy první generace židů, kteří emigrovali z Československa do Izraele po roce 1945, a jejich potomků a formování a proměnu jejich identit v čase.

Záměrem výzkumu je popsat problematiku konstrukce etnické identity a kolektivní paměti v biografických vyprávěních tří generací českých krajanů v Izraeli. Výzkumný projekt je veden jako antropologická reflexe hledající odpověď na otázky, které se pojí s konstrukcí etnické nebo kolektivní identity, a definující znaky, jež jsou pro ně podstatné. Analýza etnické nebo kolektivní identity je realizována na základě vyprávění pěti rodin českých krajanů, kteří emigrovali do Izraele po druhé světové válce. Rozhovory byly vedeny s první, druhou a třetí generací.

Pozornost je věnována především tomu, jakým způsobem narátoři konstruují svou kolektivní identitu. Ve výzkumu jsou tudíž analyzovány výňatky z rozhovorů, které odkazují k úvahám o vlastní identitě narátorů nebo jsou důležité pro její konstrukci. Z vyprávění vyplynuly čtyři fenomény, jež se ukázaly jako klíčové pro konstrukci etnické identity všech tří generací. Všechny tyto fenomény byly teoreticky vymezeny z hlediska vztahu ke konstrukci identity a následně analyzovány ve vztahu k mým narátorům.

V první řadě se jednalo o fenomén paměti jako procesu transmise identity prostřednictvím vzpomínek a rodinné historie. Vyprávění se dotýkalo paměti individuální i kolektivní a na základě tohoto dialektického vztahu byla analyzována sounáležitost se sdílenou kolektivní identitou a její proměnou v čase – tedy napříč generacemi. Pozornost byla věnována tématu uchovávání historické paměti a především problematice svědectví jako nástroje k mapování válečných konfliktů. Fenomén paměti byl důležitý především pro druhou a třetí generaci, jejíž participace na kolektivně sdílené paměti je důležitá pro kontinuitu kolektivní identity v čase. Cílem je tedy ukázat, jakým způsobem se kolektivní identita první, druhé a třetí generace mých narátorů proměňuje v čase v závislosti na postupně mizející kolektivní paměti.

Druhým fenoménem, který s pamětí úzce souvisí a jenž byl ve vyprávění narátorů konstantně zmiňován, je trauma a strach. Historická zkušenost holocaustu, pogromů a perzekuce se transmisí přenáší jako kolektivní trauma z generace na generaci a má fatální dopad na

konstrukci identity příslušníků hlásících se k židovské národnosti. Ve vyprávěních první, druhé a třetí generace se holocaust jako určující faktor ovlivňující identitu objevuje repetitivně. Cílem bylo popsat hierarchii traumat a jejich institucionalizaci v rámci historie; poukázat na historicko-politické důsledky, které mají dědění traumata celospolečensky i individuálně, a zároveň popsat přístup k traumatu ze strany vědních oborů, jež zkoumají transgenerační přenosy traumatu. Záměrem bylo charakterizovat, jak se liší reakce na trauma u první, druhé a třetí generace a jak se s ním příslušníci jednotlivých generací v rámci konstrukce svých identit vyrovnávají, a to ve vztahu k sobě samým, ale i ve vztahu ke svému okolí. Strach, který v naracích bývá zaměňován za trauma, provází všechny tři sledované generace. Speciálně u třetí generace pak bylo cílem ukázat, jak komplikované je vymanit se z kolektivně sdíleného traumatu živeného dalšími strachy, plynoucími z bezpečnostní situace na Blízkém východě nebo z narůstajícího „novému antisemitismu“, jehož popisu a problematice se tato práce rovněž okrajově věnuje.

Třetím fenoménem, který byl stěžejní pro výzkumnou analýzu, byl jazyk. Jazyk je zde chápán jako nástroj, jehož prostřednictvím jsou nám předávány vzorce a hodnoty naší kultury, a zároveň je klíčem k vymezení daného společenství vzhledem k okolnímu světu. V naracích narátorů všech tří generací byl jazyk hlavním znakem pro vymezení vlastní etnické identity, a to především příslušnosti k české identitě. Druhou generací narátorů byl definován jako prostředek do světa, který patřil pouze jejich rodičům a jež se snažili pochopit. Respondenti první generace pak jazyk definují jako tajný prostředek komunikace. Jazykové vědomí s postupujícím časem přirozeně klesá, přestože druhá generace narátorů češtinu trochu ovládá. Na základě analýzy přístupu k jazyku bylo tedy zároveň mapováno, jakým způsobem je jazyk užíván v každodennosti, ať už s ohledem na individuální nebo společenské využití, a jak zásadní je pro konstrukci sociální reality. Cílem této dílčí analýzy bylo popsat vztah primárně k české nebo československé identitě a poukázat na korelaci vztahu mezi příslušností k identitě a klesajícím jazykovým vědomím.

Konečně posledním fenoménem, který byl součástí výzkumu, byl vztah k domovině a jeho definice z hlediska všech tří generací. Příslušnost k dané etnické identitě neznamená automaticky příslušnost teritoriální, což se ukázalo především v jednotlivých naracích. Analýza hledá odpovědi na otázky vztahu domova a pohybu, domova a konkrétního místa, domova ve vztahu k migraci, vyhnanství, transnacionalismu nebo nomádství (Szaló, 2006).

Cílem výzkumu bylo ukázat, jakým způsobem ovlivnila ztráta domova jako klíčová existenční událost etnickou identitu první generace a jak na tuto transgenerační zkušenost reagují v konstrukci svých identit generace další. Rovněž se zde dotýkám pojmu domova – „země zaslíbené“ – a toho, co tento mytický obraz představoval pro české židovské přistěhovalce do Izraele, kteří se k náboženství nehlásili a o své židovské identitě před válkou často ani nevěděli, a co pak tato představa znamená pro jejich děti a vnoučata. Kapitola o domově reflektuje i předchozí popsané fenomény a hledá odpovědi na otázky domova a bezpečí. To jsou totiž primárně témata, která řeší druhá generace mých narátorů. Záměrem bylo rovněž popsat, jak druhá a třetí generace ve svých představách definuje domov, a vysvětlit jejich odlišné perspektivy. Podstatná část kapitoly s názvem „Takhle jsme to nechtěli“ se věnuje Izraeli jako aktuálními místu domova a jeho společensko-historické reflexi ze strany všech tří generací.

Cílem závěrečné kapitoly výzkumu je popsat konstrukci etnické nebo kolektivní identity a její proměny v čase a vysvětlit její determinující faktory. Tato kapitola je rozdělena do bloků podle jednotlivých generací, přičemž každá generace zde objasňuje procesy vlastní sebeidentifikace. V rámci každého oddílu je dán prostor i vyjádřením ostatních generací, kterými na sebe vzájemně reagují, a nepřímo tak definují sebe na principu my versus oni. Cílem bylo zároveň analyzovat míru mezigeneračního konfliktu, který v situaci komplikované historie a různých očekávání a projekcí musel nutně vzniknout. Záměrem práce bylo rovněž popsat na pozadí procesů konstrukce identity podmínky, za jakých žili čeští židé ve své původní vlasti, míru jejich integrace do české společnosti a ambivalentní vztah k Česku nebo Československu coby ztracenému domovu a k Izraeli coby znovunabyté mytologické domovině.

Výzkumné otázky byly formulovány následovně:

- Jakým způsobem konstruují ve svých vyprávěních příslušníci první, druhé a třetí generace svou etnickou/kolektivní identitu?
- Jaké jsou zásadní determinanty pro konstrukci etnické identity první, druhé a třetí generace narátorů?
- Co je obsahem sdílené identity první, druhé a třetí generace a které faktory způsobují mezigenerační konflikt?

- Dochází ke generační transmisi etnického vědomí?

Téma bylo sledováno z hlediska antropologie a etnologie za pomoci kvalitativního přístupu k výzkumu. V některých případech však k podpoření myšlenkového schématu téma muselo být uchopeno interdisciplinárně za pomoci například vývojové psychologie, sociální psychologie, orální historie nebo sociologie.

KAPITOLA 1

TEORETICKÝ RÁMEC

1.1. Migrace, emigrace a identita

Během posledního desetiletí se Evropa potýká s vlnou migrace. Přestože v rámci tzv. uprchlické krize mluvíme častěji o otázkách demografických a finančních, týká se stejným dílem i otázek psychologických a antropologických. Každý přesun, ať už se jedná o úmyslnou, nebo nucenou emigraci, je spojen s náročným psychickým prožitkem.

Emigrace přináší řadu obtížných situací od komunikačních překážek v důsledku neznalosti jazyka přes nesnadné začátky při snaze o zapojení se do společnosti a získání tak svého postavení v ní. Nejde však jen o to, že se imigranti musí sžít s jinými lidmi a odlišnou kulturou, ale zároveň se musí vyrovnávat s vlastními dilematy týkajícími se jejich původního nahlížení světa, což může vést až ke krizi identity. Imigrant si tak musí znovu ujasnit smysl své existence a jejího směřování.

S pokračující uprchlickou krizí, a především problematikou integrace migrantů do společnosti, jsou otázky týkající se konstrukce identity a etnické identity stále více aktuální a jsou nahlíženy perspektivou různých vědních oborů. **Etnickou identitou** se kromě etnologie a antropologie zabývá rovněž sociální a vývojová psychologie, z jejichž teoretických modelů v této práci rovněž vycházím. Stále více vývojových a sociálních psychologů považuje etnickou identitu za jednu z mnoha vrstev komplexní sociální identity jedince (French, Seidman, Allen, Aber, 2006).

Obecně lze říci, že se sociální psychologie a antropologie shodují na dvojím formování identity. Jednak se jedná o vztah k sobě samému, jednak o vztah okolí k jedinci. Jde tedy o proces, který je utvářen zevnitř, tj. uvědomění si sebe sama v rámci daného kontextu, a zároveň o proces, jenž je utvářen i zvenčí, tj. jak jedince vnímá jeho sociální prostředí. Vzhledem k tomu, že tento proces probíhá celý život, identita se v průběhu času mění.

V kontextu migrace je proces utváření imigrantovy identity ovlivňován etnicitou a procesem integrace. Dojde-li například k situaci, kdy si migrující jedinec začne idealizovat zemi svého původu a nemá zájem začlenit se do stávající společnosti, ve vztahu k jinakosti nové kultury

dochází k aktualizaci jeho etnického sebeuvědomění a upevnění jeho etnicity. Tyto procesy souvisí s konstrukcí identity. Etnicitu a identitu tak je možné považovat za identické kategorie.

1.2. Etnická identita a etnicita

S ohledem na globalizaci se **etnická identita** stává významnou kategorií. Dle slovenské psycholožky Bačové jsou příčiny oživení tohoto tématu nejasné (Bačová, 1996), pravděpodobně však mezi nimi figuruje industrializace, urbanismus a vznik mezinárodních a nadnárodních společenství, která slouží jako základ pro tzv. etnickou mobilizaci. Podle norského antropologa Eriksena termíny jako nacionalismus či definice příbuzného pojmosloví nabývají dlouhodobě na významu „v důsledku evropské integrace a kulturní standardizace a obav lidí ze ztráty národní identity“ (Eriksen, 2012:20). V současné době se zkušeností s migrační krizí v Evropě a problematikou integrace imigrantů zároveň můžeme potvrdit Eriksenův koncept etnické identity, který souvisí s novou formou sebeuvědomění a sebeidentifikace (Eriksen, 2002). Tento koncept se týká například druhé a třetí generace imigrantů, které jsou předmětem řady aktuálních výzkumů. Vedlejším efektem revitalizace teorií etnicit je tzv. **etnopolitika**, tj. využívání etnických ideologií jako politického nástroje.

Definice etnické identity je v antropologii celá řada. Prvotní primordialistické teorie v zásadě vycházely z tzv. objektivních znaků, tj. znaků biologických, jazykových, kulturních nebo náboženských, typických pro vědomí příslušnosti k danému etniku. Příslušnost k etnické skupině byla vysvětlována jako daná, a to narozením. Etnická identita tak byla pojímána jako neměnná, nezávislá na vnějších vlivech a prostředí. Novější definice pak pracují s obtížněji uchopitelnými faktory, jako je vztah k etnické skupině nebo k pravlasti, sebeuvědomění, představa o společném původu apod. Jedná se o tzv. subjektivní hlediska zdůrazňující vlastní identifikaci členů s etnikem, případně pracujících s principem *my versus oni*, tj. principem dvojité percepce (Barth, 1998), kdy se člen s etnikem identifikuje a sám je jako člen etnika identifikován svým okolím. Sociálně konstruktivistické teorie pak vycházejí ze základní teze, že realita je vytvářena jako obraz, který lidé určité kultury navzájem sdílejí a považují za přirozený (Bačová, 1996). Zároveň platí, že hranice etnických skupin jsou relativní v závislosti na kontextu – za určité situace se tedy etnicita jeví jako „životně“ důležitá, v situaci jiné je zcela zbytnou sociální konstrukcí. Klíčová pro etnickou situaci je tedy daná situace a její kontext. **Etnicita** tak představuje kategorii, která se objevuje za daných historicko-společenských podmínek a odlišuje jednotlivce nebo skupiny od ostatních na základě sociálně-kulturních

konstrukcí. V návaznosti na vytvoření etnicity se jako sdílený prožitek sounáležitosti utváří etnická identita (Jakoubek, Hirt, 2005).

Ve své práci budu vycházet z definice Thomase Hylland Eriksena, jenž rovněž pracuje se subjektivním hlediskem a definuje etnickou identitu jako „souhrn sociálních vztahů a interakcí mezi osobami, které se považují za zásadně odlišné od členů ostatních skupin“ (Eriksen, 2012:37). Z hlediska vývojové psychologie je pak často citovanou definicí etnické identity teorie, že etnická identita je dynamický, „multidimenzionální konstrukt, jenž se vztahuje k identitě jedince a jeho sebeuvědomění jako člena etnické skupiny“ (Phinney, 2003: 63).

S ohledem na první generaci budu uplatňovat i hlediska, se kterými pracovali sociologové Anthony D. Smith a John Hutchinson ve svém sborníku *Ethnicity*. Jejich teorie představuje jakýsi můstek mezi primordialistickými a modernistickými teoriemi (Horálek, 2012). Důraz ve své definici etnické identity kladou na mýtus společných předků a víru v něj, jež dávají členům etnické skupiny pocit sounáležitosti. Právě pro židovskou diasporu (v mé práci se to týká první generace) může být tento faktor motivem subjektivního pocitu identifikace. Přestože je dnes z hlediska teorie etnická identita chápána spíše jako sociální konstrukt (Šatava, 2009: 14–15), každodenní zkušenost příslušníků etnických skupin může být jiná. Jak vyplývá i z mého výzkumu, etnická identita může být vyjadřována i skrze tzv. primordialistické sentimenty (Geertz, 1996) a etnicita pak představuje důležitý faktor pro konstrukci stabilní identity. Nicméně v souvislosti s kategorií etnické identity mi jde spíše o snahu představit faktory, které přispívají ke konstrukci identity mých narátorů a vnímání jejich představy o světě a své jedinečnosti. Snažím se mapovat faktory nebo fenomény, jež jsou v jejich vyprávění zdůrazňovány jako klíčové pro proces jejich utváření a měnící se identity. Protože ani sociálně konstruktivistický pohled nemění nic na skutečnosti, že pro mnohé jedince může být etnicita stěžejní pro jejich sociální život a pro chápání sebe sama, a tedy utváření smyslu svého života. S tím souvisí model vývojové psychologie, který se zabývá formováním etnické identity (např. Phinney nebo Erikson). Obecně jde o proces, který je rozdělen do několika fází. Nejprve se jedná o stadium, kdy se jedinec svou etnicitou nezabývá nebo ji vnímá jako automaticky danou, druhou fází je stadium, kdy se jedinec snaží své etnické identitě porozumět a pochopit ji ve vztahu k sobě, a poslední fází lze nazvat stadiem etnické dospělosti, kdy má jedinec jasno ve vztahu k etnicitě a smyslu své identity. Etnicita pak v tomto kontextu představuje danou (primordialistické hledisko) nebo vykonstruovanou (instrumentalistické hledisko) esenci etnické skupiny, se kterou se členové etnické skupiny identifikují a zároveň je určující pro odlišnost od ostatních etnických skupin. Etnicita zároveň může zaniknout a může dojít i k

jejímu obnovení. Tento jev souvisí například se situací, kdy dochází ke kontaktu dvou odlišných kultur (Eriksen, 2008). S tímto procesem pracuji v rámci popisu předávání etnicity mezi první, druhou a třetí generací mých narátorů. Především u první generace mých narátorů, v souvislosti s jejich příchodem do Izraele, rozebírám hledisko tzv. **etnické konsolidace** (Handelman, 1977: 269), kdy členové určité etnické skupiny navazují vazby na základě příslušnosti k etnické skupině. Výsledkem jsou dlouhodobé vztahy mezi jednotlivými členy a tzv. **etnická síť**, která pomáhá svým členům zajistit přístup ke zdrojům a například i k trhu práce (Eriksen, 2012: 79)

Ve své práci tedy zkoumám proměny identity na základě principu *my versus oni* a v souvislosti s etnicitou jako aspektem tohoto vztahu první, druhé a třetí generace českých přistěhovalců do Izraele, předávání etnicity potomkům a zkoumání proměn, které nastaly změnou prostředí pro první generaci. V rámci mé analýzy jsem se rovněž setkala s kategorií **etnické anomálie**, jež je typická pro druhou a třetí generaci přistěhovalců. Jedná se o situaci, kdy je jedinec považován nebo se sám považuje za příslušníka dvou etnických skupin zároveň. V případě mých narátorů není tato kategorie u druhé a třetí generace zdaleka tak výrazná, nicméně v určitých kontextech se vyskytuje, ať už se jedná o vymezování se vůči politice majoritní společnosti nebo jejím „mravům“. Naopak se poměrně zřetelnou ji nalézáme u narátorů generace první, kteří často odpovídají, že ani jedna příslušnost ať k té či oné etnické identitě nevystihuje jejich postavení stoprocentně. Identita se nevytváří izolovaně, ale v reakci na okolí. Potřeba patřit k nějaké skupině, nebo se naopak vůči ní vymezit je součástí přirozenosti a skupin, se kterými je možné cítit sounáležitost, nebo ne, je celá řada daná například rodinou, náboženstvím, profesí, volnočasovou aktivitou, nebo čtvrtí, kde bydlíme.

1.3. Social identity a belonging neboli sociální identita a příslušnost

S rostoucí mírou globalizace a současně probíhající atomizací společností roste význam konceptů sociální identity a tzv. **belonging** neboli příslušnosti. Vychází z toho, že otázka sebepojetí podléhá primárně členství v relevantních sociálních skupinách. Příslušnost ke společenským sítím a komunitám je v 21. století pro definici sebe sama určující. Současná společnost, která klade důraz na individualismus, zároveň nabízí širokou škálu komunit, skupin a sítí, dle nichž můžeme přesněji definovat svou identitu vedle tradičních společenských kategorií, které dnes již nejsou tolik určující. Přestože na prvním místě bývá jako primární znak sebepojetí uváděna rodina či národnost nebo státní příslušnost, stejná důležitost je dnes připisována profesní identitě či společenské aktivitě. Esencí procesu sebepojetí je tedy rovněž

určitá flexibilita, neboť se jedná o neustále se proměňující proces (SIRC, 2007: 10) daný přecházením mezi různými společenskými skupinami. Specifický proces pak nastává u imigrantů, jejichž příslušnost je podmíněna historickým vztahem k imigrantské komunitě (Reed-Danahay, Brettell, 2008: 19).

Státní příslušnost neboli občanství je navíc kategorie, která má z pohledu současné antropologie nejasné hranice. Antropologické studie o imigraci mj. odvozují občanství v právním slova smyslu („na papíře“) a občanství participativní, respektive politické a občanské (Reed-Danahay, Brettell, 2008). V užším pojetí pak antropologie definuje pojem **cultural citizenship** neboli kulturní občanství a **social citizenship** neboli sociální občanství, a to především v souvislosti s výzkumy komunit přistěhovalců, kteří v dané zemi nemají legální status, avšak realizují nebo usilují o svá práva poskytovaná státem skrze boj o svůj sociální a kulturní status. Social citizenship tak představuje proces začlenění jednotlivce do společnosti (Reed-Danahay, Brettell, 2008) v rámci jeho každodenního fungování.

V souvislosti s teorií transnacionalismu pracuje antropoložka Reed-Danahay Brettell s termínem **pragmatic citizenship** neboli pragmatické občanství představujícím praktické důvody pro naturalizaci, např. možnost vycestovat do země původu či možnost sponzoringu rodiny v zemi původu (Reed-Danahay, Brettell, 2008: 7). **Transborder** nebo **diasporic citizenship** (přeshraniční nebo diasporické občanství) pak představuje transnacionální identitu, tedy souběh dvou identit – k původní domovině a té aktuální (Reed-Danahay, Brettell, 2008: 11). Příslušníci této identity tak i nadále ovlivňují – navzdory hranici a tomu, že se nacházejí jinde – dění ve své původní domovině (International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, Second Edition, 2015: 639).

1.4. Diaspora a transnacionalismus

Diaspora je termín, který vznikl na základě zkušenosti židovské komunity v Evropě. Jedná se o etnickou skupinu, která sice celý život prožije v rámci jiné majoritní společnosti, ale stále cítí sounáležitost se zemí svých předků. Aby diaspora mohla vzniknout, předpokládá se, že členové této skupiny živí obraz svých předků a kladou důraz na společné myty. Cílem diaspory je tedy udržet kolektivní identitu (Safran, 2005). Přesto se však diaspora nevyhne určitým integračním a adaptačním procesům a někdy dokonce může dojít až k nejvyšší fázi integrace, tedy k **asimilaci**. O této situaci můžeme částečně mluvit v souvislosti s židovskou komunitou

v Československu za první republiky. Snaha o asimilaci do české majoritní společnosti byla v některých případech vědomá a cílená. Přes všechnu snahu se však naděje židů usilujících o asimilaci skončily s přijetím norimberských zákonů a druhou světovou válkou.

Dnes můžeme mluvit rovněž například o diaspoře arménské, kurdské nebo třeba palestinské. Z obecnějšího hlediska se jedná o etnické skupiny, které byly roztroušeny do jiných míst ze svého přirozeného centra, jež označují za svou domovinu (Safran, 2005). Vztah těchto skupin k dominantní společnosti sídlící v původní domovině je většinou komplikovaný. K posílení kolektivní paměti živí mýtus vztahující se k zemi svého původu a vyvíjejí politickou aktivitu k obnovení své domoviny. Díky tomuto přetrvávajícímu vztahu a sociálně-politickým aktivitám můžeme mluvit o **transnacionalismu**. Kategorie diaspory s teoriemi transnacionalismu velmi úzce souvisí, avšak jedno nepodmiňuje druhé. Jedná se o způsob života napříč státy, který buduje imaginativní prostor, v němž migranti udržují vztahy s domovinou (Schiller, Basch, Blanc-Szanton, 1992). Díky technologickým vymoženostem pro migranty dlouhodobě se orientující na původní domovinu není složité udržovat **transnacionální sociální síť**. Skrze sdílené rituály jako třeba sňatky nebo oslavy či finanční transakce a dary vytvářejí **transmigranti** tzv. **transnacionální sociální pole**, které lze vnímat jako samostatnou sociální sféru sui generis (Henig, 2009: 176). Dopady migrace mají na jednotlivé generace různý efekt. Tyto způsoby fungování a přináležení (*ways of belonging*) podporují identifikační proces (Levitt, Glick-Schiller, 2004) a umocňují transnacionální identitu. V této souvislosti pracuje antropolog Silverstein s termínem **hybrid**. Jedná se o situaci, kdy se příslušník druhé generace imigrantů dostává mezi dvě kultury (Silverstein, 2005: 373).

V souvislosti s masovou migrací roste počet diaspor a zároveň s pohybem jednotlivých etnických komunit začíná být složité rozlišit domovinu od hostitelské země (Safran, 2005). Diaspory je proto třeba analyzovat individuálně s přihlédnutím k podmínkám, v jakých se nacházejí, tj. jejich hustotu, institucionalizovanost, odlišnost od většinové populace v hostitelské zemi. Například v případě palestinské diaspory v utečeneckých táborech v Libanonu by se zdálo, že její integrace do místní společnosti může proběhnout vzhledem ke kulturní blízkosti poměrně jednoduše. Nicméně opak je pravdou, neboť již po tři generace, co v uprchlických táborech žijí, nebylo palestinským uprchlíkům v Libanonu uděleno občanství ani žádná občanská práva mimo uprchlický tábor. Jedinou možností, která představuje lepší život a vysvobození z nedobrovolného ghetta, je tedy návrat do původní domoviny. Tato neutěšená situace pak může být motorem pro udržování kolektivní paměti a společného mýtu. Naopak například v případě evropských židů, kteří utekli před druhou světovou válkou do USA,

proběhla integrace do místní společnosti, a je tedy otázkou, zda pro ně dnes představuje domovinu Izrael coby sdílený mýtus, nebo USA. To samé platí pro uprchlickou arménskou menšinu, která je dnes roztroušena v Evropě, Libanonu či USA, nicméně do genocidy roku 1915 měla svou původní domovinu na území dnešního Turecka (Safran, 2005).

Transnacionální identita však nemusí být politická, ale jen sociokulturní. Řada transmigrantů zůstává vůči politice své původní domoviny netečná a jejich aktivity mají výlučně sociální a kulturní kontext (Levitt, Glick-Schiller, 2004: 1005). V případě mých narátorů jde právě o tento případ, což se projevuje například velkým zájmem o českou politiku, ale odmítnutím zasahovat do dění například prostřednictvím voleb.

1.5. Kolektivní a transnacionální paměť

Jedním z fenoménů zkoumaných ve vztahu ke konstrukci etnické identity a její transmisi mezi generacemi je paměť. Vzhledem k tomu, že narátoři mého výzkumu náleží ke třem generacím, bylo vzpomínání a narace o minulosti přirozenou součástí našich rozhovorů. V této souvislosti pracuji s konceptem **kolektivní paměti**, která je utvářena právě prostřednictvím komunikace a vyprávění (Kratochvíl, 2015). Na vyprávění mých narátorů je patrné, že paměť má jak rozměr individuální, tak kolektivní, protože se prostřednictvím dalších generací vztahuje ke společenským a politickým záležitostem. Vycházím však z fenomenologické premisy, že některé události nebo situace jsou zapamatovatelné prostřednictvím **kolektivního vědomí** (Zerubavel, 2003), jehož jsme součástí, a jsou nám jako jednotlivcům připomínána regulacemi daných společností (Szaló, 2006). Jedná se například o společná výročí, oslavy nebo organizované události. S rozdělením na kolektivní a individuální paměť přišel francouzský sociolog Maurice Halbwachs, který ve své práci *Sociální rámce paměti* (1925) a *Kolektivní paměť* (1950) poukazuje na to, že minulost je formulována vždy na základě požadavků přítomnosti, a vzpomínání je tak zasazeno do aktuálního společensko-kulturního rámce. Kolektivní paměť prezentuje jako vědomí určité skupiny (*sociální rámec*). Na Halbwachse navazuje egyptolog a religionista Jan Assman se svým konceptem komunikativní a kulturní paměti. Assman tak v kolektivní paměti, kterou označuje za komunikativní, tj. společensky zprostředkovanou, vymezuje **paměť kulturní**, která je dle něj ukotvena pevnými body reprezentujícími vzpomínky každodenní komunikace v podobě obřadů, památníků, výročí, tedy produktů každodennosti, ale je spjata i s příběhy tvořenými literaturou, filmem, nebo náboženstvím. Dle Csaba Szaló je pak kulturní paměť udržována právě díky připomínkám,

výročím, apod. (Szaló, 2006) Jedinec se tak dostává do dialektického vztahu mezi svou osobní biografií a institucionalizovanou historií, která je prezentována jako objektivní realita (Hubík, 1999: 182). Kulturní paměť je vždy spjata s určitou skupinou, jež se díky sdílené kulturní paměti vymezuje vůči svému okolí, a dává tak vzniknout unikátní kulturní identitě (Assman, 2015). Jak Jan Assman, tak Maurice Halbwach ve svých konceptech pracují se skupinovou identitou, která je kulturní nebo kolektivní pamětí definována. Paměťová studia pracují s hierarchizací vzpomínek, tedy s předpokladem, že některé vzpomínky mají v rámci daného uskupení přednost před jinými, a to podle toho, v jaké se zrovna ocitáme situaci.

S ohledem na teorii transnacionalismu či migrační vlny nebo na integraci Evropy se pojem kolektivní paměť terminologicky posunul k termínu **transnacionální dimenze paměti** (Flanderka, 2015). Základem je empatický a chápající přístup vůči druhým národům, komunitám nebo skupinám a jejich vzpomínkám a traumatům, jež mohou být zastíněny dominantním narativem, tak aby došlo k většímu sblížení a vzájemnému porozumění při procesu formování společné paměti.

KAPITOLA 2

METODOLOGIE

V nadcházející části práce bude prezentován socio-kulturní antropologický výzkum, který probíhal střídavě mezi lety 2015 a 2019 v Izraeli. Jeho cílem bylo popsat způsob, jakým konstruují ve svých vyprávěních příslušníci první, druhé a třetí generace svou kolektivní identitu a jaké jsou v jejich vyprávění determinanty této kolektivní identity. Předmětem mé práce byla rovněž analýza sounáležitosti a rezistence třetí generace ve vztahu ke kolektivní identitě ve vyprávění první, druhé a třetí generace. Konceptuálně a metodicky se výzkum opírá o sociálně konstruktivisticky nazírané etnické vědomí (více popsáno v kapitole teorie) a narativní analýzu.

2.1. Narativní přístup

Pro předkládaný výzkum jsem zvolila **kvalitativní analýzu** založenou na narativní metodě, jejímž cílem je zasadit vyprávění do sociálně-kulturního kontextu (Gubrium, Holstein, 2008). Předmětem mého výzkumu jsou životní biografie židů, kteří emigrovali z Československa do Izraele mezi lety 1945 a 1949, a jejich potomků v rámci druhé a třetí generace. Ve svých vyprávěních zdůrazňují nebo popisují kontexty a praxe v procesech konstruování kolektivní identity. Mým cílem bylo získat biografie, díky kterým budu moci popsat každodenní žitou zkušenost mých narátorů. Výhodou biografické metody je autentičnost narací, neboť nejsou předem determinované sociálními strukturami, a může tak být dán prostor dialektice mezi subjektivní a objektivní optikou. Při cíleném dotazování se tyto subjektivní významové struktury nemusí objevit (Hendl, 2005). Rozhovory proto probíhaly polořízeně, s tím, že jsem se na konkrétní témata dotazovala až posléze kvůli konkretizování důležité informace. Cílem bylo, aby se narátor cítil komfortně, nikoli pod tlakem rigidně daných okruhů, a upozadil se tak **asymetrický vztah mezi tazajícím se a dotazovaným**. Narátoři mají prostor ve svém vyprávění zdůraznit to, co považují za důležité, interpretovat minulost podle svého náhledu, dávat ji do současného kontextu v závislosti na svých zkušenostech a přikládat tak svým naracím srozumitelnou subjektivní strukturu (Bordieu, 1998). Identita není statická záležitost a

její konstrukce probíhá po celý život, i narace jsou zasazené v čase, a stejný časový rámec tedy platí i pro konstrukci identity.

Pro badatele je důležitá realita, ve které dotazovaní žijí, a proto je esenciální delší **pobyt v daném teritoriu** pro lepší pochopení sociálně-kulturního kontextu narátorů. V Izraeli jsem nejprve strávila pět let pracovně a poté jsem se rozhodla vrátit za svým výzkumem. Rozhovory jsem tedy vedla, až když jsem v zemi nebyla pracovně vázaná a mohla jsem vystupovat pouze jako výzkumník bez jiné sociální role.

2.2. Prostředí sběru dat

Prostředí sběru dat bylo různorodé. Jednak se jednalo o okruh pracovní, šlo tedy o kontakty kolem krajanských spolků, které jsem důvěrně znala z mého předchozího pracovního působení. Dále se jednalo o okruh kulturní, tedy návštěvníků kulturních akcí s českou tematikou, a nakonec o okruh akademický okolo telavivské univerzity, kde jsem v minulosti absolvovala stipendijní program. Kromě přirozeně navazované komunikace s narátory se moje skupina narátorů rovněž rozšířila díky principu **sněhové koule**. Narace jsem doplnila i tzv. **zúčastněnými pozorováními** v podobě neformálních návštěv a setkání s narátory nebo participací na setkání krajanských spolků. Důležitým přístupem během výzkumu byla absolutní transparentnost. Kromě nahrávek, přepsaných rozhovorů a terénního deníku jsem pro analýzu čerpala informace i z facebookových krajanských skupin nebo z databází rozhovorů projektu *Paměť národa*. Kvalitativní výzkumný přístup poskytuje komplexní vhled do dané společnosti. Předmětem metody jsou tedy příběhy samotné a díky nim je možné sledovat nejen jejich obsah, ale i to, jak jsou utvářeny, co je zdůrazňováno nebo naopak ve vyprávění potlačeno (Kohler Riessman, 2000).

2.3. Užití metody

Jedním z hlavních cílů bylo popsat sdílené obrazy minulosti a faktory, které je formovaly, a tím přispět k porozumění kolektivní identitě narátorů. Zároveň možnost sledovat narace týkající se minulosti umožnila zachytit proměnu identity narátorů v čase a faktory, jež tyto procesy způsobovaly. V analýze jsem si tedy všímala témat, ke kterým se narátoři opakovaně vraceli, a zkoumala protichůdné nebo vymezující se diskurzy, zároveň jsem se však snažila, aby analýza vycházela z celkového komplexního příběhu a reflektovala společensko-historické souvislosti.

Teoretická příprava probíhala v průběhu mého pracovního pobytu v Izraeli před samým začátkem výzkumného projektu. Orientace, observace a navazování kontaktů se tedy odehrály ještě před zahájením nabírání rozhovorů.

Ve výzkumu jsem využila metody zaměřené na kategorizaci, kdy jsem vytipovala stěžejní obecnější témata, jež byla klíčová pro konstruování identity první, druhé i třetí generace narátorů, a témata jsem analyzovala jak na pozadí jednotlivých narácí, tak jejich komparací. Zároveň jsem jako průřezovou linku zvolila výzkumnou otázku, která napříč vytyčenými tématy podrobila jednotlivé narace další, více specificky zaměřené analýze. Výsledkem je struktura práce založená na obecnějších tématech nebo fenoménech, v nichž se prolínají interpretace jednotlivých narácí.

K naplnění cílů mé dizertační práce využívám především vyprávění příslušníků nejstarší generace, neboť právě jejich kolektivní identita dramaticky podléhala vlivům předválečných, válečných a poválečných událostí minulého století. Hlavními postavami mé analýzy jsou tudíž prarodiče coby nositelé předávaných hodnot a kolektivního vědomí. Z hlediska narácí je zřejmé, že životní příběh první generace narátorů hluboce zasáhl do života jak jejich dětí, tak vnoučat. Proč tomu tak je, se snažím vysvětlit v rámci výzkumu. Otázky, které jsou v narácích tematizovány v souvislosti s prarodiči jako ústředními postavami odkazují k tématu *traumatu a strachu* v souvislosti s holocaustem a pohnutými židovskými dějinami, otázce *transmise kolektivní paměti* na další generace, *krize domova a jazyka* jakožto důležitému znaku posilujícímu kolektivní vědomí. Kromě těchto témat, jimž jsou věnovány i samostatné kapitoly této práce, obsahují narace také témata jako bezpečnost, vzdělání, škola, přátelé, rodina, politika.

2.4. Sledování jedinci

Všichni narátoři byli o výzkumu informováni a souhlasili s nahráváním našich rozhovorů. S počáteční nedůvěrou jsem se setkala výhradně u narátorů druhé a třetí generace. Naše rozhovory byly vedeny částečně v češtině a částečně v angličtině, a než jsem zapnula nahrávání, musela jsem projít krátkou lustrací. Naopak co se týče narátorů první generace, rozhovory s nimi byly dlouhé a dělalo jim radost vyprávět svůj životní příběh v mateřském jazyce. Hodně často při prolomení komunikační bariéry pomohlo doporučení nebo reference od prarodičů,

kterí své děti a vnoučata informovali o bezproblémové spolupráci. I přes počáteční nedůvěru se však dá konstatovat, že naše spolupráce všechny narátory zajímala a těšila.

2.5. Výběr narátorů

Výběr narátorů nejstarší generace byl vymezen těmito základními kritérii: židovský původ, emigrace z Československa do Izraele mezi lety 1945 a 1949, české a izraelské občanství. Ve dvou případech byla učiněna výjimka, a to u narátorů, kteří sice pocházejí z Československa, ale ze slovenské části. Jejich narace však považuji za velmi přínosné, protože díky nim byl vykreslen kontrast podmínek, v jakých žili židé v českých zemích a v jakých žili židé na Slovensku. Zajímavé je, že oba se hlásí ke svému československému původu, zatímco židé přímo z Čech a Moravy se hlásili výhradně k původu českému. Proto v práci někdy píšu o české a někdy o československé identitě, v závislosti na daném kontextu. U narátorů první generace jsem se snažila o genderovou vyváženost, s tím, že finálně jsem vybrala čtyři narátorky a tři narátory. Celkem jsem mluvila s 25 narátory všech tří sledovaných generací, ale do výběru jsem zařadila 17 z nich.

Geograficky byli narátoři rozmístěni po celém Izraeli od velkých měst přes menší obce až po kibucy. Výběr narátorů druhé a třetí generace se pak odvíjel od výběru narátorů první generace. Tj. jednalo se o přímé potomky první generace narátorů. Rozhovory trvaly v rozmezí 60–180 minut a byly nahrány na diktafon a přepsány. Jména narátorů jsem v zájmu zachování anonymity v dizertaci pozměnila, přestože jsem od všech dostala souhlas k použití jmen pravých. U některých jedinců jsem pozměnila i některé údaje, na základě kterých by mohli být identifikováni. Jedná se především o jména míst, odkud pocházejí; u příslušníků druhé a třetí generace jsem pak nezmiňovala data jejich narození.

Během pobytu v Izraeli jsem se setkala i s řadou informátorů. U nich jsem žádná kritéria neaplikovala: v podstatě kdokoli, kdo přišel se zajímavými pohledy ke studované realitě, byl pro výzkum relevantní. Rozhovory s narátory a informátory jsem vedla až do úplně finální **teoretické saturace** (Disman, 2002: 301), tj. do chvíle, kdy se v naracích neobjevily další nové tematizované otázky. V případě mého výzkumu byl projekt satureován po 15. rozhovoru. Dotazovanými byli: Hana (1929), její syn Gili a vnuk Amir, Roza (1929), její dcera Talia a vnučka Liat, Ida (1928), její dcera Miri a vnuk Ran, David (1928), jeho dcera Gabriela a vnuk Nadav, Dana (1930) a Daniel (1924) a jejich dcera Lirone a Neta a Hugo (1928).

2.6. Pojem generace

Pojem generace je vědou konceptualizován podle věku a podle stěžejního období socializace, v tomto výzkumu chápu generaci primárně jako vymezující kategorii, která zachycuje různé dobové zážitky a zkušenosti. První generace představuje v této analýze židy, kteří se narodili v Československu, kde také strávili dětství, které bylo násilně přerušeno s příchodem Hitlera a norimberských zákonů. Jedná se o svědky holocaustu, jichž se toto trauma dotklo ať už v podobě uvěznění v koncentračním táboře, ukrývání, nebo nuceného útěku. Zároveň se jedná o narátory, kteří do roku 1949 emigrovali do Izraele. Druhá generace narátorů představuje děti těchto přeživších holocaustu, které se narodily v Izraeli, sloužily v armádě a zažily několik válečných konfliktů mezi Izraelem a arabskými zeměmi, jichž se i účastnily jako vojáci v záloze. Třetí generaci pak představují vnoučata židů, kteří emigrovali z Československa do Izraele, jež se narodila v Izraeli a považují se za Izraelce. Vyrůstala již v kvalitativně odlišném prostředí oproti svým rodičům a nebyla vystavována tak intenzivně minulosti svých prarodičů. Oproti svým rodičům si tato generace mohla dovolit dilema, zda sloužit v armádě, nebo ne, a rovněž začala zpochybňovat některé společensky a kolektivně zažitě koncepty a obrací pozornost ke svým původním kořenům.

K ilustraci co nejširšího názorového spektra jsem se snažila vybrat narátory první generace s co nejvíce odlišným kontextem a zázemím, a to s ohledem například na místo narození: dva narátoři pocházeli z Prahy, dále pak z Bratislavy, Prostějova, Brna, Nových Zámků a Ostravy. V Izraeli pak ze stejného kibucu pocházeli David a Ida, jinak žil každý na jiném místě, v menších i větších městech nebo kibucech. Mezi sebou se narátoři první generace znají omezeně (Hana se zná s Rozou a David s Idou), jinak mezi sebou neměli žádné přátelské vazby. Přesto, že jsem se tedy snažila o co nejširší záběr, všichni moji narátoři se hlásí k levicové nebo středolevicové orientaci. Politická orientace tedy nebyla kritérium, ale mimoběžný znak, který se ukázal být společný pro narátory první generace a který podléhá i mé analýze.

KAPITOLA 3

HISTORICKÝ A SOCIOKULTURNÍ KONTEXT

3.1. HISTORICKÝ KONTEXT

3.1.1. První republika

Politický systém první republiky byl z hlediska menšin rozporuplný. Na jednu stranu se Československo prezentovalo jako pokroková liberální demokracie, na stranu druhou byla práva menšin v praxi spíše upozaděna. Dle sčítání lidu roku 1921 žilo v Československu 23,4 % lidí hlásících se k německé národnosti, 5,6 % Maďarů, 51 % Čechů, 14 % Slováků, a 1,4 % židů (180 855). V rámci sčítání lidu se Češi a Slováci hlásili k uměle vytvořené československé národnosti, která měla přispět ke konsolidaci mnohonárodnostního státu. Vzhledem k tomu, že zástupci menšin nebyli přizváni k participaci na jeho iniciační správě, tedy do Revolučního národního shromáždění, nejdůležitějšího zákonodárského orgánu v době vzniku Československa, stali se tak příslušníci menšin rovnou občany druhé kategorie. Ústava, která byla schválena, zaručovala dominantní pozici československého národa. Ve vztahu k německým občanům je tak historickým paradoxem, že se z původně ovládané menšiny stala vládnoucí většina a naopak. Přes veškerou kritiku však bylo Československo jednou z nejbohatších (české země patřily mezi průmyslová centra Rakouska-Uherska) a nejpokrokovějších demokracií v regionu (Tóth, 2018: 90).

Československá statistika – svazek 9. Sčítání lidu v republice Československé ze dne 15. února 1921. Praha: 1924.								
Země	československá	německá	maďarská	ruská	židovská	polská	jiná	celkem
Čechy	4 382 788	2 173 239	5 476	2 007	11 251	973	1 091	6 576 825
Morava	2 048 426	547 604	534	976	15 335	2 080	1 481	2 616 436
Slezsko	296 194	252 365	94	338	3 681	69 967	99	622 738
Slovensko	2 013 792	139 900	637 183	85 644	70 529	2 356	8 973	2 958 377
Podkarpatská rus	19 737	10 460	102 144	372 884	80 059	297	14 227	599 808
Československo celkem	8 760 937	3 123 568	745 431	461 849	180 855	75 673	25 871	13 374 184

3.1.2. Židé v Československu

Židovskou menšinu v Československu za první republiky lze popsat na základě jejího vztahu k židovství jako takovému. Na území Čech žila početná integrovaná menšina, která se považovala za Čechy nebo Čechoslováky, preferovala užívání českého jazyka a židovskou identitu realizovala spíše v podobě kulturních tradic. Někteří příslušníci této komunity vědomě usilovali o asimilaci do většinové společnosti a intenzivně se kulturně integrovali například prostřednictvím příslušnosti k českým kulturním spolkům. Historik Martin Wein popisuje integraci českých židů na příkladu jejich politické participace: „*Jinak českoslovenští židé pokryli téměř celou politickou mapu: účastnili se středolevého sociálnědemokratického, rudého bloku‘ a komunistického hnutí, měli podíl v Masarykově hradní skupině a byli zastoupeni také v pravicovém, zeleném bloku‘ vedeném agrární stranou.*“ (Wein, 2021: 226)

Rozprostření židů napříč společnostmi je možné ilustrovat třeba i na jejich zastoupení v jednotlivých pracovních odvětvích v roce 1921 a 1930.

Odvětvová skladba židů v Československu v roce 1921, v % (Occupational structure of religious Jews in Czechoslovakia 1921, in %)		
Kategorie	Abs.	v %
zemědělství	43 261	12,20%
průmysl a živnosti	78 992	22,30%
obchod a peněžnictví	145 814	41,20%
doprava	9 348	2,60%
státní služba a svobodná povolání	25 538	7,20%
vojsko	1 534	0,40%
dom. sl., nám. práce	2 676	0,80%
ostatní povol., bez povol.	47 179	13,30%
Celkem	354 342	100%

Pramen: Československá statistika, sv. 23, s. 146, tab. 166

Odvětvová skladba obyvatelstva Čech a židů v letech 1921 a 1930, v % (Occupational structure of the population of Bohemia and religious Jews in 1921 and 1930, in %)				
	Obyvatelstvo celkem		židé	
Kategorie	1921	1930	1921	1930
zemědělství	296,8	240,6	34,1	20,5
průmysl a živnosti	405,5	417,8	196	179,5
obchod a peněžnictví, doprava	124,5	150,9	501,2	514,6
státní služba. svobodné povolání, vojsko	60,9	63,2	96,3	106,1
domácí služba	12	14,9	2	2,6
jiná povolání, bez povolání	100,3	112,6	170,4	176,7
Celkem	1000	1000	1000	1000

Pramen: Československá statistika, sv. 98, s. 104 an, ČSL. statistika, sv. 23, s. 142

K sekularizaci židů přispíval život ve městech. Rozdíl v přístupu k náboženství však nepanoval jen mezi městy a vesnicemi, ale i mezi regiony. Židé v Čechách byli méně zbožní než židé žijící na Moravě a ještě méně než židé žijící na Slovensku. Historička Kateřina Čapková tento nepoměr ilustruje na množství smíšených sňatků, kdy podle oficiálních statistik bylo mezi lety 1928 a 1933 uskutečněno téměř pětkrát více smíšených sňatků v Čechách než na Slovensku a 1,5krát více než na Moravě (Čapková, 2013:31). Nejvýraznějším proudem v židovské komunitě byli tzv. židovští nacionalisté hlásící se k sionismu, kteří usilovali o zrovnoprávnění židovské národnosti. Ve své snaze byli podporováni prezidentem Masarykem, jenž usiloval o obrodu českého národa a tuto perspektivu národní emancipace respektoval. V opozici proti sionistům byli tzv. Čechožidé, kteří se cítili být Čechy nebo Čechoslováky, a naopak usilovali o integraci nebo dokonce asimilaci do většinové společnosti. Jednalo se tedy o občany židovského původu, již byli v české společnosti natolik ukotveni, že za svou národnost uváděli nikoli židovskou, ale československou. Dále zde existovala komunita ortodoxních židů a také židé, kteří se hlásili k německé nebo maďarské národnosti.

Dle sčítání v roce 1930, kdy bylo možné přihlásit se k národnosti židovské, a to nejen na základě znalosti jazyka (hebrejštiny nebo jidiš), se tak k židovské národnosti přihlásilo o 5787 občanů více oproti roku 1921 (Čapková, 2013: 65). V tomto kontextu je zajímavý termín československá národnost, což byl v podstatě umělý konstrukt politicky vybudovaný na idejích slovanské vzájemnosti a namířený proti německy a maďarsky hovořícím obyvatelům Československa (Wein, 2021: 68). Jeho cílem bylo uchovat si zásadní vliv a hegemonii v novém státě. Dle některých historiků byla územní předimenzovanost a nespravedlivá

menšinová politika zásadní chybou, která novému státu v měnící se geopolitické situaci 30. let podrazila nohy. Martin Wein tuto nerovnost ilustruje na příkladu zastoupení menšin v československé armádě, kdy německy a maďarsky mluvící vojáci byli vyloučeni ze služby ve zpravodajských orgánech nebo vojenském letectvu, přičemž ze 113 generálů byl v roce 1937 v československé armádě jen jeden slovenský a jeden německý generál.

3.1.3. Židé a národní identita

Identita židů v Čechách byla determinována především přístupem k náboženství a mírou emancipace, tj. integrací do většinové české společnosti. Jak je uvedeno výše, ve 20. a 30. letech se zde vymezily dva výrazné proudy, které měly vliv na rozvoj židovské komunity: českožidovské hnutí a sionisté. Základnou českožidovského hnutí, jehož duchovními otci byli například filozof Jindřich Kohn nebo spisovatel Viktor Vohryzek, byl Spolek českých akademiků židů, který se později přejmenoval na Akademický spolek Kapper podle průkopníka česko-židovské asimilace básníka a cestovatele Siegfrieda Kappera (Čapková, 2013: 165). Hnutí se formovalo kolem kolektivu vydávajícího *Českožidovské listy* a časopis *Rozvoj*. V roce 1919 vznikl Svaz Čechů židů, který myšlenku českožidovství zaštiťoval na institucionální politické úrovni.

Cílem českožidovského hnutí byla plná integrace do české společnosti jako jeden z prostředků boje proti antisemitismu a naplnění podstaty soužití Čechů a židů. Náboženství bylo stoupenci českožidovského hnutí považováno za přežitek. Postupně se v hnutí vydělily dva proudy, z nichž jeden byl více radikální a usiloval o plnou asimilaci židů do české společnosti. Dle přívrženců tohoto radikálního přístupu byla funkce hnutí dočasná, neboť naplněním jeho cílů je kompletní asimilace židů.

„Bylo naším přesvědčením, že zvláštní českožidovské hnutí se stalo přebytečným, vykonalo svoje poslání, šťastně se vyžilo. Bylo nutnou pomocnou berlí, dokud český kulturní život vlastním svým varem nebyl dosud dosti silný, aby rozptýlené jednotlivce, kteří tvořili cizorodý a často cizopasný živel v jeho těle, jako vyšší společenský organism sobě podřídil. Ale dnes již český kulturní život rozmohl rozsahově i bohatým svým obsahem. židům mezi Čechy žijícím sociální zákonností ubývá židovských a přibývá českých tradic. Jednotlivec jest společensky tvořen a rozen prostředím, ve kterém žije – jest dnes základní poučka sociologie. Práce „Rozvoje“ a všeho kolem se nám zdála nepotřebnou vzhledem k práci pro naše cíle denními

českými žurnály, našimi literáty, politiky, vědci umělci, atd. židi žijící mezi Čechy se asimilovali Národní politikou, Nár. listy, Časem i Právem, stejně jako návštěvou českých divadel, atd. Krátce silou denního všedního života. Kde příroda jest dosti silná a zdravá, stává se lékař zbytečným.“ (Štern, 1915: 5)

Oproti tomu umírněnější členové českožidovského hnutí pokládali radikální asimilaci za zbytečné utlumení individuálního přístupu k židovství, potlačení vlastní identity a „ochuzení společnosti o židovské hodnoty a výchovu“ a volali spíše po harmonickém sdílení své kulturní identity v rámci české společnosti. Diskuse o správném přístupu k integraci se mezi stoupenci hnutí vedly na stránkách časopisu *Rozvoj* nebo *Tribuna*. Nutno zmínit, že právě z toho důvodu, že židé byli v české společnosti poměrně integrovaní, pravděpodobně neměli potřebu vyhledávat organizovaná hnutí prosazující aktivní integraci, a proto neměla českožidovská hnutí tak silnou členskou základnu ve srovnání se sionistickými spolky, které byly velice čínorodé co do šíře kulturních a sportovních aktivit a zároveň neomezovaly své působení na české židy, ale zahrnovaly do něj i židy německé nebo maďarské.

Úhlavním soupeřem českožidovského hnutí byli sionisté. Sionisté v Československu vnímali jako svůj hlavní cíl emancipaci židovského národa ve smyslu uznání a zrovnoprávnění židovské národnosti a revitalizace židovského kulturního života. Cílem bylo sjednotit židy na území Československa a prostřednictvím Židovské strany získat zastoupení v politických orgánech státu. Během 20. a 30. let se ideje sionismu realizovaly skrze sportovní a kulturní spolky, jako třeba studentský spolek Bar Kochba, sportovní svaz Makabi, mládežnické hnutí Tchelet Lavan, které bylo součástí Federace československých skautů, nebo levicově orientovaná mládežnická organizace Hašomer Hacajir apod. Tyto spolky se později významným způsobem angažovaly v pomoci židům přeživších holocaust při emigraci do Palestiny. Výhodou sionistů byla velká podpora ze strany prezidenta Masaryka a vlády. Jedním z důvodů bylo pochopení prezidenta Masaryka pro národní emancipaci židů, o kterou usiloval i český národ. Dalším důvodem je fakt, že sionistům se podařilo pro svou věc získat maďarsky a německy mluvící židy z pohraničí. Uvedením židovské národnosti v rámci sčítání lidu tak také ubývaly počty obyvatel hlásících se k silné maďarské a německé menšině. Vstřícný postoj československé vlády vůči sionistům byl tedy primárně pragmatický (Čapková, 2013). Po uznání židovské národnosti se k ní během sčítání lidu v roce 1921 přihlásilo 47,8 % židů v Čechách a na Moravě, 22 % na Slovensku a 87,3 % na Podkarpatské Rusi. V roce 1930 pak 32 % na Slovensku a 51,67 % v Čechách a na Moravě (Nesládková, 2008).

3.1.4. Mnichov

Vyostřená geopolitická situace koncem 30. let dostala Československo pod tlak menšin, které využily izolaci státu ke stupňování svých požadavků vůči vládě. Jednalo se jak o maďarskou menšinu, tak o německé pohraničí, které pod taktovkou Konrada Henleina zahájilo sérii akcí vybízejících k výtržnostem. To způsobilo uprchlickou vlnu židů a antifašistů do vnitrozemí Československa (Wein, 2021: 142).

Nedostatečná národnostní politika a prezentace republiky jako československého národního státu ruku v ruce s hospodářskou krizí se ukázaly jako fatální chyba, která jen umocnila extremistické proudy v již polarizované společnosti. Přestože ještě v roce 1938 došlo k pokusům o konsolidaci vnitřní politiky směrem k maďarské a německé národnostní menšině, v rámci mezinárodněpolitického dění již bylo pozdě. Po Mnichovu nacionalistické proudy ještě zintenzivnily a byl dán průchod antisemitským náladám, které byly ve společnosti zakořeněny. Jak je uvedeno výše, poslední předválečné sčítání lidu proběhlo v roce 1930. K židovskému náboženství se přihlásilo 76 301 občanů v Čechách a na Moravě a ve Slezsku 41 250 lidí. Z těchto 117 551 osob se přihlásilo 43 tisíc k národnosti české, 37 tisíc k národnosti židovské, 35 tisíc k národnosti německé, ostatní k různým jiným národnostem.

Německy mluvící židovští uprchlíci, kteří přehali ze Sudet, byli při hledání nového útočiště kvůli své etnicitě odmítáni. Jedinou politickou stranou, která hájila zájmy židů, byla levicová Národní strana práce, zaměřovala se však pouze na česky hovořící židy (Wein, 2021: 150). Židé, kteří byli v Československu integrováni, byli v té době stále ještě pod ochranou svého československého občanství, nicméně jejich postavení bylo touto situací znejistěno vzhledem k tomu, že rodiny byly provázané a „vrátily se tak otázky příslušnosti k národu, které byly – na tématu židů a jejich loajality – veřejně projednávány již v době vzniku Československa v roce 1918“ (Frankl, 2016: 109). Česká židovská komunita se tak zároveň dostává do ještě větších rozporů, kdy se českožidovské hnutí (v roce 1938 zhruba o 2000 členech) vymezuje vůči německy mluvícím židovským uprchlíkům z pohraničí, a přispívá tak k bujícím nacionalistickým idejím, zatímco sionisté díky své mezinárodní infrastruktuře aktivně pomáhají uprchlíkům v emigraci (Čapková, 2013). V roce 1939 bylo vydáno vládní nařízení o revizi státního občanství, jehož cílem bylo přezkoumat státní příslušnost židů uprchlých z pohraničí a československé občanství jim odeprít. Z československých židů se tak stali uprchlíci ve vlastní zemi (Frankl, 2016: 108). Postupně se diskriminační opatření začala týkat i česky mluvících

židů: byli propouštěni z profesních asociací, státních úřadů, nemocnic či univerzit. Symbolickým koncem českožidovského hnutí je zákaz fungování Svazu Čechů židů v únoru 1939 (Wein, 2021: 151). Během druhé republiky dochází k emigraci židů všech národností, včetně těch českých, i židů pokřtěných (do konce roku 1940 emigrovalo z Československa 19 000 židů).

3.1.5. Po válce

Počet českých a moravských židů zavražděných během holocaustu přesahuje 80 000, tedy více než dvě třetiny počtu židů v Československu před druhou světovou válkou. Přeživší židé se po válce vrátili do zabraných nebo vykradených bytů, byli nemocní a trpěli podvýživou. Ze strany státu jim bylo dáno najevo, že si musí vybrat buď mezi absolutní asimilací, nebo emigrací do Palestiny. Židovská národnost byla zrušena a s ní i sionistický sen o vytvoření rovnoprávné menšiny v Československu (Wein, 2021: 208). S trochou nadsázky se dá říct, že s nacistickou totalitou skončil sen Čechožidů, s komunistickou totalitou sen sionistů. Část židů se ztotožnila s komunistickými idejemi, ale část z nich v novém režimu spatřovala novou totalitu a emigrovala. Po válce se tedy na území Československa nacházelo zhruba 40 000 židů, z nichž do konce roku 1948 zhruba polovina emigrovala (Wein, 2021). Drtivá většina přitom směřovala do Izraele. V procesu emigrace sehrály významnou roli sionistické spolky, které díky mezinárodním kontaktům v rámci sionistických institucí operovaly rozsáhlou organizační sítí. Do Palestiny po druhé světové válce přišlo celkem 600 000 židů nejen z Evropy. Skoro každý třetí občan nového státu byl přeživší holocaustu (Yablonka, 1999). Československo představovalo tranzitní zemi i pro židovské uprchlíky, kteří mířili do Palestiny. Nelegální migraci blokovanou Brity organizovaly sionistické organizace a spolky. Přes Československo tak v období po válce přešlo zhruba dvě stě tisíc uprchlíků (Wein, 2021).

Ještě před oficiálním vznikem Státu Izrael, pro jehož uznání Československo hlasovalo v OSN, začalo Československo vyvážet do Izraele zbraně. Vyhlášením Státu Izrael byl položen základ izraelsko-arabského konfliktu, který trvá dodnes. Na vývoz zbraní do Palestiny bylo vyhlášeno embargo, které Československo porušovalo až do 50. let, kdy se zahraniční politika navázaná na SSSR otočila o 180 stupňů a obchodní dohody o vývozu zbraní byly podepsány s arabskými státy. Protiizraelská politika umocněná vnitřními problémy vyústila ve zinscenované antisemitské procesy na počátku 50. let. Po roce 1968 emigrovalo do Izraele dalších 6000

židovských občanů Československa. Jak píše novinář Petr Brod, důvodem nebyla jen invaze, ale i narůstající antisemitismus Východního bloku související se šestidenní válkou v roce 1967.

3.1.6. Izraelská společnost

Židé, kteří přišli po válce do Izraele, se museli smířit s novou válečnou realitou, kterou byla vykoupena jejich existence na území Palestiny. Územní spor mezi Izraelci a Palestinci a otázka návratu palestinských uprchlíků a jejich potomků jsou od roku 1948, kdy byl Stát Izrael založen, dodnes nedořešené. Během 20. století vedl nový blízkovýchodní stát války i s okolními státy (první arabsko-izraelská válka, šestidenní válka, jomkipurová válka nebo válka v Libanonu). Tyto konflikty se samozřejmě dotýkají už i dětí a vnuků prvních přistěhovalců v Palestině. Vojenská služba je v Izraeli povinná a vztahuje se i na ženy. V posledních letech probíhají debaty o možnostech civilní služby pro občany, kteří militarismus z principu odmítají, nicméně službě jako takové se dá vyhnout pouze ze zdravotních důvodů. Z povinnosti sloužit v armádě jsou vyjmuti ultraortodoxní židé (zhruba 12 procent celkové populace) a izraelští Arabové¹ (21 procent populace), což je jedním z konfliktních témat ve společnosti vzhledem k tomu, že se jedná o dvě nejvíce demograficky rostoucí skupiny ve společnosti. V diverzifikované společnosti, jakou Izrael je, však armáda hraje také nezastupitelnou roli integrujícího faktoru. Stírají se zde do určité míry sociální, genderové a etnické rozdíly, které ve společnosti panují. Židovskou část izraelské společnosti, jež tvoří zhruba 74 procent populace, totiž představují židé, kteří přišli z Evropy, arabských zemí severní Afriky (např. Egypt, Maroko, Tunisko), Blízkého východu a Asie (např. Irák, Írán, Jemen, Turecko). Úředními jazyky Izraele jsou hebrejšтина a arabština, paradoxně tak velký podíl židovské části společnosti vyrostl s arabštinou jako svým mateřským jazykem.

Během své krátké historie Stát Izrael prošel prudkými proměnami, mezi něž se řadí i ekonomická transformace. Až do 70. let byl koncipován jako socialistický a od svého založení stál i na principu budování kibuců. Levicově orientované politické strany, které v Izraeli vládly od roku 1948, však postupně slábly ve prospěch pravice a z původně levicového socialistického projektu se stala neoliberální demokracie se všemi svými neduhy. I to je jedním z témat mých narátorů, kteří se s touto změnou systému jen těžko vyrovnávají.

¹ Zdroj: Central Bureau of Statistics; Izraelský centrální statistický úřad.

3.1.7. Krajanské spolky

Mezi lety 1948 a 1951 se tedy do Izraele přistěhovalo asi 18 000 československých židů. Dnes se k československému původu hlásí zhruba 5000 Izraelců. Mezi významné krajany, kteří žili nebo žijí v Izraeli, patří nebo patřili například spisovatelka a novinářka Ruth Bondy, historik Jehuda Bauer, spisovatel Avigdor Dagan (Viktor Fischl), zakladatelka jeruzalémské nemocnice Hadasa Judith Freud-Steiner, malíř Ludwig Blum, fotograf Tomáš Ungar, televizní moderátorka Tatiana Hoffman a další.

Důležitou úlohu v životě mých narátorů hrály krajanské spolky. V Izraeli působí dva významné krajanské spolky s pobočkami v Tel Avivu, Haifě a Jeruzalémě. Jedná se o Hitachdut Jotsej Čechoslovakia neboli Sdružení židů pocházejících z Československa, založené již v roce 1934 v Tel Avivu, které sdružuje židy hlásící se k českému i slovenskému původu. V době těsně před válkou po příchodu většího počtu imigrantů z Československa mělo sdružení na 2000 členů. Sdružení se v té době zaměřovalo především na pomoc nově příchozím a jejich integraci. Zatímco první vlna imigrace přicházela hlavně z Čech, po válce hledali v Izraeli útočiště zejména židé ze Slovenska. Dnes má sdružení zhruba kolem 3500 členů a jeho cílem je uchovat odkaz československých židů a jejich památku. V jeruzalémských horách vybudovalo sdružení památník obětem holocaustu, tzv. Les obětí, který má připomínat tragický osud československých židů za druhé světové války.

Dalším významným krajanským spolkem je Izraelská společnost přátel České republiky, která byla založena v roce 1948. U jejího vzniku stál například i spisovatel Max Brod. Jejím cílem byl rozvoj československo-izraelských vztahů. Společnost má kolem 350 členů, z nichž jen část má své kořeny v Československu.

Otázka původu z Československa nebo z Česka hrála u těchto dvou spolků poměrně důležitou roli. Zatímco Sdružení židů pocházejících z Československa přijímalo všechny židy, kteří imigrovali z Československa, Izraelská společnost přátel České republiky měla ve své členské základně výhradně členy, kteří přišli z Čech nebo kteří usilovali o rozvoj česko-izraelských vztahů.

Původní krajanské spolky bojují s tím, že se v nich neangažují mladší ročníky, a potýkají se s vysokým věkem svých členů. Je to dáno jednak tím, že mladí lidé dnes k české kultuře nemají tak blízko a jednak je zajímají jiná témata a současná moderní kultura, k níž mají v dnešní době

přístup jinými kanály než prostřednictvím krajanských spolků. Potomci židů původem z Československa nemají potřebu vyhledávat další židy českého původu, přestože dle mého pozorování o českou kulturu zájem mají.

Krajanské spolky podnikají kvůli zapojení mladších generací organizované akce, v rámci kterých se snaží zapojit své potomky; je však příznačné, že tento organizovaný způsob propojování dalších generací nebyl úspěšný. Přes snahu řady členů přivést mladou generaci, již jsem byla svědkem, se to nepodařilo, ale často byla příčinou i programová orientace spolků na starší generace. Příslušníci druhé a třetí generace se tak ve větším množství s žádným krajanským spolkem neidentifikují a sami příslušníci první generace o sobě hovoří jako o posledních, kteří udržují etnické a kulturní znaky tohoto společenství.

Nezůstalo však jen u spolků – jak bylo uvedeno výše, Stát Izrael byl vybudován především na komunitách a kibucech. Židé, již do Izraele přišli z Československa po válce, takovýchto komunit založili desítky. Jednou z nejznámějších je kibuc Masaryk, který vznikl už ve 30. letech jako pocta prezidentovi Tomáši Garrigue Masarykovi (nejedná se o ojedinělý případ, kdy krajané pojmenovávali ulice nebo náměstí po TGM. Podobně se osobnost TGM oslavovala např. v krajanské komunitě v Bosně (Uherek, 2011: 94).

Prezident Masaryk navštívil v roce 1927 Palestinu, a projevil tak pochopení pro emancipaci židovského národa a sympatie sionistickému hnutí. V návaznosti na tuto důležitou událost byl československými přistěhovalci ve 30. letech založen zmíněný kibuc (tedy ještě před vyhlášením Státu Izrael). V současné době má kibuc Masaryk okolo 700 členů, z nichž asi 40 je původem z Československa. V kibucu byl vybudován objekt, který pietně uctívá památku TGM a slouží i jako studovna materiálů spojených s Československem a jeho prvním prezidentem. Na jaře členové kibucu pravidelně pořádali připomínkovou akci k narození Tomáše Garrigua Masaryka.

Významnou událostí ve vztahu mezi původní domovinou a židy z Československa bylo uspořádání prvního světového sjezdu židů pocházejících z Československa, který se v Izraeli konal 26. května až 5. června 1990 a zúčastnilo se ho několik tisíc osob včetně nejvyšších izraelských představitelů a tehdejšího prezidenta ČSFR Václava Havla. Pro místní krajanskou komunitu byla tato událost zásadní v revitalizaci kolektivní paměti a obnovení zpretrhaných vazeb.

3.2. PRVNÍ GENERACE

Do první generace mých narátorů řadím židy, kteří se narodili mezi lety 1928 a 1930 na území Československa a do Izraele se přistěhovali krátce po druhé světové válce. Pět z mých narátorů z první generace pochází z Česka a ve svých vyprávěních zmiňují afinitu k české identitě. Dva moji narátoři pocházejí ze Slovenska; jeden se hlásí k identitě československé a druhá ke slovenské etnicitě. Oba měli za životní pantery židy původem z Česka. Přestože jsem se ve svém výzkumu zaměřovala převážně na etnicitu českou, rozhovory s židy původem ze slovenských oblastí jsem zařadila záměrně k dokreslení rozdílu mezi českými a slovenskými židy a komplikovanosti multietnické společnosti, kterou Československo za první republiky bylo.

Všichni narátoři, které jsem oslovila, zažili hrůzy holocaustu v Evropě, ať už fyzicky, nebo v podobě utrpení svých rodin. Traumatické zkušenosti se tak odrážejí v konstrukci jejich identity i konstrukci identity následujících generací, což budu později analyzovat ve vyprávění narátorů jako průřezovou kategorii a determinantu jejich identity.

Dalšími tématy, která později vykryštovala z vyprávění narátorů první generace, byl rovněž způsob vyrovnávání se s nově nabytou etnickou identitou po příchodu do Izraele. S ohledem na teorie transnacionalismu, s nimiž ve výzkumu pracuji, jsou narátoři první generace českých imigrantů ukázkovým příkladem situace, kdy etnická identita jedince podléhá vlivu dvou odlišných kultur nebo sociokulturních systémů.

Dalším tématem, jímž se budu zabývat v rámci vyprávění narátorů první generace, je reflexe nově nabyté domoviny s odstupem času a vztah k ní z hlediska konstrukce etnické identity. Z vyprávění vyplývá, že většina narátorů není s podobou současného Izraele spokojena a promítá se to i do přemýšlení o sobě samých.

David (dcera Gabriela, vnuk Nadav)

David se narodil roku 1928 v Ostravě do měšťanské **sekulární smíšené rodiny**; otec byl inženýr a společně s Davidovou matkou pracoval v rodinné stavební firmě. Doma se mluvilo **česky** a David navštěvoval českou školu. Jeho vychovatelka však byla Němka, aby se naučil i

německy – „*to v každé rodině muselo být, aby děti uměly i německy*“. Otec byl jako halachický žid uvězněn v roce 1939 v koncentračním táboře v Nisku a David s matkou byli vystěhováni z jejich ostravského bytu. Jako česko-židovský míšenec byl David registrován na seznamu vězňů, kteří měli být deportováni do Terezína; naštěstí však válka skončila dříve, než byl transportován. Do Izraele přijel v roce 1949 lodí z Itálie jako člen sionistického spolku Hašomer Hacajir. Společně s dalšími patnácti židy z Československa založil kibuc u Haify, v němž žil až do své smrti. Davidova manželka byla Češka bez židovského původu, která se za Davidem přistěhovala v 60. letech. Rozhovor jsme vedli u Davida doma; domov měl vyzdobený různými českými artefakty včetně například slávistické fotbalové vlajky. Uvítal mě chlebem, solí a pivem, což dle svých slov považoval za správné. Afinitu k původní vlasti bylo možné sledovat i v jeho vyprávění: „*Kdyby nebylo komunismu, tak žiju dodneška v Československu.*“

Hana (syn Gili, vnuk Amir)

Hana (*1929) byla ze vzdělané pražské právnické rodiny. Doma se mluvilo **česky i německy**, rodiče byli **bez vyznání** a nebyli ani registrováni v židovské obci. O víkendech jezdili na výlety za Prahu a hodně sportovali. „*Moje rodiče byli ohromně klidný lidi, doma se mluvilo potichu, dveře tatínek zavíral potichu, když postavil hrníček na talířek, tak to ani necinklo. Byli ohromně vzdělaní, oba, maminka vychodila lyceum, tatínek byl právník, akademickéj, vzdělanej, ohromně miloval dějepis, zeměpis, řecký dějiny, uměl latinu. Chodili do koncertů, dokonce dohromady s tím sportovali!*“ Hana chodila nejprve do německé školy a pak přestoupila do české. Roku 1942 byla celá rodina deportována do koncentračního tábora. Otec byl zavražděn v Osvětimi a matka v Bergen-Belsenu. Hana koncentrační tábor přežila a se svým manželem, kterého poznala v Osvětimi, se přestěhovala do Izraele. Emigrovali za pomoci sionistického spolku Tchelet Lavan do kibucu, který propagoval umírněnou levicovou ideologii. Zpátky do Československa se Hana podívala až v po roce 1989. „*Krátce po tom, co jsme přišli, přestal úplně styk přece s Československem, takže nám přestali lidi psát, (...) akorát ta rodina z Náchoda, ti pokračovali. A (...) no ne celých 40 let, ale skoro, od našeho odchodu až do toho převratu, sametový revoluce – prostě Česko bylo [pro nás] vymazaný jako možnost vůbec, (...) nevěděli jsme, co se tam děje, nezajímalo nás to, nečetli jsme už česky – jako kdyby nebylo.*“

Roza (dcera Talia, vnučka Liat)

Roza se narodila roku 1929 v **židovské rodině** v Prostějově, kde strávila celé dětství. Tatínek byl kožešník a pocházel ze Slovenska. Doma mluvili výhradně **česky**, Roza však uměla i německy. Rozina rodina byla **sekulární, kromě tatínka**, který byl zbožný. Roza byla už před válkou členkou sionistického spolku Tchelet Lavan, nikoli však kvůli myšlence „návratu do země zaslíbené“, ale ze společenských a kulturních důvodů. Celá rodina byla během druhé světové války deportována do Terezína. *„Tatínek chtěl do Kanady, protože byl kožešník, ale maminka ne, chtěla zůstat s rodinou, tak jsme šli všechny do Terezína.“* Rozin otec válku nepřežil, Roza s matkou se po válce vrátily do Prostějova a v roce 1949 emigrovaly do Izraele.

Dana (manžel Daniel, dcera Lirone, vnučka Neta)

Dana (*1930) pocházela podobně jako David ze **smíšené rodiny**; její matka nebyla Židovka a otec byl židovského původu. Přestože otec pocházel z rodiny, kde se mluvilo německy, u Dany doma se mluvilo pouze **česky** – *„ale to bylo zvykem v Rakousku-Uhersku, že vzdělané rodiny mluvily také německy“*. Danina matka postupně přejala židovské zvyky a doma vedla košer domácnost. Přestože byla Dana míšenka, byla i se svým otcem a sestrou, která válku nepřežila, deportována do Terezína. Po osvobození se Dana rozhodla odjet, a to především ze **strachu z nové totality**. *„To byl rok 1948, po komunistickém převratu, a já cítila, že začíná zase nová nesvoboda. To mně bylo velice proti srsti.“* Dana se svým manželem odjela za pomoci sionistického spolku Hašomer Hacajir do Izraele. Původně se chtěli usadit v kibucu, kde se však Daně z ideologických důvodů nelíbilo, tak se posléze odstěhovali do malého města na jihu Izraele.

Daniel (manželka Dana, dcera Lirone, vnučka Neta)

Daniel(*1924) pocházel ze **Slovenska z německy mluvící židovské rodiny**. Slovensky se naučil až za pomoci soukromého učitele a ve slovenské škole, kterou navštěvoval. Za války se mu podařilo utéct z internačního tábora v Seredi a zbytek války strávil mezi partyzány. Připojil se k sionistickému hnutí Hašomer Hacajir a se svou ženou Danou emigroval do Izraele. Doma spolu mluvili „československy“ – *„U nás doma čeština zvítězila nad slovenštinou. Nicméně mezi sebou mluvíme československy.“*

Adam (dcera Sára)

Adam (*1928) pocházel z brněnské židovské středostavovské rodiny. Doma se mluvilo **česky** a Adam i jeho sourozenci navštěvovali české školy. Adamovi rodiče byli sekulární, ale slavili nejdůležitější židovské svátky. V roce 1939 byl Adam spolu se svým bratrem zachráněn před transportem a poslán do Anglie za pomoci Nicholase Wintona. Zbytek rodiny válku nepřežil. Se svým nevlastním bratrem-katolíkem, kterého rodina ještě před válkou adoptovala, se Adam už nesetkal. „*Dneska už mám vysvětlení – on nevěděl, že nás poslali (...) do Anglie. Když jeho sebrali, tak on se vrátil (...) a každý tam v tom domě [mu] řekl: Nevrátili se, zemřeli v koncentráku. (...) Nevěděl, že my jsme zatím v Anglii. (...) To je ten důvod, proč nás nenašel a proč my jsme jeho nenašli. Poněvadž tam, kde jsme ho hledali, v tom sirotčinci, ten byl bombardovanej, [ani] dokumenty, tam nic nezůstalo. Tak my jsme nevěděli, jak se jmenuje, koho hledat.*“ Po válce se Adam oženil s Češkou židovského původu, oba se přidali k izraelské armádě a bojovali ve válce za nezávislost.

Ida (dcera Miri, vnuk Ran)

Ida se narodila roku 1928 na **Slovensku** do židovské **sekulární** rodiny, kde slavili jen ty nejdůležitější svátky. Dětství strávila v Nových Zámcích, takže se doma mluvilo spíše maďarsky než slovensky. Tatínek měl v Nových Zámcích obchod a pohybovali se převážně v židovských kruzích. „*Moji rodiče měli přátele, já myslím, většinou taky ze židovských kruhů. Nové Zámky je malé město, (...) teď je větší, tehdy to bolo dvacet tisíc občanů, ne víc. A já jak som chodila do mešťanky, tam většina dětí nebyly židovský, ale okrem toho, že som jich potkala ve škole, po škole neměla som s nimi žádné kamarádství alebo něco takovýho.*“ Za války byla celá rodina internována v koncentračních táborech a velká část Idiných příbuzných nepřežila. Po válce se Ida vdala se za Čecha židovského původu, se kterým za pomoci sionistického hnutí Makabi Hacajir emigrovala do Izraele. Tam spoluvybudovala kibuc, ve kterém strávila celý život.

Předválečná česká židovská komunita byla poměrně vysoce integrovaná. Zda se jednalo o touhu přizpůsobit se, nebo naopak o přirozený proces asimilace v důsledku příznivých podmínek první republiky, se odvíjelo od individuálního přístupu k židovství. Českoslovenští židé měli však jako jedni z mála v Evropě možnost přihlásit se k židovské národnosti, kterou Československo v roce 1918 uznalo jako jeden z prvních států. Zároveň se zde ale spousta židů

tuto možnost nevyužila – považovali se výhradně za Čechy. V souvislosti s uvolněním situace za první republiky se tak podařilo přispět k lepšímu vnímání židovské menšiny většinovou společností. První generace mých narátorů tudíž vzpomíná na své dětství v Československu spíše pozitivně. Řada z nich navštěvovala české školy, měli zde kamarády a kamarádky. Svá vyprávění tudíž odvíjeli především od nostalgických vzpomínek na hezké předválečné dětství. Většina mých narátorů také pocházela z rodin již delší dobu usazených v Československu. Jednalo se o právníky, obchodníky nebo učitele, jejichž rodiny žily v Nitře, Brně, Praze, Ostravě, Prostějově a Bratislavě.

3.2.1. Volný čas

O vysokém stupni asimilace rodin mých narátorů vypovídá i způsob, jakým trávili v tehdejším Československu svůj volný čas, tedy víkendy nebo prázdniny. Podobně jako jiní občané tehdejšího Československa jezdili na výlety nebo na chalupy, chodili do divadla, restaurací nebo kaváren. Děti chodily se svými kamarády do lesa, hrály fotbal, lyžovaly, chodily do Skautu nebo cvičit do Sokola a v létě se jezdily koupat na přehradu. Jejich každodenní život se tedy nelišil od běžného života ostatních občanů.

Hana, která pocházela ze vzdělané a sportovně založené pražské rodiny, popisuje volnočasové aktivity svého dětství takto: „*Chodili jsme na výlety, s baťohem, jeli jsme vlakem za Prahu, pamatuju některý ty jména – Senohraby, Řevnice, Roztoky. A tam se pochodovalo a šlo se do lesa a potom se v lese něco snědlo, co jsme přinesli v baťohu.*“ V podobném duchu vzpomíná i Roza, jejíž maminka byla Češka a tatínek slovenský kožešník: „*Každou neděli jsme šli, my jsme neměli auto, my jsme chodili pěšky. Nedaleko Prostějova je přehrada, tak tam jsme chodili na přehradu a dycky celá společnost jsme se tam sešli a děcka jsme byly pohromadě...*“

Haifský profesor historie Zwi Batscha popisuje ve svých memoárech každodennost svého dětství v Olomouci: „*Vzpomínám si také na zvláštní rituál, na procházku s rodiči v neděli odpoledne. Přibližně kolem třetí jsme vyráželi z domu a šli alejí do městského parku. Cestou tam a nazpět jsme potkávali také jiné děti, jejichž rodiče se stejnou měšťanskou důstojností užívali čistého vzduchu. Vzájemně jsme se zdravili, tu a tam se pronesla zdvořilostní otázka a šlo se dále.*“ (Batscha, 2002: 34). V některých případech, kdy se jednalo o více tradiční rodinu, se koníčky pěstovaly až v neděli, a nikoli o šábesu.

Z vyprávění mých narátorů tedy vyplývá, že v trávení volného času se nijak neodlišovali od většinové společnosti a řadili se tak v tomto aspektu mezi běžné občany

3.2.2. Čech, nebo žid?

Religiozita byla ve vyprávění narátorů první generace zmiňována velmi sporadicky. Náboženství coby znak etnické identity nemělo velký význam, židovské náboženství nehrálo významnější roli v konstruování identity mých narátorů. Jak už bylo řečeno, afinita československých židů k judaismu byla za první republiky různého charakteru. Ortodoxní komunity byly zastoupené hlavně na Slovensku, řada českých židů vnímala judaismus spíše z hlediska kulturních tradic. Některé rodiny neslavily židovské svátky vůbec, v jiných se uplatňovala kombinace české a židovské tradice v podobě oslav svátku Chanuka a vánočního stromčku v obývacím pokoji. Česká židovská komunita tak patřila k nejméně religiózním židovským komunitám v Evropě.

Zároveň přibývalo rodin smíšených, kdy jeden z rodičů byl katolík nebo zkrátka nežidovského původu. Ať už se čeští židé o svou asimilaci snažili vědomě, nebo šlo o postupný přirozený proces, jemuž nahrávaly tehdejší příznivé podmínky ve společnosti, je zřejmé, že ve vyprávění narátorů přesto přetrvávají určité znaky principu dvojité percepcce my versus oni (Barth, 1998). Tento jev ilustruje vyprávění Adama, původem ze smíšené křesťansko-židovské rodiny – přičemž křesťanský prvek nepředstavoval jeden z Adamových rodičů. Když byl Adam malý, zemřel jeho starší bratr. Rodiče se rozhodli pro adopci ještě jednoho dítěte, a Adam tak získal nevlastního – katolického bratra. „*Tak se objevil u nás katolický kluk a rodiče mu řekli: V sobotu, když chceš, můžeš s námi do synagogy, nebo na svátky. Na Vánoce budeš mít stromek atd., na Chanuku můžeš zapálit s námi, v neděli ráno Adam a Ben půjdou s tebou do kostela, oni zůstanou venku (...). Poslouchej, on šel ráno do kostela na svojí [bohoslužbu], čekali jsme půl hodiny nebo jak dlouho tam měl být uvnitř, brzy ráno, bylo zima, normálně v pět nebo šest hodin ráno – čekali jsme a šli jsme domů zase.*“ I tento příběh dokládá pokrokovost tehdejšího soužití židů a Čechů.

Naopak z vyprávění dvou narátorů původem z Bratislavy a Nitry vyplynulo, že slovenští židé byli do společnosti méně integrovaní. Možná to bylo způsobeno tím, že řada slovenských židů nebyla tak sekularizovaná jako židé v Čechách a na Moravě, podobně jako Slovensko samotné. Přestože se výpovědi původem českých a původem slovenských narátorů v některých rysech překrývají, původem slovenští narátoři ve svých naracích popisují dětství jako součást židovského, a nikoli slovenského národa a jasně definují svoji odlišnou identitu. Daniel

pocházel původně z Bratislavy a tuto situaci popisuje při vyprávění o svém studiu na slovenském gymnáziu:

„Židovský děti se přátelily mezi sebou, slovenský rovněž a české děti též se přátelily s českýma dětma. Styl života je přeci jenom různý – český, slovenský a židovský. Já si pamatuji, že jedině katolíci měli hodinu náboženství v rozvrhu, židovský a evangelíci to měli po obědě. Takže (...) když katolické děti měly náboženství, my měli hodinu volno. Tak jsme chodili nedaleko na hřiště a hráli jsme obyčejně evangelíci proti židům, anebo sparťani proti slávistům.“

S tím souvisely i projevy antisemitismu, které byly na rozdíl od Čech na Slovensku patrné již před válkou. Řada slovenských židů i z tohoto důvodu odešla hned po vítězství Hlinkovy strany ve volbách a vzniku Slovenského státu do emigrace a na Slovensko se už nevrátila. Zkušenost s antisemitismem v dětství na Slovensku dokládá vyprávění překladatelky Eriky Bezdíčkové, která pocházela ze Žiliny.

„Od dětství jsem také vnímala, že mezi dítětem židovským a křesťanským je určitý rozdíl. Antisemitismus, i když latentní, existoval na Slovensku už v době, než začalo být úplně zle. Lišili jsme se, když ne ničím jiným, tak tím, že rodiče nežidovských dětí žili poněkud jinak. (...) Jednou mě jacísi kluci drželi pod vodou a křičeli: Utopíme tě, židovko, stejně smrdíš! Běžela jsem domů a žalovala mamince. Musela jsem s ní pak jít a viníka ukázat. A moje mírná hodná maminka šla k němu a vlepila mu velký pohlavek. Když přišla domů, celá se třásla. (...) V té chvíli jsem si uvědomila, že jsem něčím jiná než ostatní skotačící děti.“

Z vyprávění mých narátorů původem ze Slovenska vyplynulo, že se pohybovali spíše v židovských kruzích a ve vlastních komunitách a slovenské přátele neměli.

V rozhovorech se v souvislosti s identifikací s židovstvím a češtvím zároveň opakuje několik zajímavých aspektů. V první řadě je to důraz kladený na český původ. Kromě toho, že většina českých krajanů žijících v Izraeli na své češství je obecně pyšná, což se pokusím objasnit i v dalších kapitolách, poukazuje to opět na fakt, jak vysoce byli čeští židovští narátoři integrováni do české společnosti.

„Já jsem se narodil v Ostravě, celkem měšťanská rodina, otec byl inženýrem, měl stavební firmu, matka pracovala s ním. Školy mám české, od školky až na gymnázium, a vyrostl jsem prakticky jako Čech. U nás náboženství (...) nehrálo žádnou roli, o náboženství se nemluvalo, já jsem prakticky až do Německa, až do okupace jsem ani nevěděl, že mám něco společného se židovstvím. V devětatřicátém roce, to byla Eichmannova privátní akce, byl otec poslaný do Niska s ostravskými židy, a tak jsem se vlastně dozvěděl, že jsem židovského původu.“

(...)Prakticky, já jsem měl tolik českých kamarádů, kteří nikdy se nějak nezmiňovali o tom, že bych byl židem, nebo něco takového. Já jsem to necítil, já jsem necítil to židovství. Já nemůžu říct, že jsem žid, poněvadž jsem nikdy nevyrostl jako žid. (...) Když to začlo v Německu (...) s Hitlerem, tak mě rodiče nechali pokřtít, sestra je taky pokřtěná, ale pro mě náboženství nikdy nehrálo absolutně žádnou roli. Maximálně když jsem měl zkoušku z latiny, my jsme měli gympl hned vedle kostela, tak jsem skočil do kostela se pomodlit, ale nikdy jsem to nemyslel vážně. “

Dalším důležitým opakujícím se aspektem je fakt, že řada židů z Československa, jak vyplývá i z předchozí citace, se o svém židovském původu dozvěděla nikoli ze svých rodin, ale od svého okolí a někteří z nich se o svém židovství dozvěděli až s příchodem Hitlera. Podobnou zkušenost ze svého dětství měla i Hana, jejíž rodina dokonce do jejích pěti let slavila Vánoce. *„Ne, já jsem [o tom] nevěděla, dokud jsem byla malá, až v druhý třídě. Totiž rodiče nebyli ani zapsaní v židovský komunitě a já jsem byla bez vyznání a nemusela jsem chodit na žádný náboženství ve škole. Ale zase když jsem chtěla stromeček – když jsem byla úplně malá, si pamatuju, jsme měli jednu (...) stromeček a dárky jsem dostávala na Vánoce, jo – ale když mně bylo asi pět, tak jsem chtěla stromeček, a maminka řekla: Ne, ty už jsi velká. Mikuláš ne, to už jsi velká, to už ne. Ale neměli jsme místo toho nic, nebyly svátky. To zase moje kamarádky měly Vánoce a Mikuláše, a já ne. (...) Já jsem se snažila, já jsem pověsila ponožku za okno, ale nic v ní nebylo ráno. (...) Já jsem začala chodit do 1. a 2. třídy německý, protože byla za rohem, já jsem nemusela ani přes ulici. Ale ve 3. třídě jsem našla v lavici mojí cedulku a na ní bylo napsáno: Du bist eine Jüdin. A já jsem nevěděla, co to je, vzala jsem cedulku domů a řekla jsem mamince: Copak je to? Tak mně řekla, co to je, a že jsou židi, a pak jsem se teprv dozvěděla, že jsou židi, ale v tom pololetí už mě přendali do český školy. “*

Naopak Roza a Adam pocházeli z rodin, kde se židovská tradice víceméně dodržovala. Šlo však převážně o tradici kulturní. V obou rodinách se podobně jako u výše uvedených narátorů mluvilo česky a děti byly zapsány do českých škol. Svůj židovský původ však tito narátoři vnímali od narození.

„Svátky [jsme slavili] taky a můj tatínek se každý den ráno modlil. Protože můj tatínek pocházel ze Slovenska a tam byli pobožný, a tak on se každý den ráno modlil za nás všechny. “

Jak bylo v úvodu zmíněno, v Československu žila rovněž početná židovská komunita hlásící se k německé národnosti. Z vyprávění mých narátorů vyplývá, že české a německé židovské rodiny se mezi sebou příliš nestýkaly. Pro některé z narátorů první generace byla mateřským

jazykem němčina, ale česky se mluvilo i v těchto rodinách. Z vyprávění vyplynulo, že u jiných rodin byla znalost němčiny otázkou vzdělanosti.

„Ale můj dědeček je jeden z mála, který má na Olšanech – on zemřel ještě před první světovou válkou – náhrobek s českým nápisem. Mám tady od něho korespondenci, on měl antikvariát na Jungmannově náměstí, a on si psal obchodní dopisy, nejenom česky, ale také německy podle klientely, ale on je psal v básních – ve verších. On byl velice nadaný člověk,“ říká Dana, jejíž maminka byla křesťanka (ačkoli později konvertovala k židovství), tudíž Dana pocházela ze smíšené rodiny.

Jak bylo výše uvedeno, smíšená manželství nebyla v předválečné době neobvyklá a dokládala vůli židovského obyvatelstva asimilovat se. Konverze Daniny maminky k judaismu pak opět jen dokládá bezpečný prostor, který první republika zaručovala.

„My jsme byli česko-židovská rodina. Tatínek byl žid a maminka byla nežidovka. Ale přijala všechny židovské zvyky potom, co se vdala. (...) A můj bratr a já, když jsme se narodili, tak nás rodiče zapsali do židovské matriky na židovskou obec. Chodili jsme do obecní školy židovské v Praze v Jáchymově ulici. Nikdo nemohl očekávat, co z toho bude. Ale tohle mělo za příčinu to, že podle norimberských zákonů my tzv. míšenci jsme byli považováni za absolutní židy. (...) Tehdy se říkalo, že která holka si vezme žida, ta udělala štěstí. Protože žid pravděpodobně dobře vydělává, nepije, je výborný otec rodiny, nenechá svou ženu nikdy na holičkách. Tak to je štěstí. Takže jí to dopřáli, že si vzala tatínka. Maminka byla křesťanka – katolička až do svých asi 18 let. Pak i s její sestrou vystoupily z církve a byly bez vyznání. Ony byly takový pokrokový. Byly přesvědčené, že církev není pro ně. (...) U nás doma se slavily židovské svátky – Chanuka, Purim, Roš Hašana. Ale pravidelně na Vánoce jsme jezdili k té křesťanské babičce a tam jsme s celou rodinou slavili vánoční svátky, tam jsme dostávali dárečky, takže jsme to vlastně my děti měly dvojité.“

Z jednotlivých výpovědí tedy vyplývá, že moji narátoři z Čech byli asimilovanější než narátoři pocházející ze Slovenska. O svém židovském původu mnohdy ani nevěděli, dokud je na něj neupozornilo jejich okolí. **Etnická identita** těchto narátorů se tedy konstruovala spíše na základě okolních reakcí, **primordiálně**. Na dotaz, jak by se odehrávala jejich budoucnost, nebýt druhé světové války a holocaustu, všichni moji narátoři pocházející z Čech odpověděli, že dětství i svůj další život by bývali prožili v Československu.

Je tedy zajímavé, že konstrukce etnické identity, která byla do té doby nepodstatná, byla mými česko-židovskými narátory objevena až s norimberskými zákony. Pro řadu z nich byla tato

situace překvapivá, neboť se cítili být Čechy a někteří považovali judaismus dokonce za jakousi vzdálenou mytologii.

Jak se ale historicky ukazuje, vrací se židovský původ svým nositelům jako bumerang. Ukázkovým příkladem je právě situace československých židů, z nichž mnozí o svém původu neměli tušení, byli českými vlastenci, kteří se dokonce účastnili odboje, aby byli posléze zavražděni v rámci řešení židovské otázky. Tragédii tohoto paradoxu dokládá vyprávění Davida o jeho otci, který ještě před válkou přestoupil na křesťanskou víru:

„Otec samozřejmě věděl, že je žid, a co jsem se dozvěděl až teďka, tady v Izraeli, když jsem dostal křestní list od otce, že v devětatřicátém roce přestoupil na křesťanství, ale to už mu nepomohlo. Ale náboženství, to nehrálo absolutně žádnou roli, (...) otec se vracel domů vždycky pozdě večer, poněvadž měl svoji stavební firmu, matka pracovala u něho. (...) Takže my jsme se s rodinou prakticky viděli vždycky večer jenom. Ale já jsem vyrostl jako Čech a byl jsem velký národovec vždycky.“

3.2.3. Škola a kamarádi

Většina z mých narátorů chodila do českých škol. Měla v dětství kamarády jak mezi Čechy židovského původu, tak i mezi nežidovskými Čechy, a hlavně dle svých slov nevnímala žádnou odlišnost, neidentifikovala se etnicky jinak. Z vyprávění mých narátorů, kteří patřili ke střední třídě s rodiči podnikateli, obchodníky, právníky nebo lékaři, vyplývá, že dětství měli takřka bezstarostné, jak popisuje například David:

„Moje koníčky byl sport. A to byly míčové sporty, já jsem hrál od dětství kopanou, hrál jsem od dětství prakticky košíkovou, a později jsem hrál taky už volejbal. Ale to jsem byl ještě větší, než jsem teďka. A přátelé, všichni moji přátelé byli Češi a já jsem pro ně nebyl žid. Měli jsme v třídě taky židy, o kterých jsem věděl, že jsou židi, ale jsem byl s nima spřátelený jako spolužák, a ne [proto], že je žid, nebo něco takového. (...) Prakticky já jsem měl spoustu českých kamarádů, kteří se nikdy nijak nezmiňovali o tom, že bych byl židem, nebo něco takového... Já jsem to necítil, já jsem necítil to židovství.“

S blížící se druhou světovou válkou se situace pro české židovské rodiny začala měnit. Čeští židé byli vystěhováni ze svých bytů, majetek jim byl zabaven a museli hledat bydlení jinde. Většina z nich končila ve společných bytech s dalšími příbuznými. Děti nesměly chodit do

českých škol, jedinou alternativou byla škola židovská. Česko-židovské vazby se pomalu začaly trhat.

Autorka Maud Beerová ve své knize *Co oheň nespálil* popisuje své dětství na prostějovské obecní škole, kterou jako dítě před válkou navštěvovala. „*V páté a snad i ve čtvrté třídě pan učitel Hlubinka; byl trochu přísný, jinak to nešlo. Nikdy mu nezapomenu, že mě v roce 1941 pozdravil, když to bylo zakázané a já jsem šla s hvězdou po silnici vedle chodníku, protože po chodníku židi nesměli. Jednoho zimního dne jsem šla Komenského ulicí a potkala jsem svoji bývalou spolužačku Miladu Konečnou; nejen že mě pozdravila, což bylo zakázané, ale darovala mi pomeranč, který měla v ruce a v době války byl vzácný. Nikdy jí to nezapomenu, že se ke mně tak úžasně lidsky zachovala.*“

Pro řadu mých narátorů bylo v jejich vyprávění velice důležité poukázat na projevy solidarity ze strany českých přátel nebo známých, přestože drtivá většina Čechů se po roce 1939 svých židovských spoluobčanů nezastala. Je velmi pravděpodobné, že to bylo způsobeno zmiňovanou vysokou mírou asimilace a také vírou v první republiku a prezidenta Masaryka, který se zasadil o židovskou rovnoprávnost.

3.2.4. Co by bylo kdyby?

Kdyby nebyl holocaust? S touto otázkou si moji narátoři trochu pohráli. V zásadě se ale všichni shodovali na tom, že pokud by nedošlo k holocaustu, jejich život by se velmi pravděpodobně dál odvíjel výše popsáním způsobem. Zároveň řada z nich v rámci své odpovědi ventilovala frustraci nad životem a příležitostmi, které jim byly ukradeny, jako třeba dostudování vysoké školy nebo možnost věnovat se umění, jako například Dana, Roza nebo Hana.

„*Nevím, jestli akademického, ale určitě bych si něco byla studovala. Jsem byla dobrá žákyně, tak by mě určitě poslali dál učit se. No a samozřejmě tatínek byl vysoce vzdělaný, no tak by byl chtěl taky, abych něco uměla. Já jsem měla takový sny, že já budu vyrábět nějaký umělecký předměty, panenky a nějaký keramiky a tak, a že budu mít takový nějaký studio a budu to prodávat, jako polouumělecký.*“

Přestože se většina narátorů dnes kloní spíše k identifikaci s izraelskou národností, z jejich výpovědí vyplynulo, že pro ně spojení s českým elementem představuje něco mimořádného. Na dotaz, co se jim líbí na české kultuře nebo společnosti na rozdíl od izraelské, měli moji

narátoři poměrně bohaté odpovědi. Dle Dany a Daniela jsou Češi oproti Izraelcům poctivější a hlavně pilnější, naopak v Izraeli si cení laskavějších a méně uzavřených lidí. Hana zase považuje Čechy za hodné lidi a na izraelské společnosti si cení pocitu rodinné sounáležitosti.

„A v Izraeli mně je jedna věc hrozně příjemná, a sice pocit rodiny, já mám pocit, že celej Izrael je jedna rodina. I když se hádají. (...) Že tady nejsem cizí, no jak bych řekla, taky mně ohromně imponuje ta historie židovská, taková nějaká, takovej talent na přežití. A já si myslím, že židi nejsou vo nic chytřejší než jiný národy – že se říká, že židi jsou inteligentnější a tak. Já si myslím, že to tak není, já myslím, že to je proto, že jsou tolik stíhaný, a proto si vyvinuli, museli si vyvinout prostě prostředky, jak se tomu vyhnout a přežít, že nejsou vod přírody nějak chytřejší. Já myslím, že kdyby byli Češi tolik stíhaný jako Izraelci, tak by zrovna tak byli takhle.“

Dle Rozy a Adama jsou Izraelci pocházející z Čech považováni za chytřejší než Izraelci původem z jiných zemí. Adam to vysvětluje tím, že čeští židé na rozdíl od ostatních imigrantů přišli z původně demokratického státu, navíc všichni znali Tomáše Garrigua Masaryka, podle kterého se jmenují ulice ve všech větších izraelských městech.

„A mimoto se asi chovali lépe než všichni ti ostatní, nejenom co se týče styku mezi lidma, ale taky kulturně – jak se chovali při jídle, jak mluvili jeden k druhýmu, k cizím lidem, rozumíš? Nebyli arogantní, Němce tu neměli tak rádi kvůli německému pozadí. (...) Nejvíc neměli rádi Maďary, například když někdo mluvil maďarsky v autobusu, tak mu řekli – prosím mlč, mluv hebrejsky.“

David se ve své výpovědi shoduje s Adamem a dodává, že čeští židé stejně jako on vyrostli v humanismu a demokracii a nemají smysl pro militarismus. Na současnou izraelskou společnost si oproti tomu paradoxně cení, že jsou zde lidé pro svou zemi ochotni bojovat i zemřít.

Účelem této kapitoly bylo nastínit, v jakém prostředí a za jakých podmínek vyrůstali moji narátoři v Československu. V dalších kapitolách se bude analýza zabývat proměnou jejich identity na pozadí historických okolností, které měly vliv na utváření jejich etnické a kolektivní identity. Pro analýzu transmise na další generace jsou klíčová vyprávění narátorů první generace, jakožto nejstarších nositelů kolektivní identity českých židů v Izraeli.

3.3. DRUHÁ GENERACE

Ke druhé generaci řadím děti mých narátorů, které se narodily již v Izraeli, a to v 50. nebo 60. letech. Vyrůstaly s vědomím toho, že jejich rodiče prošli traumatem, které ovlivnilo jejich další osud, včetně opuštění původního domova v Evropě. Respondenti druhé generace se až na výjimky mohli do bývalého Československa podívat až po roce 1989, do té doby pro ně tento svět zůstal opředen mýtem a nevědomostí, kterou často umocňovala i ne úplně dobrá znalost českého jazyka a neochota některých rodičů mluvit o své minulosti.

Děti první generace mých narátorů vyrostly v kibucu (až na Lirone, jejíž rodiče se z kibucu odstěhovali). Byly tak prvními dětmi, na nichž se ozkoušel systém týdenních jeslí, které byly v kibucech standardem. Ne všichni moji narátoři druhé generace sdílejí nadšení pro dětství prožité v kibucu jako příslušníci první generace. Druhá generace mých narátorů prošla armádou a zažila arabsko-izraelské války, kterých se musela účastnit. Jejich identitu tedy formovaly úplně nové a jiné zkušenosti ve srovnání s generací první. Přesto však žili v domácnostech, které by se daly nazvat jako **transnacionální sociální prostory**, a museli se s těmito sociokulturními kódy v rámci konstruování svých identit vyrovnat.

Gili (matka Hana, synovec Amir)

Gili se narodil v kibucu jako nejmladší ze čtyř sourozenců, z nichž dva předčasně zahynuli. Působil v izraelské armádě a účastnil se války v Libanonu. Poté se odstěhoval do USA, kde žil skoro 25 let i se svou rodinou. Do Izraele se vrátil kvůli své stárnoucí matce, o kterou chtěl pečovat.

Talia (matka Roza, dcera Liat)

Talia měla ještě dva sourozence, ale oba zemřeli v dětství na zánět mozkových blan. Je tedy jedinou dcerou Rozy. Celá rodina stále bydlí ve stejném kibucu i s vnoučaty a pravnoučaty.

Miri (matka Ida, syn Ran)

V kibucu vyrostla i Miri, dnes ale bydlí ve městě. Na kibuc nemá dobré vzpomínky. Jako manželka vysoce postaveného důstojníka izraelské armády a matka pěti synů má ambivalentní vztah i k armádě, přestože ji vnímá jako nutnost. V Československu byla několikrát: „*V Praze na mě někteří lidé mluvili anglicky, ptali se mě, z jaké evropské země pocházím. Nikoho nenapadlo, že jsem Izraelka. Ale já si nepřipadala jako Češka, i když mi tam bylo velice příjemně a cítila jsem tu atmosféru.*“

Gabriela (otec David, synovec Nadav)

V kibucu se narodila a vyrostla i Gabriela. Její matka byla Češka nežidovského původu a rodina se snažila udržovat kontakt s její vlastí i přes nepříznivou politickou situaci. Gabriela poprvé navštívila Československo, když jí bylo sedm let. „*Mé rodině jsem psala dopisy v hebrejštině a táta je překládal do češtiny a já to pak znovu opisovala v češtině.*“

Lirone (matka Dana, otec Daniel, dcera Neta)

Lirone se narodila v izraelském městě na jihu země. Ona i její bratr sloužili v armádě během války v Libanonu. Lirone se poprvé podívala do Česka po roce 1989. „*Já vlastně spoustu věcí ve vztahu k Česku neznala – například co jsou třešně, meruňky, borůvky, maliny. Já nevěděla, co je sníh, já si ho představovala jako takovou šlehačku.*“

3.3.1. Dětství, když se buduje stát

Jedno z témat, které se objevovalo často ve vyprávění narátorů druhé generace, byl život v kibucu. Vzhledem k tomu, že všichni tito narátoři se v kibucu narodili nebo v nich žili jejich rodiče, byl kibuc vnímán jako důležitá součást života, kterou druhá generace měla potřebu reflektovat. Představoval také jeden z rozporů, které se objevily mezi pohledem první a druhé generace.

Kibucy byly zjednodušeně řečeno zemědělské a výrobní komuny, hospodařící formou kolektivního vlastnictví. Veškerý zisk byl investován do dalšího rozvoje. Tyto osady byly základem pro vybudování Státu Izrael. Jedním ze specifíků kibucu byla dětská sociální zařízení,

kam byly umístěny děti již od svého narození a kde trávily čas pod dohledem sociálních pracovníků. Své rodiče děti viděly jen pár hodin denně. Systém byl takto vymyšlen, aby se oba rodiče mohli soustředit na práci. I proto někteří českoslovenští imigranti z kibucu odešli, neboť jim tento způsob rodinné politiky oddělení od dětí nevyhovoval. Většina mých narátorů první generace o počátcích v kibucu mluví pozitivně. Jejich děti však kibucy vnímají jinou perspektivou. Idina dcera Miri v kibucu vyrostla a na dětské zařízení nevzpomíná ráda. Dle svých slov vídala rodiče vždy jen hodinu denně. V noci se snažila ze zařízení utéct domů, ale vždy ji chytli a odvedli zpátky. Dnes se domnívá, že to, že jako děti nevyrostali se svými rodiči, mnohé emočně poznamenalo.

„Za tu dobu se stalo mnoho věcí. Například nikdo nevěděl, že jsme v noci byli ve školce sami, a přišel tam jeden muž, neznásilnil mě, ale dělal věci... Tuhle kapitolu jsem pevně uzavřela až teprve před pěti lety, když jsem jela s maminkou do Prahy. Bylo to poprvé, co jsem jí o tom řekla. Byla v šoku. A pak mi pořád chtěla kupovat věci v Praze, protože se cítila hrozně...“

Přestože Miri chápe, že rodiče neměli v té době jinou možnost, neumí si dle svých slov představit, že by svoje děti dala do podobného zařízení. Změna přišla až kolem jejího čtrnáctého roku, kdy začala pracovat ve městě a k rodičům jezdila na večere a obědy. Až tehdy se situace obrátila a Miri se svými rodiči trávila více času. Dnes v kibucu žije a vychovává zde své děti, ale dle jejích slov už je současný systém v kibucu jiný.

Podobně vnímá svoje dětství prožité v kibucu Gabriela. I ona byla v dětském zařízení nešťastná a nerada na něj vzpomíná. Zároveň zmiňuje i svou nežidovskou maminku, která podle ní rovněž nebyla v tomto kolektivistickém zřízení šťastná.

Lirone jako jediná z mých narátorů druhé generace nevyrostla v kibucu, ale ve městě Beerševa na jihu Izraele, kde bydleli převážně židovští přistěhovalci z Tunisu, Maroka nebo Egypta. Dle jejího vyprávění jí velmi vadilo, že její rodiče vybočují z místní arabské lokální kultury.

„My jsme bydleli v Beerševě a tam bylo hodně rodin z východu. Být z Československa bylo na tu oblast trochu zvláštní. Často jsem se styděla, že jsem nějaká jiná. Navíc můj táta měl rád operu a strašně nahlas si ji pouštěl. Já vždycky chtěla zavírat okna, aby to nebylo slyšet. Nechápala jsem, proč táta nemohl poslouchat taky Umkultum [egyptská zpěvačka] jako ostatní. Izrael v téhle době byl hodně kolektivistický, všichni měli dělat to podobné. Být Izraelcem znamenalo být součástí kolektivu, nikoli si pěstovat individualitu.“

Poslední věta poměrně přesně vystihuje tehdejší přístup ke konstrukci izraelské identity. Cílem multietnické společnosti bylo vybudovat jednotnou kolektivní identitu. I přes tento „traumatický“ zážitek však Lirone své české kořeny oceňuje a je na ně dle svých slov pyšná.

3.3.2. O české identitě

Jak je zřejmé z předchozí kapitoly, židé, kteří se do Izraele přistěhovali z Československa, si zakládali na české kuchyni a snažili se vařit česká jídla i svým dětem a vnukům. Z vyprávění Miri nebo Gabriely vyplývá, že si českou identitu spojují právě s jídlem, které dle svých slov milují i jejich děti. Mirina matka Ida byla prý proslulá svým kuchařským umem. Miri sama však české recepty neumí, přestože zná české názvy pokrmů. Jídlo, jež doma jejich rodiče vařili, vnímají narátoři druhé generace jako nejvýraznější viditelný znak, který je odlišuje od ostatní izraelské společnosti.

Na otázku, jak by Miri charakterizovala českou etnicitu, odpověděla, že charakteristickým znakem pro ně byla láska k životu:

„Víš co? Milují pití, milují večírky. Davidova manželka, byla... královna! Znáte Purim party? Češi byli vždycky opilí, z vyprávění. Myslím, že to mám od mámy. Měli velmi rádi život, víte, v kibucu, po tom, co se jim stalo v Evropě. Ale málo Čechů, myslím, že jen pár, z kibucu odešlo.“

Zde si můžeme všimnout vtipné kontradike k hodnocení české povahy první generací a generace druhé. Gabriela ve svém vyprávění rovněž potvrzuje českou zálibu v pivu, ale potvrzuje i charakteristiky příslušníků první generace, že pocházejí z Československa v Izraeli znamená mít „správnou výchovu a způsoby“.

„(...) Můj otec má vždy velké obavy z toho, abych měla pevný stisk ruky, když ji někomu podávám. To jsou všechny tyhle způsoby, o kterých si myslím, že moji místní přátelé vůbec nevědí.“

Z výpovědi rovněž vyplývá, že se příslušníci druhé generace více zajímali o své kořeny, až když o nich jejich rodiče začali mluvit. *„Ráda bych tam jela znovu. Bylo to rychlé, víš. Chci říct, chci na to jít pomalu, možná hledat dům mého otce – teď už znám i adresu. Teď by to bylo jiné. Možná půjdu i se svým bratrem,“* uvažuje Miri.

Gili ve vztahu k české identitě reflektoval především přístup k identitě svojí matky Hany. Sám sebe vnímá jako Izraelce, ale cítí sounáležitost, pokud jde o český humor a literaturu. V knihovně má Jaroslava Haška i Franze Kafku. „*Hned po Izraelcích mám rád Čechy, myslím. Cítím okamžité spojení, i když česky nemluví.*“

Lirone ve svých odpovědích zajímavě reflektuje českou identitu skrze své rodiče i to, jak se její mamince stýskalo po Česku. „*V létě jsme jezdili každou sobotu k moři. V zimě pak jsme jezdili do lesa – les tady, to není jako v ČR, ale říká se tomu tak. Nicméně tam byly houby a na ně jsme chodili. Mamince to připomínalo Čechy.*“

Při konstruování své identity se potomci druhé generace jasně definují jako Izraelci. Na dotaz, zda se někdy mohli cítit jako Češi, ať už díky svým kořenům, nebo díky pasu, odpověděla Rozina dcera Talia:

„*Ne, ale myslím, že mít české kořeny je něco zvláštního. Necítím se být Češkou, mám sice národnost a mám pas, ale necítím se být Češkou. Protože si pamatuji, co nám maminka vyprávěla tehdy, když sem přišla, a co zažila, když se vrátila z lágrů a byla sice hrdá na to, že je Češka, ale za války se na Čechy velmi zlobila. Takže to ve mně bylo hodně smíšené, nemohla jsem říct: Tohle je moje země – to není moje vlast. Ale mám pocit, zvlášť když jsem třeba v Praze, v České republice, mám pocit, že zapadám.*“

3.3.3. Evropa?

Řada příslušníků druhé generace má v držení český nebo slovenský pas a snaží se ho získat i pro své děti. Na dotaz, zda by měli zájem vrátit se do Česka, většina z nich odpovídá záporně. Občanství v evropské zemi vnímají spíš jako možnost odejít v případě, že by to v Izraeli nedopadlo dobře. Zcela jistě se ale cítí být doma v Izraeli, jak říká Miri. A to přesto, že má strach o své syny, kteří musí sloužit v armádě – zkrátka akceptovala, že to tak je.

„*Podívej, snažím se v nich vzbudit dojem, že nemáme žádné jiné místo, toto je naše místo. Je krásné jet do Prahy, Vídně, Barcelony, Sydney, ale tady jsme všichni pohromadě. Takže bezpečné místo pro nás je tady, ale pokud chtějí [odejít], nemůžu je zastavit.*“ Podobně uvažuje i Talia: „*Budu respektovat, pokud se moje děti rozhodnou [odejít]. Respektovala bych to, rozumím tomu, žije se tu velmi těžce. Dovedu si představit, co cítí (...). A neobviňuji nikoho, kdo to dělá, každý má své pocity, své myšlenky, a pokud [se pro to] rozhodnou moje děti, bude*

to pro mě velmi těžké, ale budu to naprosto respektovat a chápat. Ale jsem tady a nemůžu jít, ale nejsem tady jen proto, že nemůžu jít, jsem tady, protože to je můj domov.“

Hanin syn Gili vnímá po zkušenostech svých rodičů jako esenciální bránit Izrael a snažit se ze všech sil, aby se něco jako holocaust už nikdy neopakovalo. Zmínil, že jako dítě přeživších má povinnost své rodiče vždy ochránit, proto považuje službu v armádě za mimořádně důležitou.

3.3.4. Izrael

Většina příslušníků druhé generace je s vývojem v Izraeli spokojená nebo alespoň smířená. Přestože jejich rodiče si ve svých naracích stěžují, tato generace zdůrazňuje ve svých vyprávěních jako hlavní problém Izraele bezpečnostní hrozbu zvenčí. Vzhledem k tomu, že Izrael považují tito narátoři zcela za svůj domov, mají potřebu ho dle svých vyprávění i bránit. Všichni se ve svých naracích shodují, že vojenská služba je velice důležitá pro obranu státu a pro to, aby se zde mohli cítit bezpečně. I Miri, která je matkou pěti synů, je přesvědčená, že se nic jiného nedá dělat.

„Myslím, že když tu žijete, musíte sloužit v armádě. Musíte! Ale není to jednoduché, když je válka... Měla jsem na vojně současně v jednu chvíli tři svoje kluky.“

Gabriela si je navzdory přesvědčení svého otce Davida jistá, že jejich domov je v Izraeli, protože zde si podle svých slov *„židé můžou navzájem pomoci a nikdy nikdo neví, co se může stát s Evropou. Pořád tam budu za židovku, a jestli se něco stane, tak nevím, jestli by mě někdo ochránil. Tady chci doufat, že když zůstaneme normální zemí, bude to pro nás bezpečnější.“* Gabriela je ve své naraci vůči kritice Izraele ze strany svého otce skeptická a tvrdí, že vše vidí příliš černě. Zároveň ve svém vyprávění zlehka kritizuje i třetí generaci, která je podle ní laxní, co se týče Izraele, na obraně domova už jí tolik nezáleží a je ochotna odejít, pokud by dostala někde jinde lepší příležitost. Talia se ve svém vyprávění v tom s Gabrielou shoduje, ale holocaustu už se podle svých slov nebojí, protože nežije v Evropě, ale v Izraeli, tedy zemi, kde se podle svého názoru může případnému ohrožení bránit.

Gabriela ve svém vyprávění zmiňuje změnu i v dodržování některých židovských tradic a svátků: *„Moje děti se neustále ptají: Proč neslavíme Vánoce? Vím, že můj otec nemá rád všechny židovské svátky a tradice, protože je vůbec proti náboženství. Ale my jsme je slavit začali.“*

Gili v tomto ohledu vyjadřuje ve svom vyprávění souhlas s Gabrielou, ale kritický k Izraeli je podobně jako jeho matka nebo David. Hlavní problém vidí v tom, jak se Izrael zachoval po roce 1967 k Palestincům, a ve stupňujících se sociálních nerovnostech uvnitř Izraele. Jeho obavy sdílí i Lirone, která však podobně jako David věří, že Izrael je dobré místo pro židy, neboť v dlouhodobém měřítku by „*to stejně v Evropě nevyšlo*“, protože tam podle ní nejsou židé oblíbení. „*Pro nás nikde jinde není jiné bezpečné místo. Musíme se spolehnout na vlastní síly a vynalézavost. Já věřím, že tohle je místo pro židy.*“ Zároveň však Izrael kritizuje podobně jako její rodiče a ve své naraci vyjadřuje přání, aby už její děti nemusely chodit do armády. Doufá, že jednoho dne bude z Izraele centrum technologií, vědy a výzkumu, jež bude inspirací i pro své sousedy a ze kterého budou sousední země moci čerpat.

3.4. TŘETÍ GENERACE

Třetí generace mých narátorů jsou občané Izraele narození v 70. a 80. letech. Respondenti třetí generace českých přistěhovalců v Izraeli jsou již plně etablovaní, naturalizovaní Izraelci. Otázka, zda jsou Češi, nebo Izraelci, pro ně již není v žádném případě relevantní, přestože antropologické výzkumy naznačují, že třetí generace při formování své identity inklinuje ke kořenům svých prarodičů. Z rozhovorů spíše než afinita k Československu vyplývá afinita k Evropě. I tak jsou ale výpovědi příslušníků třetí generace důležitou kapitolou, neboť dotvářejí celkový obraz proměny identity skrze jednotlivé generace.

Otázkou zůstává, co pro tyto narátory vlastně češství znamená. Vzhledem k tomu, že rodiče mých narátorů Českou republiku nenavštěvují vůbec anebo velmi málo, důležitou roli pro třetí generaci mají v tomto ohledu její prarodiče, kteří přispívají k přenosu kolektivní paměti například prostřednictvím české kuchyně, jazyka, vyprávění nebo zvyklostí, účasti na různých komunitních akcích nebo předmětů v jejich domovech. Všechny tyto projevy nejspíš vnoučata přiměly k přemýšlení o vlastní identitě a její nejednoznačnosti.

Česko je tedy ve vědomí mých narátorů třetí generace přítomné nejen jako místo původu prarodičů, ale i jako součást vzpomínek každodennosti. Třetí generace tak vyrůstala rovněž v transnacionálním sociálním prostoru (Henig, 2009), nikoli však v takové bezprostřední blízkosti nebo intenzitě jako příslušníci generace druhé. Přesto vzpomínky na zkušenosti ze země původu a zkušenosti se zemí, kde žijí, vytvářejí transnacionální sociální pole, které ovlivňuje způsob, jakým tito narátoři definují svoji **přináležitost** k původní domovině a konstruují svou identitu. Domovem třetí generace je tedy Izrael, ale zároveň přiznávají blízkost k zemi původu svých prarodičů.

Amir (babička Hana, strýc Gili)

Amir vystudoval vysokou školu a je hudebník.

Liat (babička Roza, matka Talia)

Liat žije v kibucu s prarodiči i rodiči a další širší rodinou; studuje literaturu.

Ran (babička Ida, matka Miri)

Ran byl v době našeho rozhovoru v armádě sloužit v zálohách. Žije v kibucu a přemýšlí o studiu v Evropě.

Nadav (děda David, teta Gabriela)

Nadav se snaží fungovat „mimo systém“. Žije v obytném voze na okraji kibucu se svojí přítelkyní a malým dítětem.

Neta (babička Dana, dědeček Daniel, matka Lirone)

Neta je pianistka a žije se svými rodiči v Jeruzalémě.

3.4.1. Zpátky ke kořenům

V rámci svých vyprávění příslušníci nejmladší generace automaticky nezmiňují původ svých prarodičů, respektive konstatují, že do Izraele přišli „z Evropy“. Je to tedy pro ně zdánlivě zanedbatelné kritérium pro sebepojetí a konstrukci své identity od českého původu automaticky neodvíjejí. Nicméně při hlubším proniknutí do tématu je evidentní, že o migračním příběhu svých prarodičů znají poměrně dost detailů a zeširoka se rozpovídají o českém původu svých prarodičů a svém vztahu k němu.

„Doma se pořád dělo něco českého. Zaprvé, prarodiče spolu mluvili česky a zadruhé na stole bylo neustále nějaké české jídlo: knedlíky, kachna se zelím nebo králík na smetaně. Myslím, že to asi nebylo košer,“ říká Nadav, který vyrůstal v kibucu nedaleko svého dědy Davida, jenž mu vyprávěl o české historii, okupaci a komunismu.

Po sametové revoluci rodina obnovila vztahy s příbuznými a Nadavův otec dokonce v České republice zřídil pobočku místní továrny na plast, kterou v kibucu založil. *„Pořád ještě máme v Čechách chatu, miluju to tam,“* říká Nadav, který do Česka jezdí pravidelně od svých deseti let.

I Neta, vnučka Daniela a Dany, ví o příjezdu svých prarodičů do Izraele leccos, i to, jak *„zapomněli svá zavazadla na nádraží a nikdo je neukradl. (...) Začátky byly těžké, hlavně v kibucu, který se babičce nelíbil.“* O minulosti svých prarodičů se dozvěděla rovněž z deníků, které se uchovaly. Podobné to bylo u Liat, jejíž dědeček napsal o svém dětství knížku, která sice nebyla publikována, ale kolovala v celé rodině jako pramen k objevování rodinných kořenů. Všichni moji narátoři v Česku víckrát byli nebo ho navštěvují pravidelně. Během svých návštěv se zastavili i na místech, kde trávili dětství jejich děda nebo babička, aby si spojili vyprávění s konkrétním prostředím.

„Poprvé jsem byla v Česku s mými rodiči, když mi bylo deset let, a podruhé s mými prarodiči. Chtěli mi ukázat, kde dříve v Prostějově a Trutnově bydleli, kde byly jejich rodinné domy,“ říká Liat, která od té doby byla v Česku ještě několikrát, ale už jen „pro zábavu“, jak dodává. Z vyprávění mých narátorů nejmladší generace je cítit, že návštěva domova prarodičů je spíše určitou povinností, kterou je třeba v rámci rodiny z úcty k babičce nebo dědovi splnit. Většina narátorů byla posléze v Česku opakovaně a někteří z nich využívají byty, jež si jejich prarodiče po revoluci v Česku pořídili nebo jim byly navraceny. Paradoxně se tak kruh uzavírá v podobě návratu do vlastního – původního „domova“ prarodičů.

3.4.2. Hrát to na Krause

Výchova a vzdělání jsou u migrantů velké téma, protože ne vždy se principy výchovy, na které jsou migranti zvyklí ze země původu, shodují s nastavením v zemi přistěhování. V případě imigrantů do Izraele se přístup k výchově vyrovnával s rozmanitou izraelskou společností. Ve vyprávění třetí generace je patrné, jak vnímají jinakost způsobu a přístupu ke vzdělání svých prarodičů. Někdy to z narací vypadalo, jako by se za své nedokonalé vychování až styděli.

„V Izraeli jsme jiní, říkáme si hnusný věci rovnou do obličeje, ke stolu si sedáme a jíme, jak se nám zachce, apod. U mých prarodičů než se začne jíst, musí se počkat, až si sedne i babička a nabere si jídlo, (...) říká se dobré ráno a děkuji. (...) Tyto způsoby jsem se neučil ve škole, ale [mám je] od nich, z jejich zkušenosti. (...) Jsem si jistý, že tak silně ovlivnili moje dětství a to, kým jsem dnes,“ říká v rozhovoru Ran a dodává, že jednou by i on chtěl své děti vychovávat tímto způsobem života, který považuje za „slušnější a kulturnější“. Zde narážíme na latentní rasismus zakořeněný v izraelské společnosti, který spočívá v glorifikaci evropské aškenázské diaspory oproti „Mizrachim“, židům, kteří do Izraele imigrovali z arabských zemí, jako je Jemen, Irák, Egypt, Tunisko nebo Maroko. S touto společenskou anomálií se setkáváme i ve vyprávění Amira, který se coby syn marocké matky a českého otce musel po celý život vyrovnávat s touto dvojí identitou.

„Když jsem byl mladší, snažil jsem se takzvaně hrát to na Krause, protože být aškenázský žid je v Izraeli výhra. Jsi považován za více úspěšného, lidé se s tebou chtějí bavit, ať už ve škole, v armádě, nebo v práci,“ dodává Amir a přiznává, že se prezentoval jako Aškenáz z Česka, protože se za svůj arabský původ styděl. Až později se se svou namíchanou identitou vyrovnal a přijal i tu druhou část.

„Vždycky budu nejspíš hrát ping-pong mezi těmito dvěma mými identitami. (...) Když jsem potřeboval zvládnout nějaké rvačky mezi dětmi, nasadil jsem masku Mizrachi. Pro akademický nebo intelektuální svět nasazuji masku Aškenáze.“

Je zajímavé, že skutečně všichni moji narátoři třetí generace ve svém vnímání všechno české nebo původem z Česka označovali velmi často a opakovaně v naracích přízvisky slušný, dobře vychovaný, organizovaný, mírumilovný, vzdělaný, liberální, tolerantní nebo laskavý. Z narací zároveň vyplývá, že oni sebe takto nevnímají, ale jak vyplynulo z rozhovorů, sami by taková být chtěli a ve svých českých prarodičích vidí vzor. Amir jde ještě dál a ve vyprávění zmiňuje, že by se chtěl by jednou oženit s českou ženou, jež zároveň doplní tuto část jeho identity, *„která je česká a nenaplněná“* - což se pár let na to stalo i realitou. Dnes žije Amir se svou českou manželkou v Izraeli a vychovávají bilingvní dítě. Nadávův přístup k národnostem je vágní, v naraci zdůrazňuje, že mu vadí jakákoli kategorizace a škatulkování, odmítá příslušnost k jakékoli skupině založené na etnickém principu a stojí si za svou hodnotou coby jedinečné osobnosti a individuální identity. Zároveň ale doplňuje:

„Nejsem patriot, ani izraelský, ani žádný jiný. (...) Ale ke svým kořenům mám respekt. Když jsme kupovali auto, koupili jsme si škodovku. (...) Sice už je německá, ale stejně.“

Z výzkumu je patrné, že každý z mých narátorů třetí generace si na češství našel nějaký zajímavý element spojený většinou s tím, čemu se věnuje, ať už se jedná o profesi, koníček, nebo studijní obor. Zajímavým způsobem o své identitě uvažuje Liat, která své porozumění „specifickému“ českému humoru a jeho oblibu vysvětluje právě svým českým původem, a tedy i mentální kapacitou český humor chápat.

3.4.3. Knedlíčky

Jak už bylo řečeno, transmisi etnické identity na mladší generace zajišťují prarodiče například díky tomu, jakým způsobem je vybavena jejich domácnost. Z vyprávění nejmladší generace vyplynulo, že domovy jejich prarodičů jsou plné českých (neizraelských) artefaktů jako například českého skla nebo porcelánu, v knihovně jsou založeny české knížky, apod. Někteří zmiňují rovněž zvyklosti spojené s vychováním a etiketou, jako třeba stolování. Všichni bez výjimky však v souvislosti se svými prarodiči mluví o české kuchyni, kterou mají dle svých slov rádi. Nikdo z mých narátorů však česká jídla neumí připravit a několikrát bylo zmíněno, že se to musí naučit od své babičky nebo dědečka, dokud je ještě čas. V tomto kontextu je

zajímavé, jak se etnická identita přenáší přes smysly: transmise probíhá, když jsou příslušníci mladší generace vystaveni češtině, kterou mezi sebou mluví jejich prarodiče, vizualitě při návštěvě jejich „česky“ zařízených domovů a chuti tradičních českých pokrmů.

„*Miluji české jídlo*“ říká Neta a doplňuje, že by se chtěla naučit vařit české jídlo, které má hrozně ráda, ale zatím jí ho vaří jenom babička.

Zajímavý přístup ke své identitě prostřednictvím jídla má Amir, coby potomek marocké matky a českého otce. „*Vyrůstal jsem mezi dvěma kuchyněmi. Tou českou mých prarodičů ze strany otce a marockou mé matky. Naše lednička byla často dost zajímavá, člověk tam našel gefilte fish² na jedné polici a na té druhé chraime³. A často se pak obě ty ryby ocitly i na jednom stole.*“

Na otázku, která česká jídla znají, byl každý z nich schopen jmenovat alespoň jedno nebo dvě jídla v češtině jako třeba svíčková, omáčka, pivo, zelí nebo knedlíčky.

3.4.4. Mít otevřené dveře

Ve vyprávění mých narátorů často rezonuje spokojenost s tím, že vlastní český pas. Nezapomenou dodat, že se jedná i o pas evropský. Zpočátku uvádějí klišé typu, že jsou rádi, že mohli takto oficiálně získat zpátky českou národnost, ale posléze se hovor stočí na úplně jiné motivace. Většina z narátorů třetí generace ve vyprávěním zdůrazňuje, že je ze situace v Izraeli nespokojená, a proto je pro ně možnost odejít jinam důležitá. Nejedná se však o bezpečnostní podmínky, ale spíše o ekonomické a sociální; řada z nich je také nespokojena s politickým vývojem v zemi. Někteří, například Nadav, dokonce přiznávají, že si s myšlenkou na odchod do Evropy nezdírká pohrávají:

„*Myslím na to často, ale moje motivace je především ekonomická než cokoli jiného.*“

Z jejich vyprávění je zřejmé, že vlastnit evropský pas je privilegium, které jim dodává jistotu a nejspíš i pocit bezpečí. „*Nepřemýšlím o tom, že bych odešla, ale mít tu možnost je dobré,*“ říká Liat a obratem dodává, že z vděčnosti za toto privilegium se alespoň snaží orientovat v reáliích a sledovat politický vývoj v České republice, aby nebyla úplně odcizená. Přestože pro ni Česká republika není domovem, cítí s ní jistou spřízněnost.

„*Není to pro mě jen nějaké obyčejné místo. Domov to není, ale určitě pro mě znamená víc než nějaké jiné místo.*“ Na dotaz, proč tolik lidí jeho generace opouští Izrael a stěhuje se do USA

² Tradiční aškenázský předkrm z mletého rybího masa.

³ Úprava ryby po marockém způsobu s pálivou rajčatovou a paprikovou omáčkou.

nebo Evropy, Nadav odpovídá: „*Lidé odcházejí jednoduše proto, že žít v Izraeli je nekonečný stres. Tak to prostě je.*“

KAPITOLA 4

KONSTRUKCE KOLEKTIVNÍ IDENTITY VE VYPRÁVĚNÍ PRVNÍ, DRUHÉ A TŘETÍ GENERACE ČESKÝCH KRAJANŮ V IZRAELI

4.1. MEZIGENERAČNÍ PROMĚNY V CHÁPÁNÍ TERMÍNU „DOMOV“

V průběhu 20. století došlo k podstatné reflexi pojmu „domov“ z různých perspektiv. Původní fenomenologické hledisko představovalo pojem domova jako nezaměnitelného bezpečného místa, které je prostředkem našeho bytí, identifikace s lidmi a orientace ve světě, neboť představuje rituály a způsoby fungování každodenního života. Představa o vlastních kořenech přispívá k sebeidentifikaci (Szaló, 2006). Fenomenologický přístup tak v pojmu domov propojuje místo, čas a identitu. (Gibas, 2017). Je daným místem, které spoluvytváří identitu lidí, protože se zde nachází těžiště jejich vzpomínek (Szaló, 2006). Toto **etnizované pojetí** však přispívá k idealizaci kořenů domova, identifikaci s ním a nostalgii po něm a může napomáhat nacionalistickým výkladům vlasti jako idealizovaného domova.

V průběhu 20. století pak s ohledem na historické události a jejich dopady dochází ke kritice tohoto pojetí. Během druhé světové války došlo k vysídlení obrovského množství obyvatel tzv. **displaced persons**. Jednalo se o nuceně nasazené, vězně koncentračních táborů, dezertéry, politiky v exilu apod. (Kasíková, 2020). Fenomenologický výklad domova tak tato zkušenost staví do konfrontace s perspektivou přistěhovalců, válečných uprchlíků nebo transmigrantů, tedy těch, jejichž pojetí domova má zcela jinou dynamiku, protože často pracuje právě s vykořeněností, a kteří se do fenomenologického konceptuálního rámce nevejdou. V této konfrontaci se domov jeví spíše jako nevyhnutelně proměnlivé místo, protože je odvozen od „sociálních vztahů, které jsou samy o sobě proměnlivé a mají prostupné hranice“ (Gibas, 2017: 253).

Nastává tak rozpor mezi domovem coby místem návratu a domovem coby cílem. Ukazuje se, že pojem domova je třeba definovat ve vztahu k pohybu. První pojetí je spojeno s minulostí, kdežto pojetí druhé je spojeno s budoucností. Domov jako místo návratu oproti domovu jako místu přistěhování poskytuje komfort spojený se znalostí místa, vzpomínkami, intimitou oproti neznalosti místa, nedůvěře v okolí a nedůvěry okolí, nezbytnosti být neustále ve střehu. Nicméně sdílení kulturní identity nevyžaduje sdílení každodennosti na stejném místě. Jinými

slovy, je možné se identifikovat s danou kulturní identitou bez ohledu na to, kde se zrovna nacházím (Szaló, 2006).

Antropolog Csaba Szaló rozděluje čtyři kategorie domova podle vztahu k pohybu a místu. Pro kategorii „vyhnanství“, coby anomálii, a vynuceného pohybu je významný právě fenomén návratu, a krystalizuje tak proměny, které zdůrazňují provázanost s minulostí (Szaló, 2006). V rámci další kategorie, „přistěhovalectví“, se domov stává cílem. Kategorie „putování“ je spojena s přirozeným pohybem mezi různými specifickými místy (týká se především transmigrantů). Čtvrtou je kategorie „potulování“ reprezentující dobrodružný způsob pohybu bez plánu (neboli nomádství).

V případě první generace mých narátorů je pojem domova velmi ambivalentní. Z jejich vyprávění je patrné, že o svůj „domov“, tedy domov návratu, přišli během druhé světové války. Do Palestiny se přistěhovali jako do „původně ztraceného domova“, respektive „země mytologicky zaslíbené židům“. Otázkou je, který „domov“ jak definovat a který domov je pro moje narátory „ten opravdový“. Je to ten, který je spojený s jejich původním fyzickým zakotvením, nebo ten, který odkazuje k mýtům kolektivní identity?

4.1.1. Domov jako ztráta

Jak už bylo uvedeno v předchozích kapitolách, narátoři první generace byli téměř asimilovaní a místem, který označovali za domov, bylo Československo. Už v předválečné době působilo v Československu sionistické hnutí, ale pro rodiny mých narátorů nebylo v té době relevantní. Sepětí s místem bylo dané.

„Vždyť židům bylo v Československu dobře. Jen malá hrstka mladých nadšenců brala svůj sionismus vážně a rozhodla se na základě prohlášení lorda Balfoura, tehdejšího ministra zahraničí britské vlády, která roku 1917 přislíbila židovskému národu domovinu v Palestině, vystěhovat se tam po skončení první světové války.“ (Bondy, 2010: 34)

Po návratu z koncentračních táborů byla většina přeživších postavena před klíčovou existenční otázkou, co dál. Většina z mých narátorů zažila další šok, neboť v jejich domovech bydlel někdo jiný a řada z mých narátorů neměla „kam se vrátit“. Z vyprávění je zřetelné, že nešlo ani tak o to „kam“ se vrátit, ale „ke komu“. Ti, kteří zjistili, že domovy jsou prázdné, protože rodina byla vyvražďena, se pokoušeli najít azyl jinde.

„My jsme se vrátily, nejdřív jsme byly v Praze pár dní. Moje sestra byla ještě mladší než já a byla velmi nemocná, měla tuberkulózu. (...) Neměly jsme peníze, neměly jsme nic, nic nám nezůstalo. Moje maminka měla jedenačtyřicet let a byla sama bez manžela, nevěděly jsme, co dělat,“ říká Ida.

Řada narátorů ztratila v lágrech velkou část příbuzenstva, neměla kam jít a kde bydlet. Přežívala u známých nebo v rychle zařízených sociálních zařízeních pro navrátilčí se z války anebo v hotelu jako Roza.

„To bylo strašný, protože v našem domě bydleli jiný lidi, tam to bylo obsazený a ze začátku jsme si vzaly pokoj v hotelu. Že nám tam zůstali v Prostějově bratranec mé mámy, kterej si vzal křesťanku, a ty nám vzali ten pokoj, tak tu první dobu jsme byly tam. A potom jsme si zažádaly a oni nám uvolnili byt od mé babičky a taky nám dali zpátky obchod, co měla babička. A tak jsme tam bydlely a měly jsme peníze.“

Poválečný vývoj v Československu navíc na moje narátory nepůsobil pozitivně, ať už s ohledem na násilný proces vyhnání sudetských Němců (mnohdy připomínající techniky, které používali nacisté vůči židům), nebo komunistické budovatele přicházející s novou totalitu. Přestože sionismus mezi mými narátory nebyl populární, po válce se toto hnutí stalo východiskem ze situace, do které se navrátilčí po válce v Československu dostali.

To potvrzuje ve svém vyprávění i Dana: *„Zaprvé, mně ten sionismus nic moc neříkal. Zaprvé já jsem byla zamilovaná, bylo mi osmnáct a Danielovi bylo dvacet čtyři. A zadruhé, to byl rok 1948, po komunistickém převratu, a já cítila, že začíná zase nová nesvoboda. To mně bylo velice proti srsti. Protože jsem byla nesvobodná od svého devátého roku a protrpěli jsme to, co Daniel popisuje; celá část rodiny mého otce zahynula. A to, že bude nesvoboda, bylo jasné, když se komunisti dostali k moci. Takže pro mě to byly hlavně ty dva důvody; to, že jsem chtěla být s Danielem, a to, že jsem chtěla opustit Československo, abych byla volná, to byl hlavní důvod mého odchodu.“*

Na dotaz, zda někteří z mých narátorů zvažovali zůstat, odpovídá Daniel: *„Já myslím, že každý žid, který se vrátil živý, si kladl otázku, co bude dělat dál. A hodně lidí si dalo odpověď, že tady, kde nám udělali, co nám udělali, už žít nebudeme. Že v tom okolí, kde tak hrozně vyvraždili naše rodiny – možná u Dany to nebylo takový, ale taky ztratila hodně příbuzných – taková vražda, to není jednom tak. Takže jsme si kladli otázku, co teď dál. A taky přišel ten*

komunistický režim, který hodně lidem nevyhovoval – a ten nedemokratický způsob, jakým se dostali k moci. Čili, to rozhodnutí pro mě bylo jasné.“

Do roku 1949 se do Izraele přistěhovalo přes devatenáct tisíc židů z Československa. Se změnou politické orientace Izraele na USA bylo následně ze strany Československa umožněno vystěhovat se už jen rodinným příslušníkům a sporadicky jednotlivcům. Od roku 1952, kdy Československo rozvázalo diplomatické vztahy s Izraelem, už nebylo možné vycestovat vůbec. Následovaly antisemitské procesy s takzvanými sionistickými agenty imperialismu a trockisty a buržoazními nacionalisty. Vazby mezi dvěma domovy se zpřetrhaly nebo na dlouhou dobu zůstaly zmrazeny. **Transnacionalistická identita** mých narátorů tak byla načas utlumena a byla budována lokálně až do roku 1989.

Během historie byli židé nuceni podstoupit náročnou zkušenost emigrace opakovaně. Možná i díky tomuto nedobrovolnému „nomádství“ byli schopni odejít s prázdnými rukama a začít budovat svůj život na jiném světadíle. Přesto je z vyprávění mých narátorů zřejmé, že si na nový domov nikdy úplně nezvykli. V jejich vzpomínkách je Československo často romantizováno; důvodem může být nejen poměrně klidný a vcelku bezstarostný život za první republiky, ale i například fakt, že období života v Československu se pojí s jejich dětstvím.

Jednou ze zajímavostí, které vyplynuly z našich rozhovorů, bylo, že někteří narátoři mají stále v České republice byt, většinou získaný v restituci, který si udržují a vracejí se do něj, když navštěvují přátele, případně ho půjčují svým dětem a vnukům, když cestují do České republiky. Během svých návštěv se setkávají s pozitivním přijetím a řada z narátorů si pochvaluje kulturní vyžití, kterého se jim v Izraeli nedostává, angažují se v mnoha společensko-kulturních spolcích. Česká identita je takto udržována napříč hranicemi. Jak bylo výše uvedeno, **transnacionální identita** nemusí být založena výhradně na politické angažovanosti, ale třeba i na aktivitě kulturní v zemi svého původu.

4.1.2. Konfrontace s ideou „Zaslíbené země“

O Palestině moji narátoři příliš mnoho nevěděli, ale v poválečné době představovala místo pro nový začátek. Část z nich doufala, že půjde jen o dočasnou záležitost, což do jisté míry mělo v počátcích vliv na jejich integrační snahy. Ztráta původních vazeb a přátel, vytržení z přirozeného prostředí a ztráta možnosti realizovat se podle původního plánu, například bez možnosti vystudovat vysokou školu nebo věnovat se umění, na což si řada mých narátorů

stěžovala, představovaly v počátcích nesnadné pocity ohledně integrace do nového prostředí. S postupem času a hlavně s ohledem na geopolitickou situaci bylo jasné, že už se nejspíš zpátky nevrátí. Emigrace tedy ve vyprávění mých narátorů představuje zlomový bod v podobě nového začátku.

„No, já jsem nic nevěděla, já jsem nevěděla ani přesně, kde to je, ta Palestina, a jaký tady je život – nic. Ale tehdy jeli všichni, naši všichni kamarádi odjížděli, prostě celá Praha se vyprazdňovala,“ popisuje situaci Hana. *„Já jsem se až pomalu tady dozvídala o historii země, a o sionismu, a učila jsem se ivrit⁴ trošku, a až pomalu, pomalu jsem začala chápat, jaký to tady je. Já jsem kupříkladu nevnímala to, že Palestina byla pod Angličanama od 1. světové války a že náhle dostala samostatnost – to mně všechno ještě nepřišlo, až tady nějak. Když tady se oslavoval Den osvobození a tak, pak teprve jsem se nějak dovídala, o co tady jde. (...) Krátce po tom, co jsme přišli, přestal úplně styk přece s Československem, takže nám přestali lidi psát, některý, akorát ta rodina z Náchoda, ti pokračovali.“*

Židé, kteří z Československa emigrovali do Palestiny, většinou přijeli s prázdnýma rukama. Co mohli, prodali a zanechali ve své zemi původu. Počátky byly dle všech narátorů velmi těžké. Kdo neměl v Palestině příbuzné starousedlíky, respektive **etnickou síť**, na základě které mohl konsolidovat svou existenci, začínal úplně od nuly. Pracovalo se především v zemědělství nebo na stavbách. Ne všichni byli na tvrdé začátky připraveni. Moji narátoři pocházeli ze středostavovských vzdělaných rodin doktorů, právníků nebo drobných živnostníků a ne všem vyhovoval komunitní život v kibucech. Spokojená nebyla například Dana:

„Mně ten kolektivní způsob života nevyhovoval. Mně nevadily ty těžké fyzické podmínky – nejdřív jsme bydleli ve stanu, pak v kurníku, kde byly předtím slepice – ale to všechno mi tolik nevadilo, jako ty společenské podmínky. To byl neustálý tlak dělat něco předepsaného, nařízeného, naplánovaného. Neexistovala žádná volnost.“

Náraz byl pro příchozí velice tvrdý. Nejenže se v Palestině mluvilo převážně hebrejsky, tedy do té doby mými narátory nepříliš používaným jazykem, ale samotná existence v Palestině vyžadovala kromě ústupků ekonomických i přijetí nových idejí. S příchodem přistěhovalců z Evropy zavedlo izraelské ministerstvo zahraničí tzv. hebraizaci jmen, a noví imigranti tak „obdrželi“ novou, neevropskou identitu. V procesu integrace do nové společnosti sloužila hebraizace jako velice užitečný nástroj. Kolektivistický a budovatelský duch převládající

⁴ Ivrit – hebrejsky hebrejščina.

v kibucech rovněž přispíval k identitární změně, neboť posiloval pocit sounáležitost, a ne všichni byli schopni se s ním identifikovat, jak už výše naznačila Dana.

„Sociální a finanční úroveň byla vysoká – většina českých židů byla dobře situovaná. Nebyla taková masová chudoba jako třeba v Polsku, spíše se úrovní blížili německým židům. A ta sionistická myšlenka české židy spíše nelákala. Naopak, oni si představovali, že by chtěli žít jako jejich předkové v Čechách. Kdežto kdo šel do Palestiny, věděl, že jde sice budovat stát, ale za velice primitivních podmínek. A k tomu byl zapotřebí ten idealismus.“

Z hlediska teorie **transnacionalismu** se tak moji narátoři dostali do stavu mezi dvěma identitami. S trochou nadsázky se dá říct, že jedna jim byla uzmuta, zatímco ta druhá jim byla „přidělena“. Z vyprávění mých narátorů vyplývá, že jednodušší byla tato transformace identity pro mladší lidi bez rodinných závazků, kteří byli ochotnější sdílet sionistické budovatelské ideály a mentálně opustit svůj předchozí život, přestože po krátké zkušenosti s komunistickou totalitou se někteří z nich, třeba jako David, považovali spíše za antikomunisty.

„Předně se mě každý ptal: Řekni, ty jsi takový antikomunista, jak jsi mohl přijet do takového komunismu? Tak jsem říkal, to je ideální komunismus, který nemůže existovat. Já jsem to nebral vůbec jako komunismus, mně se to líbilo, ten způsob, že jeden se stará o druhého a řekněme, každou sobotu i předseda kibucu musel pracovat v jídelně, každou třetí sobotu, nebo musel pracovat v kravíně nebo u slepic nebo tak. (...) Ale co jsem potřeboval? Já jsem měl krátké kalhoty, já jsem měl tričko, já jsem měl moře vedle sebe, já jsem měl dobré kamarády tady v kibucu, my jsme jezdili každý večer s vozem, s traktorem k moři a já jsem hrál na harmoniku, a co jsme zpívali – české odrhovačky. To, co jsem v Československu nenáviděl, ty odrhovačky, tak to jsme zpívali tady v Izraeli. A vůbec mi nevadilo, že jsem pracoval deset hodin nebo dvanáct hodin denně a že nebylo co jíst a že jsme bydleli ve stanech.“

Někteří moji narátoři se postupem času přesunuli „z pole“ do služeb nebo školství, kde našli uplatnění díky svým zkušenostem z mládežnických organizací. Část mých narátorů v kibucech zůstala, někteří se odstěhovali do města.

4.1.3. Počátky formování transnacionální identity

Typickým znakem pro první generaci mých narátorů, který potvrzuje inklinaci k zachování českého domova, potažmo české identity, jsou předměty v podobě výzdoby nebo artefaktů, kterými mají vybaveny své domovy a jež jim připomínají české zvyklosti a tradice. Během

několika návštěv, které jsem v průběhu výzkumu podnikla, jsem zaznamenala například skříňky s cibulákovým porcelánem a u Davida, jenž byl velký fotbalový fanoušek, rovněž vlajku fotbalového klubu Slavia Praha. Mnohdy jsem měla pocit, že jsem se přenesla v čase do bytu mé babičky v Praze. Toto chování můžeme označit jako **transnacionální**, kdy se imigranti snaží si právě prostřednictvím materiálních připomínek uchovat svou původní identitu. Tím vytvářejí tzv. **transnacionální kontexty**, v nichž pak vyrůstají i jejich potomci, kteří se s těmito kulturními kódy musejí v rámci utváření své identity vyrovnat. U druhé generace mých narátorů se však nejedná o transnacionální identitu, protože je utvářena lokálně. V souvislosti s druhou generací mluvíme tudíž o utváření **etnické – lokální identity**.

Politické vztahy mezi Izraelem a ČSSR znemožňovaly udržování přátelských a příbuzenských vztahů. Někteří z narátorů mluví o tom, že když byla uzavřena československá ambasáda v Tel Avivu, nastalo vzduchoprázdno. Přátelé a příbuzní se báli psát do Izraele kvůli obvinění ze styků „s imperialisty“, návštěvy nepřicházely v úvahu. Některé vztahy však toto náročné období přetrvaly, a jakmile to bylo možné, došlo i na návštěvu, například v případě Davidovy rodné Ostravy.

„Tak ve čtyřiašedesátém roce jsem poprvé dostal české vízum. Já vím, že ho někteří dostali na spartakiádu. A nějak ve čtyřiašedesátém roce jsem si vydobyl v kibucu, že mi dali dovolenou, abych mohl jet, jako že jsem si napracoval ty dny, já jsem pracoval soboty, (...) dvě šichty nebo tak. Tak jsem byl v Ostravě (...) šest týdnů. (...) Byl jsem s přáteli, pořád. (...) a všichni ti, s kterými jsem byl, byli potom vyšetřováni StB, všichni. Když jsem přijel podruhé na svatbu, tak část z nich už se mnou nechtěla mluvit. Poněvadž k nim přišli do práce estébáci a vyslýchali je v práci a víte, jak to bylo, když estébák přišel do práce.“

Návštěva ČSSR byla v době komunistické totality pro většinu mých narátorů nemožná. Všichni se však do České republiky vydali v 90. letech minulého století. Všichni moji narátoři první generace též zažádali o obnovení občanství a obnovili také staré kontakty a příbuzenské vztahy. Vztahy utlumené poválečným vývojem opět zintenzivnily. Díky sociálním sítím a internetu má dnes první generace narátorů nejen přehled o svých kamarádech a příbuzných, ale i představu o tom, co se v České republice děje. Zajímavým fenoménem je proto i politický vztah mých narátorů k České republice. Všichni velmi pečlivě a důkladně sledují dění v České republice, mají na politickou situaci vlastní názory a se svými českými přáteli vedou o politice nekonečné diskuse. Přesto však se ani jeden z mých narátorů neúčastní voleb v České republice, ačkoli coby občané České republiky by k tomu byli oprávněni. Zde se láme **transnacionální identita**

mých narátorů. Z výzkumů vyplývá, že **transmigranti** realizují svou transnacionální identitu různým způsobem. Někteří se účastní politických aktivit v zemi svého původu, jiní svou aktivitu směrem ke své původní domovině omezují jen na sociální a kulturní kontext (Levitt, Glick Schiller, 2004: 1005). V případě mých narátorů jde tedy spíše o realizaci transnacionální identity pojící se ke kulturnímu a sociálnímu kontextu původní domoviny. Bylo vidět, že moji narátoři jsou velmi zorientovaní, co se týče politické situace jak v Izraeli, tak v Česku, a z jejich reakcí bylo znatelné, že jim záleží na budoucnosti obou zemí. Přes veškerý svůj zájem však byli rozhodnutí se do politických záležitostí České republiky nevměšovat. Hlavní důvod, který uvedla například Hana, byl, že v České republice nežije, a tudíž nemá právo rozhodovat o osudu občanů tam žijících.

„Nešla jsem volit, protože já nemám dost informací, abych se rozhodla, a dělat to jenom tak, hodit jenom tak, to mně připadalo hloupý. Jo, věděla jsem o volbách, (...) všechny moji známí o tom mluvili, samozřejmě. Některý doufali, že bude Zeman, a některý doufali, že bude Schwarzenberg – no tak ty jsou spokojený a ty jsou nespokojený.“ Podobně uvažuje i David, který zároveň vyjádřil smutek nad českou politickou scénou:

„Nešel jsem volit, poněvadž já jsem toho názoru, že nemám právo k tomu, (...) abych určoval politickou situaci v Česku, když tam nežiji. I když vím možná víc o politické situaci v Česku než hodně Čechů, kteří tam žijí. Poněvadž já to sleduju, já sleduju čtyři noviny na internetu celou dobu a já jsem s lidmi ve styku na facebooku a skypu, takže já vím přesně, co se tam děje. A vím přesně, co se tady děje. (...) Já jsem byl vždycky hrdý na Česko. A najednou všichni ti, ty vedoucí funkce, to jsou lidi, na které člověk nemůže být hrdý. Ne na prezidenta, dříve prezident Beneš a prezident Masaryk, to byly pro mě svaté osoby. A to teďka není.“

4.1.4. Přejímání a udržování zvyklostí

Z vyprávění narátorů vyplynulo, že i přes silnou přítomnost různých směrů sionismu včetně náboženského sionismu nebo revitalizace náboženského života v kibucech neměl ani na jednoho z nich sionismus příliš silný vliv. Podle jejich výpovědí se po určitou dobu některých rituálů účastnili, ať už v kibucu, nebo s přiřazenými či přivdanými příbuznými, ale sami od sebe je nepěstovali a spíše se utvrdili ve svém původním postoji, který vycházel z přístupu k náboženství a židovské tradici v jejich rodinách v Československu.

„V kibucu se slavily ty židovský svátky všechny – Pesach a Roš Hašana, všechno, Sukot – a dělalo se to tradičně, ale bez Pánaboha. Mluvílo se o odchodu z Egypta, Pesach a tohle všechno, ale bez Pánaboha. Dokonce ten kibuc měl ideologa, nějakýho Segala, kterej přepsal

Hagadu! Máme přepsanou Hagadu kibucnickou a tam Pánbůh nefiguruje, ale tradice jo. No tak to bylo moje první setkání se svátkama. (...) Něco na tom musí bejt, protože tolik lidí v tom nachází smysl a útěchu a žijou podle pravidel a nerozsvěcují světlo v sobotu a nevařej... Mně to připadá směšný, vysloveně směšný, mně je záhadou, jak můžou vzdělaný lidi dodržovat nesmyslný předpisy. (...) Nemůžu jíst zmrzlinu, jedl jsem maso, říká můj vnuk. No to je šílenství, to je primitivního něco takovýho úplně, to je nesmysl.“

David s ohledem na svou manželku nežidovského původu, která za ním přijela z Československa až v 60. letech, byl ještě v úplně jiné situaci. Například v období Vánoc se pro ostatní členy kibucu stávala jeho rodina záminkou pro pečení vánočního cukroví a vánoček. *„Poněvadž všichni věděli, že Marie není židovka, tak tady přátelé jí přinášeli vánočky na Vánoce, jo. Jo, oni pomáhali, ale přímo jsme neslavili. My jsme měli dobré přátele, když tady byl v osmašedesátém roce Lustig, a Lustigovi měli ještě přátele Čechy a u těch jsme byli často a oni slavili Vánoce. Takže my jsme s Gabrielou byli u nich a jí se to strašně líbilo – ten vánoční stromek, a že se dávají dárky a tak. A [naše] vnoučata, její děti, ty by nejraději slavily Vánoce. Poněvadž Rusové to slaví, Rusové to slaví dál. Já jsem nechtěl provokovat v kibucu, že bychom to slavili (...). Přitom mě překvapilo, že právě bylo tolik starousedlíků, ne těch, co přijeli s náma, ale těch Čechů, co už tady přišli před válkou – to byli ti, kteří nám přinášeli cukroví a vánočky.“*

Pro ostatní židy pocházející z Československa tak v kibucu představovala Davidova manželka příležitost k revitalizaci jejich původní české identity.

Důležitým nástrojem ve snaze udržet **etnické vědomí** je jídlo – lépe řečeno gastronomie. Řada narátorů zmiňovala velké odlišnosti mezi blízkovýchodní a českou kuchyní. Matka Rozy, která se po přistěhování do Palestiny živila jako kuchařka, vařila kibucníkům česká jídla, která se dle Rozy stala oblíbenými. Všichni narátoři mluvili rádi o české kuchyni, popisovali, které recepty si zachovali. Například David po smrti své manželky pokračoval prý v „tradici“ a vařil dceři její oblíbené meruňkové knedlíky.

„Když Marie už zemřela, tak jsem dělal Gabriele meruňkové knedlíky. Dělal jsem je každý rok, když byla sezona meruněk, a zabalil jsem je do nylonu a dal do mrazáku a potom si to jenom uvařila. Ona to měla strašně ráda. No a palačinky jsme dělali anebo bramborové placky.“

Obliba českého jídla tedy podle výpovědí narátorů prostoupila napříč generacemi a jejich potomci tyto pokrmy dokonce vyžadovali. Z vyprávění vyplývá, že postupně některá česká

jídla obohatili o jídla blízkovýchodní a především potomci imigrantů začali recepty svých rodičů a prarodičů přizpůsobovat místním podmínkám, jak vypráví Ida:

„Já nemám ráda ty orientální koření, vůbec ne, ten kurkuma... Som [v tomto ohledu] velmi evropská. Paprika, česnek a to je všechno, co já mám ráda. Já vařím český a maďarský jídla. Děti je strašně mají rádi, i moji vnuci. Moja dcera vaří dost dobře, ale ona už zizraelštěla úplně, ona používá takový koření, co já nepoužívám nikdy.“

Zajímavé na tomto úryvku z Idina vyprávění je, že jídlo funguje jako rozcestník kontinentálních identit, na němž se dělí mezi evropskou a orientální, a naráží tak na podstatný bod formování izraelské identity, jež je v současném Izraeli velmi diskutovaným tématem. Zároveň je na tomto příkladu – tedy na způsobu vaření a používání různých druhů koření – patrné identitní vymezení se (my versus oni) narátorky vůči její dceři, která ve způsobu vaření již „zizraelštěla“.

4.1.5. Domov jako reziduum paměti

Jakmile na konci roku 1989 padla železná opona, všichni moji narátoři jeli navštívit svůj původní domov. Všichni v naracích zůrazňovali, že pro ně bylo důležité představit svým dětem místo svého narození, a dát jim tak nahlédnout jejich kořeny. Svě děti a později vnuky brali do škol, které navštěvovali jako děti, ukazovali jim domy, v nichž vyrůstali, a seznamovali je se svými kamarády nebo příbuznými, se kterými jejich potomci do té doby neměli možnost se potkat.

„Je to důležitý, aby som ukázala, kde jsem žila, kde jsem bydlela, kde byla moja škola.

V Nových Zámkách skoro nic nezůstalo po válce. To zbombardované bolo všetko, tam, kde sme bydleli, tam jsou úplně nové baráky. Ale viděli jsme, kde byl kostol, kde byla naše konditoria, kde jsme jedli zmrzlinu,“ vypráví Ida.

Na dotaz, zda je pro děti mých narátorů důležité, aby věděly, že jsou původem z Československa, se však odpovědi různí. Někteří ve svých odpovědích poukázali na rostoucí zájem svých potomků o své kořeny, dokonce se prý snaží naučit se jazyk. Jiní si stěžovali, že se jejich potomci o svůj původ nezajímají, jako například Hana: *„Oni to vědí a já mám taky dojem, že v určitém smyslu je jim to hrozně cizí, vnuci teda. Gili, syn, ten má k tomu jo vztah, jo to ho zajímá, byl v Praze a zajímalo ho, kde jsme bydleli a kde jsme chodili do školy, jo. Ale všichni vnuci už ne, (...) tomu jednomu to nic neříká, moje minulost. A proto taky já nenechávám tady manželovy rukopisy, protože zaprvé nikdo to nemůže číst, je to česky a je to v rukopise, a za druhý je to nikoho nezajímá. Tak ať je to radši v Památníku písemnictví.“*

Dlužno zmínit, že právě jazyk je klíčovým znakem pro předávání etnického vědomí a generace, které neměly možnost naučit se jazyk svých prarodičů, tak měly i menší přístup k informacím o svých kořenech. Tímto aspektem se však zabývám v jiných kapitolách.

4.1.6. „Takhle jsme to nechtěli.“

Zajímavou otázkou, ke které jsme se během rozhovorů s mými narátory dostali, bylo hodnocení aktuální situace v Izraeli. Toto téma bylo nedílnou součástí hovorů o novém domově a spokojenosti s ním a ukázalo se, že pocity z aktuální situace měly a mají vliv na konstruování identity a sebepojetí. Z výpovědí vplynulo, že všichni moji narátoři cítí z vývoje v Izraeli zklamání vedoucí až k obavám o samotnou existenci země.

V této souvislosti je potřeba si znovu uvědomit, že všichni narátoři přišli do Izraele před jeho založením nebo těsně po něm, tudíž se podíleli na utváření státu od samého počátku. Přestože ani jeden z nich nebyl aktivní v politice, cítí za dění v Izraeli odpovědnost. V době, kdy jsme vedli naše rozhovory, stál v čele státu pravicový populistický politik Benjamin Netanjahu, docházelo k pravidelným střetům s Palestinci kvůli stavění izraelských osad a v Izraeli probíhaly stávky a demonstrace za sociální rovnost. Populistická vláda Benjamina Netanjahua dlouhodobě rozdělovala a polarizovala izraelskou společnost, což moji narátoři ve svých naracích zdůrazňovali jako velice nebezpečné z hlediska budoucího vývoje. David zmínil své diskuse na sociálních sítích pod články v izraelských novinách Jedioth Achronot; stěžoval si, že se s místními vůbec nedá diskutovat o Palestincích a okupovaných územích, že mu v diskusích za jeho názory nadávají, že je nacista, protože má německé příjmení.

„Ne, tady je ten rozdíl, já už přece jenom žiju pětadesát roků tady, pětadesát let, to je generace dlouhá. Takže já jen můžu říct jednu věc, že zpočátku, když jsem přijel do Izraele, jsem byl mnohem spokojenější, než jsem spokojený teďka s tím, co se děje tady v Izraeli. A mám o Izrael strach. (...) A to vám můžu říct, ale to neříkám Gabriele, že bych chtěl už brzy zemřít, abych nebyl zátěží pro ni, když náhodou bude něco. (...) Hitler nedělal žádné rozdíly mezi takovým židem a takovým židem, a taky ne mezi Polozidem, to zůstal u něho žid. Kdežto tady každý žid je jiný. A vy byste měla číst jednou (...) to, co polemizuju řekněme s Izraelci o Palestině a o těch obsazených územích – tam není jedno slušné slovo, na které bych mohl reagovat vůbec. To jsou jenom nadávky (...), to je všechno síla. Říkají: Ty jsi Evropan, ty jsi Evropan!, poněvadž se jmenuju Wurzel. A jsou už takoví, kteří mi říkají, že jsem nacista, poněvadž jsem Wurzel.“

Ida situaci ve svém vyprávění vysvětlovala tím, že lidé chtějí víc, než mohou dostat, a neváží si toho, co už mají. Srovnává aktuální situaci s postavením imigrantů po druhé světové válce, kteří byli rádi, že mají kde být, že mají kam složit hlavu a že mohou mít pocit bezpečí. Dnešní izraelská společnost je dle Idy vedena nenasytnou touhou po penězích. Ida se ve své naraci shoduje s Davidem, neboť ji také nejvíce vadí xenofobní projevy v izraelské společnosti.

„My židi, ktorý jsme cejtili ten antisemitismus, jak my se chováme k Etiopanům? Ten rasismus, co je tu, to je strašné, pro mě je to strašný! To vůbec ne, židi nesmí někde takový něco dělat. To všechno my jsme už měli, už jsme to cejtili jednou, ne? Jednou – párkrát! A tady je to strašné, jak můžeme to jen někomu, ani iným lidem to dělat, to, co nám udělali? A co s tými Súdány? Já myslím, že my bysme měli být hodně víc otevřený, přijít k nim, být humánní, no my jsme niekedy strašný. (...) Já nevím, proč to tak je. Lebo jsou tady lidi, ktorí jsou rasisti. (...) Nevím proč, ale... Já, já se nevěším do té izraelské politiky, já to nemůžu snést, ale David si to strašně vzal, já čtu, co on píše v tom facebooku, každý den tam píše něco, má čas na to. Mě to taky strašně ruší. Já jsem se rozhodla, že když mně je čtyřiaosmdesát, musím být spokojená s tím, co mám, a ty věci zas až iný lidi ať se starají o to. Já už moje jsem už udělala. Já jsem už změnila můj život, já jsem už udělala (...) všechno, co jsem mohla. Ted' se musím starat, abych byla zdravá, a už som přežila taky něco, pár věcí, ale ted' se musím starat o svoje zdraví, o svoji rodinu – tak já myslím. Každý to myslí ináč, nie?“

Adam ve své naraci hodnotí pozitivně technologický vývoj a výstavbu, je pyšný, jak se země rozvinula a zmodernizovala. Nicméně je velmi zklamaný, že se nevyřešil konflikt s Palestinci, a cítí se za tuto situaci zodpovědný. Vnímá to jako selhání své generace a nabízí zajímavou úvahu, že zásadní chybou byl přístup izraelské společnosti po skončení šestidenní války v roce 1967. *„Ale velmi jsem zklamanej z toho, že jsme nevyřešili tu arabskou... A to moje pokolení je zodpovědné za to. Na jedné straně jsme vybudovali stát, přestože bylo tady kolem nás 150 milionů Arabů, přes to všechno, ale na druhé straně jsme nenašli tu formulu, jak vyřešit ten arabskej problém. A to je ten failure, selhání mojí generace, že možná tím, že se nám podařilo ve všech ostatních [oborech] – medicíně, inženýring atd. – dostat se na takovou vysokou úroveň mezinárodní, že tím, že nám to šlo tam, a tam to nešlo, že jsme do toho nedali dost. (...) Nevím, jestli kdybychom tenkrát řekli: Vy jste tu válku vyhráli, je konec války, veškerá sláva je vaše a udělejte si, co chcete, prosím. Ještě vám pomůžeme to obnovit, co jsme rozbourali. Namísto toho, abychom si řekli: Oj, to je fantastický, jsme porazili pět armád arabských! Pravděpodobně tam někde je ta velká chyba.“*

Daniel, který přišel do Palestiny jako přesvědčený sionista, ve svém příběhu vysvětloval, že společně se svými soukmenovci věřil, že vybudují stát, který půjde příkladem celému světu. Vše se však vyvinulo jinak. Nejen politicky, ale i kulturně – nikdo v té době nevěděl, že se do Izraele přistěhují židé z Etiopie nebo severní Afriky či Ruska a budou také formovat izraelský národ. „*To se vyvinulo v úplně jiný národ, než jsme mysleli, že bude vypadat. My byli smetánka společnosti [ze] střední Evropy a my mysleli, že takový bude i ten stát. A to se vyvinulo v něco úplně jiného. Tak už jsme tady, zvykli jsme si.*“

Nejradikálněji popisuje ve svém vyprávění situaci Hana, která vyjádřila velké zklamání nad tehdejšími děním. „*Já nepotřebuji Israel Hagdola,⁵ (...) já bych dala osady, aby si to vzali. (...) Vystěhovat nás pryč odtamtud a vrátit se do Gvulo⁶ šedesát sedm. A skončit s tím problémem.*“ Podobně jako Ida je zklamaná z hodnot izraelské společnosti, ze sociálního a ekonomického vývoje a kritizuje údajnou materiálnost spoluobčanů a nenasytnost. „*Je to strašný zklamání, pro mnoho, mnoho lidí. Všecky kibucníci, když se jich zeptáš, jsou strašně zklamaný, co se děje. No a my taky, my jsme sem přišli, to byla úžasná země na začátku, ne, ekonomicky strašná, jsme byli šíleně chudý, šíleně chudý, jsme žili z ruky do pusy. (...) My jsme žili z toho, co manžel večer přinesl za ten den práce, z toho jsem šla druhý den nakoupit, já jsem neměla víc, než to, co on vydělal ten den! A takhle jsme žili celý rok, tak proto jsme tomu řekli: Tohle nemá smysl.*“

Přechod od společnosti založené na sociální solidaritě a kolektivismu ke společnosti kapitalistické a neoliberální si podle mých narátorů a jejich vyprávění nutně vybral svou daň i na charakterech občanů. Úroveň komunikace ve společnosti v počátcích budování státu srovnává se současností Hana a ve dvě naraci zdůrazňuje nespokojenost z amerikanizace kultury a z povrchnosti, která dle ní ve společnosti zavládla.

„*Lidi [tu] na začátku byli všechno, jen ne materialistický, měli ideály, byli ochotný zdarma pracovat, dávat tomu státu, aby prosperoval, a tak. A to se tak strašně změnilo v úplnou hrůzu, jak využívají, jak ničí přírodu, jak ničí všecko, co bylo krásný – ty břehy mořský a tolik těch silnic. (...) Všude stojej dneska domy, luxusní byty... Na co? A to je hrozná škoda. Taky lidi začali bejt chamtivý a nikdo nic nedělá, krok neudělá, aniž mu zaplatěj, a vydírají, a no hrozný, to je tak odlišný od toho, jak to začínalo. (...) To je ta pravice, kapitalismus a volnej trh, a jak lidi bohatnou a nezáleží jim na invalidech, ani na dětech. No já furt myslím, že ten stát nemá budoucnost. (...) No moje budoucnost už je krátká, a co bude po mně, nevím nevím. Tak si říkám,*

⁵ Israel Hagdola – hebrejský výraz pro tzv. Velký Izrael.

⁶ Gvulot – hebrejský výraz pro hranice, zde hranice z roku 1967.

že je docela dobře, že syn je v Americe, třeba kdyby museli vodsud' prchat, tak by mohli prchat do Ameriky.“

Zde je třeba zopakovat, že příslušníci první generace, se kterými jsem vedla rozhovory, zažili předválečné demokratické Československo a po válce se podíleli na budování Státu Izrael, který byl ve svých počátcích formován jako socialistický stát. Politická perspektiva mých narátorů se nezměnila, a i v době našich rozhovorů by se dala popsat jako liberálně demokratická a středolevicová nebo levicová.

Předmětem kritiky mých narátorů jsou také ortodoxní komunity, které představují problematickou skupinu obyvatel Izraele. Přestože ortodoxní židé tvoří zhruba 13 procent veškeré populace státu, jejich vliv na politiku Izraele je takový, že ovlivňují životy běžných Izraelců například ve způsobu uzavírání manželství, vedení pohřbů nebo oslav svátků. *„To, že ortodoxi diktuje celému státu, co smíme, co nesmíme, jak máme žít, jak se máme vdávat, jak máme umírat, jestli můžeme nebo nemůžeme jet na výlet v sobotu – to jsou hrozný věci,*“ stěžuje si Hana.

A právě i komplikovanost izraelské společnosti do jisté míry brání mým narátorům první generace se nyní s izraelským národem plně identifikovat. Podobně problém vnímá i Daniel: dle jeho slov nikdo nepočítal s tím, že by se izraelská společnost v průběhu času natolik změnila. Jediná Roza je se stavem společnosti smířená, a přestože rovněž připouští, že si to „takhle nepředstavovala“, domnívá se, že se s tím nedá moc dělat, neboť nespravedlnost se děje všude, nejen v Izraeli.

Zajímavé je, že co se týče kritiky izraelské politiky, jsou si ve vyprávěních názorově blíže narátoři první a třetí generace. Respondenti druhé generace se všichni shodují na tom, že je třeba Izrael bránit, aby se neopakovalo cokoli, co by mohlo vést k holocaustu. Někteří se však ve svých vyprávěních shodují i v tom, že jsou s izraelskou politikou nespokojení. *„Ani nevíš, jak moc jsem zklamáný. A jsem rád, že je můj otec mrtvý a nevidí, co se stalo s jeho sionistickým snem. Od roku 1967 jsme se stali okupantem a začli jsme ovládat jiný národ. Předtím jsme byli pronásledovanou menšinou s morálním právem se bránit, ale to se změnilo v roce 1967,*“ říká Gili, který se rozhodl, že půjde do politiky, aby pomohl věci změnit.

Izraelská společnost je různorodá a dle Davidových slov i velmi polarizovaná. Příslušníci první generace ve svých vyprávěních často zmiňují fakt, že před příchodem do Palestiny byli občany

demokratického státu, a rádi poukazují na význam a pokrokovost Tomáše Garrigua Masaryka na svou dobu. Vymezují se vůči židovským imigrantům z arabských zemí nebo Ruska s tím, že tito židé před příchodem do Izraele nepoznali demokratický systém, a tudíž nemůžeme čekat, že ho budou chápat i ve svobodné zemi. Považují to za jedno z vysvětlení politické a společenské krize v Izraeli.

„Tady je ten velký rozdíl právě mezi orientálními židy a evropskými židy. Evropští židi dostávali výchovu, humanitní výchovu. Ti orientální židi vyrostli za úplně jiných podmínek než evropští židi. To byli židi, který žili prakticky tak, jako Arabové žijou, měli osm deset dětí, nestačili samozřejmě je vychovat, jak se má, poněvadž neměli na to peníze. (...) A takže ta druhá generace jejich, ta zase vyrostla tak, že neměly děti povolání a vyrostly na ulici a ti rodiče je nebyli schopní uživit (...). Já skoro celých pětadesát let, co jsem tady, se musím omlouvat za to, že jsem se narodil v Evropě,⁷ poněvadž ti orientální židi, ti obviňují mě a ty z Evropy, že jim se vede dobře a že oni mají, že jsou vychovaní a že studovali atd., a že oni to nemají. Takže oni tvrdí, že oni [židé z Evropy] jsou vždycky ti, kteří jsou na vině. (...) Když se podíváte do věznic, 90 % vězňů jsou orientální židi. Když se podíváte na ty, kteří jsou nezaměstnaní, tak 90 % těch jsou zase orientální židi.“

Co tedy dnes drží dle mých narátorů pohromadě společnost, která nemá své hodnoty zakotvené ústavou a je od svého počátku zmítána válkami? Z řady výpovědí – především Hana to jasně formuluje – vyplývá, že kromě židovských hodnot a pozůstatků poválečné přistěhovalecké sounáležitosti je to také strach. *„To stálý nebezpečí dalších holocaustů anebo dalších válek je to, co nás sjednocuje. Jinak bychom nebyli jeden am.“⁸ To je těžká otázka.“*

Dana a Daniel pak rovněž mluví o nacionalismu, který podle nich slouží jako pojítka místní společnosti, ale spíše v negativním smyslu. *„Ano, nacionalismus a společné nebezpečí. Protože jsme tím pádem všichni na jedné lodi. Rovněž výchova – protože ta byla společná pro všechny a byla ovlivněna právě evropskými židy. Nicméně to neznamenal, že se ze všech stali evropští židé, podstata lidí samozřejmě zůstala. (...) V cizině Izraelci velmi cítí, že patří právě sem. Například můj syn, on je velký patriot. Byl v armádě, bojoval jako parašutista a teď žije už dvacet let v Americe. Ale prý se tam setkává především s Izraelcema. Takže to je národ. Je to stejné jak kdysi tady, kdy Češi v Izraeli drželi s Čechama.“*

⁷ Zde okrajově narážíme na problematiku kolonialismu, kvůli kterému se paradoxně dostávají do střetu izraelští židé pocházející z arabských zemí a izraelští židé pocházející z Evropy, která dodnes ze své koloniální historie profituje.

⁸ Am – hebrejský výraz pro duši nebo také národ.

Většina příslušníků druhé generace souhlasí s kritikou svých rodičů, ale užívají ve svých naracích mírnějších výrazů a představují i východiska. Zároveň hledají také pozitiva, o kterých se první generace nezmiňuje.

„Myslím, že komunikace mezi lidmi zde je vřelá. Vím, že můžu bez problému zajít za sousedy, a vím, že mi pomůžou, když budu něco potřebovat. (...) židé se museli bránit, držet spolu a prostě si museli pomáhat. Tak asi něco z toho zůstalo – taková solidarita,“ říká Lirone na obhajobu izraelské společnosti, která je pro její rodiče zklamáním. Přesto však s hodnocením svých rodičů souhlasí a ve vyprávění dodává, že nejdůležitější je mír, i třeba za cenu, že se Izrael vzdá všech svých osad.⁹ Podle Lirone je navíc společnost nesolidární a ideály jejích rodičů nenaplnila.

„Já už jsem schopná vidět rozdíly – je to zde moc individualistické, tak jako v Americe. Jenom když jsou války nebo se něco stane, tak se lidi změní. Někdo mi jednou řekl, že tenhle stav je víc normální, než (...) to bylo. Nebyli zlodějové, vrahové... To, že jsou lidé součástí nějakého kolektivu a každý chce tomu kolektivu něco dát, to je dneska už jiný. (...) Dnes například ne každý chce jít do armády – když já jsem byla mladá, to bylo tabu říct něco takového.“

I Amir jako příslušník třetí generace je optimistický, přestože momentálně ve svém vyprávění vnímá izraelskou společnost stejně kriticky jako jeho babička. *„Myslím, že v celkovém pohledu není realita tak špatná, jak ji lidé vidí. Protože samozřejmě je tu problém s porušováním lidských práv, ale stále si myslím, že se o lidská práva také staráme. Je ještě spousta věcí, které je třeba napravit, ale celkově si myslím, že tato země má nějaké zákony.“*

Nejradikálnější je v hodnocení izraelské společnosti ve svém vyprávění Nadav, který souhlasí s kritikou svého dědečka. *„Domnívám se, že ideály a hodnoty, na kterých chtěli tuto zemi postavit, nám tyto hodnoty a ideály přinesly, ale země dnes na těchto hodnotách nestojí, rozhodně ne. (...) Samozřejmě, že pořád přemýšlíme o odchodu, neustále si s touto myšlenkou pohráváme. Hlavně je to pro nás jednodušší, protože máme evropský pas, máme český pas. (...) Neznamená to, že se vzdávám, ano – snažíme se, zůstáváme tady. Kdybychom neviděli vůbec žádnou budoucnost, sbalili bychom si zavazadla zítra ráno a odjeli. Ale znovu, pro Izrael jsou teď těžké časy, jsou to těžké časy. Zejména pro sekulární lidi. Izraelci se usilovně snaží udržet ideu, že tento národ je židovským národem. Ale to je problém, protože tady žije mnoho dalších*

⁹ Osady jsou území nelegálně okupovaná Izraelem a představují hlavní spor v izraelsko-palestinském konfliktu.

jinych náboženství a jinych národů, které v podstatě, když říkáte, že tento stát je židovský stát, tak je dáváte na druhé místo. “

Ve Nadavově výpovědi je možné zachytit fenomén související s teoriemi **transnacionalismu**, který nazývá antropoložka Reed-Danahay Brettel **pragmatic citizenship** neboli **pragmatické občanství** (Reed-Danahay, Brettell, 2008: 7), tj. pragmatickým se zde jeví vlastnictví českého pasu v případě, že by nastala situace, která by Nadava přiměla emigrovat. Je patrné, že vlastnictví českého pasu je takovýmto pragmatickým rozhodnutím všech mých narátorů.

4.1.7. Shoda tří generací: „Domov je rodina“

Ve vyprávění první generace zaznělo slovo domov hodněkrát. Ať už v souvislosti s minulostí a domovem ztraceným, nebo pak jako označení nově budovaného domova po příchodu do Palestiny. Závěrem se však někteří z narátorů ve svých vyprávěních shodují, že domov je tam, kde je jejich rodina. Definiují tak domov deterritorialisticky, bez identifikace s konkrétním místem, ale podle způsobu možností sdílení kolektivní identity. Svůj domov tedy někteří z mých narátorů první generace definují nepoliticky, prostřednictvím sociálního a kulturního kontextu (Levitt, Glick Schiller, 2004: 1005).

Ida za svůj domov jednoznačně v naraci považuje Izrael a nikdy ji prý nenapadlo odstěhovat se, ani když byla země ve válečném konfliktu.

Dle svých slov se Hana už nikdy nebude nikde cítit jako doma, důvodem je podle ní právě nedobrovolná emigrace, kterou musela podstoupit po návratu z koncentračního tábora. *„To je osud všech imigrantů, že nikdy už nejsou doma v té nové zemi a (...) už nejsou doma [ani] v té staré zemi. To máme společný taky s jinými vystěhovalci, to není jenom že židé. A to ještě my máme to štěstí, že v Izraeli se cítíme nejvíce doma.“*

David přes veškerou svou kritiku izraelské společnosti a odpor k izraelské politice, deklarovaný v naraci, považuje Izrael za svůj domov, protože zde má domov jeho rodina. Definuje tedy domov dle rodinných vazeb. *„To je strašně těžký, poněvadž domov je tam, kde je rodina, a moje rodina je tady. Ale nemůžu říct, že se cítím doma v Česku, poněvadž tam už jsem roky nebyl, a vím, že když jsem tam přijel ve čtyřiašedesátém roce, tak jsem říkal, to je moje vlast, ale žít bych tam už nemohl. To je strašně těžké, definovat to. Poněvadž člověk si zvykne i na tu mentalitu izraelskou, ta je katastrofální, ale... (...) Tím, že mám tady rodinu teďka, a většinu*

rodiny, tak to je moje vlast, poněvadž tady to je vlast mojí rodiny. Ale s hodně věcmi nesouhlasím, co se v Izraeli děje.“

Roza a Adam v odpovědích neváhají, oba za svůj domov považují Izrael a Adam to zdůvodňuje časem, který tu strávil. *„Já jsem doma v Izraeli. Doma, doma je dneska v Izraeli. (...) Co je definice domova? Jestli je to dům, jestli je to společnost, jestli je to místo, kde se člověk narodil, jestli je to místo, ke kterému cítíš, že patříš. Místo, ke kterému patříš. (...) A já si myslím, že to je problém pro každýho Čecha [který odešel] a nezáleží, kde je na světě. V Chile mám kamaráda, který dycky se rozbřečí, když hrajou hymnu Kde domov můj?, a je v Chile šedesát let.“*

Dana i Daniel stejně jako David považují ve svém vyprávění za svůj domov místo své rodiny. *„To je velice lehká otázka, je to tam, kde žijete se svojí rodinou. Kdekoli na světě to bude. To je doma. Tak já to cítím. Proto já už se nemůžu cítit jako doma v Čechách. Sice tam máme byt, ale už je to víceméně neosobní. Rodinu máme tady,“* říká Dana a Daniel přitakává.

Druhá generace narátorů jednoznačně ve svých naracích považují za svůj domov Izrael. Gili podobně jako jeho matka však má k domovu výhrady, a to politické. Dle svých slov má problém identifikovat se s místem, které kromě domova představuje i vymezení se vůči zbytku obyvatel v Palestině. *„Domov je tam, kde je moje rodina. Ale musím ti říct, že domov se hodně změnil od té doby, co jsem odjel do Ameriky. Země se územně zvětšila... Když jsem odcházel, počet obyvatel byl pět milionů, teď je nás deset. Byly tu čtyři věžáky a teď jich tu máme skoro čtyřicet. Vrátil jsem se do kapitalistické, nespokojené, agresivní a frustrované společnosti, rozdělené na bohaté a chudé, židy a Araby. Takhle to nevypadalo, když jsem odjížděl do USA.“*

Gabriela, Talia, Miri i Lirone rovněž ve svých naracích definují svůj domov z hlediska místa, které je vhodné pro jejich rodiny. Zároveň si neumějí představit žít kdekoli jinde, protože jejich rodiče, děti a přátelé žijí v Izraeli. *„Domov pro mě představuje moje rodina a moji přátelé. Proto si neumím představit jít žít kamkoli jinam,“* říká Gabriela. Obava z toho, že by se mohl opakovat holocaust, je navíc utvrzuje v pocitu, že Izrael je země, ze které je možné se bránit. *„Bojím se, že se to může opakovat. Ale teď máme zemi, naše místo, kde žít. Není tak bezpečné, jak bychom chtěli, ale je to naše země.“*

I někteří narátoři třetí generace uvažují o bezpečnostních rizicích, která pro ně život v Izraeli představuje. Neta na dotaz, zda ji napadlo přestěhovat se kvůli bezpečnosti někam jinam, odpovídá: „*Napadlo mě to. Ale nemyslím si, že bych se opravdu doma mohla cítit někde jinde.*“ Liat souhlasí s kritikou příslušníků první generace, ale dodává v souladu s druhou generací, že přestože Izrael dnes nemá podobu, jak si ho představovali jejich prarodiče, „*je to pro nás pořád to nejlepší možné místo*“. A Ran to ve svém vyprávění potvrzuje: „*Domov je Izrael, domov je kibuc, moje rodina, moji přátelé.*“

Na rozdíl od narátorů druhé generace, kteří konstruují domov v souvislosti s daným místem, s pocitem bezpečí a jistoty, z vyprávění vyplynulo, že se někteří příslušníci třetí generace k teritorialistickému vymezení pojmu domova neupínají. Všichni se však rovněž shodují s tezí, že domov je primárně tam, kde je jejich rodina. Jak je uvedeno výše, vědomí držení evropského pasu může představovat pragmatický nástroj v případě nutnosti emigrovat, ale i příležitost vytvořit dočasný domov někde jinde z ekonomických důvodů a pocit nezávislosti na jednom „domově“. „*Domov je tam, kde je moje rodina. Tam to pro mě končí i začíná. Pokud bychom se zítra rozhodli, že všichni odcházíme z Izraele, tak bych šel bez problémů taky,*“ dodává Nadav.

4.2. JAZYK JAKO ZTRÁTA I ZÍSKÁVÁNÍ ETNICKÉ IDENTITY

Jazyk je nástrojem k prezentaci identity a společenství, kterého jsme součástí. Prostřednictvím jazyka jsou nám předávány vzorce a hodnoty naší kultury a zároveň je nástrojem k vymezení daného společenství vzhledem k okolnímu světu. Jazyk nám pomáhá chápat okolní svět. Kategorizací nebo klasifikací věcí dáváme sociální realitě strukturu a jazyk nám tento model pomáhá vystavět (Romaine, 2001).

Jazyk tedy úzce souvisí s etnicitou neboli etnickou identitou, neboť je její přirozenou součástí. Jazyk a etnicita jsou propojené a to, jakým jazykem člověk mluví, může ovlivňovat, jak je svým okolím nahlížen. **Multiple language identity** (vícejazyčná identita) představuje stav, kdy jsme součástí více jazykových identit na základě používání více jazyků. Zpravidla však společenství, která jsou v silnější pozici (mají například demografickou převahu), často protlačí užívání jazyka spojeného se svou etnicitou na úkor jiných jazyků. Identitu tak rovněž můžeme ztratit, pokud jazyk s ní spojený nepoužíváme nebo zapomeneme. Zároveň ale příslušnost k určitému etniku neznamena automaticky znalost jazyka. Například příslušnost k židovské nebo romské identitě automaticky nepředpokládá znalost hebrejštiny nebo romštiny a příslušnost k etnitě nebo sebeidentifikace se může projevovat na základě jiných znaků než jazyka. Nakonec na světě existuje přes 6000 jazyků a národních států uznaných OSN je 193. Největší jazykovou rozmanitost vykazuje například Papua Nová Guinea se svými osmi sty jazyky.

Dle sociologa Thomase Luckmanna je jazyk nástrojem socializace a slouží k překonávání prostorových a časových hranic, jeho prostřednictvím se předávají historické a společensky budované reality (Luckmann, 1999). Jazyk tak přispívá k integraci v rámci daného společenství. Důležité je rovněž vymezení termínu „mateřský jazyk“. Ne vždy je totiž tato kategorie bezproblémová. Je mateřský jazyk ten, do kterého se rodíme, nebo ten, který používáme? V případě mých narátorů první generace je za mateřštinu považován jazyk rodičů, tedy čeština.

V této kapitole se snažím objasnit vztah jednotlivých generací k jejich etnické identitě v souvislosti s jazykem, neboť právě ten je u všech sledovaných generací zmiňován jako důležitá součást sebeidentifikace. Na jednotlivých výpovědích zároveň mapuji, jakým způsobem je jazyk užíván v každodennosti, jaký význam má pro jednotlivce a jeho vztah ke

společenství a pro vytváření sociální reality. Čeština a hebrejšťina jsou zde vnímány jako etnoidentifikační znaky, jimiž je deklarována příslušnost k etnické skupině. Čeština a hebrejšťina jsou tedy jazyky, které se nejvíce shodují s etnickým vědomím mých narátorů.

4.2.1. Po příjezdu do Izraele

S ohledem na jazyk vnímají všichni narátoři první generace jako životní mezník svůj odchod do Izraele, dále rok 1968, kdy došlo k přerušení diplomatických styků ČSSR s Izraelem a byla tak zcela přerušena i jejich vlastní vazba s Československem, a následně rok 1989, kdy mohli na svou původní etnickou identitu navázat. Jak už bylo zmíněno v prvních kapitolách, čeští nebo slovenští krajané přišli do Izraele z Československa a mnoho z nich se dodnes považuje za Čechoslováky, nikoli za Čechy nebo Slováky. V rozhovoru s Danou a Danielem bylo zjevné, že toto rozdělení odmítají jak etnicky identitárně, tak i jazykově. „*Nemáme to rozdělené na Čechy a Slovensko, byl to kdysi jeden stát. Nicméně mezi sebou mluvíme československy*“, říkají Dana a Daniel. Vzhledem k tomu, že všichni moji narátoři přišli z Československa, nebudu zde zohledňovat rozdíl mezi slovenským a českým jazykem, neboť pro identifikaci s původní československou identitou je tato distinkce irelevantní.

Z vyprávění první generace plyne, že hlavním cílem po příjezdu do Izraele bylo naučit se hebrejsky a začít se aktivně podílet na budování nové společnosti. Moji narátoři hebrejsky neuměli nebo měli jen velmi chabé znalosti jazyka a hebrejšťinu se naučili až po příchodu do Izraele.

„*Vůbec, ani slovo, ani slovo, to trvalo dlouho. To až když jsme šli do kibucu, protože v té vesnici, kde jsme byli, u té Netanyi, tam to byli český a německý usedlíci a ty s náma mluvili buď česky, nebo německy. Tam jsem se nenaučila vůbec ivrit, až v kibucu. A v kibucu jsme dostávali nějakou výuku, ale to se konalo jenom tu a tam, to nebylo pravidelný. A vlastně jenom tak nějak s lidma, s kterýma jsme pracovali, vod těch jsem pochýtila hebrejšťinu*“, říká Hana.

Hebrejšťina se však aktivně jako komunikační jazyk používala později v rodinách. Kladl se důraz na to, aby se děti správně naučily nový jazyk. Důvod pro přijetí nového jazyka byl i psychologický, neboť odříznutí se od původního jazyka pro některé symbolizovalo odříznutí se od traumatické minulosti, jak popisuje Ida.

„My jsme nechtěli mluvit slovensky nebo česky, my jsme chtěli rychle, rychle vědět hebrejsky! Moje děti slovo neumějí česky! Můj manžel je z Karlových Varů, my jsme doma nikdy v životě nemluvili slovo česky.“

Vědomí toho, že došlo k zásadnímu přelomu právě s ohledem na budování úplně nové kolektivní identity, zmiňují všichni narátoři. Snaha vybudovat nové základy pro život mohla souviset právě i s potlačením původní identity. *„My jsme chtěli být rychle jinde. Všecko, co bylo, jsme chtěli zapomenout. To, co jsme tam nechali, to umřelo. Chtěli jsme být jako ti, kteří se v Izraeli narodili,“* dodává Ida.

Podobně situace popisuje ve svém vyprávění i Hana, která sice se svým manželem mluvila česky, ale s dětmi výhradně hebrejsky: *„Od našeho odchodu až do toho převratu, sametový revoluce – prostě Česko bylo vymazaný jako možnost vůbec, nevěděli jsme, co se tam děje, nezajímalo nás to, nečetli jsme už česky – jako kdyby nebylo.“*

Jak bylo zmíněno v úvodu, otázka zachování jazyka souvisí s převahou daného společenství, s jeho mocí k prosazení jazyka. V případě Izraele je tato teorie irelevantní, neboť zde se příchozí svého původního jazyka, respektive své etnické identity, vzdávali dobrovolně ve prospěch budování nové kolektivní identity. O Izraeli se v té době říkalo, že je to země, kde děti učí jazyk své rodiče, což je velmi trefný obraz situace, kdy se místní společnost snažila uměle obnovit mluvenou formu jazyka, který byl do té doby přijímaný spíše v psané podobě, a vytvořit z něj široce užívaný jazyk každodenního života.

Z výpovědí Idy a Hany je patrná rezignace na minulost. Přesto byl česko-hebrejský bilingvismus ve vyprávění narátorů první generace samozřejmostí, neboť přes veškerou snahu integrovat se nebo se odříznout nově příchozí češtinu používali dále. Záleželo však na situaci a na jejích ostatních účastnících. Většina mých narátorů se přistěhovala do kibuců obývaných dalšími židy z Československa nebo udržovala styky s příbuznými v Izraeli. Česky pak mluvili partneři mezi sebou nebo se svými sousedy, ale jak vypráví Ida, před dětmi používali výhradně hebrejštinu. *„Tam jsme bydleli jenom s Čechy, celý blok byli Češi. Tak někdy po obědě jsme seděli venku, pili jsme kafe (...) a mluvilo se trocha česky, ale určitě když děti byly ve školce, jinak se mluvilo jenom hebrejsky.“*

Zajímavostí je, že Ida začala mluvit hebrejsky dokonce i se svou matkou, která s ní přijela do Izraele. *„Moje maminka (...) přišla do Izraele, když jí bylo čtyřiačtyřicet let, nikdy víc se nevdala, zůstala sama. Ona bydlela v Tel Avivu, moja sestra se vdala, bydlela v Haifě a já som*

bydlela tu. A maminka pracovala na začátku a potom vždy něco dělala, ale v čtyřicet čtyři se šla na Ulpan¹⁰ učit ivrit. A potom, jak děti už byly trocha větší, já s ní jsme mluvily jenom hebrejsky! (...) Ona dobře věděla [hebrejsky], ona se naučila dobře. A potom jak už byla starší, už když jí bylo pětadesát a bydlela sama v Tel Avivu a v třetím poschodí nebyl výtah. Tak jsme nakonec rozhodli, že ona přijede sem do kibucu, a přinesli jsme jí sem. (...) No, nakonec už zapomněla hebrejsky, jenom mluvila jenom slovensky. Zapomněla všechno, poslední léto, poslední rok začala mluvit jenom slovensky. [Ne] německy, ne maďarsky, ne hebrejsky – slovensky. (...) šla zpátky devadesát let a já nevím co. Myslela, že je v Dolných Dubovanech, tam, kde se narodila. To je strašně, strašně, to je velmi komický, je to, ne?“

Popisovaný případ není ovšem v krajanských komunitách ojedinělý. Velmi často se stávalo, že se staří lidé vraceli ke svému původnímu, mateřskému jazyku a „naučený“ jazyk, tedy hebrejštinu, „zapomněli“. Příběhů, kdy československý krajan začal ke zděšení celé rodiny mluvit výhradně svým původním jazykem, je celá řada. Během svého terénního výzkumu jsem se dostávala do kontaktu s rodinami, které sháněly slovenské nebo české ošetrovatelky pro své rodiče, kteří komunikovali už jen svým mateřským jazykem. Nastávaly pak absurdní situace, kdy dospělé děti přestaly rozumět svým starým rodičům, kteří je svůj mateřský jazyk z různých důvodů, které představuje i tato kapitola, nenaučili.

4.2.2. Česky, nebo hebrejsky?

Jak je patrné z rozhovorů, první generace přistěhovalců se hlavně snažila co nejrychleji zapadnout a vybudovat si domov v nové zemi. S tím souviselo i to, že někteří z nich, například Hana nebo Ida, vědomě nepoužívali svoji mateřskou češtinu před svými dětmi, ale chtěli, aby jejich děti „vyrostly jako Izraelci“. Češtinu (nebo v rozhovorech i užívaný termín „českoslovenštinu“) používala nejstarší generace jen mezi sebou, nebo když „nechtěli, aby jim děti rozuměly“. Svě rozhodnutí v rozhovorech vysvětlují i tím, že za daných podmínek jim připadalo zbytečné učit své děti češtinu. „*No to nemělo smysl přece, Česko bylo pryč! Česko už neexistovalo pro nás! To bylo něco ... to byla jiná planeta. Tam se nemohlo jet, tam se nemohlo psát – tak proč je učit česky?*“ říká Hana, která však dodává, že Gili česky trochu rozumí, i když dle jejích slov neřekl „nikdy ani větu“. Se svým manželem však Hana mluvila celý život jenom česky. Dnes rozhodnutí neučit své děti mluvit česky litují. „*Strašná škoda, když to teď*

¹⁰ Ulpan je název pro jazykové školy určené pro intenzivní výuku hebrejštiny. Tyto školy vznikly po roce 1948 s příchodem nových přistěhovalců.

vidím! Ale nejenom my, ještě před námi ty, kteří přišli v třicátém devátém, před válkou. (...) Děti jejich nevěděly německy ani česky. Ted', ty olim,¹¹ ktorý ted' príjdou – jsou tady v kibucu z Jižní Ameriky, z Argentiny, z Uruguaye, hezky veděj španělsky, aj děti jejich veděj,“ stěžuje si Ida, která dodává, že s vnoučaty mluví samozřejmě už jen hebrejsky. Haně je také zpětně líto, že nemůže se svými vnuky mluvit česky: „Když mám vnuky a pravnuky, chtěla bych jim třeba deklamovat nějakou dětskou říkanku anebo českou písničku je naučit nebo tak. A to nejde! Ne no, nemůžu jim říct, jaká to je kniha, ta Babička, nebo Staré pověsti české. To je pryč.“

Podobně uvažuje ve své naraci i David, jehož dcera Gabriela česky umí, ale byl by býval rád, kdyby češtinu ovládala i vnoučata: „*Je mi strašně líto, že vnoučata nemluví česky, strašně líto. I když mají československý pas, a to jsem hrdý na to, že oni ho mají, ale [mrzí mě,] že nemluví česky.*“

Davidova situace byla odlišná, neboť jeho manželka nebyla židovka a měla v Československu širokou rodinu a zázemí. I proto prý David usiloval o to, aby Gabriela mluvila česky. „*My jsme mohli mluvit hebrejsky, ale my jsme chtěli, aby Gabriela se naučila taky češtinu, poněvadž celá její rodina je vlastně v Česku. Takže když jsme s Gabrielou přijeli, když jí bylo sedm let, poprvé do Česka, tak ona se domluvila se sestrou a ona se domluvila s příbuznými atd., a to byl velký plus.*“

Podobně jako David i Dana a Daniel se prý snažili mluvit s dcerou Lirone česky a stejně tak i Roziným cílem na rozdíl od výše zmíněné Idy a Hany bylo, aby její děti uměly česky. Se svým manželem sice Roza doma mluvila německy, ale s maminkou, která s nimi bydlela, mluvila česky. „*Já jsem hrozně chtěla (...). Ona s mámou když mluvila, to jí šlo docela dobře, ta čeština. A ona je ráda, že umí česky.*“ Výhodu „babičky na hlídání“ měla i Dana a domnívá se, že i díky tomu umí její dcera Lirone dobře česky. „*Moji rodiče (...) za námi přišli do Izraele v roce 1956, sedm let po tom, co už jsme tady byli. Já musela pracovat, abychom se uživil, tak Lirone, moji dceru, vychovávala právě moje maminka. Na ni má Lirone hodně vzpomínek; na české říkanky, písničky, pohádky, básničky, na česká jídla. Moji rodiče s našima dětma mluvili zásadně česky; u dcery to fungovalo, u syna ne. Mám z toho období jednu příhodu, kdy tatínek hlídal mého syna Yorama. Už bylo pozdě a tatínek řekl Yoramovi, ať už si sklídí hračky. A Yoram na to: Nerozumím česky. On ten jazyk bojkotoval, rozumí, ale nikdy se nenaučil mluvit. Pro nás bylo důležité, aby Lirone a Yoram věděli, odkud jsme.*“

¹¹ Olim – výraz pro nově příchozí do Izraele.

Podobnou historku vyprávěl i Adam o své dceři Sáře. Přestože doma mluvili s dětmi výlučně hebrejsky, ukázalo se, že podobně jako Hanin syn Gili pochytila Adamova dcera více než jen základy češtiny. „*My jsme v devadesátém roce jeli domů. A přišli jsme k známým a dojeli jsme ráno, byl oběd, připravili pro nás krásnej oběd, bylo nás nějakých osm lidí. A vtom jsme dokončili jest a Tonda mladej a Sára šli kouřit (...). Tak šli na balkon, a to bylo řekněme tak ve dvě hodiny, a v šest hodin, čtyři hodiny po tom, se otevřely dveře, přišli dovnitř – a já vím, že on uměl jenom rusky a česky a že Sára uměla jenom ivrit a anglicky. Tak já povídám: Tondo, prosím tě, co jste tam dělali čtyři hodiny na tom balkoně? – Kouřili a mluvili. – Mluvili? Jak? Sára neumí slovo česky. A on povídá: Co to povídáš, prosím tě? Tak jak slyšíš, čtyři hodiny mluvili česky. Tu celou dobu, těch čtyřicet let slovo ne, že nerozumí. (...) A já myslím, že se to děje v hodně rodinách, že děti slyší. A dneska, když jsme byli teď v Praze atd., tak ona rozumí skoro všechno, ale mluví jedine, když cítí, že nikdo jinej nemůže anglicky.*“

Z příběhů mých narátorů se zdá, že rozhodnutí mluvit se svými dětmi česky nebo hebrejsky vyplývalo tedy spíše z momentálního nastavení k minulosti a také třeba možností kapacitních. Dnes všichni ti, jejichž děti češtinu doma nepochytily, litují, že jejich děti česky nemluví aktivně, a nemohou jim tudíž zprostředkovat sociální realitu svého dětství, ve které se koneckonců nacházejí v rámci různých společenství dodnes. Nepřímo tak realizovali diferenciaci my versus oni; my Češi a naše děti versus Izraelci.

4.2.3. Čeština proti hebrejštině: nový mateřský jazyk

Všichni narátoři první generace češtinu dodnes aktivně používají. Jak bylo v úvodu vysvětleno, někteří mluvili česky jen v určitých kruzích, jiní se snažili používat češtinu i se svými dětmi. Postupem času se v Izraeli vytvořila řada československých krajanských spolků a českoslovenští krajané se pravidelně stýkali s jinými Čechoslováky. Po roce 1989 pak většina z nich jezdila do Československa, respektive České republiky, kde oživila staré vazby. „*Když jsem v Praze a taky tady s těma přáteli, a s Rozou. S Hankou vlastně víc ivrit, ale mám několik lidí, s Růženkou mluvíme česky jenom, ta vůbec neumí dobře ivrit. Mluví ještě česky s lidma, jo,*“ říká Hana. Roza a David kromě komunikace se svými kamarády používají češtinu při poslechu rádia nebo čtení zpráv na webových portálech. „*Jojo, já mám taky hodně českých kamarádek, my mluvíme česky samozřejmě, když se setkáme, mluvíme česky, to zůstalo. A já poslouchám Prahu. Zprávy, všechno.*“

Roza a Hana se pravidelně setkávají s přítelkyněmi, které byly stejně jako ony vězněny v Terezíně. Během svého pobytu v Izraeli jsem měla možnost se několika těchto setkání zúčastnit. Zarazilo mě, že se jich nikdy nezúčastnil nikdo další z rodiny, ale bylo mi řečeno, že by to jejich příbuzenstvo, „hlavně vnoučata, nezajímalo“. Na můj dotaz, zda není problém v tom, že jim spíš nerozumějí, protože se baví v češtině, Roza odpověděla: *„Já myslím taky a vidíš, že my děláme velkou chybu, že my, když se bavíme, se bavíme česky. Protože jsme na to zvyklý – já přece s Růženkou nebudu mluvit ivrit! To přece není možný. No a ono to dělá nějaký malej rozdíl už tak. Jojo, teď to vidím.“*

I z této odpovědi je jasné, že sounáležitost s danou etnickou identitou záležela na okolnostech. Jejich etnická identita byla fluidní, schopnost přepnout z jedné identity do druhé dle situace byla běžnou součástí života a je to tak vlastně i dodnes.

K hebrejštině mají někteří narátoři první generace spíše ambivalentní vztah. Z jejich vyprávění vyplývá, že znalost hebrejštiny byla pro život v Izraeli zcela zásadní. Přesto se jim jazyk neučil snadno, jak potvrzuje například David. *„Dobře, já píšu taky hebrejsky a musím se přiznat, že píšu s chybama, poněvadž jsem se nikdy hebrejsky neučil. To není jak teďka, že přijdou přistěhovalci a předně se naučí hebrejsky v Ulpanu a potom teprve dělají dál. U nás se hned pracovalo a hebrejštiny se učila sama, to jsem se naučil sám. Já jsem se naučil vlastně hebrejsky z rádia, z novin, že jsem se snažil číst. (...) nějakým vyučováním nikdy jsem se neučil hebrejštinu.“*

Na dotaz, v jakém jazyce si čtou knížku, odpovídají narátoři různě. Stejně jako David i Hana říká, že oproti hebrejštině čte německy nebo česky rychleji. Vysvětluje to tím, že je pro ni hebrejštiny pořád „cizí řeč“. *„Jo, já čtu, já se k tomu přiměřu, protože jsou autoři, který mě zajímají, no tak to dělám. Ale je to námaha, já říkám, jako když člověk má úkol. Taky nevnímám například poezii, hebrejská poezie mně není blízká, to mi nejde jako do duše.“*

První generace považuje za svůj mateřský jazyk češtinu nebo „českoslovenštinu“, druhá i třetí generace jednoznačně odpovídá, že její mateřštinou je hebrejštiny.

4.2.4. Přepínání jazykových kódů: děti, vnuci a jejich jazyky

Rozhovory s narátory druhé generace jsem vedla částečně v češtině, částečně v angličtině. Ti, kteří češtinu skutečně ovládali, zkoušeli odpovídat česky, ale posléze přešli do angličtiny, i když otázkám rozuměli. Ti, kteří česky uměli, byli pyšní na svou znalost a možnost prokázat sounáležitost s identitou svých rodičů.

Lirone vypráví, že se česky spíš než od svých rodičů naučila především od své babičky, protože doma se prý mluvilo převážně hebrejsky.

„Moje babička chtěla, abych se naučila česky. Prý že nevíš, jak to bude. Třeba budeš chtít jeden den mluvit s příbuznými, které tam máš. Rodiče mezi sebou mluvili česky. Doma jsme mluvili hebrejsky. Bratr vůbec česky nechtěl. Moje babička zpívala české písničky, já je pak uměla i hrát na piano. Třeba Travička zelená to je moje potěšení nebo Šla Nanyňka do zeli. A to je vlastně zajímavý, protože jednu takovou písničku jsem zpívala i já svým dětem, když jsem je ukládala. Jmenuje se Já husárek malý. Vždycky když mi babička tuhle písničku zpívala, tak se mi chtělo plakat.“

Od babičky, nebo spíše poslechem konverzací mezi babičkou a maminkou se dle svých slov naučila česky i Talia. *„Jsem velmi stydlivá, když přijde na to mluvit Česky. Rozumím všemu, možná politika a televize jsou na mě už příliš náročné. Na internetu si čtu recepty a pak podle nich vařím.“*

I Gabriela uvádí, že se doma spíše než česky mluvilo hebrejsky, ale že se chtěla češtinu naučit, protože chtěla rozumět tomu, o čem si povídají její rodiče. *„Se mnou mluvili hebrejsky, ale spolu mluvili česky a já jim prostě chtěla rozumět, tak jsem se naučila.“* I Gili potvrzuje, že rodiče spolu mluvili česky, a to především v případě, kdy nechtěli, aby jim někdo rozuměl. *„Kdykoli chtěli říct něco, čemu jsem neměl rozumět, tak přepnuli do češtiny. Nikdy neřekli: Pojd', naučíme tě pár slov. Takže umím říct jen pár slov jako pozor, nadávky nebo názvy českých jídel.“*

Z výše uvedených výpovědí tak čeština pro narátory druhé generace představovala pomyslný klíč k tajným konverzacím jejich rodičů a odhalení jejich „soukromého“ světa. Češtinu však aktivně neužívají a není jejich běžným komunikačním prostředkem v osobním nebo intimním kontaktu. Přestože k původnímu jazyku, potažmo etnické identitě svých rodičů mají kladný

vztah, je jasné, že s dalšími generacemi bude tato znalost a toto etnické vědomí postupně slábnout.

4.2.5. Vnuci a jazyk

Žádné z vnoučat mých narátorů nemluví česky. Většina z nich umí pár českých nadávek nebo názvů jídel, ale jinak je jim český jazyk cizí. Přesto o češtině a české kultuře mluví zasvěceně, neboť jak říká Amir: *„Čeština byla všude kolem nás. (...) Prarodiče měli spoustu českých přátel, celá jejich společnost byla česká. (...) Česky mluvili doma, byli u nich pořád nějakí Češi apod. A česky mluvili, také když si chtěli říct nějaké tajnosti. Byl to takový jejich soukromý svět.“*

Nadav se česky prý učil, ale dle jeho slov se mu to nepodařilo. *„Umím říct do prdele, ježišmarjá a pár dalších podobných výrazů, ale to je vše.“* Neta se prý také česky nenaučila, přestože její matka česky mluví. Až na pár slov je Netě čeština cizí. *„Máme takový fôrek s mými kamarády. Doma totiž říkáme „kafičko“ a „čajik“ v češtině. A s mými kamarády jsme to také začali používat. Taký říkáme špatně.“* Neta však ve své naraci vzpomíná na českou písničku, kterou jí matka zpívala, když byla malá. Podle všeho jde o stejnou píseň, kterou zpívala česká babička Lirone. V rodinách tedy mohlo tímto způsobem docházet k předávání kulturních znaků, v tomto případě za pomoci jazyka. *„Máma mi ale zpívala jednu českou písničku, když jsem byla malá – zpívala mi českou i hebrejskou verzi. Byla o nějakém chudém vojákovi.“*

V průběhu rozhovorů bylo u narátorů první generace možné postřehnout tzv. přepínání jazykových kódů českého a hebrejského jazyka. Při komunikaci v češtině si narátoři první generace pomáhali hebrejskými slovy a termíny vkládanými do českých vět. Stávalo se tak u notoricky izraelských termínů jako například „ivrit“ neboli hebrejšтина, „olim“ neboli nově příchozí nebo třeba Ulpan – jazyková škola hebrejštiny. Dle francouzské antropoložky Simone Romaine může být tento fenomén jedním z příznaků tzv. jazykové smrti a je typický pro bilingvní imigrantské komunity.

Z výpovědí mých narátorů vyplynulo, že převládajícím jazykem, kterým se v současné domácnosti mluví, aby si v rodině všichni rozuměli, je hebrejšтина.

Pro přežití jazyka je klíčové, aby ho ovládaly i další generace. Rozhodnutí, která děláme na denní bázi, ovlivňují i to, jakým způsobem jazyk užíváme. K udržení jazyka nestačí identifikace s ním a pozitivní vazba, nutné je jeho užívání.

V rámci tří generací mých narátorů je patrné, že jazyk se k třetí generaci už nedostal nebo jen na velmi povrchní úrovni. Jsme tak svědky tzv. jazykového posunu, což je obecně celosvětový trend. Typickým příkladem jsou právě podobné bilingvní komunity, které se postupem času jazykově asimilují do monolingvní podoby. Přistěhovalci přejímají dominantní jazyk a znalost původního jazyka a s ním i etnické vědomí se vytrácejí (Romaine, 2001).

4.3. TRAUMA A STRACH: REKONSTRUKCE „JÁ“ A KONSTRUKCE „MY“

Trauma a strach jsou příznačné faktory doprovázející židovskou identitu. Pogromy, nucená emigrace, antisemitismus a strach spojený s těmito kumulativními projevy násilí jsou součástí židovské historie, která se v různé intenzitě opakuje a odráží se v židovské literatuře nebo židovském folkloru jako varovné poselství dalším generacím. Etnická identita židů, potažmo Izraelců je tak determinována společným traumatem.

Přišel žid na nádraží k automatu a čte na něm nápis: „Vhod'te 5 dvacetihalěrů a dostanete 5 balíčků chladicích bonbonů.“

„Zkusím to s jedním,“ praví žid a vhodí do štěrby dvacetihalěr. Nevyjde nic.

„Aha, zkusím to ještě jednou.“ A tentokrát vhodí dva dvacetihalěře. Zase nic.

Vtom přistoupí nějaký křesťan a vhodí dva dvacetihalěře, a okamžitě vyskočí z automatu pět kousíčků čokolády.

„To jsou teď poměry,“ praví žid. „Nový stroj, a už je antisemita.“ (Poláček, 2016: 54)

S konceptem tzv. vyvoleného traumatu přišel kyperský psycholog Vamik Volkan (Volkan, 2002) v souvislosti s válkou v Jugoslávii. Dle jeho teorie skupina postižená rozsáhlým traumatem a nemožností truchlit nevědomě předává tuto zkušenost dál transmisí dalším generacím a prostřednictvím tohoto procesu utváří jejich identitu. Tato vyvolená traumata jsou ritualizována prostřednictvím výročí, památníků nebo speciálních dní jim určených (Stein, 2014). Sdílené vyvolené trauma pak vytváří pocit kolektivní identity. V souvislosti s konstrukcí etnické identity narátorů první, druhé a třetí generace nebylo možné vyhnout se tématu traumatu a strachu. O traumatu ve své práci uvažují jako o společensko-kulturním konstrukt a podle definice sociologa Jeffreyho C. Alexandera s kulturním traumatem pracují jako se skutečností, kdy si členové dané skupiny nebo kulturního okruhu uvědomí, „že byli vystaveni otřesné události, která zanechala nesmazatelné stopy na jejich skupinovém vědomí, navždy jim poznamenala paměť a zásadním a nezvratným způsobem jim změnila budoucí identitu“ (Alexander, 2004: 1. Trauma je vykonstruovaný narativ kolem události, kterou daná skupina považuje za traumatizující. Přestože se jedná o kolektivní konstrukt (sociální vazby a vztahy), každý trauma prožívá individuálně jinak. Vzhledem k tomu, že dějiny židů jsou doprovázeny strachem a traumaty, je holocaust jako zásadní kolektivní trauma definován jako součást kolektivní židovské identity.

4.3.1. Holocaust jako vyvolené trauma

Zkušenost, která se přenáší z generace na generaci, je do jisté míry určující pro formování identity. Trauma z holocaustu je však pro poslední generace zcela bezprecedentní formující zkušeností, jež se hluboce zakořenila do psychiky a patrně i do budoucí genetické výbavy dalších generací. Pokus nacistického Německa o absolutní a univerzální vyhlazení židovského národa založený nikoli na pragmatickém základě, ale vyplývající z ideologického přesvědčení, představuje zkušenost, se kterou se musela naučit žít nejen první generace mých narátorů, tedy přeživší, ale i jejich děti a vnoučata. Ve vyprávěních se odkazy na holocaust při formulování etnické identity vyskytují poměrně často, proto jej zařazuji i jako jeden z determinujících prvků důležitých pro konstrukci etnické identity mých narátorů.

Trauma, které moji narátoři utrpěli, bohužel neskončilo spolu s válkou. Po návratu mnohé z nich čekaly zprávy o úmrtí nejbližších, zabrané nebo vykradené byty, na Slovensku dokonce proběhly ještě i dva poválečné pogromy. V jednodušší situaci nebyli ani židé, kteří se rozhodli opustit Evropu a odjet do Palestiny. Starousedlíci v Izraeli se na přeživší dívali s nedůvěrou. Kladli si otázky, proč zrovna oni přežili, co museli udělat, aby jejich život byl ušetřen, anebo jim zkrátka hrůzy koncentračních táborů nevěřili. Velká část přeživších v Izraeli proto o traumatech holocaustu nemluvila, a to ani se svými dětmi. Téma se veřejně otevřelo až v souvislosti s procesem s Adolfem Eichmannem v roce 1961, kdy veřejně zazněly výpovědi svědků tzv. konečného řešení židovské otázky (Bauer, 2009; Segev, 2014).

Zajímavostí spojenou s přeživšími a formulovanou psychologií je tzv. hierarchizace utrpení. Přeživší holocaustu první generace často nevnímali, že by se jejich utrpení mohlo nějakým způsobem odrazit i na osobnosti nebo psychice dalších generací. O transgeneračních přenosech traumatu mluví věda zhruba od 60. let, kdy se v rámci výzkumů holocaustu ukázalo, že druhá generace přeživších holocaustu vykazuje podobné vzorce chování jako její rodiče. Dnes se výzkum věnuje přenosu na třetí a dokonce i čtvrtou generaci přeživších (v USA například International Center For MultiGenerational Legacies Of Trauma, v České republice pak výzkum neurologa Ivana Rektora v rámci institutu CEITEC ad.). V následujících řádkách se proto budu zabývat vztahem první, druhé a třetí generace k traumatům a strachu.

Jak vyplynulo z výpovědí mých narátorů první generace, pro některé z nich holocaust představoval znovuoobjevení židovské identity, která do té doby byla pro jejich život spíše irelevantní.

„Byl jsem trošku překvapený, poněvadž já jsem se cítil jako Čech a nikdy nějak jsem neměl zájem, jsem nikdy nebyl v žádné synagoze, náboženství vůbec nehrálo roli u mě. Náboženství mě nezajímalo – ne katolické, ne židovské, a ne jiné. Když jsem potom, když Němci přišli, tak já jsem se stal židem najednou (...).“ Na Davidově příkladu je patrné, že etnická identita nemusí být definována sebeurčením, ale může být primordiálně esencalisticky vykonstruována okolím bez možnosti volby (Bačová, 1996).

I Hana, když vypráví o holocaustu, dělí svůj život, a tedy i svou identitu, na před a po: *„to jsou dva různé životy, jeden přestal a začalo něco úplně jiného“*. Zároveň z dnešního pohledu přiznává, že její rozhodnutí jsou determinována mj. právě i strachem a touto traumatickou zkušeností.

„Já mám syndrom takovej, že člověk musí někam prchat, když je zle. Ale můj muž to měl ještě mnohem horší, říkal, že musí mít peníze aspoň ve 3 zemích – kdyby musel prchat, aby měl kam.“ Zároveň v naraci kvituje, že se jeden z jejích synů odstěhoval do Ameriky, kde je to podle Hany bezpečnější pro *„zachování rodu“*.

S odkazem na holocaust někteří narátoři odvozují i svou současnou identitu s tím, že izraelskou identitu vnímají částečně i pragmaticky jako určitou nutnost zajišťující přežití. Strach je tak jedním z důležitých determinantů formujících etnickou identitu první generace mých narátorů, kteří svou „izraelskou identitu“ přijali mimo jiné i jako východisko z životní situace založené na perzekuci a neustálém strachu o své blízké.

Přestože druhá generace narátorů má větší kontrolu nad rodinnou pamětí týkající se holocaustu, paradoxně ví o minulosti svých rodičů přeživších nejméně. Důvodem je dle výpovědí mých narátorů jednak obava z vyvolání nepříjemných vzpomínek, jednak neochota první generace se se svou zkušeností svěřit svým dětem. Druhá generace mých narátorů však také v rámci sebeidentifikace reaguje na strach, a to především strach svých rodičů. Pod imperativem nikdy více (*never again*) se cíleně začlenila do izraelské společnosti s jasnou vizí – vybudovat bezpečný prostor pro svoje rodiče a pro svoje potomky.

Oproti první a třetí generaci mých narátorů, kteří „koketují“ se svou původní etnickou identitou, je druhá generace přesvědčena o svém „izraelství“. Na dotaz, zda by se chtěli vrátit ke svým kořenům do Evropy, všichni narátoři druhé generace odpovídají, že určitě ne. Jedním z důvodů, které uvádějí, je právě pocit bezpečí, který v nich Izrael vyvolává. *„Zde si můžeme vzájemně pomoci. Nevím, jak by to bylo v Evropě. Tam bych pořád byla za židovku. A nevím, zda by se*

mě někdo zastal, kdyby se něco stalo. Tady je to pro nás bezpečnější,“ říká Gabriela a Talia s Lirone ji prostřednictvím svých vyprávění doplňují:

„Obávám se, že se to může stát znovu. Ale nebojím se toho, protože mám svou zemi. Není to bezpečná země, ale je naše. Historie několikrát ukázala, že i vysoce kulturní a civilizované země se k židům postavily nepřátelsky – Německo mělo Goetheho, Beethovena, Schillera, přesto bylo schopné udělat to, co udělalo.“ Gili s tímto pocitem ve svém vyprávění souzní, ovšem zároveň ho považuje za projev paranoie, zapříčiněné historickou zkušeností z ohrožení vlastní existence. Miri dodává, že velmi ráda cestuje, ale Izrael je místo, kde jsou všichni „stejní“, a proto je to i bezpečné místo pro ni a její rodinu.

Vztah narátorů třetí generace k holocaustu je velmi komplikovaný, neboť se jedná o přenesenou zkušenost ob generací. Nicméně jak ukázaly transgenerační výzkumy, o kterých se zmiňuji výše, i na třetí generaci padá stín tohoto dědictví – i její příslušníci ho reflektují ve svých životních rozhodnutích a vnímají ho jako součást své identity. Avšak obecně je – jak vyplývá z narací - vztah narátorů třetí generace k Evropě pozitivní a ve svých naracích nezdůrazňovali pocity existenčního ohrožení. Například Ran má na Evropu ve své naraci odlišný názor než jeho matka a babička a umí si představit, že by zde dokonce i žil a pracoval. *„Může se to stát znovu, ale dnes, kdy jsou média a všichni vědí všechno, dnes si v Izraeli opakujeme: Tohle se už se nebude opakovat, jsme silní, máme dobrou armádu. (...) Nám už se tohle nikdy nestane.“* Neta tento narativ v podstatě kopíruje a na rozdíl od první generace, která má strach proto, že *„holocaust zažila“*, a od druhé generace, která *„má proto neustálý strach o své rodiče“*, se ona dle svých slov nebojí, neboť její generace má svoje místo se silnou armádou.

„Možná, že jsem naivní, protože před válkou lidé pravděpodobně mluvili stejně jako já, ale vážně nemám pocit, že by se to mohlo opakovat,“ potvrzuje ve svém vyprávění Amir. Nadav ve svých úvahách jde ještě dál a a priori odmítá přijmout „úděl“ potomků přeživších a dědictví strachu, a dokonce se i jakkoli definovat a přijímat pro sebe kategorie. Snaží se tak vymezit vůči podmíněnému způsobu chování (v tomto případě je determinantou strach a zděděné trauma), který franouczský sociolog Pierre Bordieu nazývá „habitus“ a definuje jej jako internalizovaný a zažitý způsob jednání a chování (Bordieu, 1998).

Všichni narátoři třetí generace jsou schopni popsat ve vyprávěních důvody, jež první a druhou generaci vedou k různým životním postojům, a chápou strach, který je k tomu vede, přestože oni sami dle svých slov už nepocitují bezprostřední ohrožení.

4.3.2. Ve stínu nové hrozby

Život v Izraeli představuje ovšem pro místní obyvatele i „nová“ traumata plynoucí z válečného stavu s Palestinou, nepřátelských vztahů s některými sousedy a vůbec celkově z geopolitické situace na Blízkém východě. Během posledních let se Izraeli podařilo navázat diplomatické styky s řadou arabských zemí, nicméně se sousedním Libanonem a Sýrií je v podstatě stále ve válečném stavu. Ze severu s Izraelem vede hybridní válku Írán prostřednictvím hnutí Hizballáh a na jihu a východě země pokračuje nedořešený konflikt s Palestinci na Západním břehu a v Gaze.

Bez ohledu na hodnocení politické situace v Izraeli je zřejmé, že život v Izraeli není pro místní obyvatele snadný a může být i traumatizující nejen s ohledem na teroristické útoky, ale i vědomí doutnající hrozby z okolních států. V roce 2005 proběhl výzkum (Diamond, Lipsitz, Fajerman, Rozenblat, 2010), jehož cílem bylo popsat mentální zdraví lidí žijících v oblastech přímo ohrožených raketami odpalovanými z Gazy. Z výsledků vyplynulo, že lidé, kteří byli vystaveni útokům z Gazy, vykazují symptomy PTSD (posttraumatická stresová porucha) a s ohledem na dlouhodobou přítomnost hrozby jsou všichni obyvatelé města Sderotu, které je častým terčem těchto útoků, vystaveni psychické nepohodě. Zajímavostí je zjištění, že ta část obyvatel, která cítí větší afinitu ke komunitě a k Izraeli jako své domovině, má symptomy PTSD slabší. „Obyvatelé postižených oblastí, kteří cítí větší sounáležitost se svou zemí a více se s ní identifikují, udávají nižší míru posttraumatických obtíží.“ (Rafael Institut, 2006: 52) Jinými slovy, čím těsnější mají tito lidé vztah k ideologické myšlence Státu Izrael jako jediné domovině a přeneseně k sionismu, tím větší je u nich pravděpodobnost, že se s traumatickým zážitkem zvládnou vyrovnat.

Ne všichni jsou však ochotni smířit se s životem za daných stresujících podmínek. Například Nadav, coby příslušník třetí generace, má zcela opačnou tendenci než narátoři zmíněného výzkumu.

„Příliš mnoho peněz jde na obranu, s tím je spojená korupce z prodeje zbraní, peníze jdou také na okupaci palestinských území, s čímž já nesouhlasím. Zjednodušeně řečeno, lidi odcházejí, protože v jedné větě žít v Izraeli je stresující.“ S tím ve svém vyprávění souhlasí i Amir, který má pochopení pro Izraelce, kteří odcházejí do Evropy nebo USA. Z rozhovorů s narátory třetí generace vyplývá, že jejich identitu mj. ovlivňuje i stres z bezpečnostní situace v Izraeli. Jak už bylo uvedeno výše, společným ukazatelem je touha vlastnit evropský pas. Důvodem pro Liat je *„dobrý pocit z toho, že mám otevřené možnosti“*. Neta je v naraci pesimističtější a jasně ve svém uvažování reflektuje strach: *„Jako židovka nebo Izraelka se musíš mít vždycky na pozoru.“*

Skoro všichni nás nenávidí. “ Ve výpovědích příslušníků třetí generace zřetelně zaznívá, že si jsou méně jisti bezpečím, jež Izrael židům poskytuje. Oproti narátorům druhé generace, kteří ve svých odpovědích reflektují nestabilní situaci na Blízkém východě, ale pro nejmladší zde sledovanou generaci Izrael představuje větší jistotu a bezpečí než jakýkoli jiný stát na světě. Rovněž příslušníci první generace zmiňují strach o budoucnost země. „To každého snad napadlo. Naši příbuzní odjeli do Austrálie, tak jsme o tom přemýšleli, ale pak jsme se rozhodli, že ne. Izrael je těžká země. “

Strach podle svých slov cítí i David, který se s ohledem na geopolitický i vnitřní vývoj obává o osud Izraele a tím i o osud své dcery.

„Gabriele jsem začal říkat, ať odjede pryč z Izraele, když se politická situace vnitřní změnila. (...) To už tak v 80. letech jsem jí říkal: Tady bude fašismus. (...) Ti usedlíci v těch obsazených územích, co to jsou? To jsou fašisti vlastně, ti nenávidí Araby, přitom to je arabské území, na kterém oni žijou, a provokují celou dobu. A co je Lieberman? To je Rus, typický Rus, který v životě nezažil demokracii a který znal jenom sílu – všechno se musí udělat silou. A teďka ti noví členové parlamentu v Likudu, to už nejsou likudníci, to nejsou Beginovi lidi, to jsou usedlíci (osadníci), kteří se infiltrovali do strany Likud, aby se dostali k moci, ta pravice, která je radikální. (...) Skončí to druhým holocaustem. Poněvadž tady lidi, tím že jsme vyhrávali všechny války, si myslí, že my jsme nadlidi, že nás nikdo nemůže porazit. A neuvědomují si jednu věc – že Izrael má sedm nebo osm milionů obyvatel, z toho 20 % jsou Arabové, z těch osmi milionů, a kolem nás je 300 nebo 400 milionů Arabů. To nemůže skončit dobře, pokud se my nepřizpůsobíme tady arabskému světu a neuděláme s nima mír. “

4.3.3. Proměny vztahu k armádě

S budováním nového státu podle zásad imperativu *never again* souviselo i vybudování obrany v podobě armády a zbrojního arzenálu. Především sionistické hnutí odmítalo bezmoc a slabost a stavělo izraelskou identitu na síle a odhodlání bránit se (Keynan, 2018).

Z řady výpovědí vyplývá, že k formování izraelské identity nebo přináležitosti ke státu je poměrně důležitá účast v armádě. Jak jsem psala výše, vojenská služba je v Izraeli povinná a až v posledních několika letech je možné se vojenské povinnosti vyhnout nebo si vybrat civilní službu. Povinnost jít do armády vyplývá z konfliktní situace, ve které se Izrael od samých počátků své existence nachází, a jedná se vlastně o jedinou možnost, jak stát ubránit. Dle vyprávění Idy a Hany je účast v armádě velmi důležitá právě kvůli bezpečnosti. Adam v naraci dodává, že armáda je důležitá právě jako pojítka národa, který je roztržštěný a nehomogenní, a

je to nástroj, prostřednictvím něhož je možné dát dohromady Izraelce různých politických přesvědčení, sociálních skupin a různého způsobu náboženského vyznání.

Přesto i armáda představuje každodenní obavu ze smrti někoho blízkého. Na dotaz, zda moje narátory někdy přiměl strach k přehodnocení postoje vůči povinné vojenské službě, uvádí Dana, že k svůj názor přehodnotila, když její syn sloužil v armádě v době války v Libanonu. *„Náš syn byl parašutista v jednotce, která byla v první libanonské válce, a my jsme o něj měli strašný strach. Když jsme viděli vojenský džíp jedoucí k našemu domu, měli jsme strach, že nám jedou oznámit špatnou zprávu. A tak jsme si řekli, že až syn skončí vojnu, že by měl jet někam studovat do zahraničí. V Americe vystudoval doktorát a to se uskutečnilo za naší podpory. Chtěli jsme, aby se vyvaroval nebezpečí válek a nemusel se jich účastnit. Takže v tomto smyslu jsme udělali svoje a možná jsme mu zachránili život,“* říká Dana a dodává, že službou v armádě její syn svou povinnost splnil. Daniel dále pokračuje, že se následně snažil přesvědčit svou vnučku, talentovanou klavíristku, která díky tomu dostala od armády výjimku, aby na vojnu nenastoupila. Vnučka mu však prý řekla, že je to její povinnost. *„A proti tomu jsem neměl argumenty. To je taky taková střeoevropská výchova a přístup k věcem. To je taky takové české dědictví, dostat své povinnosti.“*

A právě v rámci porovnávání rozdílů mezi generacemi byla nezodpovědnost jedním z důvodů kritiky svých vrstevníků ze strany narátorů třetí generace. Často zaznívaly výtky kvůli sobectví a individualismu. Především Netu a Rana dle svých slov pobuřují vrstevníci, kteří odmítají sloužit v armádě.

„Samozřejmě mě trápí, že ostatní nechtějí jít. Proč můj nejmladší bratr, můj mladší bratr slouží v armádě, někde na Hermonu, ve sněhu, aby chránil severní hranici, zatímco ostatní sedí v kavárně v Tel Avivu a studují vysokou? Vadí mi to. (...) Myslím, že druhá generace, jako je moje matka, se starala o své rodiče. Byli v armádě, ale dnes to tak není.“

Neta neochotu sloužit v armádě vysvětluje proměnou ideálů a velkým individualismem. *„Asi protože se ideály mění, dřív byl tento postoj nemyslitelný. Je tu velký individualismus, neexistuje taková zodpovědnost. Ale přitom tito lidé využívají všech možností, která jim naše země nabízí, [tak pro ni přece] můžou udělat aspoň něco. Já jsem pianistka a studuji hudbu. Mohla jsem dostat výjimku od armády, ale nevyužila jsem toho. Prostě jsem vzala své piano do bunkru, abych mohla ve volných chvílích cvičit. Vždycky můžeš najít cestu, jak přispět.“*

Izraelská armáda nemá možnost civilní vojenské služby, a tak se lidé, kteří jsou pacifisti nebo v armádě sloužit nechtějí, automaticky dostávají do konfliktu se státem. Amir, který je pacifista,

sloužil v armádě jen krátkou dobu a pak z ní odešel. Podle svých slov má štěstí, že jeho rodina ho chápe a jeho rozhodnutí přijala. Donedávna byl ale profil z armády součástí životopisu žadatelů o zaměstnání. „*Myslím, že je důležité, aby armáda vytvořila jiné možnosti, jak můžou lidé přispět státu,*“ říká Amir.

Jedním z vysvětlení neochoty sloužit v armádě může být také postupně slábnoucí transmise kolektivního traumatu, následkem čehož touha po bezpečí a sdílené odpovědnosti za jeho zajištění není u dalších generací tak silná. Tomu odpovídá i Nadavův postoj:

„Dřív byly jiné časy, byl to jiný stav mysli. Tenkrát na nás vlastně útočili, byli jsme smolaři, ta slabší strana konfliktu, která měla méně – armáda byla malá, s méně zbraněmi a méně technologiemi a méně všeho, a Arabové na nás prostě zaútočili. Dnes je to naopak, neříkám, že útočíme na Araby, ale právě teď jsme tyrany Středozemního moře my Izraelci. Máme atomové zbraně, máme nejsofistikovanější technologie na světě, pokud jde o zbraně, prodáváme naše zbraně po celém světě, vyděláváme miliardy a miliardy peněz na těchto sračkách a stále tvrdíme, že se nás všichni snaží vyhladit, zatímco pouhým stisknutím tlačítka dokážeme vyhladit celé Středomoří, opravdu jediným stisknutím tlačítka! V Izraeli je 400 jaderných hlavic, které jsou připraveny vystřelit, kdyby se ‚něco stalo‘. Že Stát Izrael je bezprostředně ohrožený, jsou tedy jen kecy. Politické kecy, aby se lidé báli a snáze byli kontrolovatelní...“

Politická manipulace traumatem, na kterou upozorňuje Nadav je popsána jako jedno z nebezpečných rizik (Stein, 2014). Situace, kdy vojáci nesouhlasí s politickým zadáním, rovněž vyvolala řadu protestních odchodů z armády (ať už se jedná o ochranu nelegálních osad, invazi na cizí území, nebo manévry v Gaze či na Západním břehu).

Co se týče služby v armádě, je druhá generace ve svých naracích na rozdíl od generace třetí v naprosté shodě. Všichni její příslušníci z mých narátorů se shodují, že chce-li někdo žít v Izraeli, měl by jít na vojnu. Důvodem je zabezpečení země, „*neboť Izrael je ve válce a zkušenost s pokusem o vyhlazení židů vyžaduje aktivní ochrannou akci. Musíme se umět bránit. Pamatuji se, že když šel můj bratr do armády, tak řekli, že třeba už je to naposledy a bude mír. Ted' když šel můj syn do armády, řekli to samé. Doufám, že moje vnoučata [do armády už] nebudou muset,*“ říká Lirone.

4.3.4. Nový antisemitismus

Jak bylo naznačeno v úvodu, **kolektivní trauma**, které je nakumulováno historickými zkušenostmi, může být zneužíváno pro politické účely. Například v případě Izraele coby

domoviny židů může být velmi problematická kritika Izraele, neboť projev neloajálnosti může být přeneseně interpretován jako nedostatek respektu k traumatické historii židů (Stein, 2014). Na druhou stranu v posledních letech se objevil nový fenomén, který je nazýván **nový antisemitismus**, jenž je často veden z levicových pozic. Jednak vyplývá z historického zklamání z Izraele coby původně kibucnického levicového projektu, který se posléze přetransformoval na tržní ekonomiku a dospěl do podoby liberální demokracie trpící různými neduhy sociálních nerovností jednak v něm hraje roli koloniální charakter izraelského státu, který tuto definici naplňuje budováním osad na původně palestinských územích. Asymetrie izraelsko-palestinského konfliktu, v němž proti sobě stojí jaderná vojenská mocnost a okupované území pod nadvládou Hamásu,¹² přirozeně vede evropskou levici k náklonnosti k utlačované stranu konfliktu. Frustrace z dění na Blízkém východě se přenáší do diskurzu v Evropě, kde jsou za Izrael ve jménu antisionismu často trestáni židé žijící v diaspoře, a jsou jí ospravedlňovány útoky na židovské hřbitovy, synagogy nebo na civilisty. V posledních deseti letech tyto ataky nabyly na četnosti především z důvodu radikalizovaných islamistických skupin žijících v Evropě (ve Francii, Německu a Velké Británii), které vnímají spor nábožensky. Nejde však jen o tyto komunity, ale například i o členy tradičních levicových stran, kteří ať už vědomě nebo nevědomě přejímají v diskusích o blízkovýchodním konfliktu pod maskou antisionismu antisemitský diskurz.¹³

A zde se dostáváme k jednomu z podstatných problémů židovské diaspory jako takové. Zbožní židé se duchovně nebo nábožensky vztahují po tisíce let k Jeruzalému, coby místu, kde stál Chrám, tedy hlavní symbol judaismu. Toto duchovní pouto však automaticky neznamena, že se židé v Evropě podílejí na budování současného Státu Izrael. Ultraortodoxní židé dokonce s existencí Státu Izrael nesouhlasí, neboť ten má dle jejich pojetí víry vzniknout až s příchodem mesiáše. Proto i na některých propalestinských demonstracích můžeme vidět ultraortodoxní židy, kteří ničí izraelské vlajky. Dále pak jsou mezi evropskými židy asimilované sekularizované skupiny, které se k judaismu vztahují kulturně ve smyslu tradic a vzdělání. V českých podmínkách se jednalo například o českožidovské hnutí, v Polsku například o hnutí bundistů neboli židovských socialistů. Opět se však jedná o skupiny, které se současnou politikou Státu Izrael neměly cokoli společného. Součástí židovských komunit jsou však samozřejmě i různé zájmové a sionistické lobbistické skupiny, které se snaží ovlivňovat vnitropolitický narativ vztahující se k politice Státu Izrael. Pohled zvenčí však diverzitu uvnitř

¹² Hamás neboli Hnutí islámského odporu je původně palestinská politická strana, která vznikla roce 1987. Jejím cílem je vybudování palestinského islamistického státu. Kvůli jejímu ozbrojenému křídlu, které provádí raketové útoky na Izrael z Pásmu Gazy, počítá řada států včetně EU Hamás mezi teroristické organizace.

¹³ Termín antisionismus má mnoho výkladů. V tomto kontextu chápeme antisionismus jako formu nesouhlasu s okupační území obsazených Izraelem během šestidenní války.

komunity nevnímá a nastává zde určitá disproporce, která může umocnit pocit z židů coby homogenní komunity prosazujícího specifické zájmy jak uvnitř, tak vně příslušného státu. V této souvislosti pak v rámci transnacionalistických teorií můžeme mluvit o tzv. **duální loajalitě**, ze které jsou vnitrostátní menšiny často obviňovány; a odtud je už jen malý krůček k antisemitskému narativu za použití nástroje **kolektivní viny**.

4.3.5. Strach z budoucího vývoje

Nový antisemitismus je samozřejmě citelný pro Izraelce, kteří cestují do Evropy. „*Náš stát všichni nesnášejí. Někdy z toho mám pěkně depresivní pocity, ale co můžu dělat?*“ říká ve svém vyprávění Neta a dodává, že zajímavou zkušeností z Evropy pro ni je, že když dojde na kritiku Izraele, má potřebu být jeho advokátka, přestože běžně s podobnou kritikou souhlasí. „*Byla jsem na edukativním výletě ve Švýcarsku a jely s námi palestinské dívky. Vedly jsme diskuse, měly různé kritické názory na Izrael. Je to zvláštní, cítila jsem potřebu hájit Izrael, říkat, co vím a co je relevantní. Je tu spousta věcí, které jsou špatné, ale v zahraničí toho lidí tolik nevědí a je pro ně jednoduché někoho odsoudit.*“

Příslušníci druhé generace rovněž vnímají nový antisemitismus jako potenciální ohrožení, a potvrzují si tak pravděpodobně svůj narativ, že je třeba bránit svou zemi za každou cenu. „*Nevidím, dokud není mír, nevidím budoucnost. Vlastně za rohem vidím třetí zničení Izraelského království, stačí, že jedna bomba z Íránu dopadne v Tel Avivu, a Izrael neexistuje. Takže ohrožení židovské existence bohužel neskončilo, je to takové cyklické. (...) V Hagadě, v příběhu, který vyprávíme o Pesachu, je věta, která říká: ‚V každé generaci někdo přijde a pokusí se nás zabít‘. A to stále platí, je to pravda, v každé generaci se najde někdo, kdo se bude chtít pokusit zabít všechny židy,*“ říká Gili a potvrzuje ve svých odpovědích koncept **ritualizovaného kolektivního traumatu** předávaného dál. Nicméně o budoucnost země se ve svých vyprávěních obávají všichni. „*Já myslím, že cesta k míru bude ještě trvat. Ale myslím, doufám, že z Izraele bude takové pokročilé centrum technologií, vědy a výzkumu, které bude inspirací i pro své sousedy. Naši sousedé mohou hodně čerpat z toho, co zde vytváříme,*“ říká Lirone. Nadav je v naraci skeptičtější a odpovídá, že za daných okolností pro Izrael budoucnost nevidí, stejně jako jeho děda.

4.5. PAMĚŤ A VZPOMÍNÁNÍ, ZAPOMENUTÍ A MLČENÍ: JAK VYPOVÍDAT DĚJINY

Významným fenoménem důležitým pro utváření identity individuální i kolektivní je paměť. „Paměť je nevyčerpatelný zdroj, který ovlivňuje naše představy o životě, jak ho vnímáme. Bez vzpomínky na minulé by bylo stěžejní možné orientovat se v přítomnosti a plánovat budoucnost.“ (Kratochvíl, 2015: 5) Vzhledem k tomu, že účastníci mého výzkumu jsou členové tří generací, je paměť stěžejním tématem této práce. Vzpomínání, přenos a transmise zkušeností jsou procesy, jimiž se paměť přenáší v čase a způsobuje kaskádový efekt napříč generacemi. Paměť předchozích generací je sice „nezažitou“ zkušeností, ale přesto ty budoucí generace ovlivňuje a definuje, kým jsou. Vyprávění o minulosti je tak zasazováno do aktuálního kontextu a zpřítomňováno.

V posledních dekádách došlo v souvislosti s dvěma světovými válkami k diskusi o pojetí studia paměti a historie. Jednak s ohledem na fakt, že některé historické události zkrátka nevyprodukovaly svědky (Laub, 1991: 80), jednak s ohledem na ubývání očitých svědků a metody sběru dat a otevření se například metodě orální historie k zaznamenání tzv. svědectví, jako jiné formě poznání. Minulost neformulují již jen profesionální historici, ale také očití svědci nebo svědci prostřednictvím médií (Nora, 2015: 71). Kvůli zkušenosti s dvěma světovými válkami, genocidami a totalitními režimy je společnost 20. století označována za posttraumatickou. Konfrontace se svědectvím přeživších se tak promítá nejen do akademických debat, ale i do umělecké sféry – literatury nebo filmu. Po zkušenosti přímé anebo prostřednictvím svědectví dospěla společnost ke všeobecnému „nikdy více“, což se projevuje prostřednictvím společenských jevů, jako jsou památníky nebo dny věnované památce obětí. Je to však dostačující?

Jedním ze stěžejních důvodů, proč „nezapomínat“ a nasbírat dostatek znalostí o vlastní historii, je snaha neopakovat stejné fatální chyby. Klíčovým momentem v této společenské debatě byl právě holocaust. Vzhledem k tomu, že trauma je definováno tím, že se vrací, touha nezapomenout je spíše touhou nevytěsnit. A pokus o totální masové vyvraždění židů má pro společnost zcela zásadní dopady, které nás kulturně nebo politicky ovlivňují dodnes.

O uchování historické paměti se vedou polemiky i boje. Prohlášení „nikdy více“ odkazuje na historické pochybení, které je třeba uchovat v „kolektivní paměti“ a zajistit tak, že už se nikdy nebude opakovat. V roce 2004 byla Valným shromážděním OSN přijata rezoluce o ustanovení

27. ledna (datum osvobození Osvětimi Rudou armádou) jako Mezinárodního dne památky obětí holocaustu. Součástí je ale například i budování památníků a muzeí holocaustu a archivace dobových dokumentů, svědectví a obrazové dokumentace. Dle historika Andrese Huyssena se však tato činnost dnes už stala mání, která svým masovým rozměrem přehlušuje vzpomínky a minulost se tak stává neviditelnou. Z pamětí holocaustu se tak stává paradigma, které ovlivňuje, jak si připomínáme jiná traumata, a formuje a i potlačuje jiné lokální dějiny (Huyssen 2003).

Po válce bylo potřeba vyrovnat se se svědky, jejichž hlasy slyšet nebyly, neboť přeživší holocaustu byli vystaveni řadě překážek, které jim bránily v předání svědectví. Historie jako vědecká disciplína nebyla připravena na způsob, jak zpracovávat výpovědi o masových vraždách a válečná svědectví, které se staly součástí kapitol dějepisu 20. století a museli hledat nástroje, jak popsat nepopsatelné. Přeživší tak byli vystaveni situacím, kdy nebyli schopni důkazně prokázat svá tvrzení a byli tím pádem vystaveni nedůvěře ze strany okolí. To v některých případech nahrávalo „popíračům“ holocaustu a revizionistickým historikům, kteří jinými slovy odmítali převzít společenskou a morální odpovědnost za utrpení židů.

Dalším problematickým bodem, se kterým se museli přeživší potýkat, a to jak na osobní, tak na obecné úrovni byl „kolaps svědectví“ popsán psychologem Dorim Laubem (Laub, 1991) představujícím nemožnost popsat zažité hrůzy, kterých byl přeživší svědkem. Důvodem může být řada faktorů, Laub zmiňuje pochybnosti, kterým byli vystaveni a úzkosti, jež provází vzpomínání na prožité hrůzy. Dle Lauba však rozhodnutí dobrovolně o minulosti mlčet přeživším, které on sám zpovídal, klid nepřineslo. Naopak mělo vliv na jejich budoucí vztahy a mentální nastavení a přispělo tak ke znehodnocení sociálních a kulturních vazeb na individuální i kolektivní úrovni.

Jiným důvodem mohlo být nedobrovolné mlčení způsobené strachem z další totality. Tuto zkušenost mají především přeživší, kteří se posléze stali občany východního bloku pod taktovkou SSSR. Obava z dalších perzekucí přiměla řadu přeživších nejen nemluvit o hrůzách spojených s válkou, ale také naučit se svůj židovský původ skrývat před okolím i vlastními dětmi. Z výzkumů mezi českými židy, kteří zůstali v Československu, vyplynulo, že se tak řada rodičů vyhýbala diskusím o minulosti a rodinných kořenech (Klímová a kol., 2008). „Přestože rodinná tajemství byla nevyřčena, zůstávala všudypřítomná. Matky, které jako dívky či mladé ženy přežily koncentrační tábor, měly sklon vyhýbat se intimě ve vztahu k dětem, bály se děti k sobě připoutat, aby děti nebyly ohroženy případnou ztrátou. Tímto odepřeným kontaktem

vzrůstala jejich (už tak existující) úzkost o děti. Členové rodiny byli pak k sobě poutáni spíše úzkostí než intimitou.“ (Klímová a kol., 2008: 79)

4.5.1. Návrat jako nástroj vzpomínání

Po osvobození a návratu z války se všichni moji nárátoři postupně až do nástupu komunistické diktatury odebrali do Izraele. Většina z nich přišla o domov, byla zničena veškerá evidence o historii jejich rodiny a příbuzných. Odcházeli do Izraele bez ničeho, ať už se jedná o fotoalba nebo deníky, co by jim připomínalo původní život v Československu. Někteří odcházeli i ze strachu před novou diktaturou. Z jejich vyprávění je patrné, že svůj život se rozhodli etablovat v Izraeli a upnuli veškerou energii k zapuštění kořenů v nových podmínkách. S tím souvisí i určitá rezervovanost co se týče „vzpomínání“ nebo vyprávění dalším generacím. Navíc situace v Izraeli byla pro přeživší holocaustu zpočátku nepříznivá, neboť místní starousedlíci velmi často přeživšími „pohrdali“ (Segev, 2014).

Ida vypráví, že ti, kteří se v Palestině narodili, považovali příšedší přeživší za slabochy, již nejsou schopni se bránit: *„Oni nevěděli to, co my jsme prožili, ten holocaust. Oni mysleli, že (...) každý může něco dělat proti tomu. Kdo to neprožil, neví, co to bylo, že tam nikdo nemohl nic dělat.“* Společenský narativ v raných letech Izraele, který bojoval za svou nezávislost, byl zaměřen na hrdinské činy a hnutí odporu. Na holocaust se pohlíželo jako na porážku židů, kterou židé vůči sobě dobrovolně připustili, aniž by se pokusili bojovat (Segev, 2014).

„Dokud tady [ne]začali rozumět, co my jsme prožili, kvůli tomu o tom nikdo nemluvil. (...) My jsme přišli z Evropy, my jsme byli v koncentráku... Lidi se za to styděli. Léta přešly, dokud začali lidi o tom mluvit.“, vypráví Ida.

První obrat v diskurzu o holocaustu nastal, jak už bylo zmíněno, až v souvislosti se soudním procesem s nacistickým funkcionářem a organizátorem holocaustu Adolfem Eichmannem v roce 1961, při němž veřejně svědčily desítky přeživších a slyšení byla přenášena veřejným rozhlasem (Klar, Schori-Eyal, Klar, 2013). Nicméně až s prvními izraelskými válkami a traumaty, která přineslo období mezi válečnými konflikty v letech 1948 a 1972, se otevřelo téma dopadů holocaustu. Do té doby byla válečná zranění nebo traumata vnímána jako slabost (Keynan, 2018: 96). Navíc v souvislosti s válkou ve Vietnamu byl v rámci západního diskurzu definován posttraumatický stresový syndrom a začalo se otevírat téma válečných traumat. Až v roce 1959 byl v Izraeli ustaven Den památky obětí holocaustu, pro nějž bylo zvoleno

symbolické datum připomínající povstání ve Varšavském ghettu. I na tomto příkladu je patrné, že se nová židovská – izraelská identita založená na odmítnutí podvolit se těžce vyrovnávala s představou žida, který je bez odporu odveden do plynových komor.

Ida v naraci zdůrazňuje, že atmosféra se v Izraeli začala měnit až se založením Dne památky obětí holocaustu. Do té doby se o traumatech z holocaustu nemluvalo v rodinách ani s dětmi. Od oficiálního uznání tohoto traumatu a této historické skutečnosti jezdí izraelské děti povinně se školou na prohlídky bývalých koncentračních táborů, aby se „nikdy nezapomnělo“. „*Ted' už byli všecy moji vnuci v Polsku. (...) A každý o tom mluví a každý o tom vykládá a každý ted' píše svůj život, vsecko. A to na začátku nebylo tak. (...) Strašně těžko jsme na tom pracovali, aby poznali, kdo jsme... žádný ubohý lidi z Európy!*“ Řada přeživších posléze začala vydávat svá svědectví, natáčet videa, docházet do škol. Ida, Hana, Roza i Dana se účastnily řady přednášek a seminářů pro školy. Přeživším tak byl umožněn důležitý očištný proces, který popisuje historik a psycholog Dori Laub, podle nějž se procesem svědectví přeživší přihlásí ke svému postavení svědka a tuto roli zvnitřní stejně jako posluchače uvnitř sebe sama. Jedná se o změnu, kterou člověk musí projít, aby dokončil proces přežití po osvobození (Laub, 1991).

Z hlediska konstruování etnické identity tak u narátorů první generace byla společně s traumatickými vzpomínkami načas umlčena i původní českožidovská identita ve prospěch budování nové izraelské identity, která byla součástí oficiálního narativu. Zároveň později došlo k rozvázání diplomatických vztahů mezi Československem a Izraelem. Většina českých krajanů se tak zpátky do Česka dostala až po roce 1989. Jak už bylo uvedeno v předchozích kapitolách, všichni moji narátoři se po sametové revoluci vrátili a vydali se po svých stopách. Jejich domovy už obýval někdo jiný, ale některým z nich se podařilo nalézt nečekané poklady: Dana objevila deníky svého bratra, které posléze i vydala, a k Idě se dostalo fotoalbum, jež při arizaci majetku jejích rodičů ukryla sousedka. „*Když přišli ty Němci, ty esesáci, a všetko vybrali z bytu a oni stáli venku, a najednou viděla, že ty dvě albusy spadly ven, a ona to vzala, jenom to, nic iného, chudinka, jenom to, a schovala to u ní. Že když se vrátíme, tak nám to vrátí... No, to bylo, moja maminka skoro plakala. To víte, fotky...*“

Jak se ukázalo v rozhovorech, pro potomky Idy a Dany – především pro jejich vnoučata – byly právě tyto vizuální doklady jejich vzpomínek velmi důležité jako fyzické spojení s minulostí svých předků.

4.5.2. Nikdy více aneb *surviving survival*

Členové první generace mluvili o holocaustu a své zkušenosti bez viditelných překážek, ať už během našich rozhovorů, nebo na veřejnosti. Pokud ale měli o tomto tématu mluvit s druhou generací, tedy se svými dětmi, u některých přeživších byla patrná diskrepance. Tím víc zarážející bylo, že na dotazy v rozhovoru odpovídali bez větších problémů. Jedním z důvodů tohoto chování, které opět uvádí psychologie, je strach z přenosu traumatu na své děti. Přestože se o zkušenostech holocaustu doma nemluvalo, děti přeživších byly i tak vystaveny strachu, jež na ně rodiče nepřímo přenesli (Glassman, 2008: 63).

Z rozhovorů s narátory druhé generace je patrný jejich výrazný strach o rodiče a snaha neotvírat bolestivá témata. Všichni moji narátoři se důrazně hlásí k izraelskému státu jako jediné možnosti pro život a izraelské armádě coby nástroji pro vytvoření bezpečí pro svou rodinu. Jako by přimknutím se k nové „silné“ izraelské identitě pro své rodiče chtěli vytvořit bezpečné a ochraňující prostředí. Většina rozhovorů s druhou generací potvrzovala problém v komunikaci o holocaustu, přestože je minulost jejich rodičů zajímá.

Miri vypráví, že chtěla vědět víc, ale její rodiče s ní o holocaustu nechtěli mluvit. Věděla, že byli oba v koncentračních táborech, ale nevěděla, ani jak se tam dostali, ani kde předtím v Evropě bydleli. Vše se změnilo, až když jela do České republiky, bez svých rodičů, jichž se velmi dotklo, že je nevzala s sebou. Poté následoval výlet společně s matkou, při němž se prolomilo celoživotní mlčení. *„Najednou začla mluvit a nemohla se zastavit. Mluvila několik dní v kuse! S mým bratrem jsme byli v šoku a on jí pak řekl: No dobře a kdes byla celý ty dlouhý roky? Prostě to v sobě uzavřeli a my se neptali. Seděli jsme v autě hodiny a hodiny a ona vyprávěla.“*

Miri zmínila i fotoalbum, které zachránila sousedka Ida. V rozhovoru Miri zmiňuje, že ho její matka Ida chtěla přenechat muzeu památky obětí holocaustu v Izraeli Jad Vašem a Miri ji musela přemlouvat, aby to nedělala: *„Podívej, vždyť je to jediné, co ti (z té doby) zůstalo. Nedělej to.“* I to vypovídá o tom, jak nesamozřejmý a „roztříštěný“ proces (Hirsch, 1997: 211) představuje předávání vzpomínek mezi generacemi. Fakt, že se Ida o své vzpomínky podělí raději s institucí než s vlastní rodinou, je toho dokladem. Podobně o této situaci vypráví i Talia, se kterou její matka Roza mluví o své zkušenosti a svých vzpomínkách nerada. Paradoxně vše raději vypráví manželovi své dcery Talii. *„Většinou své vzpomínky vypráví mému manželovi.“*

Vím toho hodně, ale ne přímo od ní. Se mnou o tom dodnes nechce mluvit. “ Talia si tento přístup vysvětluje tím, že ji pravděpodobně chtěla Roza chránit. Dodává, že jako jediná z rodiny se nebyla podívat v Osvětimi, protože si myslí, že by si to Roza nepřála. Ze stejných důvodů dle svého vyprávění nikdy nebyla v Osvětimi ani Miri, která ale zároveň dodává, že ví, že je pro její mámu důležité, aby se vnuci do bývalých koncentračních táborů jeli podívat. „Jednou šla máma přednášet o holocaustu do třídy jednoho z mých synů na Den památky obětí holocaustu. Mluvila před celou třídou. Je to pro ni velmi důležité. Ted’ už chápe, jak moc důležité to je. “

Gili slyšel svou matku Hanu vyprávět o holocaustu jako malý ve své škole, kde Hana zároveň učila. Z rozhovoru však vyplývá, že nejvíce informací o své rodině načerpal ze vzpomínkové knihy svého otce, kterou si přečetl, už když mu bylo deset let. Jako výraz toho, že nikdy nezapomene, co jeho rodiče museli prožít, si Gili ke zděšení Hany nechal na ruce vytetovat čísla své matky a otce z koncentračního tábora v Osvětimi. „*Myslím, že závazek naší generace vůči rodičům – přeživším je jiný, než u běžných rodičů,*“ vysvětluje Gili.

Podobně jako Talia se snaží vyhledávat informace o svých rodičích, především o své matce, i Lirone. Ani její rodiče s ní své vzpomínky nesdíleli. „*Věděla jsem velmi málo, jen že maminka byla v Terezíně a že měla bratra, který tam zahynul. Znala jsem ale pouze základní fakta. Trochu víc vypravoval můj táta – on byl partyzán. Ale i tak jsem vlastně moc o svých rodičích nevěděla. (...) Když máma dávala rozhovory novinářům, tak jsem si [to pak aspoň] četla v novinách. A vždycky jsem byla hrozně frustrovaná, když ta interview byla v jazycích, které neumím.*“ Na dotaz, proč se na minulost svých rodičů Lirone nezeptala, odpovídá podobně jako Miri a Talia, že z obavy, že by to pro ně bylo příliš bolestivé. Zároveň trpěla dilematem, protože nechtěla, aby si rodiče mysleli, že ji jejich minulost nezajímá. „*Vždycky když byl Den památky obětí holocaustu, chtěla jsem, aby už skončil. Všichni o tom mluvili, v novinách, v televizi. Nesnášela jsem to. Přemýšlela jsem, jak asi mým rodičům musí být.*“

Touha ochránit rodiče a odříznout se od minulosti tak vhodila druhou generaci do náruče rozvíjející se nové izraelské identity postavené na premise „nikdy více“. Tato generace mých narátorů konstruovala svou etnicitu z uvedených důvodů jednoznačně směrem k izraelské národní identitě.

Z hlediska kolektivní paměti je zřejmé, že pro druhou generaci je holocaust ústřední bod, od kterého její příslušníci odvíjejí svoji kolektivní etnickou identitu.

4.5.3. Hledání kořenů

Vztah třetí generace ke kolektivní paměti je opět odlišný od druhé generace. Na rozdíl od druhé generace se generace třetí pohybuje v určitém vakuu, neboť má větší odstup, ale zároveň se nemůže dívat do minulosti bez reflexe tohoto traumatu (Aarons, Berger, 2017). Oproti druhé generaci je generace třetí méně zdrženlivá ve vyhledávání informací a ptaní se – možná i proto, že nebyla přímo vystavena následkům traumatu. Zdá se, že údělem třetí generace je tedy poskládat rodinnou paměť a vnést do ní více porozumění. Jinými slovy, členové třetí generace odhalují fakt, že paměť a trauma, dokonce i když se o něm nemluví, tvoří nevyhnutelnou součást naší zkušenosti a že ať už se k této zkušenosti staví členové třetí generace jakkoli, dědictví traumatu holocaustu bude provázet lidskou historii a vrhat na ni stín i v budoucnu (Aarons, Berger, 2017).

Všichni narátoři třetí generace se byli podívat v bývalých koncentračních táborech v Evropě a mají o pozadí rodinné tragédie podstatně více informací než jejich rodiče. K tomu nejspíš přispívá i fakt, že se s nimi jejich prarodiče o minulosti baví. Liat na dotaz, zda s ní, podobně jako s její matkou, také babička odmítla mluvit o minulosti, odpovídá, že si naopak s babičkou Rozou povídá o holocaustu hodně. Toto vakuum se týká dle Liat pouze druhé generace. *„Zrovna dneska jsem se babičky na něco ptala. Chtěla jsem vědět něco o mé rodině, co se stalo mým prarodičům. Řekla mi i spoustu dalších věcí, které jsem nevěděla. Je to pro ni příležitost o tom všem mluvit. A se mnou mluví bez problému. (...) Hodně se ptám, ale můj děda popsal svůj domov v knize, kterou napsal, v rodině jsme ji četli, o jeho dětství. A taky o dětství mojí babičky. Vím toho hodně, nevím, jestli všechno, ale většinu detailů z jejich dětství vím.“*

I Amir v naraci zdůrazňuje, že jeho babička a děda nikdy neměli problém bavit ses ním o své minulosti. *„Pamatuji si, že pokaždé, když jsem šel na návštěvu k prarodičům, se konverzace stočila k holocaustu, vždycky k holocaustu. (...) Moje babička, když mi bylo šest nebo sedm let, přišla mluvit o holocaustu ke mně do třídy. A když jsem byl na střední škole, chodil jsem na hudební akademii, tak dělali operu Brundibár. Moje babička hrála v původní opeře, takže přišla na moji střední školu a seznámila se se všemi mladými zpěváky a vysvětlila jim, jaké to bylo zpívat tu původní operu. (...) V našich osobních příbězích byl holocaust všude kolem nás.“*

Teorii, že údělem třetí generace je vyplnit prázdná místa v kolektivní paměti, potvrzuje Ran, který se v naraci zamýšlí, co bude, až poslední přeživší odejdou. *„Za deset dvacet let zemřou*

poslední přeživší holocaustu a pak uvidíme, co se stane. Protože jsme všichni vyrostli na této kultuře. Skoro každá rodina, která přišla z Evropy, má ve svých řadách nějaké oběti holocaustu. Test bude, zda si budeme pamatovat, co se stalo,“ říká Ran.

V souvislosti s třetí generací se pracuje s termínem **postmemory** definovaným profesorkou komparistiky Marianne Hirsch. V podstatě se jedná o zkušenost lidí, kteří vyrůstali pod vlivem dominantních narativů formulovaných ještě před jejich narozením a jejichž životní příběhy jsou ovlivňovány příběhy předchozích generací poznamenaných traumatickými událostmi, jimž nelze porozumět ani je odčinit. Z mých rozhovorů vyplývá, že příslušníci třetí generace již necítili obavy „se ptát“, ale naopak se spíše snažili nebo snaží rekonstruovat historii svých prarodičů a obraz jejich života. Z útržků rozhovorů, dokumentů nebo fotografií, které se postupem času objevily, sestavují mozaiku traumatu, jež zasáhlo celé generace, a doplnili tak kolektivní – rodinnou paměť. A právě i někteří z mých narátorů v rozhovorech popisují, že přes veškerou informovanost nejsou s to pochopit, co se vlastně stalo, a onu skutečnost vnitřně přijmout. „*Poprvé jsem se o babiččině zkušenosti dozvěděla až z jejího terezínského deníku, který vydali. Moc bych chtěla vědět víc, ale nechci ji rozrušit. Když jsem byla na školním výletě v Osvětimi, bylo pro mě naprosto nepředstavitelné, že tudy prošla moje babička,*“ říká Neta a dodává, že by se měla ptát víc.

Ran vypráví, že součástí výuky v sedmé třídě je vyzpovídat své prarodiče ohledně minulosti rodiny a zapsat vše do deníku. „*Ale v sedmé třídě nevíš, na co se máš ptát, co se vlastně máš chtít dozvědět. (...) O pár let později jedeš se školou do Polska a tam studuješ o holocaustu, ale vlastně pořád nechápeš. A stejně tak dnes, nerozumím tomu, nechápu tu zkušenost. Sice o tom slyším – všude – a vidím zlost a smutek v očích mé babičky, ale nejsem schopný to celé pochopit.*“

Na výpovědích třetí generace je patrné, jak funguje proces utváření kulturní paměti (Assman, 2015). Ta je podporována institucionální záštitou (školy, vzdělávací výlety apod.), a přispívá tak k procesu přenášení vzpomínek na jednotlivce, v tomto případě na členy třetí generace.

Jak vyplynulo z rozhovorů s první generací, jejím příslušníkům velmi záleží na tom, aby jejich vnoučata věděla, odkud pocházejí a kde trávili dětství. Přestože hlavním tématem minulosti je holocaust, postupně se dostalo i na další vzpomínky, které pak se svými vnoučaty sdíleli. „*Takže když mi bylo osmnáct, v den, kdy jsem dokončil střední školu, udělal jsem si výlet do Evropy. Mojí první zastávkou byla poprvé Česká republika. (...) Pamatuji si svého dědečka,*

(...) povzbuzoval mě, vlastně mě donutil se jít podívat na věci, které bych si přirozeně nevybral. Řekl: Když to uděláš, dám ti na cestu víc peněz. Ale musíš jet semhle a udělat tohle a jet tamhle, jinak ty peníze nedostaneš. A on byl tak chytrý, řekl: Mám tam nějaké peníze, (...) [moje nakladatelka] ti dá peníze na cestu. A tak jsem tomu ani nemohl uniknout a jsem za to vděčný. (...) Jsem opravdu vděčný, že mi moji prarodiče ukázali, odkud pocházejí a jaký je význam jejich původu,“ říká Amir.

Z vyprávění vyplynulo, že narátoři třetí generace tak možná díky většímu generačnímu odstupu a menšímu transgeneračnímu přenosu traumatu, může konstruovat svou identitu s menším zatížením oproti svým rodičům.

4.6. KONSTRUKCE IDENTITY NA POZADÍ TRANSNACIONÁLNÍCH KONTEXTŮ

Cílem analýzy je popsat, jaké procesy se odehrávají za formováním identity první, druhé a třetí generace mých narátorů. Nejde ani tak o výsledek těchto procesů, ale o snahu popsat, jak jsou identity konstruovány v rámci lokálních nebo **transnacionálních kontextů**. Příslušnost nebo **belonging** k různým společenským sítím a komunitám (Levitt, Glick-Schiller, 2004) tak podporuje sebeidentifikaci a může umocňovat **transnacionální identitu**, což má vliv na formování identit i dalších generací, na které může být etnická identita transmisí přenášena.

Ve výzkumu vycházíme z předpokladu, že „etnická identita je sdíleným prožitkem sounáležitosti“ (Jakoubek, Hirt, 2005). Etnickými znaky mohou být například společný jazyk, vztah k danému území, jídlo nebo náboženství. V podmínkách první republiky můžeme mluvit o vysoké integraci narátorů první generace židů pocházejících z Československa. Etnická kategorie nebyla **primordialisticky** konstruována zvenčí, česká společnost byla do druhé světové války relativně tolerantní a přístup my versus oni se začal objevovat až s druhou světovou válkou a perzekucí židů. U výpovědí narátorů první generace je častá dichotomie podle toho, zda narátoři první generace pocházeli z české, nebo slovenské části Československa. Někteří čeští židé o své židovské identitě nevěděli nebo jí nepřikládali význam a považovali se za Čechy. Náboženství se pro některé z nich redukovalo na kulturní tradice a bylo smícháno s tradicí českou.

Hranice etnické identity židů pocházejících z Česka byly tedy fluidní a otevřené. Důkazem byla řada smíšených manželství a kulturní asimilace. Na Slovensku naopak hrálo náboženství pro mé dva narátory původem ze Slovenska důležitou roli. Přestože byli místní židé relativně přijímáni, podle vyprávění mých narátorů bylo jednoznačně vymezeno, „kdo je kdo“. Jak vyplývá z výzkumu, někteří židé žijící na území Čech se o své židovské etnicitě dozvěděli až s příchodem druhé světové války, a to často od svého okolí. Etnická kategorie, která byla pro některé moje narátory do té doby víceméně nedůležitou nebo neznámou, se tehdy stala **kategorií zamlčovanou**. Antisemitským diskurzem šířený obraz žida jako škůdce a nepřítele společnosti a žitá každodenní zkušenost s perzekucí vedla jak k vlně migrace, tak ke snaze o urychlení **asimilace** v podobě například přijímání křesťanské víry. Po druhé světové válce se pak paradoxně pro některé mé narátory stala z původně „nevýrazné“ a poté život ohrožující zamlčované etnické identity důležitá kategorie, neboť jejím prostřednictvím bylo možné realizovat svou existenci na jiném místě. Židovská identita se tak v souladu se sionistickou

ideologií stala klíčem k formování nové izraelské identity a příležitosti k novému začátku života v Izraeli.

Možnost vyrovnat se s kolektivním traumatem se mým narátorům naskytla až v 70. letech, kdy se v souvislosti s izraelsko-arabskými válkami nebo válkou ve Vietnamu začalo mluvit o posttraumatické stresové poruše, jež pak zahrnuje i přeživší druhé světové války a holocaustu (Keynan, 2018: 96). Dochází tak k obrácení pozornosti od budované izraelské identity coby „silných jedinců“ zpátky k traumatu, které ovlivnilo i generace, jež se narodily už v Izraeli, a stalo se tak kolektivním traumatem. Díky otevření diskuse o zkušenosti holocaustu tak dle mých narátorů došlo k postupnému sblížování první a druhé generace. Zároveň se tak holocaust a trauma z něj postupně stávají jedním z hlavních prvků izraelské identity (Klar, Schori-Eyal, Klar, 2013).

Po roce 1989 využili příslušníci první generace příležitosti vrátit se do původní domoviny, a došlo tak u nich k určité **revitalizaci české identity**. Otevření hranic umožnilo obnovit kontakt s rodinnými příslušníky a přáteli v Československu, a představuje tak symbolicky i stav jedince rozkročeného mezi dvěma identitami. Přestože v Izraeli se moji narátoři aktivně účastnili činnosti českých a československých krajanských spolků a sdružovali se, opravdový boom aktivace **transnacionálních sítí** nastal až po roce 1989.

Lze však říct, že se narátoři první generace náležící původně k **židovské diaspoře** v Československu stali příslušníky **české diaspory** v Izraeli? Je možné tyto dvě kategorie porovnat z perspektivy teorie diaspory? Podle teorie mluvíme o diaspoře v případě etnické skupiny, která sice celý život prožije v rámci jiné majoritní společnosti, ale stále cítí sounáležitost se zemí svých předků. Aby diaspora mohla vzniknout, předpokládá se, že členové této skupiny živí obraz svých předků a kladou důraz na společné mýty nebo kolektivní paměť vztahující se k původní domovině, jejich vztah k zemi aktuálního pobytu a její společnosti je nejednoznačný, svou původní domovinu vnímají jako pravý domov a jsou aktivní v politických, kulturních nebo společenských aktivitách směrem k původní domovině (Safran, 2005).

Z vyprávění mých narátorů plyne, že jejich předválečná afinita k židovské identitě byla v některých případech nejednoznačná a spíše docházelo k asimilaci. Z výpovědí rovněž vyplynulo, že do druhé světové války nepřípadal v úvahu přesun do jiné země, domov pro mé narátory představovalo Československo. Přestože příslušníci první generace navštěvovali české školy, měli české kamarády, a dokonce někteří z nich slavili Vánoce, žili v určitém kulturně-

společenském kontextu, který by se dal v jejich případě definovat jako česko-židovský. Pokud tedy budeme diasporu definovat jako minoritu vztahující se skrze kolektivní paměť k původní domovině, toto kritérium k naplnění definice židovské diaspory zde chybí, neboť náboženskou identitu moji narátoři úplně nesdíleli. V té době existovalo již sionistické hnutí s ideologií založené na „návratu do země zaslíbené“, ale v případě mých narátorů zůstával irelevantní, stejně jako ortodoxní přístup k náboženství. Přestože se tedy o židech v předválečném Československu hovoří jako o židovské diaspoře, minimálně v případě mých narátorů je tento termín ne zcela výstižný.

Ve druhém případě, tedy v případě československé (české) diaspory v Izraeli, je naplnění definice diaspory rovněž sporné. Přestože se totiž narátoři hlásí ke krajanským organizacím a v Izraeli zakládali spolky a pěstovali československé tradice, někteří mají v Česku byt a vlastní český pas, z jejich výpovědí vyplývá, že Československo jako domovina pro ně zůstalo ukotveno pouze v jejich vzpomínkách. Otázka návratu zde nepřipadá v úvahu, pouze návratů dočasných. Pokud tedy definujeme diasporu s ohledem na vztah k „pravému domovu“ a návratu do něj, pak z výše uvedeného vyplývá, že příslušníci první generace se necítili být ani židovskou diasporou v Československu a necítí příslušnost ani k diaspoře československé v Izraeli. Jak se tedy definují dnes?

4.6.1. Mezi dvěma identitami

Jak bylo zmíněno v předchozích kapitolách, transnacionální identita se vyznačuje loajalitou k oběma zemím, respektive mírou nějaké sounáležitosti. Z vyprávění mých narátorů je zřejmé, že jako svůj domov vnímají Izrael, přesto si nechávají otevřenou mysl, co se týče původní domoviny, ať už udržováním svého bytu v Česku, péčí o vztahy s českými přáteli, pravidelnými návštěvami nebo zájmem o českou kulturu a společnost. Někteří narátoři vyjadřovali hrdost, když mluvili o úspěších české kultury, oceňovali český humor, kuchyni nebo krásu české přírody, jiní byli naopak zklamaní politickou situací a mírou korupce v České republice.

Pro Davida bylo velmi důležité, že česká kultura rezonuje i mezi nečeskými Izraelci. Když byla Kunderova *Nesnesitelná lehkost bytí* přeložena do hebrejštiny, byl David překvapen, jak velké přijetí a pochopení zde kniha měla.

„Já jsem si byl jistý, že to Izraelec nemůže pochopit, poněvadž to je tak typicky české všechno tam, tak jako Švejk. Ten původní Švejk, to ještě jsem viděl já před 60 léty, to dávalo nějakých 500 představení, to bylo tak populární, a přitom já jsem si říkal, jak se to může přeložit do

hebrejštiny? Herr Oberleutnant a takové věci a všechny ty české, typicky české... toho Švejka, ta švejkovina, a přece jenom to pochopili.“

Zajímavé je, že na otázku, kým jsou a jak se dnes sami identifikují, nekladli s ohledem na občanství někteří židovští přistěhovalci z Československa zvláštní důraz. Vyprávění lze interpretovat tak, že u nejstarší generace k zásadnějším změnám ve vnímání její etnické příslušnosti tolik nedošlo. Jak už bylo uvedeno dříve, příslušnost k identitám může procházet různými fázemi, záleží na různých aspektech, včetně věku jedince nebo jeho momentální situace. Transnacionální identita může mít tedy různou intenzitu (Vickermann, 2002). Česká etnokulturní identita je u narátorů první generace hluboce internalizována. Všichni se hlásí ke svému „češství“, a to především s odkazy na české jídlo, kulturu, jazyk a přátele. Spíše tedy pokládali za důležité vlastní sebepojetí a rovněž geografické umístění. To souvisí především s izraelským zvykem ptát se, „odkud člověk je“, neboť do Palestiny každý „odněkud přišel“. Čili první sebeidentifikace automaticky souvisela s danou lokalitou a následně pak narátoři v odpovědích přemýšlejí o vlastních pocitech. Například Hana odpověděla, že je doma v Izraeli, ale vzápětí dodala, že kořeny má v Praze. A tam se prý sice cítí výborně, ale už by tam žít nemohla, protože dle svých slov není součástí českého národa.

V jejím zamyšlení rovněž zaznělo, že je tato neukotvenost osudem všech emigrantů, pouze židé mají na rozdíl od jiných imigrantů to štěstí, že Izrael je země, kde se mohou cítit nejvíce doma. Zatímco Roza bez přemýšlení řekla, že je Izraelka, David odpověděl, že se identifikuje jako izraelský Čech, „*ať už to znamená cokoli*“. Zároveň uvedl, že za svou vlast považuje Izrael, protože jeho rodina se nachází momentálně zde. Má však problém se spoustou věcí, které se v Izraeli dějí a se kterými se nemůže ztotožnit. Davidova situace byla zároveň ještě trochu jiná, neboť jak už bylo uvedeno výše, měl českou manželku, která byla křesťanka, a možná i proto byl jeho vztah k Česku intenzivnější. Rozpor v jeho sebeidentifikaci dobře ilustruje jeho zamyšlení nad dotazem týkající se fotbalu, jehož byl David velký fanoušek. Jak uvedl ve svém vyprávění, v Čechách byl velkým slávistou, v Izraeli se stal fanouškem Maccabi Haifa. Na dotaz, komu by fandil, kdyby tyto dva kluby hrály proti sobě, odpověděl, že Maccabi Haifa. „*Vždycky izraelskému mužstvu. (...) Je jasné, že vždycky, kdyby hrála Slavia proti Maccabi Haifa, a já jsem fanoušek Maccabi Haifa a fanoušek Slavie. (...) Slavie tady byla před lety,*

prohrála v Haifě 3:0, a já jsem fandil Maccabi Haifa. Ale kdyby hrála Slavia s Beitar Jerusalem, tak budu fandit Slavii, vždycky. Každému mužstvu, jenom ne Beitar Jerusalem.“¹⁴

Největší problém v této otázce spatřoval Adam, který svou identitu konstruoval navíc ještě přes armádu. Těsně před koncem války měl v Londýně narukovat do exilové československé armády. „*Co je to domov? To je vlastně ta otázka. Je domov něco, kde bydlíš? Nebo je to místo, kde ses narodil? Je to místo tvých rodičů, je to místo tvého otce, tvé matky? Je to [místo], kde se cítíš nejlíp, je to místo, kde máš památky z dětství? Je to místo, kde máš špatné památky z dětství?*“ Na dotaz, kým se tedy cítí být a jak se označuje, odpověděl, že záleží na tom, kdo se ptá. V Izraeli říká, že je z Čech, v Evropě odpovídá, že je Izraelec.

Někteří z narátorů považovali za klíčovou pro sebeidentifikaci znalost jazyka. Vzhledem k tomu, že všichni z nich uvedli, že dávají přednost knihám v angličtině před četbou v hebrejštině, jazyk při konstruování jejich identity byl významný faktor. Například Hana má k izraelské identitě velmi ambivalentní přístup související právě s její jazykovou nevybaveností, z níž prý pramení její pocit nedostatečné integrace do místní společnosti.

„Na druhý straně, taky jsem nikdy nebyla a nejsem dosud plně integrovaná, bych řekla, že se tu necítím plně doma. A to hlavně kvůli tomu, že ta řeč a to písmo mi zůstalo ještě stále těžký a cizí. I když mluvím bezvadně a píšu téměř bez chyby, ale je to [pro mě] namáhavý a není to přirozený. Čtení hebrejské knihy není přirozená událost, je to jako když člověk se něco učí, je to takový uvědomělý, to čtení, to nečtou oči, to já musím číst prostě, jako když to čtu nahlas.“ Hana tedy jako důvod nedostatečné integrace uvádí nedokonalou znalost hebrejštiny. Jazyk tudíž považuje za důležitý faktor příslušnosti k izraelské etnické identitě: *„Izrael je můj národ, ale kořeny tu nemám. (...) kvůli řeči, ta řeč není moje mateřština, (...) ale pro děti a pro vnuky samozřejmě. Ty nic jiného neznají.“*

Podle mého výzkumu se příslušníci první generace identifikují v první řadě jako Izraelci, ale současně se hlásí i ke svému českému/československému původu. K oživení této kolektivní identity pomohlo cestování do České republiky, obnovení vztahů s přáteli a krajaňské aktivity navázané na českou kulturu. Příslušníci první generace se tedy z hlediska teritoriálního pojetí etnické identity a z hlediska pojmu domova etnicky identifikují jako Izraelci a zároveň se hlásí ke svému češství, jež je jejich etnickou identitou sdílenou prostřednictvím přátel, jazyka, předků

¹⁴ Beitar Jerusalem je izraelský fotbalový tým tradičně ideově spojený s pravicovou politickou scénou. Je často obviňován z podněcování k nenávisti vůči Arabům a jeho fanoušci jsou kritizováni za xenofobní výpady vůči arabským fotbalistům.

a původní domoviny. Náboženství je v obou případech zmiňováno zcela okrajově, narátoři první generace mu nepřikládají význam a většina z nich zůstala ateisty.

Důležitým faktorem v integraci nových přistěhovalců byli ostatní čeští imigranti, kteří se ocitli ve stejné situaci. Dle slov mých narátorů se v podstatě od počátků v Palestině družili s dalšími československými přistěhovalci a vzájemně si pomáhali. S přihlédnutím k polemice o typech diaspory v úvodu kapitoly tak paradoxně z původně československých židů, kteří usilovali celým svým původním bytím o integraci a někdy až asimilaci do české společnosti a již bývají v literatuře označováni jako diaspora, vznikla s trochou nadsázky diaspora nová, a to československých židů v Izraeli.

Role kontaktních sociálních sítí byla pro moje narátory a jejich **etnickou konsolidaci** (Handelman, 1977: 269) klíčová. Díky ní měli židovští imigranti z Československa větší šanci najít práci a obživu a rovněž stabilní zázemí tolik potřebné v nesnadných začátcích.

Všichni moji narátoři tak byli sdruženi v československých krajanských spolcích, které mají v Izraeli dlouhodobou tradici a sdružují jak obecně židy původem z Československa, tak pouze židy české nebo jen slovenské. Díky aktivitám těchto spolků se mohou účastnit kulturních akcí propagujících českou kulturu. V domácnostech všech mých narátorů byly v knihovnách knihy od Karla Čapka, Jaroslava Haška nebo Milana Kundery.

4.6.2. Etnická identita první generace očima jejich potomků

Jednou z výzkumných otázek je, do jaké míry byla česká identita přenesena na další generace. Ve vyprávění druhé a třetí generace narátorů bylo proto důležité sledovat, do jaké míry se moji narátoři identifikují s první generací nebo zda sdílejí některé znaky etnické identity.

Zajímavým bodem v rozhovorech bylo vzájemné mezigenerační srovnávání se. Z vyprávění generace druhé bylo zřejmé, že její příslušníci si svých rodičů nesmírně váží, a to kvůli tomu, čím si museli v minulosti projít, ať už traumatem holocaustu nebo nezbytností vybudovat si „svůj stát“. Bylo znát, že mají potřebu svým rodičům vynahradit utrpení, kterým si prošli, chránit je a jejich ochranu v naracích někteří definují dokonce jako svůj životní cíl. Z jejich vyprávění je patrný velký respekt, oddanost, v případě Giliho až zbožštění. Gili totiž ve svém vyprávění přirovnává své rodiče k mytologickým biblickým postavám a je zajímavé, že se k nim vztahuje prostřednictvím náboženství jako sdílené židovské identity:

„Vnímám je jako giganty a cítím, že nic, co udělám, žádné moje utrpení, se nepřiblíží tomu, čím si prošli. To se v židovské kultuře stane jednou za tisíc let, že je země téměř zničena. Je to jako jít do Egypta a vrátit se. V podstatě jsem synem lidí, kteří vyšli z Egypta. Význam šoa v židovské historii je jednou za téměř 6000 let, a za tisíc let se šoa stane dalším příběhem, jako je právě návrat z Egypta nebo návrat z Babylonie po zničení Chrámu. Nemyslím si, že jsme si to zpočátku uvědomovali, ale čím více čas plyne, tím více chápu, že lidé během Pesachu vyprávějí nejen příběh o vysvobození z Egypta, ale i příběh o holocaustu, jako vysvobození z pecí. A svým způsobem jsem jako Mojžíšův nebo Áronův syn, je to první generace po návratu do vlasti po 2000 letech. Takže pro mě bylo to vyprávění, to znovuzrození národa po 2000 letech prominentnější, než kdyby moji rodiče byli Češi a emigrovali, žádná válka, a prostě se přistěhovali do Anglie nebo jinam. Pak by řekli: Ach, stará země a písň... atd. Ale důvodem pro imigraci do Izraele bylo šoa.“

Na vyprávění Giliho je patrných hned několik podstatných faktorů souvisejících s formováním etnické identity druhé generace. Jednak obdiv k rodičům a definování jejich identity coby výlučných příslušníků židovského národa, jejichž hodnoty druhá generace sdílí, čímž potvrzuje společnou kolektivní identitu. Jednak definování své podstaty, která se odvíjí od potřeb první generace, jež je postavena na piedestal, a životním cílem jejich potomků je ochránit ji a budovat obraz silného národa prostřednictvím nové, izraelské identity.

Naopak ve vztahu ke třetí generaci je Gili skeptický a ve srovnání s generací svých rodičů ji vnímá jako materialistickou a bezhodnotovou. Zajímavé však je, že tento názor se objevuje i v perspektivě samotných příslušníků třetí generace. *„Žijeme v materialistické společnosti, jsme ovlivněni Amerikou, kde hodnoty a morálka a vztahy mezi lidmi jsou dnes méně důležité než vydělávání peněz. Lidé jsou mnohem sobečtější a navzájem se neměří tím, kolik dávají, ale kolik berou. Pořád jsem jako stará generace, jsem sociální demokrat, jako byl můj pradědeček. Začínal jsem jako sociální pracovník, a přesto jsem byl důstojníkem a bojoval jsem v Bejrútu. A tak jsem na jednu stranu hrál toho macho Izraelce – už mě nikdo nezabije, nedopustím, aby se znovu opakoval holocaust, zemřu, abych to nedopustil. Svým způsobem jsem si myslel, že bráním své rodiče, bráním před nimi dalším holocaustu, takže to bylo jako ocelová mise, že musíš být silný. Ale na druhou stranu jsem sociální demokrat a poté, co jsem byl důstojníkem na vojně, jsem šel na školu sociální práce, ne na právnickou školu, přestože můj strýc, můj děd, můj praděda, to byli soudci a právníci (...).“*

Dalším zajímavým aspektem ve vyprávění Giliho je zvědomění podstaty izraelské identity druhé generace a její reflexe jako macho kategorie ve smyslu „neporazitelného“ národa. Zároveň však jako hodnotu sdílenou s předchozí generací vnímá politickou příslušnost k levici a zájem o sociální politiku, což podle všeho určilo jeho další cestu.

I přes silnou příslušnost k izraelské identitě bylo patrné, že si jsou narátoři druhé generace vědomi toho, že na rozdíl od nich jsou jejich rodiče nositelé dvou různých identit. Potvrzuje to ve svém vyprávění opět Gili, když analyzuje sebepojetí Hany: *„Je to složitá otázka, myslím, že i pro ni, myslím, že její identita není plně izraelská, ale rovněž ne plně česká. Je doma tady a je doma tam. V Praze velmi snadno zapadne a má [tam] přátele (...). Takže se tam cítí být velmi propojená. Její dědeček byl senátorem v parlamentu, dědu znala, o víkendu ho navštěvovala. (...) Vypráví příběhy, kdy šli do opery a měli lóži, a jako malá si pamatuje, jak ji ohromilo, jak lidé vešli dovnitř a pak viděli jejího dědečka a smekli klobouk. A podívala se na dědečka a uvědomila si, že je prominentní, dobře známá, veřejná osobnost. Měla tedy povědomí nejen o tom, že je Češka, ale že je součástí někoho důležitého, kdo zemi přispěl a stal se známým.“*

V otázkách identity je první generace a její potřeby, ochrana a zajištění jejího bezpečí hlavním motorem pro konstrukci společné izraelské identity narátorů druhé generace. Na základě úcty k první generaci coby nositeli utrpení a morálky konstruuje především druhá generace svou identitu jako lidí zocelených pro ochranu svých blízkých. Současně jsou jejich rodiče ale také těmi, kdo tento koncept částečně „sabotuje“ svou transnacionální identitou, tedy situací, kterou Gili popsal slovy „jsou doma tady a jsou doma tam“.

Z vyprávění třetí generace vyplývá přesný opak. Prarodiče už nejsou vzdálenými mytologickými postavami na piedestalu, ale zajímavými partnery k poznávání a objevování vlastních kořenů. Z vyprávění narátorů třetí generace plyne, že děti se svými prarodiči běžně komunikují o nepříjemných tématech souvisejících s holocaustem a snaží se dopátrat rodinné historie. Přestože má třetí generace ke svým prarodičům rovněž velký respekt, je vidět, že spíše než obdivný je její vztah k nim partnerský.

„Řekl bych, že první generace je generace přemožená traumatem. Někteří z nich to ale zvládli, myslím, že většina lidí, které znám z první generace, se snažila tuto zkušenost obrátit v něco pozitivního. Což znamenalo být velmi aktivní při budování Izraele, kibuců, být aktivní v politice, kultuře, hudbě. Takže bych řekl, že jak to vidím já, tak čeští židé, kteří přežili holocaust, byli

velmi proaktivní, co se týče budování Izraele, a to v pozitivním smyslu, velmi pozitivním. Každý bere věci samozřejmě jinak, nechci zobecňovat,“ říká Amir.

Obecně lze nicméně vyvodit, že kvůli nedostatečnému předávání kolektivní identity, ať už ve formě jazyka, nebo vyprávění (třeba v důsledku prožitého traumatu), se česká identita s dalšími generacemi vytrácí. První generace je pro transmissi a formování etnické identity dalších generací klíčová.

4.6.3. Ustavení vlastní pozice: postoje druhé generace

Jak bylo uvedeno výše, druhá generace mých narátorů se identifikuje jako Izraelci. Tito narátoři často zmiňují rovněž i židovskou identitu, kterou jsem při dotazu ohledně sebepojetí u první generace nezaznamenala skoro vůbec. Má analýza naopak ukázala, že mnozí potomci českých židů prošli úplně jinou fází sebeidentifikace spojenou s budováním Izraele. S druhou generací tedy souvisí radikální změna etnické identity, a především posun v jazykovém vědomí, jak bylo nastíněno v předchozí kapitole. Pro transmissi původní etnicity je předpokladem vůle předchozí generace sdílet etnické vědomí. Co se týče druhé generace, převládá tedy již plná identifikace s izraelskou společností, a to i v případech, kdy daný narátor pocházel z plně „české“ a česky mluvící rodiny. Rozhodnutí aktivně nesdílet jazykové vědomí se svými dětmi hrálo rovněž roli, i když se posléze ukázalo, že někteří narátoři druhé generace se naučili jazyk odposlechem. Omezené využívání českého jazyka bylo jedním z hlavních důvodů slábnutí etnického vědomí u dalších generací.

Jak už bylo uvedeno v předchozích kapitolách, jedním z klíčových determinant izraelské identity je holocaust. Od něj se pak odvíjí imperativ „nikdy více“ (Bauer, 2009) a z něho vyplývající postoje: nikdy nebýt pasivní obětí, neopustit své blízké, nebýt pasivní přihlížející a nebýt pachatel (Klar, Schori-Eyal, Klar, 2013). S těmito postoji pak nepřímou souvisí i praktické dopady jako budování obrany a povinnost sloužit v armádě, zákon o možnosti návratu (Law of return) pro všechny židy apod. Fenomén holocaustu je dnes součástí všech úrovní společenského a kulturního života v Izraeli od zmínek v médiích, jako součást školního kurikula (organizované prohlídky bývalých koncentračních táborů), přes výročí (Den památky obětí holocaustu) až po literaturu (David Grossman: *Přijde kuň do baru*, 2018) nebo třeba film (Eli Cohen: *Aviya's Summer*, 1988). Z rozhovorů s narátory vyplývá, že příslušníci druhé generace se stali nositeli odkazu zkušenosti holocaustu, zatímco někteří moji narátoři třetí

generace se snaží tento přenos kriticky reflektovat a odmítají „znárodnění“ této zkušenosti a paměti, které slouží různým politickým zájmům státu a jeho složek (Gutwein, 2009).

Při dotazu na český nebo československý původ vyjádřili někteří z mých narátorů potenciální vztah k češství jejich rodičů, ale spíše šlo o určitý respekt než o sdílenou etnicitu. To potvrzuje i Gili: *„Jsem Izraelec, protože mám izraelský pas a narodil jsem se tady, je to moje vlast. (...) Pak jsem 25 let žil v Americe, to je polovina mého života, jako Američan s americkým pasem, ale necítím se s Američany spjatý, jako se cítím s Izraelci a Čechy. Mám Čechy a Izraelce tak nějak rád víc než Američany. Myslím, že Češi a Izraelci mají společné rysy. Myslím, že jsou vřelí, jsou humánní, mají smysl pro humor a umějí se smát sami sobě. Češi netrpěli tolik jako židé, ale byli často okupováni většími silami a přežili to. (...) Bohužel nemohu říci, že bych se cítil jako Čech. Rád se zaposlouchám do češtiny, protože si řeknu: Ach, oni mluví jako moji rodiče, takže je tam taková ta bezprostřední blízkost. Čechy jako lidi mám moc rád, v tramvajích a na ulicích, vidím, jak se chovají. Mám je radši než Francouze, Brity, víc než Američany, myslím, že hned po Izraelcích mám nejraději Čechy. Cítím bezprostřední spojení, i když nemluví jejich jazykem (...). A mám rád jejich humor, něco z něj jsem zdědil, protože můj otec byl velmi dobrý vypravěč vtipů a měl v sobě ten český humor, který jsem, myslím, převzal od něj.“*

Podobným způsobem reaguje v naraci i Talia, která se cítí být Izraelkou, ale české kořeny pro ni představují něco mimořádného, na co může být pyšná. Zajímavé je, že jako jediná zmiňuje i sporný český historický postoj vůči židovskému obyvatelstvu za války.

„Nejsem, necítím se být odlišná od ostatních Izraelců, ale myslím, že mít české kořeny je něco speciálního. Necítím se být Češkou, mám sice občanství a mám pas, ale necítím se být Češkou. Protože si pamatuji, co nám maminka vyprávěla v době, kdy sem přišla, a co zažila, když se vrátila z lágrů – byla sice hrdá na to, že je Češka, ale za války se na Čechy velmi zlobila. Takže to ve mně bylo hodně smíšené, nemohla jsem říct – tohle je moje země (...) a to není moje vlast. Ale (...) když jsem třeba v Praze, v České republice, mám pocit, že tu nejsem někdo zvláštní, že jsem jako všichni ostatní (...). Možná vypadám stejně (...).“

I Gabriela se identifikuje jednoznačně jako Izraelka. Zároveň podobně jako Gili rozebírá ve vyprávění i svou židovskou identitu, kterou vnímá jako potenciálně nebezpečnou a problematickou, ať už s ohledem na minulost, nebo na současný nárůst antisemitismu ve světě. *„Myslím, že většinou bych řekla, že jsem Izraelka. Pokud se mě zeptáte: Kdo jsi? Jsem Izraelka. Jsem i židovka – není to něco, na co bych nebyla hrdá, ale je to něco, čeho se bojím, protože*

když jsem mimo Izrael, bojím se říct, že jsem židovka. Proto se vidím víc jako Izraelka... Židovství je můj problém.“

Všichni narátoři druhé generace mají český pas a usilují o jeho získání i pro své potomky. Jak ale vyplývá z výše uvedeného, jejich postoj k českému občanství je čistě pragmatický. V rámci teorií transnacionalismu tak zde můžeme odkazovat na termín **pragmatic citizenship** (Reed-Danahay, Brettell, 2008: 7). Pragmatický je tento postoj ve smyslu možnosti využívat výhod občanů EU. Pod nálepkou pragmatismu se však dle vyprávění narátorů druhé generace skrývá i jiný důvod, a to strach, kterému jakožto fenoménu formujícímu identitu mých narátorů věnuji celou kapitolu. Paradoxem je, že z výpovědí narátorů druhé generace vyplývá, že Izrael vnímají jako bezpečné místo pro případ, že by se opakovalo něco jako holocaust. Na druhou stranu většina z nich nepřímo připustila, že Izrael zas tak bezpečná země s ohledem na vztahy se sousedními státy není.

4.6.4. Mezi dvěma světy: pohled první generace (rodičů) a třetí generace (dětí)

V předchozích kapitolách bylo vysvětleno, že se narátoři první generace snažili o to, aby z jejich dětí vyrostli především Izraelci, a proto se doma mluvilo převážně (až na výjimky) hebrejsky. Přesto je z vyprávění patrné, že rodiče mají k jednoznačnosti identity svých dětí ambivalentní vztah a později litují, že s nimi právě kvůli jazykové bariéře nemohou sdílet své vzpomínky a svůj životní příběh do větší hloubky. Zároveň však svoje děti označují za Izraelce. Česká identita jako by se stala něčím vzácným, „lepší“ oproti standardní izraelské identitě. To nakonec vyplývá nejen z postřehů narátorů druhé generace, ale i z některých poznámek jejich rodičů, když se se svými dětmi porovnávají.

V hodnocení svých rodičů se narátoři třetí generace dotkli především přenosu traumatu holocaustu, které velmi ovlivnilo právě jejich rodiče. Amir i Neta se v naracích shodují, že hlavním faktorem, který definuje druhou generaci, je strach o jejich rodiče a transmise traumatu holocaustu. „(...)Řekl bych, že šedesát nebo sedmdesát procent trpí syndromem druhé generace, což znamená komplikovanější osobnosti a posttraumatické dětství.“, říká Amir.

4.6.5. Ustavení vlastní pozice: postoje třetí generace

Z analýzy výzkumu je jasné, že třetí generace zárukou kontinuity české identity nebude. V hodnocení své identity v souvislosti s daným místem nejsou moji nejmladší narátoři tak

jednoznační jako jejich rodiče a nechávají si tzv. zadní vrátka, ale ve výsledku se identifikují jako Izraelci, a to především s odkazem na místo bydliště, svou rodinu, jazyk a občanství. Přesto mají ke svým českým kořenům respekt a ohledávají je za pomoci svých prarodičů. Můžeme tedy říct, že do určité míry dochází k **transmisí etnického vědomí** na vnuky, a to prostřednictvím vyprávění a vzpomínek. Jak už bylo zmíněno, první generace je tedy pro transmisí etnického vědomí na třetí generaci zásadní. Význam mají především vzpomínky, vyprávění a kulturní tradice.

Třetí generace však, jak už bylo zmíněno výše, rovněž realizuje tzv. **pragmatic citizenship** (Reed-Danahay, Brettell, 2008: 7) prostřednictvím českého pasu. Český pas pro ně představuje především „zadní vrátka“, jistotu pro případ vyhocení situace v Izraeli a drží ho z čistě pragmatických nebo bezpečnostních důvodů. Přesto některé z nich tento administrativní počin nenechal lhostejnými a přiměl je o své druhé občanské identitě přemýšlet a zaujmout k ní nějaký postoj. Mnozí z mých narátorů vnímají českou identitu v rámci širšího evropského kontextu, Čech je pro ně především Evropan. Na dotaz, zda se Ran cítí být nějak svázan s Evropou, odpovídá, že bohužel ne, ale moc by prý chtěl, protože v jeho očích jsou Evropané na rozdíl od Izraelců kultivovaní. Liat se s ohledem na možnost vlastnit český pas a být tak českou občankou cítí být zavázána a snaží se mít aspoň elementární povědomí o současné politické situaci a sledovat dění v Česku: *„Snažím se sledovat, co se děje, ale nerozumím všemu. Ale od té doby, co mám občanství, nechci být v té zemi úplnou cizinkou, a tak se snažím víc pochopit, co se tam děje. Protože myslím, že když mi nějaká země něco takového poskytne, tak to nejmenší, co můžu udělat, je aspoň se o té zemi něco naučit.“*

Charakteristika Čechů, potažmo Evropanů jako něčeho „speciálního“ zaznívá i v rozhovorech s narátory třetí generace, kteří ve vztahu ke svým prarodičům nebo české identitě neopomenou zmínit slušnost nebo kultivovanost. *„Můj velký brácha a já jsme jezdili k prarodičům na víkendy, na prázdniny, a ti nás učili, abychom pokaždé řekli děkuji a prosím a dobré ráno, dobrý večer. Jsem si jistý, že opravdu ovlivnili mé dětství, oba. (...) Chci své děti vychovávat podle Izraelců původem z Evropy. Je velmi důležité, aby moje děti byly zdvořilé, intelektuální, kulturní.“*

Pro Liat i Amira je vědomí o české etnicitě důležité, neboť oba ve svých vyprávěních konstatují, že česká kultura zprostředkovaná prarodiči pro ně měla formující charakter. *„Měl jsem štěstí, že moji prarodiče byli v mém dětství velmi dominantní, takže jsem toho z české kultury hodně*

dostal. Řekl bych, že vše, co souvisí s hudbou, mám díky mým českým kořenům. Dnes jsem muzikant, takže si myslím, že láska k hudbě přišla z mé české strany: moje babička (...) hrála na klavír a miluje hudbu, takže kolem nás byla hudba pořád. (...) Česká kultura v mém životě nepocházela od mého otce, ten chtěl být hodně izraelský, takže s českou kulturou nic neměl. Ta přišla od mé babičky. (...) Prarodiče mě vždy povzbuzovali, abych byl liberální, vzdělával se v umění a hudbě. A dokonce bych řekl, možná to zobecňuji, ale je to moje osobní zkušenost, abych byl velmi lidský, otevřený. Takže rozhodně si myslím, že je to něco, co je v mé podstatě, která pochází z této strany mé rodiny,“ říká Amir.

Sociální a liberální cítění, jakožto kvalita zděděná od první generace je opakujícím se poselstvím ve vyprávění druhé i třetí generace.

Liat se identifikuje jako Izraelka, ale zároveň potvrzuje, že jsou pro ni důležité české kořeny. Uvažuje nad nimi nejen kulturně, ale i teritorialisticky. *„Cítím propojení, ano, cítím, že mám spojení, mám také české občanství (...). Ale cítím velký vztah k České republice. Není to pro mě obyčejné místo. Není to domov, ale myslím, že je to pro mě víc než jen místo. Je to místo, (...) které bych možná jednou mohla nazvat domovem.“*

Oproti tomu Nadav odmítá myšlenku sounáležitosti s jakoukoli kategorií. Přesto, bez ohledu na tento jeho celoživotní postoj, i z jeho vyprávění vyplývá určitý český sentiment: *„Nejsem patriot, ani izraelský, ani žádný jiný. Není to pro mě důležité. [Přesto] mě to do jisté míry zajímá a ke svým kořenům mám respekt. Když jsme kupovali auto, koupili jsme si škodovku. (...) Sice už je německá, ale stejně. (...) Nedefinuji se ani jako žid, ani jako Izraelec, ani jako Čech. Jsem lidská bytost.“*

Amir se identifikuje jako Izraelec, ale současně polemizuje nad tím, co to vlastně znamená být Izraelec, když se jedná o nejasnou kategorii zahrnující imigranty z různých koutů světa. *„Izraelec, to nic neznamena – pochází z exulantů. Možná další generace řeknou, co to znamená být Izraelec.“* Současně se však identifikuje i jako Čech, protože má občanství a pas. *„Nedávno jsem dostal český pas, za což jsem opravdu rád. Ano, tak určitě, ano, identifikuji se, jsem hrdý na to, že jsem Čech.“*

Do roku 1989 většina třetí generace znala Českou republiku pouze zprostředkovaně. Až po pádu železné opony se mohli její příslušníci seznámit se zemí svých předků. Amir připouští, že o České republice měli všichni jeho vrstevníci zcela zkreslené představy. *„V Izraeli jsme jako děti viděli hodně televizních pořadů o druhé světové válce, takže v mých představách bych viděl Českou republiku, tak jako jsem si představoval Evropu, prostřednictvím obrázků z války. Takže*

jsem měl smíšenou představu o Česku, jedna by byla krajina, krásná krajina a evropské počasí a druhá byly černobílé obrázky z holocaustu. Takže v paměti, v podvědomé paměti jsem měl ty dva obrázky České republiky.“

4.6.6. Souznění nebo konflikt? Reflexe třetí generace optikou generace první

Třetí generace je z obecného hlediska (tedy ve vyprávěních se nejedná přímo o kritiku svých dětí a vnoučat) kritizována jak narátory první, tak druhé generace. Je jí vytýkán materialismus a sobectví, což mění Izrael i celospolečensky. *„Když jsme my přišli, tak lidi byli ochotný dobrovolně dělat věci pro dobro státu nebo pro dobro kibucu nebo pro dobro národa. Šli žít na odlehlá místa, kde neměli dobré podmínky, jenom proto, aby třeba vybudovali usedlost okolo hranic. To dnes neexistuje už vůbec. To ještě v druhý generaci částečně šlo, ty ještě taky byli ochotný, byli hrdý, hrdě šli na vojnu, z pocitu povinnosti vůči státu a tak. A teď mám pocit, že všechno je korupční a všechno je sobectví, a ten materialismus, takovej ten americký a ta povrchnost, strašná povrchnost ve všem, kultura na hrozně nízký úrovni. (...) Byla nějaká malá naděje, že budou změny, když byly ty stany¹⁵ v Tel Avivu, taková spontánní revoluce jakoby. Ale jak to dopadlo, vidíme,“* říká Hana.

David zároveň ještě kritizuje rasismus, který je podle něj v mladé generaci nezodpovědně pěstován vládou a médii: *„Všichni jsou patrioti, ale bohužel ta mládež víc a víc nenávidí Araby. A to je jim vtoukané do hlavy, a přitom si neuvědomují, že my žijeme (...) mezi Araby. My se musíme přizpůsobit jim, a ne oni se musejí přizpůsobit nám.“* Tyto výtky nakonec sdílí i narátoři třetí generace, kteří se politicky hlásí ke svým prarodičům, tedy k levicovému myšlení, a sdílejí jejich zklamání ze situace v Izraeli, jak je uvedeno v předchozí kapitole.

Ida mladší generaci rovněž ve vyprávění kritizuje a zároveň se pozastavuje nad tím, jak banální problémy řeší její vnuci oproti tomu, čím si v jejich věku procházela ona a její vrstevníci. *„Ale když teď na to myslím já, teď, že mám vnuky a vnučky v tom věku, jak já jsem byla tehdy, já nemůžu vůbec myslet na to. Oni nemají nic jiného v hlavě, než kam jít na party (...). To (...) jsou úplně jiné životy než to, co my jsme tehdy prožili.“*

¹⁵ Demontrace kvůli sociálním nerovnostem vedené převážně třetí generací Izraelců v roce 2011 a 2012.

4.6.7. Mezigenerační konflikt

Z hlediska historických etap a fenoménů popsaných v přechozích kapitolách, které měly vliv na konstrukci etnické identity první, druhé a třetí generace, je zjevné, že generační rozdíly jsou obrovské. Přesto zde nelze úplně mluvit o **mezigeneračním konfliktu**. Podstatou mezigeneračních konfliktů je tzv. mezigenerační kulturní mezera neboli **acculturation gap** nebo **intergenerational gap** (Portes, Rumbaut, 2001) vyplývající z disharmonie způsobené různým stupněm integrace do majoritní společnosti. Jedná se například o situaci, kdy generace rodičů vnímá jako společensky závadnou přílišnou adaptaci nebo asimilaci svých dětí do dominantní společnosti. Děje se tak často v případě, kdy rodiče zůstávají loajální vůči své původní domovině a odmítají se integrovat v nové zemi. V případě mých narátorů je otázka mezigeneračního konfliktu sporná, protože jak vyplývá z vyprávění, jejich cílem bylo, aby se z jejich dětí stali Izraelci. Zároveň je však patrné, že existují znaky, které děti a jejich rodiče společensky a kulturně rozdělují. Jak už bylo uvedeno výše, jedná se například o nedostatečnou znalost česko-židovského kontextu svých předků třeba i z důvodu neznalosti jazyka nebo nedostatku informací, které druhá generace má. Naopak co se týče třetí generace, zde je mezigenerační konflikt pravděpodobný, protože se zde střetává hodnotový systém první a třetí generace. Z vyprávění první generace je znát nejen nespokojenost s aktuální situací ve společnosti, která je dle narátorů ovlivněna materialismem. Nespokojenost je u nejstarší generace patrná, i pokud jde o současnou politiku a správu země, kterou tato generace vybudovala. Tuto generační hodnotovou proměnu reflektují ve svých vyprávěních všechny tři generace včetně Amira:

„To, co řeknu o těchto třech generacích, vysvětlí mnohé o tom, co se stalo s Izraelem za posledních šedesát let. První generace přišla s cílem a hlubokým pochopením, že toto je její jediný domov a jediné místo k přežití, a udělala vše, co mohla, aby tuto zemi vybudovala. Druhá generace tomu, myslím, byla stále velmi blízko a byla docela sionistická, byla velmi proaktivní ohledně armády. [Její příslušníci] byli na vyšších pozicích v armádě a podíleli se na budování země. [Veřejné věci pro ně byly velmi důležité – politika, problémy a podobně. Řekl bych, že lidé, kteří přišli z Čech, první generace, byli více levicoví. Také druhá generace byla levicová. Takže pro ně bylo velmi důležité, aby nastal mír, bylo pro ně velmi důležité, aby země byla budována v demokratickém, humánním duchu. A bohužel třetí generace je cyničtější, sebestřednější, je více individualistická, myslím, že americká kultura nás trochu ovlivnila. A také těch posledních dvacet let bylo politicky neúnosných... Lidé začali ztrácet naději. Myslím, že to všechno začalo v roce 1995, pro mě je to (...) bod zlomu. Vzestup cynismu v naší generaci,

třetí generaci, souvisí s vraždou Rabina. A čtvrtá generace, o tom ani nemluví, protože nejsou úplně propojeni, jsou narušeni technologií, ztrácejí identitu toho, odkud pocházejí.“

Jak už bylo víckrát zmíněno, všichni narátoři první generace se hlásili k levicovému nebo středolevicovému politickému směru a s takovouto perspektivou přišli budovat izraelský stát. Proměna hodnot tedy souvisí také s politickým a geopolitickým vývojem.

4.6.8. Sdílená kolektivní identita

Jaké společensko-kulturní normy nebo hodnoty sdílejí narátoři první, druhé a třetí generace? A co je obsahem kolektivního vědomí napříč všemi změnami, kterými jejich etnické identity procházely? Z vyprávění je zřejmé, že děti ani jejich rodiče nebo prarodiče nežijí odděleně, a naopak relativně sdílejí svoje světy. Vytvářejí tak **soukromé transnacionální prostory**, ve kterých vyjednávají kompromisy, postavení, spolupráci, jež je podpořena emoční a materiální záštitou (Baldassar, Kilkey, Merla, Wilding, 2017: 155). Ve vyprávěních první, druhé a třetí generace mých narátorů je řada styčných elementů, které jsou důležité pro sdílené vědomí.

Jedním z nich je vzdělání, na něž je kladen velký důraz. **Intelekt a vzdělání** jsou prezentovány jako znak české identity, který je třeba zachovat. S ohledem na historii se ve vyprávění první generace objevují stížnosti na nedokončené vzdělání, jelikož vzhledem k historickým okolnostem nemohli narátoři z první generace studovat nebo studium dokončit. U druhé a třetí generace bylo proto vzdělání „samozřejmostí“, se kterou se v rodině „počítalo“.

Opakovaně zmiňovaným sociálně-kulturním znakem, který byl z nějakého důvodu připisován české etnicitě, byla **slušnost, kultivovanost a decentnost**, které si osvojily nebo chtějí osvojit i druhá a třetí generace jako údajné dědictví českého původu (ve svých vyprávěních zmiňuje tyto vlastnosti jako „typicky české“ drtivá většina narátorů druhé a třetí generace). Důležitým opakujícím se elementem ve vyprávění všech generací byla i **příslušnost k politické levici** a zájem o **sociálněpolitické otázky**. Jazykové vědomí u třetí generace mizí a až na sdílené výše uvedené hodnoty z vyprávění nevyplývá další sjednocující stimul, který by podpořil kolektivní vědomí. Nicméně je třeba nezapomínat na fakt, že narátoři druhé i třetí generace mají české pasy, takže je s domovinou prarodičů pojí do budoucna i právní vztah. Navíc někteří příslušníci první generace vlastní v České republice byty nebo chalupy, které jim byly navraceny, tudíž druhá a třetí generace se bude muset jednou vyrovnávat i s touto situací. Lze tedy vysledovat,

že se ve vyprávění objevuje celá řada typů kolektivní identity, jako třeba kulturní, politická nebo rodinná, které svým charakterem korelují s identitou etnickou a stimulují její význam pro všechny tři generace.

DISKUSE

Předmětem této kapitoly je na základě závěrů, která tato práce přinesla, vytyčit možné prognózy a další problematiky k rozpracování.

Sounáležitost a rezistence ve vyprávění třetí generace

Jak vyplynulo z výzkumu, navzdory celé řadě znaků a hodnot, jež jsou obsahem sdílené identity první, druhé a třetí generace mých narátorů (např. intelekt, vzdělání, slušnost, soudržnost rodin, víra ve spravedlnost, solidaritu, sociálněpolitické a lidskoprávní otázky apod.), ve svých vyprávění narátoři třetí generace zdůrazňovali otázky, kterými otvírali polemiku s narativem předchozích generací, a to především s narativem generace druhé. Příslušníci druhé generace ve svých vyprávěních zdůrazňovali silné postoje ve vztahu k traumatu holocaustu, nutnosti vybudovat bezpečný domov, který by měl být zajištěn silnou armádou s imperativem „nikdy více“.

Z vyprávění narátorů třetí generace byly k tomuto jasně formulovanému narativu patrné jemné rezistentní tendence. Třetí generace mých narátorů se narodila do dominantních narativů postavených na traumatu předchozích generací, kterým nelze porozumět a nelze je ani odčinit. Přestože toto trauma v rámci své identity reflektují, kritizují jeho politizaci a zneužití v podobě aktivace neuralgických bodů probouzejících například nacionalistické tendence. Je otázkou, zda se dá z této situace, kterou historička Marianne Hirsch nazývá postmemory, vymanit, nicméně ve vyprávěních mých narátorů se objevily náznaky určitého rezistentního nebo spíše kritického nadhledu. S tím souvisí i otázka obrany za každou cenu. Přestože se téměř všichni ve svých naracích shodují, že armáda je zárukou existence, ne všichni se shodují na nutnosti v ní sloužit. Někdo z pacifistických důvodů, jiný z důvodů politických. A konečně otázka Izraele jako jediného domova je ve vyprávění některých narátorů třetí generace rovněž zpochybněna s tím, že je dobré mít „otevřené možnosti“.

Přestože se nejedná o zásadní postoje, jsou tato zjištění dokladem jisté kritiky dosavadního narativu a bude zajímavé tyto tendence sledovat i v budoucnosti.

Duální loajalita

Ve výzkumu je zmiňována problematika vztahu diaspor a transnacionalismu. Diaspory a transmigranti jsou často obviňováni z tzv. duální loajality. V hostitelské zemi žijí a využívají všech výhod, které občanství přináší, zároveň však různým způsobem udržují vztahy s původní domovinou a mohou například politicky lobbovat v její prospěch. Tato situace je ne vždy akceptována místními obyvateli, kteří nutně nemusí vnímat lobbying za jiný stát jako prospěšný. Takový stav může vést až k nedůvěře a nenávisti vůči dané minoritě. Duální loajalita je proto konstruktem často využívaným k iniciaci nenávistných aktivit a ostrakizaci dané minority coby „páté kolony“ ve společnosti. Je potřeba konstatovat, že vztah k původní domovině je u transmigrantů a příslušníků diaspor velice komplikovaný a zcela nejednoznačný. Tuto komplikovanost je možné ilustrovat na příkladu části české předválečné židovské komunity, jež byla integrovaná do společnosti a sionismus v té době představoval v Československu názorový proud usilující o zrovnoprávnění židovského národa v mnohonárodním Československu. Nakonec na dotaz, jak by se odehrávala jejich budoucnost nebýt druhé světové války a holocaustu, všichni moji narátoři pocházející z Čech odpověděli, že by se jejich životy a dětství i nadále odvíjelo v Československu.

Příklad je však možné vztáhnout i na současnou evropskou nebo americkou židovskou diasporu, jejíž značná část se k Izraeli jako státu vyjadřuje ambivalentně. Původní „romantický“ pohled na Izrael postavený na ideálech rovnosti už dávno není aktuální. Izrael je stát jako každý jiný a s rostoucí sociální nerovností, navíc s rozporuplnou činností v regionu. Jeho národní zájmy tak mohou být zcela v rozporu se zájmy a přáním diaspory. (Safran, 2005) Tato ambivalence je v současné době čím dál více intenzivní. „Tak jako pro mnoho židů představuje vznik Izraele pozitivní faktor k vyřešení židovské identity, pro jiné představuje jeho vznik faktor negativní a je zde na místě otázka, zda je vůbec vznik Státu Izrael pro židy dobrý.“ (Safran, 2005) Diaspora a transnacionalismus se tedy vzájemně nepodmiňují. Diaspory mohou být uzavřené a lokální bez transnacionalistických aktivit směrem k původní domovině.

Z výše uvedeného vyplývá, že by bylo i nadále zajímavé sledovat vztah židovských diaspor vůči Státu Izrael, který se sice zrodil z myšlenky státu pro všechny židy, ale ne všichni židé jsou s jeho směřováním v souladu.

ZÁVĚR

Závěrem budou shrnuty výstupy práce *Krajanská komunita v Izraeli z antropologické perspektivy; integrace do místní společnosti a její vztah k původní domovině*. Po studiu pramenů a analýze rozhovorů s narátory seznávám, že je třeba téma nahlížet nikoli z pohledu krajanů, a tedy limitovat výzkum touto kategorií, ale z pohledu židů původem z Československa, a respektovat tak genezi celého sledovaného fenoménu na pozadí dějin, která vedla až k tomu, že se z mých narátorů tzv. krajané stali. Téma práce jsem tedy pojala jako problematiku procesu rekonstrukce a interpretace kolektivní identity v naracích židů, kteří se narodili v Československu a emigrovali do Palestiny mezi lety 1945 a 1949 s tím, že otázky krajanské komunity ve své práci zohledňuji jako integrální součást celého příběhu. K této změně perspektivy jsem došla především na základě toho, že narátoři větší část svých vyprávění věnovali období, které prožili v Československu, a svůj příběh budovali z komplexnějších pozic.

Většina českých studií a badatelských počínů věnujících se židovské komunitě v Československu za první republiky, jež jsem měla možnost přečíst a z nichž jsem čerpala vědomosti pro svou práci, začíná a končí výzkumem spojeným s první generací židů, kteří v letech 1945–1949 emigrovali do Palestiny. Rozhodla jsem se proto v rámci svého tématu tento diskurz posunout dál. A tak dalším elementem, který nevyplývá z názvu, ale je v podstatě klíčový a doplňuje komplexně celé téma, je problematika procesu rekonstrukce a interpretace kolektivní identity v naracích potomků židů, kteří se narodili v Československu a emigrovali do Palestiny mezi lety 1945 a 1949. Cílem výzkumu bylo tedy nejen zasadit životní příběhy mých narátorů první generace do širšího kontextu, ale také pokračovat v jejich příběhu až do současnosti, konfrontovat ho se současnou situací a problematikou. Dějiny české židovské komunity se vyvíjejí a vyvíjejí se i dějiny Izraele, jež jsou budovány na postojích již nejméně tří generací. Každá z těchto generací přitom vychází z odlišných společenských a dějinných perspektiv, a tedy i z přístupu k světu, což jsem se v rámci interpretace narácí narátorů první, druhé a třetí generace snažila zachytit. Zajímavými shledávám zejména perspektivy týkající se postojů narátorů třetí generace, jež vyplynuly z jejich vyprávění, jako třeba jejich polemický přístup k povinné vojenské službě. Možná je to způsobené právě i tím, že dějiny Izraele popisované českou vědou vnímáme často prizmatem české krajanské komunity, jež je vědecky zpracována nejvíce. Tento pohled je ovšem založen především na zkušenostech první generace židů, kteří z Československa odešli.

Ve výzkumu jsem se zabývala procesy konstrukce a interpretace kolektivní identity a současně kolektivního vědomí prostřednictvím vyprávění tří po sobě jdoucích generací. Příběh začínal v období první republiky a nárátoři nejstarší generace ve svých vyprávěních často zdůrazňovali, že o své židovské identitě nevěděli nebo jí nepřikládali význam a považovali se za Čechy. Židovství bylo redukováno na kulturní tradice smíchané s českou kulturou. Etnická identita první generace nárátorů byla dle jejich vyprávění fluidní a liberální. Důkazem byla řada smíšených manželství a kulturní asimilace v té době. Ve svém výzkumu jsem rovněž měla dva nárátoře ze Slovenska, kteří svými naracemi potvrdili rozdílnost situace předválečných židovských komunit v Čechách a na Moravě a na Slovensku. Na Slovensku byl přítomný často i otevřeně formulovaný antisemitismus, a přestože byla židovská komunita relativně akceptována, bylo jednoznačně vymezeno, „kdo je kdo“. Jak vyplynulo z výzkumu, židovská identita nárátorů z Čech byla často primordiálně daná okolím, a to až norimberskými zákony a příchodem druhé světové války. Židovská identita, která byla do té doby nedůležitou součástí, se stala příčinou perzekuce mých nárátorů, aby se několik let nato stala příležitostí k novému začátku a klíčem k vybudování nové identity v Izraeli. Česká identita mých nárátorů byla načas utlumena i v souvislosti s přerušением diplomatických styků mezi ČSSR a Izraelem, k její postupné revitalizaci došlo po roce 1989 s možností cestovat do země svého původu a obnovení vztahů s příbuznými a přáteli. **Výzkum potvrdil, že identita nárátorů první generace je transnacionální,** ve svých vyprávěních se nárátoři první generace identifikují jako Izraelci, ale současně se hlásí i ke svému českému, resp. československému původu. Svou původní domovinu často ve svých vyprávěních vzpomínkách romantizovali a prostřednictvím materiálních předmětů nebo české gastronomie posilovali svou transnacionální identitu a vědomí. Důležitou roli hrála i nespokojenost s aktuálním stavem Státu Izrael, který ve svých vyprávěních podrobovali velmi ostré kritice, a nedořešený izraelsko-palestinský konflikt někteří prezentovali jako selhání své generace. **Příslušníci první generace se tak ve svých vyprávěních etnicky identifikují jako Izraelci,** ale domov pro ně představuje jejich rodina, tedy sociální vazby, nikoli dané teritorium. **Zároveň se hlásí ke svému češství,** jež je etnickou identitou sdílenou prostřednictvím přátel, jazyka, předků a vzpomínek na původní domovinu. Tuto svou transnacionální identitu pak posilují prostřednictvím užívání českého jazyka.

Výzkum ukázal, že děti nejstarší generace nárátorů vyrůstaly v rámci **transnacionálních prostředí,** se kterými se museli vyrovnávat. Přestože se příslušníci **druhé generace identifikují jako Izraelci** a domov pro ně představuje Izrael jako „jediné bezpečné místo“, některé znaky české identity sdílejí, a to například relativní znalost českého jazyka, který se

většina mých narátorů naučila přímo od rodičů nebo jejich odposlechem. Ve vyprávění narátorů druhé generace se ukázal jako klíčový faktor, jenž formoval jejich identitu, přenos traumatu holocaustu. Imperativ „nikdy více“ je základním stavebním kamenem jejich kolektivní identity. Se třetí generací souvisí posun v jazykovém vědomí neboli jazykový posun, neboť ani jeden z mých narátorů třetí generace už česky až na pár výrazů nemluví. **Narátoři třetí generace se ve svých vyprávěních identifikují jako Izraelci**, a to především s odkazem na místo bydliště, svou rodinu, jazyk a občanství. Přesto však ke svým českým kořenům mají respekt a snaží se poskládat minulost za pomoci vzpomínek svých prarodičů. Jako domov rovněž ve svých vyprávěních definují místo, kde je jejich rodina, ale na rozdíl od svých rodičů je v jejich naracích patrná touha poznávat jiné země, cestovat, případně odejít, ať už z ekonomických nebo jiných důvodů, což jim umožňuje držení českého pasu. Na narátory třetí generace se vztahuje fenomén **postmemory** a rovněž reflektují zděděné trauma holocaustu, ale díky generačnímu nadhledu kritizují jeho ritualizaci a hlavně politizaci. Přesto je pro ně těžké vymanit se z narativu strachu a traumatu, neboť pociťují nejistotu v souvislosti s narůstajícím novým antisemitismem v Evropě. Témata, která ve svých naracích zdůrazňovali narátoři třetí generace, se týkala především ekonomických problémů, uplatnění, nabídky práce a celkově nejisté budoucnosti v regionu.

Zásadní determinanty pro konstrukci etnické identity první, druhé a třetí generace mých narátorů jsou v naracích tematizovány v souvislosti s (pra)rodiči jako ústředními postavami přenosu kolektivní identity. Odkazují k významům pojmů *traumatu* a *strachu* v souvislosti s holocaustem a pohnutými židovskými dějinami, k otázce *transmise kolektivní paměti* na další generace, ke *krizi domova a jazyka* jakožto důležitému znaku posilujícímu kolektivní vědomí. Kromě těchto témat, která představovaly i samostatné kapitoly, narace obsahovaly i témata jako bezpečnost, vzdělání, škola, přátelé, rodina, politika.

Další otázka, kterou jsem si v úvodu položila, se týkala generační **transmise etnického vědomí**. Cílem bylo ukázat, jakým způsobem se kolektivní identita narátorů mění v čase v závislosti na postupně mizející kolektivní paměti. Z výzkumu vyplynulo, že k transmisi docházelo u druhé generace velmi málo, a to především z toho důvodu, že pro narátory první generace bylo těžké o své minulosti mluvit a zároveň dle svých slov chtěli, aby jejich děti byly co nejvíce integrované do izraelské společnosti. Z toho plynulo i omezené užívání českého jazyka (jazyk aktivně užíván nebyl), což byla jedna z hlavních příčin slábnutí etnického vědomí u dalších generací. Transmise etnického vědomí probíhá v určité míře i u vnuků, kteří

rekonstruují minulost a ohledávají své kořeny prostřednictvím vyprávění a vzpomínek. První generace je pro transmisi etnického vědomí na třetí generaci zásadní.

Obsahem sdílené identity první, druhé a třetí generace je řada styčných elementů. Jedním z příkladů prezentovaných jako znak české etnicity, na který je v naracích kladen velký důraz a který je dle narátorů třeba zachovat, je intelekt a vzdělání, slušnost a kultivovanost. Opakujícím se sdíleným elementem je rovněž víra v soudržnost rodin, ve spravedlnost, solidaritu, sociálněpolitické a lidskoprávní otázky, odpor k rasismu a sociálním nerovnostem či nesouhlas s opresí, ať už je ospravedlňována čímkoli. Přestože příslušníci třetí generace se z tohoto narativu snaží vymanit, sdíleným faktorem je i permanentní pocit ohrožení, ať už daný minulostí, nebo současnými projevy nesnášenlivosti, či nestabilní situací v regionu.

Z výzkumu vyplynulo, že mezigenerační konflikt mezi narátory se dá ilustrovat především na přístupu k politické situaci v Izraeli. Ačkoli se všechny tři generace víceméně shodují v kritice politiky Státu Izrael a jsou zklamány neoliberálním směřováním státu a vystupováním vůči palestinskému národu, směřuje se s touto situací každý po svém. Zatímco ve vyprávění narátorů první generace zaznívá, že „tento stát nemá budoucnost“, narátoři druhé generace se shodují ve svých vyprávěních, že jiná bezpečná alternativa pro židovský národ než Izrael není. Narátoři třetí generace s tímto postojem v některých vyprávěních polemizují, ať už ponecháním si možnosti případně žít jinde (díky držení českého, tedy evropského pasu), nebo odchodem.

Možná, že zjištění, která ve svých vyprávěních zdůrazňovali příslušníci třetí generace, přispějí k lepšímu pochopení kritických postojů z řad mladé generace (občanů, voličů, politicky a kulturně činných lidí) v dnešním Izraeli a poslouží jako jedno z mnoha vodítek pro sociopolitologická hlediska, jak chápat opozici v rámci Státu Izrael dnes. Tyto kritické hlasy totiž nejsou jen průzorem současnosti, ale plynou například z mezigenerační transmise kolektivního vědomí a paměti a přístupu ke světu, tak jak jsem se ho snažila nastínit ve své práci.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

ALEXANDER, J. C., 2004. Toward and Theory of cultural Trauma. In: ALEXANDER, J. C. et al., eds. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press, s. 1-30.

AARONS, Victoria a Alan BERGER, 2017. *Third-Generation Holocaust Representation: Trauma, History, and Memory*. Evanston: Northwestern University Press.

ASSMANN, Jan a John CZAPLICKA, 1995. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique* [online]. (65), 125–133.

ASSMANN, Jan, 2015: Kolektivní paměť a kulturní identita. In: KRATOCHVÍL, A. ed. *Paměť a trauma pohledem humanitních věd*. Praha: Akropolis.

ASSMANN, A. 2015. Theories of Cultural Memory and the Concept of 'Afterlife'. In: TAMM, M., eds. *Afterlife of Events*. London: Palgrave Macmillan.

BALDASSAR, Loretta, Majella KILKEY, Laura MERLA a Raelene WILDING, 2014. Transnational Families. In: [online]. s. 155-175.

BATSCHA, Zwi, 2002. *Ve stopách naděje*. Olomouc: Votobia.

BAUER, J., 2009. *Úvahy o holokaustu*. Praha: Academia.

BEEROVÁ, M. M., 2005. *Co oheň nespálil*. Prostějov: M. M. Beerová.

BERGER, Peter L. a Thomas LUCKMANN, 1999. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

BEZDÍČKOVÁ, E., 2010. *Moje dlouhé mlčení*. Olomouc: Kartuziánské nakladatelství.

BONDYOVÁ, Ruth, 2010. *Potulné kořeny*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky.

BOURDIEU, Pierre, 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.

BAČOVÁ, Viera, 1996. *Etnická identita a historické zmeny: štúdia obyvateľov vybraných obcí Slovenska*. Bratislava: Veda.

BARTH, Fredrik, ed., 1998. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference [essays presents the results of a symposium held at the University of Bergen, 23rd to 26th February 1967]*. Reissued. Long Grove, Ill: Waveland Press.

ČAPKOVÁ, Kateřina, 2013. *Češi, Němci, Židé?* Praha: Paseka.

DISMAN, M., 2002. *Jak se vyrábí sociologická znalost*. Praha: Karolinum.

ERIKSEN, Thomas Hylland, 2002. *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press.

- ERIKSEN, H., 2008. *Sociální a kulturní antropologie: příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál.
- ERIKSEN, Thomas Hylland, 2012. *Etnicita a nacionalismus: antropologické perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- FLANDERKA, J. 2015: Úvodní komentář. In: KRATOCHVÍL, A., ed. *Paměť a trauma pohledem humanitních věd*. Praha: Akropolis.
- FRANKL, M., 2018. Občané proti Židům. *Revue Prostor* 109, s. 104-110.
- FRENCH, S. E., SEIDMAN, E., ALLEN, L., & ABER, J. L., 2006. The development of ethnic identity during adolescence. *Developmental Psychology*, 42(1), s. 1-10.
- GEERTZ, C., 1996. Primordial Ties. In: HUTCHINSON, J., SMITH, A. D., eds. *Ethnicity*. New York, Oxford University Press, s. 40-45.
- GIBAS, Petr, 2017. Domov jako konceptuální rámec, téma i výzkumný terén: vývoj i současná podoba studií domova. *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 53(2), s. 241-268.
- GLASSMAN, G., 2008. Periferie v ohni. In: *Trauma, řád, identita*. Praha: Rafael Institut, s. 55-65.
- GUBRIUM, Jaber a James HOLSTEIN, 2008. Narrative Ethnography. In: *Handbook of Emergent Methods*. New York: Guilford Press, s. 241-264.
- GUTWEIN, Daniel, 2009. The Privatization of the Holocaust: Memory, Historiography, and Politics. *Israel Studies* [online]. 14(1), s. 36-64.
- HALBWACHS, Maurice, 2010. *Kolektivní paměť*. Praha: SLON.
- HALBWACHS, Maurice, 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- HANDELMAN, Don, 1977. „The organization of ethnicity“. *Ethnic Groups*, vol. 1, s. 187-200.
- HENDL, Jan, 2012. *Kvalitativní výzkum: základní teorie, metody a aplikace*. Praha: Portál.
- HENIG, David, 2009. „Pohledy z druhého břehu: transnacionalismus, rituál a sociální změna“. *Sociální studia / Social Studies*, 6(1), s. 175-192.
- HIRSCH, Marianne, 1997. *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*. Cambridge: Harvard University Press.
- HIRT, Tomáš, 2007. Přehled nejasností spjatých s konceptem etnicity v perspektivě post-barthovských přístupů. *AntropoWebzin*, č. 2–3, s. 8.

- HIRT, Tomáš, 2005. Svět podle multikulturalismu. In: HIRT, Tomáš, JAKOUBEK, Marek, eds. *Spory o multikulturalismus a politiku identit*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s. 9-76.
- HORÁLEK, A., 2012. Tři přístupy k pupkům národů. Primordialisticko-modernistický diskurz prizmatem aktivity a objektivit ethnicity. *Český lid*, č. 99(1), s. 23-43.
- HUBÍK, S., 1999. *Sociologie vědění*. Praha: SLON.
- HUTCHINSON, John a Anthony D. SMITH, eds, 1996. *Ethnicity*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- HUYSEN, A., 2003. Monumental Seduction. *New German Critique*, 69, s. 181-200.
- KASÍKOVÁ, Jana, 2021. Domov a návraty osob přemístěných během druhé světové války (Displaced Persons). *AUC PHILOSOPHICA ET HISTORICA*, 2020(2), s. 315-326.
- KEYNAN, Irit, 2018. The Memory of the Holocaust and Israel's Attitude Toward War Trauma, 1948–1973: The Collective vs. the Individual. *Israel Studies*, 23(2), s. 95-117.
- KLAR, Yechiel, Noa SCHORI EYAL a Yonat KLAR, 2013. The “Never Again” State of Israel: The Emergence of the Holocaust as a Core Feature of Israeli Identity and Its Four Incongruent Voices. *Journal of Social Issues*, 69.
- KLÍMOVÁ, H. a kol., 2008. Periferie v ohni. In: *Trauma, řád, identita*. Praha: Rafael Institut, s. 76-86.
- KRATOCHVÍL, A., 2015. *Paměť a trauma pohledem humanitních věd*. Praha: Akropolis.
- LAUB, D., 1991. Truth and Testimony The Process and the Struggle. *American Imago*, 48(1), s. 75-91.
- LAUB, D., 2015. Světový nástup paměti. In: KRATOCHVÍL, A., ed. *Paměť a trauma pohledem humanitních věd*. Praha: Akropolis, s. 153-172.
- LEVITT, Peggy a Nina Glick SCHILLER, 2004. Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, 38(3), s. 1002-1039.
- NESLÁDKOVÁ, L., 2008. Profesní a sociální charakteristika židovské populace v Československu za první republiky. *Revue Demografie*, s. 1-15.
- NORA, P., 2015. Světový nástup paměti. In: KRATOCHVÍL, A., 2015. *Paměť a trauma pohledem humanitních věd*. Praha: Akropolis, s. 62-73.
- PHINNEY, J. S., 2003. Ethnic identity and acculturation. *Acculturation: Advances in theory, measurement, and applied research*, s. 63-81.
- POLÁČEK, Karel, 2016. *Židovské anekdoty*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky.

- RUMBAUT, Rubén G. a Alejandro PORTES, 2001. *Ethnicities: Children of Immigrants in America*. B.m.: University of California Press.
- REED-DANAHAY, Deborah a Caroline B. BRETTELL, 2008. *Citizenship, Political Engagement, and Belonging: Immigrants in Europe and the United States*. B.m.: Rutgers University Press.
- RIESSMAN, Catherine Kohler. *Analysis of Personal Narratives*. 41.
- ROMAINE, Suzanne, 2001. *Language in Society: An Introduction to Sociolinguistics*. 2nd edition. Oxford; New York: Oxford University Press.
- SAFRAN, William, 2005. The Jewish Diaspora in a Comparative and Theoretical Perspective. *Israel and the Diaspora: New Perspectives*, s. 36-60.
- SEGEV, T., 2014. *Sedmý milion*. Praha – Litomyšl: Paseka.
- SILVERSTEIN, P.A., 2005. Immigrant racialization and the new savage slot: race, migration, and immigration in the new Europe. *Annual Revue of Anthropology*, 34, s. 63-384.
- SCHILLER, N.G., BASCH, L. and BLANC-SZANTON, C., 1992. Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration. *Annals of the New York academy of sciences*, 645(1), s. 1-24.
- SHWARTZ, O. N., 2008. Periferie v ohni. In: *Trauma, řád, identita*. Praha: Rafael Institut, s. 146-158.
- SOCIAL ISSUES RESEARCH CENTRE, 2007. *Belonging in 21st century Britain*.
- STEIN, H., 2014. "Chosen trauma" and a widely shared sense of Jewish identity and history. *The Journal of Psychohistory*, 41(4), s. 236-257.
- STROBACH, V., 2015. *Židé: národ, rasa, třída: Sociální hnutí a „židovská otázka“ v českých zemích 1861–1921*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- SZALÓ, Csaba, 2006. Domov a jiná místa/ne-místa formování kulturních identit. *Sociální studia / Social Studies*, 3(1), s. 145-160.
- ŠATAVA, L., 2009. *Jazyk a identity etnických menšin: možnosti zachování a revitalizace*. Praha: SLON.
- ŠTERN, E., 1915. O současném českožidovství. *Rozvoj*, Knihovnička Rozvoje, s. 3-13.
- TÓTH, A., 2018. Či byla první republika? *Revue Prostor*, 109, s. 90-103.
- UHEREK, Z., 2011. *Češi v Bosně a Hercegovině*. Praha: Etnologický ústav AVČR.
- VICKERMAN, M. (2002): Second- generation West Indian transnationalism. In: LEVITT, P., WATERS, eds. *The changing face of home. The transnational lives of the second generation*. New York: Russel Sage Foundation, s. 341-366.

VOLKAN, V., 2002. Bosnia-Herzegovina: Chosen Trauma and Its Transgenerational Transmission. In: SHATZMILLER, M., ed. *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States*. Montréal; Kingston: [McGill – Queen's University Press](#), s. 86-97.

YABLONKA, H. 1999. *Survivors of the Holocaust: Israel After the War*. London: Macmillan.

WEIN, M., 2021. *Dějiny Židů v českých zemích*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.

ZERUBAVEL, E., 2003. *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. New York: [Open Road Integrated Media](#).

ZOUFALÁ, M. a HOLÝ, J., 2016. *Rozpad židovského života: 167 dní druhé republiky*. Praha: Academia.

DALŠÍ ZDROJE

Československá statistika – svazek 9. *Sčítání lidu v republice Československé ze dne 15. února 1921*. Praha, 1924.

Československá statistika – svazek 23. *Sčítání lidu v republice Československé ze dne 15. února 1921*. Praha, 1924.

Československá statistika – svazek 98. *Sčítání lidu v republice Československé ze dne 15. února 1921*. Praha, 1924.

DIAMOND, G. M., LIPSITZ, J. D., FAJERMAN, Z., & ROZENBLAT, O., 2010. Ongoing traumatic stress response (OTSR) in Sderot, Israel. *Professional Psychology: Research and Practice*, 41(1), s. 19-25.

International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences - 2nd Edition, 2021. <https://www.elsevier.com/books/international-encyclopedia-of-the-social-and-behavioral-sciences/wright/978-0-08-097086-8>

Keith Kahn-Harris, Leftists on Left-Wing Antisemitism, <https://www.youtube.com/watch?v=u6xXC7imk0A>

Pew Research Center's Religion & Public Life Project [online]. [vid. 2022-05-28]. Dostupné z: <https://www.pewresearch.org/religion/2016/03/08/identity/>