



CIZÍ

Židé,
literatura, kultura
v českých zemích
ve 20. století

BLÍZCÍ

Jiří Holý (ed.)

Illustrace Yehuda Bacon

AKROPOLIS

- Kalendář českožidovský LXVII* (Praha: Spolek akademiků židů), s. 177–184.
- ŠAFÁŘ, Bohumil
1932/1933 „Židé v mých vzpomínkách“; *Kalendář českožidovský LXII* (Praha: Spolek akademiků židů), s. 34–36.
- TOHN, Zdeněk
1933/1934 „Německo z perspektivy českožidovské“, *Kalendář českožidovský LXIII* (Praha: Spolek akademiků židů), s. 104–107.
- 1935/1936 „Dr. Jindřich Kohn“, *Kalendář českožidovský LXV* (Praha: Spolek akademiků židů), s. 14–32.

- KREJČOVÁ, Helena
1989/1990 „Kalendář českožidovský 1881–1938“, *Židovská ročenka XXX*, 5750 (Praha: Ústřední církevní nakladatelství), s. 127–132.
- PĚKNÝ, Tomáš
2001 *Historie Židů v Čechách a na Moravě*; 2. vyd. (Praha: Sefer).
- ROKYCANÁ, Jaroslav
1930 „Fünfzig Jahre des ‚Českožidovský kalendář‘“, *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čchoslowakischen Republik*, 2 (Praha: J. Flesch), s. 501–532.

Židé v podkarpatské tvorbě Ivana Olbrachta

Olga Zitová

1. Úvod

Podkarpatská Rus, Zakarpatská oblast Ukrajiny, tvoří v dnešní době nejzápadnější část Ukrajiny. V letech 1919–1939 byla součástí Československé republiky, avšak začlenění správního celku do chodu nově vzniklého státu se ukázalo jako komplikované, neboť politické, kulturní a národnostní poměry v kraji byly nепřehledné. Pro Čechy a Slováky byla neznámým a exotickým kusem země, který je třeba teprve prozkoumat, i danajským darem a Pandořinou skříňkou s obávaným obsahem (srov. POP 2005: 108–145 a 177). První publikace, které měly o poměrech ve východní části republiky informovat nejsířší veřejnost, začaly vycházet hned na přelomu let 1919 a 1920. Postupně k nim přibyly práce vědecké a první monografická díla. V roce 1924 byla v Praze zahájena národopisná výstava Umění a lid Podkarpatské Rusi, o níž „lze říci, že stála i u zrodu fenoménu Podkarpatské Rusi v české kultuře“ (IBID.: 131, srov. též IBID.: 129).

Ivan Olbracht (vl. jm. Kamil Zeman, 1882–1952) byl jedním z mnoha českých autorů, kteří Podkarpatsku věnovali ve svém slovesném díle pozornost.¹ Po matce měl židovské kořeny. Vyrůstal však obklopen západní kulturou a byl přesvědčený komunista.² K židovství jako tématu tak přistupoval z pozice asimilovaného českého Žida, jemuž je ortodoxní židovství, respektive chasidství, stejně vzdálené jako křesťanskému Čechovi (srov. TIPPNER 2012). Autor Podkarpatsko poprvé navštívil v roce 1931 a pravidelně se sem vracel po dobu šesti let. Postupně napsal celkem pět prací s podkarpatskou tematikou. Střídavě se jednalo o texty reportážní — *Země bez jména* (1932) a *Hory a staletí* (1937) — a o díla beletristická, k nimž patří román *Nikola Šuhaj loupežník* (1933) a povídkový triptych *Golet v údolí* (1937). V roce 1934 natočil Vladislav Vančura podle Olbrachtova

1 Dále to byli například Karel Čapek, Vladislav Vančura, Jaroslav Durych, S. K. Neumann, František Skácelík, Jaroslav Zatloukal, Vašek Káňa, Josef Spilka, Jan Vrba či Z. M. Kuděj (srov. HANUŠKA 2001: 425n.; HARTL 1933: č. 8–9, 54n. a č. 10, 67n.).

2 Olbracht s komunismem nepřestal sympatizovat ani poté, co byl dne 26. března 1929 společně s Josefem Horou, Marií Majerovou, Helenou Malířovou, S. K. Neumannem, Jaroslavem Seifertem a Vladislavem Vančurou vyloučen ze strany na základě tzv. Manifestu sedmi. Spisovatelé v dokumentu vyjádřili nesouhlas s novým, gottwaldovským vedením strany (srov. OPELÍK 1995: 563).

scenáře, na němž se podílel také Karel Nový, přímo na Podkarpatské Rusi (zvlášť v Kohoutově filmu *Marijka nevěrnice* (srov. OPELÍK 1995: 565).³ Dobová kritika na Olbrachtově práci oceňovala důvěrnou znalost prostředí, pocitnost ve zpracování a trpělivost při tvorbě. S. K. Neumann o jeho přistupe pu k téce napsal:

[...] Podkarpatská Rus [...] je těžký a složitý problém, po nejedné stranice krásný a ponurý a tak silný, že na něm musí ztrösotati nejen turista obecný, ale i spisovatel, který by se domníval, že si sem může se studeným srdcem a neinformovanou, maloměstskou soudnosti zajet pro módní „námět“. Tohle, myslím, dobré vystihl právě Ivan Olbrach: podíval se napřed důkladně, nebojácně a vřele na Zemi bez jména a teprve poté zašel si sem ještě jednou pro Nikolu Šuhaje.

(NEUMANN 1934: 17)

Antonín Hartl v článku „Čeští spisovatelé a Podkarpatská Rus“ srovnává Olbracha s jiným autorem, Janem Vrbou:

Vrba vůbec upřílel více na přírodě a na zvláštnostech lidí, jež znal zřejmě z druhé ruky, nepokusil se proniknout do jejich nitra; díval se česky na zemi a lidi. Napsal tedy český román s konvenčním příběhem a zasadil jej toliko do podkarpatského rámce. Ztožitit se s duší Rusínovou zdařilo se až Olbrachtovi.

(HARTL 1933: č. 8–9, 55)

Zájem o Podkarpatskou Rus byl do jisté míry záležitostí módní, zároveň to byl „za tehdejší situace i v literatuře čin svrchovaně politický“ (MUKAŘOVSKÝ 1951: 130). Spisovatel si obojo zřejmě dobře uvědomoval a nařčení z módnosti se vyhnul právě svým přístupem k práci. Jeho díla jsou tak výsledkem mnohaletého soustavného zájmu. Spisovatel vztah k Podkarpatské Rusi zachytily Miloš Hlávka v článku „Země, jež nalezla svého básníka“:

Olbracht však není jen znalcem země ani pouhým turistou, ani nepoužívá krajiny za dekoraci svých knih, ani nerozšiřuje okruh svých motivů příležitostně; jemu se stalo Podkarpatsko osudem bánským i lidským, on zbásnil tu zemi v celé objektivní říši jejich faktů a v doprovodu subjektivních zážitků.

(HLÁVKA 1934/1935: 5)

V kontextu autorovy literární tvorby představují podkarpatské práce časově, tematicky i poetickou uzavřený celek pozdní a umělecky vyzrálé periody třicátých let.

³ První verze scénáře k filmu je publikována v posmrtně vydaném svazku *Pryč s legendami s filmovými záběry a další dokumentací*, viz OLBRACHT — NOVÝ — VANČURA 1982.

2. Reportáže

Původní záměr, s nímž se Olbracht na Podkarpatskou Rus vydal na počátku třicátých let, bylo sesbírat materiál pro beletristickou knihu:

přišel jsem sem psát beletrie. Ale když jsem viděl, do jak bezměrné býdy byla celá země vedená, jaké kulturní a politické zmatky se tu zcela vědomě a za zíštnými účely vytvárají a jak nebezpečná a dobře organizovaná smečka lotrů rabuje celé kraje, nebylo možno alespoň v první době nenechat beletrie beletrií a nepsati o nich.

(OLBRACHT 1961: 175)

Misto beletrie však začal posílat do *Literárních novin* po částech reportáz „Boj o kulturu na Podkarpatské Rusi“ (IDEM 1931). Průběžně sbíral materiál také na *Nikolu Šuhaje loupežníka*, ale ještě před jeho dokončením vydal soubor reportáží *Země bez jména* (1932), která v podobě přepracované (některé pasáže přešly do *Nikoly Šuhaje loupežníka*) a rozšířené (přibylo šest nových textů) vyšla později pod názvem *Hory a staletí* (1935).

V *Zemi bez jména* i v *Horách a staletích* Olbracht židovskému fenoménu věnuje reportáz „Židé“, jejíž zárodky se objevují již v druhém pokračování reportáže „Boj o kulturu na Podkarpatské Rusi“ z *Literárních novin*. Text shrnuje první pozorování a nejsilnější dojmy ze setkání s chasidskými Židy. Olbracht se hned v úvodu polemicky vymezuje vůči některým mylným a zastaralým stereotypním názorům na tamější Židy, které byly pravděpodobně blízké i tehdejšímu českému čtenáři. Relativizuje ustálenou představu o chudém Židu a poukazuje na to, že „je to bída podkarpatská“ (IDEM 1932: 48), tedy nikoli čistě židovská. V Nikolovi Šuhaji loupežníku pak připomíná: „Zde žijí chudí Židé a zámožnější Židé, chudi Rusíni a ještě chudší Rusíni“ (IDEM 2001: 20). Vyvrací rovněž stereotypní představu o „všeobecně židovské lichvě“ (IDEM 1932: 48n.) a vyrovnaná se s ní kritikou tehdejších politicko-spoločenských poměrů: „Ted lichvaří jiní, lépe a na zákonitějším podkladě“ (IBID.: 48). Odmitá nařčení podkarpatských Židů z chazarství, které je podle něho dědictvím z dob předválečné nadvlády Maďarů a které mělo jako účelový politický krok diskreditovat podkarpatské Židy před bohatými a loajálními Židy maďarskými. Podle Olbrachta však „mezi Židy podkarpatskými a ostatními východoevropskými Židy není rozdílu“ (IBID.).

Typickým Židem Olbrachtovy reportáže je východoevropský ortodoxní Žid, chudý chasid, s poměrně velkou rodinou, který se nejčastěji živí jako řemeslník nebo drobný obchodník. Se zamyšleným výrazem ve tváři postává před svým krámkem, který pomalu krachuje v konkurenci s expandujícími továrnami a výrobky. Jeho děti navštěvují vedle škol židovských školy české, v nichž tvoří většinu, a jsou bledé z nedostatku pobytu na slunci. Židé jsou zajedno s křesťanskými faráři i pravoslavnými popy, protože jako jediní žijí alespoň trochu evropsky a od prostých Rusínů se odlišují svou vzdělaností. Ženy se starají o domácnost a rodí děti.

Tón reportáže „Židé“ je ve srovnání s ostatními Olbrachtovými podkarpatskými prózami vůči Židům poměrně kritický. Týká se to především dvou úzce

stou nejednacích jež: chudoby a chasidství. < Osamělé hlasy chasidismu a východního židovství v Praze, s. 199. Židům z původní myšlenky chasidství zůstalo pouze „bezpečení při modlitbě a proti Židům polským poměrná čistota“ (IBID.: 67). Židé podle Olbracha se však snaží zachovat „chasidismus ovládají rabini podporovaní navíc československou vládou proti právě tímto svému vlivu mohou státu u voleb pravět inspirovat hlas. A jestliže je chudoba na Podkarpatské Rusi jev všeobecný, židé se s ní vymávají zcela specificky. Ze svého malého výdělku bohatě podporují rabiny, plati si draze také veškeré potřeby spojené s vykonáváním náboženských obřadů a pravidelným svěcením svátků. Z měsíčního výdělku jim tak na každodenní životu zbyde polovina. Tento kritický tón může být jednak projevem Olbrachta komunistického přesvědčení, jednak ho lze vysvetlit i tím, že autor nebyl v reportáži svazován vyšším epickým celkem, který by spolu s autorem neplnil půdorys vybrané situaci, v nichž budou Židé zobrazeni. Zároveň ho zde nijak neomezovaly vyprávěčská stylizace do pouhého zobrazení lidového vyprávění, jakou využil v románu *Nikola Šuhaj loupežník*, ani laskavé shrnování vyprávěče Goletu v údolí, který před kritikou upřednostňuje chápavé humorné ladění. Židé jsou v dilech beletristických oproti reportážím výrazněji stylizováni a idealizováni. Olbracht v reportážích zachytí recipročně také počet podkarpatských Židů na ostatní nežidovské obyvatele:

jejich vědomí výlučnosti a pýcha vyvoleného národa jsou příliš srostlé s jejich nejnáfnějším nitrem, jejich štítvitým opovrzením proti všemu nečistému, to jest všemu nežidovskému, jest příliš nepfekonatelné, a stoji-li goj o něco niže než vepr, stoji nevěry západní Žid ještě o něco niže než goj.
(IBID.: 72)

Reportáz „Židé“ nese zárodky obou podkarpatských próz. Postavení podkarpatských Židů je zachyceno komplexně na průniku osy časové a osy sociálních vazeb. V této souvislostech je stabilní složkou zakotvení ve věře a vlastní tradici, protože v *Goletu v údolí* již lze sledovat počínající rozklad židovské obce vlivem sionismu a ateismu. To je navíc umocněno výhradním zaměřením na židovskou problematiku ve všech třech povídáckých triptychu. Také v románu o Šuhajovi jsou podkarpatskí Židé zachyceni v širokém spektru sociálních vazeb (Židé versus jiní Židé, Rusini, Maďari, Rumuni a Češi) i v kontextu bouřlivého historického vývoje, aby před první světovou válkou a po ní. Olbracht v románu využil i některé pasáže z reportáže. Jedná se například o scénu, v níž je zobrazen jeden z druhých lichv, podle Olbracha ve třicátých letech již zašlé — židovské obchodování s pozemky, u kterých zůstává stále původní majitel, a všechny následně výměny probíhají pouze mimoúředně formou sousedské dohody. Žid zajede za původní majitelem, který většinou bydlí někde v Maďarsku a myslí si, že už dávno nevlastní. Levně od něho pozemek odkoupí a stane se legitimním vlastníkem. Olbracht v reportáži využívá formu fiktivního dialogu:

„Ty máš v Československu pole?“ „Nic tam nemám a jakživ jsem neměl.“ „Možná. Ale ať už tak či tak, prodal bys mi to pole v Maďarsku, kdyby bylo tvoje? Tady na ten papír udělej tři

křížky a já si přivedu svědky, že jsi to ty.“ Proč by neprodal, co nemá, a proč by nenapálil Žida o 5 nebo 10 pengo? (IBID.: 50n.)

Epizoda je jediným delším místem v reportáži, které Olbracht vykrtí z upravené verze v *Horách a staletích*. Rozhovor se stal v rozpracované a dramatizované podobě součástí románu:

„Hej, ty, nemáš ty v Koločavě v Československu nějaké pozemky?“ „Ech,“ řekne Chemčuk nebo Vageryč. „Kde bych je vzal? Však vši, že rubám dříví. Něco jsem tam po tatinkovi měl, byli jsme tenkrát také u soudu, ale pak jsme si to nějak udělali se sestrou a se švagrem, ale ti už to také nemají. Kousek prodali, kousek vyměnili; na to se musíš zeptat v Koločavě.“ „Počkej,“ řekne Zisovič nebo Lejbši, „však vím. Ale teď jsou s těmi novými vládami všelijaké potíže a potřebuji, abys mi to podepsal, že mi ten pozemek prodáváš.“ „A co mi za to dás?“ „Co ti dám? Tři zlottedí ti dám.“ Chemčuk a Vageryč přemýšlejí. Nerozumějí tomu za mák. Ale proč by neprodali něco, co není jejich? A chce-li se Žid napálit, proč by mu bránili?

(IDEM 2001: 55)

Výtěžek z takového obchodu je hlavní motivací bohatého Žida Abrama Beerova k tomu, aby se podílel na lapení Nikoly Šuhaje. Beer takto odkoupil louku starého Šuhaje, která sousedí s tou jeho, pravidelně ničenou záplavami. Mladý Nikola Šuhaj je jedinou překážkou v tom, aby Abram Beer louku starému Šuhajovi definitivně odebral. Žid se Nikoly oprávněně bojí, vyčkává proto a podle možnosti pouze uváženě ovlivňuje vývoj dění.

Reportáz „Židé“ má zachycením židovské mentality a vztahu k Hospodinu velmi blízko ke *Goletu v údolí*. Židé jsou se svým „Věčným“ v intenzivním kontaktu, vědí, že jsou jeho vyvoleným národem a On se o ně vždy postará. Jevy každodenního života si vysvětlují jako zázraky a Boží znamení. K různým situacím hledají někdy až alibiicky nadpřirozená vysvětlení. Zároveň ale dokáží svého Hospodina chytře přelstít. V reportáži se vypráví příběh vážně nemocných dětí, které rabín zázračně zachraňuje před smrtí tím, že nad nimi v synagoze vykoná obřad — odejme jim původní jméno a přidělí nové. Anděl Smrti vyslaný do města později Hospodinem již dítě pod původním jménem nenajde a vráti se se slovy: „Pane, v Kelečíně není žádné dítě Samuel Herskovič. V Tvých knihách musí být nějaká chyba.“ Adonoi se laskavě usmívá. Usmívá se mateřskému srdci a svému chytrému národu“ (IDEM 1932: 59).

Ukázkou vhledu do židovské mentality a zároveň zárodkem vypravěčské strategie uplatněné v *Goletu v údolí* je rozhovor, který Olbracht v reportáži vede se svým domácím a právě takto zachráněným dítětem, švencem Samuelem Herskovičem. Hovoří spolu v ševcovské dílně o fungování světa a Žid klade postupně záladné otázky jako: „Vy také věříte, že se země tocí?“ nebo „Vy také věříte, že je země kulatá?“, případně „Od čeho je zemětřesení?“ (IBID.: 62). Žid odmítá postupně všechny nabízené odpovědi, vysvětuje, že Země je placka, a kdyby

býla kultář, spadly by všechny domy. Zemřetěseni způsobuje mrsknutím očasů svého ryba žijící ve vodě, na níž Země plave. Následně Herskoviči pokládají s patrným osvěchem osobní otázku: „Je to pravda, že jste vodní hady, žáby, raky a hleďtej, který jstí neni replikovan jako přímá řeč Samuela Herskoviče, naopak je vledejších implicitně čtenáři: „Rekněte: jest od takovýchto lidí možno něco žádat?“ jest malno od nich chtít kousek lidského tisudku, kousek zdravého rozumu v hlavě? Rozuměj mi: myslím od lidí, kteří s odpuštěním žerou žáby, hady, hleďtej i posunem v expresivitě užitých výrazů — od neutrálního „jste“ ke skutečné myšleněmu „žerou“. Prostor pro takovou osobní polemiku se Olbrachtovi v Goletu v údolí sice nenabízí, ale dialogu s Židy a židovstvím se z pozice vyprávěče nevzdává.

3. Nikola Šuhaj loupežník

V době, kdy Olbracht sbíral materiál pro román *Nikola Šuhaj loupežník*, usiloval v reportážích o důkladné a pocitné pochopení kraje v jeho různých aspektech. Věnoval se historii a tradicím, společenským, politickým i náboženským poměrům, všiml si složení obyvatelstva. Román však ve své celistvosti nesměřuje primárně k vylíčení židovského světa na Podkarpatské Rusi ani detailů ze života jednotlivých postav. Potvrzuje to i sám vyprávěč v „Závěru“, když se zmíňuje o osudu Abrama Beera, který se konečně stal faktickým vlastníkem Šuhajovy louky, či osudu Eržiky po Nikolově smrti: „Pisatel vypravování o Nikolovi Šuhajovi loupežníku pokládá všechny tyto skutečnosti za málo významné“ (OLBRACHT 2001: 198). Důležité je naopak to, že tento mytický, hrdinský či zbojnický příběh vůbec mohl být vyprávěn, že stále existuje země, kde „žije ještě bůh“ (IBID.: 10 a 199), „prastarý pohanský bůh, bůh země, pán lesů a stád“ (IBID.: 10 a 200). Román *Nikola Šuhaj loupežník* je na jednu stranu stylizován jako apoteóza země a jejich výjimečných prastarých kvalit, na straně druhé jako oslava Šuhajovy trvalé pověsti a slávy v kraji, nesené orální tradicí rusínského lidu. „Nikola Šuhaj se proměnil v pohádku. V pohádku o boji o svobodu. Nebot byl přítelem utlačených a nepřítelem pánu, a kdyby žil, nebylo by na světě tolik bíd. Ach, kéž by také oni mohli bohatým brát a chudým dávat!“ (IBID.: 202). Také z hlediska dobové recepce i literárněvědného zájmu je židovství v tomto díle buď zcela opomíjené, či se o něm pojednává pouze okrajově. Pozornost bývá věnována spíše Goletu v údolí, v němž je židovství ústředním tématem.⁴

⁴ O dobovém recepci *Nikola Šuhaj loupežníka* i *Goletu v údolí* pojednává souhrnně Petr Hanuška v nejnovějším kritickém vydání tétoho dílu v rámci České knižnice (HANUŠKA 2001: 443–455). Literárněvědné práce, které se zabývají *Nikolou Šuhajem loupežníkem*, se soustředí na několik tematických okruhů. Ota Holub (1983) se například věnuje v díle *Věc: Loupežník Nikola Šuhaj* vztahu mezi románem a příběhem skutečného Šuhaje, v kapitole „Smutný osud Chaima Rosenthala“ si vlivem bohatých židů na Podkarpatské Rusi a případu vraždy jednoho z nich (HOLUB 1983: 17–26). Miloš Pohorsky (1974) si ve studii „Čas mytu – Nikola Šuhaj loupežník“ pokládá otázku, odkud do Obrachtova díla v třicátých letech začal pronikat mytus. Vlivem překladatelské činnosti z němčiny (zvláště Thomas Mann a Lion Feuchtwanger) na Obrachtovu tvorbu se zabýval Jiří Opelík (1967).

V románu je však téma židovství rozpracováno mnohem důkladněji, než se může zdát při čtení, které se přirozeně zaměřuje na osud titulního hrdiny. Jako jeden z atributů modernosti Nikolay Šuhaje loupežníka je vysoko hodnocena polyperspektivnost vyprávění a s tím související vypravěcká strategie. Právě v principu se vypravěč vzdává nároku na autorství příběhu. Stylistuje se do pouhého „pisatele tohoto vypravování“ (IBID.: 9), jenž naslouchá jedné z mnoha verzí příběhu o Šuhajovi, který mu vyprávějí pastevci u ohně. Vypravěč sám příběh nezná – je cizinec. Až na úvodní a závěrečnou kapitolu nadále ustupuje do pozadí a častým užitím řeči polopřímé a smíšené (srov. DOLEŽEL 1993: 20–38) vzniká dojem, že se příběh vypráví takříkajíc sám a vlastním epickým tempem plyne až k očekávanému tragickému konci. Přestože je Nikola Šuhaj přirozeným ohniskem vyprávění a právě jeho příběh je z těchto rozličných perspektiv nahlížen, neznamená to, že by jednotliví aktéři nenahlíželi také navzájem na sebe.

Mytická vrstva dila, z níž vyrůstá celý příběh o Šuhajovi, se omezuje na oblast přírodního náboženství a způsob myšlení rusínského obyvatelstva. Četníci a Židé se ocitají mimo prostor mytu (MRAVCOVÁ 1984/1985: 294–301). Četníci jsou navíc v kraji cizorodým prvkem a z pohledu Rusinů a Židů i nutně dočasným a méněcenným. Spoléhají se na rozum, nejsou schopni přijmout zcela odlišná pravidla prostoru, ve kterém se ocitají, a jsou proto již předem odsouzeni k neúspěchu. Židé na Podkarpatské Rusi žijí rovněž dočasně, „pouze“ do příchodu Mesiáše — a čekají na něho již dlouhá staletí. Za tu dobu s krajem jakožto chasidé nábožensky ani kulturně nesplynuli, ale zato mu na rozdíl od jakýchkoli mocenských sil přicházejících zvenčí dokonale porozuměli. Ovládají obchod, řemesla a pohostinství, lichváři, přizpůsobují se měnicím se poměrům, a žijí tak s Rusiny ve zvláštní symbióze:

Tak zase nastaly normální poměry. To jest pokorné chůze k Abramovi Beerovi a k Heršovi Lejbovi Wolfovi o penize: na směnky a na zástavu zahrad a chýší pro toho, kdo ještě co zastaviti měl. A bohatí Židé byli mírní a zase shovívaví. Takhle to má být a tak je to zase v pořádku.
(OLBRACHT 2001: 42n.)

Takové soužití se však týká pouze záležitostí všednodenního života. Přestože lze i v pohledu na běh světa a ve věcech viry hovořit o toleranci, jsou tyto dvě mentality v zásadě neslučitelné: „Pravda, řeckokatolický křesťan by za nic na světě nepožil o petropavelském postě mléčného jídla, a Žid by raději zahynul, než by se napil vína, kterého se dotkl gój, ale za staletí si již na své podivnosti zvykli [...] Ale chraňte se mezi ně hodit myšlenku! Tehdy se ihned objeví dvojí mozky. A dvojí nervový systém. A dva Bohové šlehnou proti sobě blesky“ (IBID.: 20n.). Vedle Rusinů jsou tedy i Židé nositeli mytu, nikoli však pohanského či hrdinského. Je jim vlastní mytus starozákonní a s ním spojené představy o běhu světa a jeho pravidlech. K Šuhajovi Židé přistupují z hlediska svých všednodenních obchodních zájmů, nepodilejí se tak na posilování pověsti o nezranitelném novodobém

Oleksu Dovžukovi a v žádém případě se na Šuhaje nespoléhají jako na ochránce. Mají totiž svého Hospodina.

V románu jsou ličený tři sociální skupiny a jejich vnímání a hodnocení světa. Dominantní je orná mytový pohled ruského obyvatelstva, na jehož základě je vystaven celý příběh o bájném Nikolovi Šuhaji loupežníku. Dále jsou to takzvaní páni, kteří zastupují čestí četnici. Je to dezorientovaná oficiální síla páchající ze světa, který se řidi zcela odlišnými pravidly. Jedině Židé se v situaci dokázali plně orientovat a těžit z ní s vidinou krátkodobého i dlouhodobého rizika. Na formování loupežnického mýtu se četnici podílejí nepřímo — svou neschopností povzružit Šuhajovu nezranitelnost. Židé jako nositelé starozákonního mytu k pověsti o nezranitelnosti nepřispívají vůbec. Pohanskoo-křesťanského mítala Rusínů je konfrontována se státorvornými mocenskými představami Čechů a vše je doplněno židovským nadhledem. Odlišnosti všech tří představ o světě a z nich pramenící těžkosti při vzájemné komunikaci vystupují na povrch ve střetu s postavou Nikolý Šuhaje — bájněho hrdiny (Rusíni), zločince (Češi) i dočasněho obchodního partnera (Židé).

Vedle této společenských vztahů lze židovství v Nikolovi Šuhaji loupežníku sledovat také na pozadí bouřlivých historických změn kolem první světové války. V krátkosti je zachyceno období před první válkou, kdy „bylo co jist. Zbylo i na tabák, pálenku, ženským na červené šatky a černé zástěry, na skleněné korály kolem krku a hédvábí na rukáve; [kdy] měl se dobré k Žid“ (IBID.: 22). Je zachycena také bída za války a židovský obchod se stává kulisou pro lícení zoufalství obyvatel, když ženy „mávaly pésti proti notářskému úřadu, který jim odváděl krávy a okrádal je o přídeley, [když] ženy křičaly v krámu Abrama Beera při rozdílení potravin“ (IBID.: 24). Rovněž je zachyceno bouřlivé přechodné období na konci války, kdy se kolonáckým na několik dní do dočasného příchodu Rumunů podaří ustanovit samosprávu — svrhnou starostu Koločavy, Židu Herše Wolfa — a plení židovské krámkyně i obydlí bohatých Židů. <Reprezentace Židů a židovství na konci 19. století a v prvních desetiletích 20. století, s. 55. Jdou na maďarského notáře Molnára i na bohatého a mocného Abrama Beera. Po ustanovení Československé republiky přicházejí Češi jakožto ūdení četnická síla a jejich plná pozornost se upíná na Nikolu Šuhaje. Ovšem i v jeho příběhu mají Židé své místo, jejich osudy jsou na sobě závislé, a tak Židé nadále působí jako základní, hybná síla — šedá eminence příběhu.

Čtenář je o poměrech v židovské obci zpraven velmi podrobně. Obec spadá pod chustský rabinát a je věkově i majetkově rozpolcená. Židovská mládež na rozdíl od starších ortodoxních Židů tajně sympatizuje s myšlenkami sionismu, a tak oslavuje v chasidství tradičně silnou autoritu rabína. Mladí se potloukají po Koločavě a sledují, co se v obci děje (srov. IBID.: 162 a 195). Chudé Židy spojuje s Rusiny nenávist k Židům bohatým: „Pokud jde o Židy bohaté, o Abrama Beera a Herše Wolfa (nebof Herše Leiba Wolfa třeba vyjmouti), nenávidí je Rusíni i Židé stejně. Ale je-li nenávist Rusínů proti nim úměrná jejich nechutem ostatním, vystíla se u Židů v záští s hrotom závisti“ (IBID.: 21; zvýraznění IO). Nevraživost vládne i mezi rodinou Beerů a Wolfů, kteří soupeří nejnověji o to, kdo si zřídí nový obchod s tabákem (srov. IBID.: 162). Většina těchto detailů patří ke slepým motivům. Nejsou dále rozvíjeny, protože nemají význam ve vztahu k příběhu Šuhajovi. Jejich přítomnost svědčí o záměru zachytit prostředí detailně, co nejplastičtěji, a tedy bez zkreslující generalizace. Olbracht upřednostňuje konkrétní

pojmenování před pojmy zobecňujícími — mnohovrstevnatým zachycením života koločavských Židů poukazuje na složitost tamních poměrů a přinejmenším znesnaďuje vyslovení jednoduchých stereotypních úsudků. Stylový postup založený na konkretnosti pojmenování je jedním z charakteristických prvků Olbrachtova díla jako celku (srov. HAVLOVÁ 1972).

Mentalitu podkarpatských Židů a jejich náhled na svět lze rekonstruovat na pozadí jednotlivých scén. Židé nepochybují o tom, že jsou vyvoleným národem a že nad nimi drží Hospodin ochrannou ruku. V románu to dokládá ojedinělá avšak zásadní scéna, protože předjímá strategii rozvinutou později plně v Goletu v údolí Beer — přesvědčený, že Šuhaj je zatčen, a že mu proto nemůže ublížit — kráčí za jeho otcem, Petrem Šuhajem, aby ho konečně obrál o louku. Po cestě ještě rozmlouvá s Bohem a prosí ho o pomoc. Na poslední chvíli mu Nikola Šuhaj vstoupí do cesty. Beer v tu chvíli „poznal, jak bylo Lotové žené, když ohlednával se, spatřila na Sodomu a Gomoru nebesa děti sirou a ohněm od Hospodina. [...] Šma Jesrueil“ šeptal Abram Beer, a také on citil, jak mu tuhne v těle krev a jak se celý proměnuje v solný sloup. [...] Za Petrem Šuhajem na poloninu již nešel. Nebot Bůh Hospodin mu seskal znamení“ (OLBRACHT 2001: 65n.). Beer je přesvědčen o tom, že se stal zázrak, protože „Hospodin, který, odeslav v pravou hodinu Petra Šuhaje na poloninu a postaviv v minutu, kdy tudy musil jítí Jeho Abram Beer, na průsek pešin Nikolu Šuhaje, zachránil mu život!“ (IBID.: 67). Pro kolonácké Židy neexistuje žádná šťastná či nešťastná náhoda. Vše se děje z vůle jejich Hospodina, což ovšem ani zdaleka neznamená, že by Židé jen pasivně přijímalí to, co jim život přináší.

Jsou naopak vylíčeni jako ti, kdo ke světu přistupují aktivně. Jako nábožensky a kulturně uzavřenou skupinu je spojují společné zájmy, avšak žádný z nich přitom nezapomíná hájit své zájmy osobní. A tak kupříkladu „Abram Beer rozmlouval před chvíli v pokojíku s Hospodinem, svým pánum a přítelem. [...] Myslili na své věci. A ty byly složité a zamotané, a bylo potřebi mnoha úvah, důmyslu a práce rozprísti je, rozuzlit, srovnat a zamotat je znova“ (IBID.: 52n.). Svět pro Židy není daností, „věci jsou díla Věčného a byly stvořeny k potěšení božím dětem. A není věru větší radosti než hrát si a hýbati jimi“ (IBID.). Pro každého Žida v románu je proto důležité hledat způsob, jak v mezích pravidel daných talmudickou tradicí uskutečnit svůj záměr, ať už je to lež kvůli odložení splátky dluhu, možnost přerušit modlení za účelem uzavření obchodu s nějakým Rusínem či způsob, jak se i o šábesu dozvědět, co se píše v úředních vyhláškách o Šuhajovi, a obejít tak „zlomylnost“ notáře, který „dal vylepit vyhlášky v sobotu ráno“ (IBID.: 164). V případě prvního stačí Izáku Herskovičovi před světským soudem křivě přisahat, že byl Šuhajem oloupen nejen o sýr a boty, ale také o osm set korun, které právě dluží Mendlovi. Přestože mu to Mendl nikdy neuvěří, od Hospodina žádný postih nehrozí, neboť všichni Židé vědějí, že „milý Pán Bůh gójsky nerozumí a že ho ani nemůže napadnout, aby věnoval i jen vteřinu času nějakému československému soudu v Chustě“ (IBID.: 59). Obchod lze uzařít kdykoli, protože „Věčný nespěchá a počká“ (IBID.: 21), a navíc „obchod, to jeho smysl a všeň o nic menší než lásku“ (IBID.: 53). Podobně zobrazuje mentalitu podkarpatských Židů F. C. Weiskopf > „Antisionismus“ jako skrytý i zjevný antisemitismus doby komunistického režimu, s. 779. A přestože je o šábesu nutno

mil „po celý den možky ode všech všedních věcí zcela odpnuté a jen na Věčného soustředěné“, stačí „dat si o nich vyprávět jinými, méně zbožnými, nedotazujícími se“, a následně informace vhodně zakomponovat do zbožných úvah, neboť „Dří prumis a přemýšlet o obojím“ (IBID.: 164).

Židé jsou si vědomi toho, že „ruce nedělají nic, všechno dělá hlava, a je-li se s ní zácházet, hranice možného lze posouvat takřka neomezeně, záleží pouze na individuálních schopnostech v onom „obcování s Pánem Bohem“. Otázka zneškodnění Šuhaje je tou nejzávažnější, kterou Židé musí v románu řešit, a zaměstnává celou židovskou obec. Pro Abrama Beeru je Nikola Šuhaj z hlediska krátkodobého vhodným obchodním partnerem, od kterého odkupuje přebytky z lupu. Věci se však postupně komplikují, obchodní vztah se Šuhajem se nedaří rozvádat, a je přitom třeba pracovat také na uskutečnění dlouhodobého cíle — získat Šuhajovou louku. Beer sleduje vývoj události a ví, že musí zatím ještě čekat. Chudí Židé ho nenávidí, je to pro ně „prašivý polsky Žid, jehož otec sem jako šnorer přivedl polanohý“ (IBID.: 90), a říkají si: „Je to tady jako v lese. Jeden žere druhého. Ale Abram Beer požere nakonec všechny“ (IBID.: 90).⁵

Až životní zkušenosti a moudrost osmdesátiletého starce Herše Lejba Wolfa umožní najít klíč k zatčení Šuhaje. Jako jediný při poválečném plenění uchránil svůj dám a obchod, protože dav znavený celodenním ráděním bohatě pohostil na zahrádce. V okamžiku, kdy se pak „Židé [mstili] za strach a ze strachu před strachem budoucím. Mstily se za přestále hrůzy židovské matky a byly odhodlány dát prohlédat půl vesnice, aby našly hrnec husího sádla, který jim ještě chyběl. [...] Jediné patriarcha a lichvář Herš Lejb Wolf se choval jako vždy, důstojně, a nemstil se nikomu. Jaký zisk by mu z toho také kynul? A jaký jeho vnukům a dětem jeho vnuků?“ (IBID.: 42). Herš Lejb Wolf tvoří společně s Abramem Beerem dva nejvýraznější židovské typy v románu. Oba bohatí Židé, Beer nenáviděný a obávaný, protože vždy „prodal jen za krev“ (IBID.: 36), druhý sice lichvář, avšak vážný pro svou moudrost a rozvážnost.

Herš Lejb Wolf formuluje první myšlenku, která vede k zatčení Šuhaje, jež již jádro spočívá v tom, že „se lidé nechyťají na to, co je v nich dobrého. Protože se chytají na to, co je v nich špatného“ (IBID.: 78). Později Herš Lejb Wolf radí ještě jednou a pokládá obci otázku: „Máte Šuhaje? Je Šuhaj veš či blecha?“ (IBID.: 166; zvýraznění IO). A Židé si dovozují:

Zabit o šábesu veš dovoleno není, ta do zítřka neuteče, ale zabít blechu lze, protože ta by do neděle nečekala. Šuhaje opravdu nemají a bude stát ještě velmi mnoho námahy, než ho učiní neškodným. Ne, Nikola není veš, pro kterou možno kdykoli sáhnout, u Šuhaje není možno opírat se o písmeno Zákona.
(IBID.; zvýraznění IO)

⁵ Zde se patří poukázat na sémantiku židovských jmen. Příjmení Beer má původ v německém Bär, tedy Medvěd. Herš Wolf, židovský starosta Koločavy za Rakouska-Uherska, je vlastně Vik a Herš Lejb Wolf zase Lev Vik, jedná se o tradiční židovská příjmení. Zapadají však kongenálně do celého konceptu románu, v němž hráje zvlášť metaforika významnou roli.

Židovská obec se na případ dívá s nadhledem. Podobenství Herše Lejba Wolfa ji otevte oči a Židé najednou vidí, jak se Šuhaje jednoduše zbarvit. Jednoduchou poúčku chápou sakrálně, „protože se u nich každé formulované mínění stává článkem viru“ (IBID.: 94). A protože jsou oni tou hlavou, která dělá největší kus práce, je třeba dát pokyn četnickým a ruským rukám.

Židé vyžadují, aby četníci zavřeli Eržiku a pustili kamarády. Četnický kapitán se cítí být Židy doslova pronásledován, je „bez sebe vztekem a antisemitskou zuřivostí“ (IBID.: 137) a nemá daleko k šílenství. Nesnesitelnost židovského náhlého je nesena především jazykovou expresí, která pramení z dogmatické pozitivismu, kterou Židé tomuto požadavku připsali. Židé „vykřikují to ze všech sil, živřivě, důsledně a s celou vásní. Ječí to do úsi četnickým důstojníkům, bombardují tím okresní správu volovskou, hřímají to v mukačevských žargonových novinách, posílají o tom žaloby do Prahy“ (IBID.: 94n.; zvýraznění OZ).

Četnická nenávist se stupňuje kombinací strachu z osobního i profesního selhání a tlakem nadřízených míst. Kapitán dává průchod svým antisemitským náladám nejen soukromě, ale také na veřejnosti:

Ach, být zde tak diktátorem! Dal by je čtvrtit a rozvěšovat po stromech. Nikdo z nich se mu nesmí ani přiblížit. Když potká Abrama Beeru, důstojného velekněze Herše Lejba Wolfa nebo kohokoli jiného z těch, kdo stojí za povšimnutí, roztahuje prsty obou rukou a pokřikuje docela klukovsky: „Aj vaj! Haste gezén? Phí!“ Židé se mu mstí. [...] Ech, rota! Vraždit je; jako Petlural⁶ Pogromy na ně! Nebo je všechny vyhnat do Palestiny: at se tam požerou sami!
(IBID.: 141)

Kapitán je přesvědčen o židovském madarofilství a jeden z posledních záхватů končí rozkazem k pobití Židů, který je dokonce zprostředkován v pásmu přímé řeči — vážnost situace je nesena i na rovině stylistické:

„Musí říci, kde se skrývá! Musí! Slyšíte, strážmistře, musí! Neřeknou-li, zabijte je! Pobijte je všechny! Na moji odpovědnost! Na můj rozkaz! Slyšíte? Poroučím vám to! A na Židy! To jsou oni, kdo to všechno dělají. Uspořádejte na ně pogrom! Poštěte na ně obyvatelstvo! Bijte je, střílejte je, věšte je!“ Strážmistrovi se zdá, že kapitánovi vyvstane každé chvíle pěna u úst.
(IBID.: 158)

Židé se na četníky dívají zase opovržlivě, jsou to „Bagání! Idioti! Prasečí hlavy! [...]“ (IBID.: 134), tedy „chazrkopf“ (IBID.: 171). V souvislosti s opovržením vůči Čechům Olbracht využívá také stereotypní syčení, jehož význam se v pásmu vypravěče náležitě komentuje: „Ts! dělali Židé [...] a toto ts!, vyslovované s takovým opovržením, znamenalo: ,K tomu potřebovali přes rok! [...]“ (IBID.: 162).

Pouze příležitostně využívá Olbracht k charakteristice Židů prvky jidiš či typická citoslovce (např. oj, a). Charakteristika postav jazykem nepatří k Olbrachtovým záchr. Autor dává přednost spisovnému jazyku, který doplňují výrazy typické pro dané prostředí (HAVLOVÁ 1972).

Novy kapitán, který je do Koločavy povolán, konečně židovskému naléhání podlehne. Eržiku zavře a kamarády pustí. Smyčka kolem Šuhaje se utahuje. Iniciativu v tuto chvíli přebírá Abram Beer. Vydá se za Šuhajovými kamarády Danielem Jasinkou a Ihnatem Sopkem, vylepšuje ne příliš podárený proslov nového kapitána ke Koločavským, a motivuje je tak ke konečnému rozehodnutí Šuhaje zabít.

Dohoda mezi budoucími Šuhajovými vrahovými probíhá prvotně na rovině verbální komunikace. To nepodstatnější nese výraz jako celek a schopnost praslov. Snad ani ne hlavně slovy. *Neboť zde mluví jen Židé* (OLBRACHT 2001: 147; zvýrazněno OZ). Jen Židé si hrají se slovy, hledají vztahy a souvislosti na rovině verbální, v obraznosti a podobenstvích.

Jinak se Rusini ve vzáhu k Židům výrazněji neprojevují — až na těsně povalečné plenění obrácené ovšem nejen proti Židům. Vkládají velké naděje do Nikoly Šuhaje, v němž vidí novodobého Oleksu Dovbuše. Za jeho působení totiž „páni a Židé se stali lepšími, neboť se ho bálí“ (IBID.: 82); v neděli se Rusini shromáždí „před kostelem v bílé fasnaté houčky, a pozdravivše se jménem Ježíšovým, hovorí o Šuhajovi. Neboť jaká radost slyšet nové podrobnosti o oloupených pánech [...], o bohatých Židech, jejichž peníze jim nepřinesly žádného požehnání“ (IBID.: 88). Podobně otevřené antisemitské projevy jako u četníků se ze strany Rusínů nikde v románu neobjevují.

Židé se dostavají se Šuhajem i do osobního kontaktu, a to nejen Abram Beer a další bohatí, kteří s ním obchodují a později si přejí jeho smrt. Patří k obětem jeho loupežních přepadení a Šuhaj se k nim chová vždy podle svého měřítka spravedlivě — bohaté okrade, chudým ještě přidá. Jeho mladší bratr Jura by naopak všechny střílel — nutno ovšem podotknout, že nejen Židy, prostě kokoholí, kdo by jeho bratra mohl ohrozit. Jinak je to v případě setkání s mladou Židovkou v Izkách u polských hranic. Róza Grünbergová se s Nikolou zná již od děství a v danou chvíli pro oba nepředstavuje žádné nebezpečí. I zde by ale Jura nejradijnější zabijel:

„Ty se mně bojíš? ... Ty mine, Rózičko?“

„Proč bych se té bála, Nikolko?“ drkotaly jí

za úsměvem zuby. „Ne, vůbec se tě nebojím, Nikolko,“

a její úsměv se pokoušel rozšířit se.

„Zabij ji! Co s Židovkou?“ zahučel Jura.

(IBID.: 152)

Šuhaj naopak dívce dává peníze na životbytí.

Židé se považují za skutečné hybatele děje a v rámci toho, jak se vyvíjí osud Šuhaje jakožto válečného zběha či zločince, prostě smrtelníka, jimi skutečně jsou. Po Šuhajově smrti jsou spokojeni: „Toho úterý si po oblázcích koločavské ulice vykračovali Židé velmi spokojeně a skoro šábesově“ (IBID.: 195).

Nikola Šuhaj loupežník byl oficiálně oceňován jako jedno z nejlepších děl moderní české literatury (1933 státní cena za slovesné umění) a zároveň ostre kritizován. Zvláště z četnických kruhů padaly návrhy na stíhání autora či alespoň vydírání knihy z četnických knihoven (HOLUB 1983: 221). Hlavními argumenty kritiků bylo, že je román údajně protistátní, znevážuje práci četnického sboru, pefkruce skutečnost a oslavuje obyčejného zločince a vraha jako hrdinu. Autorovi bylo vytykáno, že demoralizuje společnost a kazí mládež. Román byl dokonce vyloučen ze středoškolských knihoven a jeho ukrajinský překlad opatřený radikální předmluvou byl zkonfiskován. Vznikala řada textů, které si kladly za cíl uvést příběh na pravou míru a ukázat čtenářům, jak se události vyličené v Olbrachtově románu „skutečně“ odehrály. Mezi tyto tzv. antišuhaje patří i titul *Sami. Na východě republiky klid*, jehož název je zjevnou aluzí na Remarqueův roman *Na západní frontě klid*. Autoři Bohumil Mladý a R. Gordon (Jindřich Snižek) rochtěli poukázat na nelehkou situaci, ve které se členové četnického sboru v prvních poválečných letech na Podkarpatské Rusi ocitli. Po literární stránce slabý text nenalezl v celospolečenském měřítku větší ohlas a společně s jinými podobnými pracemi brzy upadl v zapomnění. Olbracht sám na výtky reagoval článekem „Louvežník Šuhaj a ‚rozhovření četníci‘“, který byl zveřejněn v časopise Čin (OLBRACHT 1933). Autor se bránil a upozorňoval mimojiné na skutečnost, že se v líčení dějové linie příběhu nikak zásadně neodchyluje od událostí zaznamenaných v dobových dokumentech. V článku uvádí, že byl při zachycení některých událostí spíše zdrženlivý a nevyužil zdaleka všechny detaily, které mu studovaný materiál nabízel. Dále píše:

Hledíme-li na postavu Šuhajovu staticky, zejména v době, kdy s ním měly co činiti úřady nově se tvořícího státu, a diváme-li se občansky, můžeme dátí četnickým orgánům za pravdu, že Šuhaj byl bandita. Jenže literatura je něco jiného než bezpečnostní služba, oči umělcovy hledívají jinak než oči státních orgánů a Šuhaj z tvořící se legendy není Šuhajem z roku 1920 a 1921. Má kniha je román a ne historická monografie a rozumí se samo sebou, že věci v ní se neudály tak jako ve skutečnosti, a osoby v knize vystupují že nejsou lidé opravdoví. [...] ale *Nikola Šuhaj* by byla přes to kniha i literárně špatná, kdybych si byl do ní vymýšlal věci přemrštěné, neodůvodněné nebo takové, které se v té době a v tom kraji státu nemohly.

(IBID.: 461)

Olbracht tak vystihl absurdní jádro celého sporu, který spočíval v neschopnosti rozlišovat mezi skutečnou událostí, úředními záznamy a literární fikcí.

4. Golet v údolí

Na souboru tří próz *Golet v údolí* (1937) Olbracht pracoval během svého posledního několikaměsíčního pobytu na Podkarpatské Rusi mezi červnem a srpnem roku 1936. Texty „Zázrak s Julčou“, „Událost v mikve“ a „O smutných očích Hany Karadžičové“ tvoří epický celek provázaný časoprostorovým zakotvením,

pestavami, motivicky i vyprávěckou strategií. Židovství se ocítá v centru vyprávěckého zajmu a odpovídá tomu také ve srovnání s Nikolou Šuhajem loupežníkem úzce vymezenou perspektivou vyprávění. Zvláště první dvě prózy jsou moderními variacemi starozákonních příběhů a všechny tři nejkomplexnější z celé Olbrachtovy podkarpatské tvorby se nazývají s mentalitou tamních chasidů.

„Zázrak s Julčou“ je obměnou příběhu o Abrahamovi a zástupné oběti, kterou mu Hospodin na poslední chvíli seslal, aby nemusel být obětován prvorozencem rodiny nemusel v době hladu sáhnout na skryté úspory, jež mají sloužit pro zajištění vzdělání a lepší budoucnosti nejstaršího syna Chaimka (srov. Gn 22; OLBRACHT 2001: 221).⁷

„Událost v mikve“ lze z perspektivy hlavní postavy Pinchese Jakuboviče interpretovat jako příběh biblického Jozua (srov. Joz 10; OPELÍK 1967: 33). Hospodin na jeho žádost zastavil čas v okamžiku, kdy hrozilo, že dosud vítěznou bitvu u města Gabaon přeruší noc. Podobně jako Jozue v bitvě získává zbožný Pinches několik klidných nocí bez manželských povinností navíc, protože voda v rituální lázní poklesla pod vyznačenou hranici a mikve se tím znečistila. Ten večer

Pinches Jakubovič sladce usnul a snad také proto, že jeho poslední bezdečný pohled při obracení padl na převleký kopec, který na vyrudlé pokryvce vzdorně nakreslily hyžď Braniny, zdálo se mu té noci o hoře nad městem Gabaonem, o vítězném boji a o záracích, které činí Hospodin kvůli těm, kdož ho milují. (OLBRACHT 2001: 266)

Jeho žena Brana chce rodit děti — protože touží být matkou Mesiáše. Pinches se zase modlí k Bohu, aby už konečně Mesiáše poslal.

Příběh Pinchese Jakuboviče se definitivně uzavírá v závěrečné próze „O smutných očích Hany Karadžičové“, která ve vztahu k biblické látce vystupuje na rozdíl od předchozích dvou povídek samostatně (srov. OPELÍK 1967: 33n.). Postava Pinchese v ní působí jako ojedinělý humorní prvek, jenž alespoň na krátkou chvíli odlehčuje jinak převažující baladický tón. Jedná se o rozhovor s andělem snů. Ve scéně stojí krejčí Pinches před andělem v roztrhaných podvlékačkách. Ve světnici je zima, a tak anděl sedí a ohřívá si nohy o kamínka. Promlouvá

7 Peter Schubert (1980: 287–290) upozorňuje na nápadnou podobnost mezi „Zázrakem s Julčou“ a povídkou jidlovního autora Šaloma Alejchema „Tevje der milchiger“ (1895, Mlékař Tovye). Domnívá se, že oba texty musely čerpat ze společného zdroje, neboť i přes drobné odlišnosti je základ obou povídek stejný. Chudy Žid přijde díky náhodnému setkání s cizinci k majetku. Jako velmi pravděpodobné se mu jeví, že Olbracht Alejchemov text znal. Bud se jím nechal inspirovat nevědomé (případně ho znal z různých převyprávění), nebo ho zpracoval vědomě, ovšem nikdy se k tomu nepřiznal. Méně pravděpodobná se Schubertovi zdá možnost, že by byl příběh součástí povídání Tovye dvěma ženám, které se ztratily v lese, a protože je dovezen zpět za příbuznými, je odměněn spoustou jídla, dojrou krávou a penězi. Díky tomu se z něho stává mlékař. Motiv zástopné oběti a tím také starozákonné rozměr je však přítomen pouze v povídce Olbrachtové. Spisovatel ptomohl znát i další prózy uveřejňované například v českožidovském tisku s. 169. V roce 1932 vydala v překladu Vincence Červinky antologie Povídky z Ghettu, v níž jsou obsaženy příběhy jidlovných autorů Šaloma Alejchema, J. L. Perece a Abrahama Reisena.

k Pinchesovi „zpočátku důstojně, třebaže anděl sedí, ohřívající si nohy a mluvíci trochu přes rameno, velebně nevypadá“ (OLBRACHT 2001: 372). Nejdříve stvrzuje to, co Pinches již delší dobu tuší, že je *lamet vav*, „jeden z třiceti šesti výročí božích, na nichž závisí zachování či zničení světa“ (IBID.: 233), následně sděluje strašnou novinu o zástupné oběti, kterou vyžaduje, aby Hospodin mohl zachovat sionismem poblázněnou Polanu, a na závěr přechází do zcela důvěrného tónu:

„... dej mi už pokoj s Mesiášem a neobtěžuj! Kdo má dvakrát týdně poslouchat tvé upomínání, rouhání a vyhrožování? Vím sám nejlépe, jaké mám úmysly se svými Židy a kdy ho mám poslat. Pak tě nemají zábsti nohy a anděla také. A za třetí: tuze se myliš, myslíš-li si, že proměněm Branu v rybu. Bude účastna slávy nebeské stejně s tebou. Je vidět, jak stále ještě mi málo rozumíš. Proč jsem stvořil Branu? Aby v potu tváře dobývala chléb tvůj. Ale všechno má meze. Krejčuj trochu! Salomon Fux si vzadu prodřel kalhoty, jdi si k němu pro práci! A že tu před mým poslem přešlapuješ v takhle rozsápaném prádle, za to se ty, krejčí, trochu stydí!“ (IBID.: 373)

Rozhovor laskavým zesměšněním zlehčuje starozákonné rozmluvy Hospodina s člověkem.

Židé nevidí, že se jejich problémy a životní situace liší od těch, které řeší jejich předci. Toto poznání je přistupně až vypravěči a čtenáři, což dokresluje obraz, který si postavy v krizových okamžících utvářejí o Bajnyši Zisovičovi a jeho Julčě. Dvojice je realisticky představena v anekdotickém „Zázraku s Julčou“ a ve zbylých dvou prózách je čtenář konfrontován pouze s mytickou rolí, kterou jim oběma Polanšti přisuzují v krizových chvílích. A tak všichni v okamžiku, kdy je v „Události v mikve“ potřeba do obce rychle dopravit rabína, vidí „ten zběsilý trysk Zisovičovy Julči jitřním šerem a vidi státi Bajnyše jako na válečném voze, třímajícího otěže a točícího nad hlavou koně bičem“ (IBID.: 258). Obraz se téměř doslova opakuje v novele „O smutných očích Hany Karadžičové“. Když se Židé dozvídají, že se Ivo Karadžič zřekl židovství, vyžadují, aby byl do obce dopraven rabin: „A věru obec již v duchu vidí zběsilý trysk Zisovičovy Julči jitřním šerem a vidi Bajnyše jako Judu na válečném voze v údolí ajalonském, třímajícího otěže a točícího nad hlavou koně bičem“ (IBID.: 398). Obraz je variován, zpřesněn. Bajnyš je již zcela konkrétně stylizován do podoby Judy, nositele Jákobova požehnání. Z perspektivy vypravěče a čtenáře mají obě pasáže funkci humorného rozptýlení při řešení závažného problému (znečištění rituální lázně, bezvěrství). Čtenář je totiž již z první povídky poučen o tom, že Julča je „o něco větší než koza, nadmutá jako kopaci mič, spinavá, s koleny pokleslými, alespoň dvacetiletá, s bělmem na pravém oku a s krkem opruzeným od vožení pytlů s vlhkým sýrem z polonin“ (IBID.: 227). Postup umožňuje velmi jemné a rafinované motivické propojení všech tří próz.

Postavy sice samy sebe, případně druhé, vidí jako nositele mytických rolí, ale těžiště příběhů nespočívá ve vyličení Pinchese Jakuboviče jako Jozua, Bajnyše

Zisovitě jako válečníka či Judy nebo Brany jako Judit s Holofernou hlavou (srov. IBID.: 249). Podstatná je naopak bizarnost podobných situací, v nichž se prostí Židé s mytickými postavami vlastních předků identifikují. Humor prvních dvou povídek pramení z těchto a podobných rozporů, které nejlépe vynikají teprve v konfrontaci s faktickým stavem věci — všední a směšnou realitou.

Pro všechny tři prózy je charakteristické, že vypravěč přijímá židovskou perspektivu a strategie vyprávění se přitom postupně proměňuje. Nejpatrnější je rozdíl mezi „Zázrakem s Julčou“ a „Údálosti v mikve“ na jedné straně a prózou „O smutných očích Hany Karadžičové“ na straně druhé. „Zázrak s Julčou“ je založen hlavně v první polovině na střídání dialogů jednotlivých postav, které jsou pronáseny formou přímé řeči. Vypravěč do děje vstupuje pouze krátkými komentáři a čtenářsky vzniká dojem, že se vše odehrává právě v danou chvíli. Spád vyprávění je velmi rychlý a lze hovořit o anekdotickém rázu této první povídky.

„Údálost v mikve“ se od ní odlišuje — o rázu anekdotickém by bylo možno hovořit již jen v souvislosti s Pinchesem Jakubovičem. Jeho příběh však vrcholí až v prozé poslední, kde se v již zmínovaném rozhovoru s andělem snů mísí tragikomika Pinchesova životního osudu se skutečnou tragédií, kterou prožívá celá židovská obec. Vypravěč v „Údálosti v mikve“ uzavírá pomocí zájmena „my“ spořecenský s implicitním čtenářem a načeas se distancuje od světa židovského stározákonního mytu tím, že se v esejistické pasáži snaží postupně různými úvahami dobrat významu rituální lázně, a vystihuje tak překážky, které člověku brání pochopit odlišnou kulturu a mentalitu:

Jistě. Na tajemství mikve možno jít také metodami racionalistickými. Ale přiznejme se: přiblížili jsme se mu? Ani o makové zrnečko. A véru více pochopení pro svatou hrůzu tajemství než my, studení racionalisté, projevuje po zákonu nenávisti blázivná chátrá (necht ji Bůh trestál), která za zabedněná okna a do vlnkého šera lázní umisťuje své nesmyslné povídačky o rituálních vraždách, o pitvání zaživa a o čepování krve z křestanských panen. Nebot nechtice pochopiti, že tajemství leží na ccela jiné trati, než kudy jezdívá rozum, vzdalujeme se mu tím více, čím více je honime po vyjezděných kolejích, popohánějice drezinu rozumu. Nejde o věc poznání. Jde o věc citění. Ale my zaměňujeme tajemství s věcí pouze neznámou.

(IBID.: 237n.)

Slovem „tajemství“ zde vypravěč tematizuje mýtus a jeho úlohu ve světě vyprávění (srov. POHORSKÝ 1974: zvl. 265–267; viz též jeho doslov k vydání Nikolay Šuhaje loupežníka, IDEM 1975: zvl. 220). Naráží na skutečnost, že na svět, v němž platí logika náboženského mytu, nelze uplatňovat pravidla rozumu. To by byl útok na tento svět. Nositeli pravidel jsou hasidští Židé, kteří je jedině svou kázni udržují v platnosti. Svět mýtu je v průzách relativizován tím, že je závislý na existenci náboženského člověka. Definitivně je legitimizován teprve specifickou formou lidského myšlení a reflexi individuální role.

Vypravěč v úvodní části „Údálosti v mikve“ vysvětuje také rozdíl mezi profánním a sakrálním významem rituální lázně (srov. ISRAEL 1995: 17–25). Přiznáčný je důraz kladený na rozdílnost tohoto dvojího významu. Vypravěč od sebe jasně odděluje svět náboženského mytu a svět rozumový, jinověrný či dokonce bez víry. Připravuje si tak půdu pro prózu „O smutných očích Hany Karadžičové“, v níž se tyto dva světy střetávají v otevřeném konfliktu. V „Údálosti v mikve“ je rozdílnost světů konstatována pouze v promluvovém pásmu vypravěče. Jednotlivé postavy prozatím žijí v nevědomosti, a to včetně Pinchese Jakuboviče, který je až v poslední próze jako jediný z ortodoxních Židů schopen nahližet na zmatky v obci a jejich řešení v širším kontextu. Na mikve je možné divat se tak, že

je to chýše se zabedněnými okny, uvnitř rozdělená napůl, a v té jedné, do černá vyuzené, že hází hanební Riva do pece buková polena a ohřívá v kotli vodu, a v šeru té druhé že stojí dvě dřevěně vany, v nichž se každého měsíce zbabuji ženy zbytků své krve, v zemi že je vyhloubena nádrž se čtyřiceti vědry vody a na okraji té nádrže že jest pohoří stearin a loje se zbytky černých knůtek, to od toho, jak ženy při rituálních nočních koupelích nalepovaly oharky jedné svíčičky na nedopalky ostatních...

(OLBRACHT 2001: 234n.)

Vzápěti se však opět nutí otázka: „Víme už něco o mikve?“ a přichází lakonická odpověď: „Ani zbla!“ (IBID.). Pro pochopení jejího náboženského významu je nutné odpoutat se od pohledu věcně popisného a je třeba projevit empatii s náboženským člověkem. Vypravěč je tohoto vcitění schopen, avšak nadále poukazuje na rozpor mezi tím, jak svět vnímají polanští ortodoxní Židé a jakým se jeví z pohledu ostatních. Přestože sebe společně s implicitním čtenářem řadí k těm druhým, přijímá pro své vyprávění z velké části perspektivu Židů a jejich pohled na svět. Z tohoto napětí vzniká řada komických situací vyprávěných s ironickým nadhledem.

V „Údálosti v mikve“ dále vypravěč prezentuje repertoár způsobů, jimiž je možné s Židy komunikovat z pozice duchovní autority (Baal Šem Tov jako zakladatel hasidismu) či přímo Hospodina. Tematizován je sám komunikační akt a okolnosti, které vedou buď k úspěchu, či neúspěchu apelu mluvčího na adresáta. Jedná se o to, jak docilit, aby se Židé v očistné lázni skutečně pravidelně myli a nepovažovali ji výhradně za tajemnou duchovní záležitost. S Židy nelze hovořit obrazně, neboť například nad slovy „čistota je půl zdraví [...] by se do krve přeli, zda výraz „zdraví“ znamená „věčnost“ či boží „moudrost“ [...], ale že by se přesto nemyli (IBID.: 235). Z doslovného příkazu by „učinili dojemný obřad s kvilením či s plesáním [...], ale z vlastního úmyslu [...] by zbyla nejvýše štipka z tří prstů slavnostně namočená v nádobce s vodou“ (IBID.: 235n.). S Židy je potřeba mluvit nejlépe jazykem, v němž působí patos knihy Genesis, ale také až právě přesný jazyk rituálních předpisů knihy Leviticus:

věder vody a každý, kdo se mně bude chtít zalíbiti, se tam koupej každý den, a ohavnici, kterým půjde jen o to, aby se vyhnuli strašlivé prchlosti mé, alespoň jednou za týden, v pátek před šábesem!

(IBID.: 236)

To, že pro Židy je důležité slovo (a Slovo), je patrné již z obrazu židovství v Nikolovi Šuhaji loupežníku (srov. „článek víry“, „všechno dělá hlava“, „je Šuhaj veš, či blecha“). Mluvení, komunikace a způsob argumentace rozhodují o tom, zda je něco připustné, či nikoli.

Obracht dotváří již v loupežnickém románu načrtnutou představu světa jako něčeho, co je určené ke hře a neustálemu přetváření. Svět je pro polanské Židy tvárná hmota, kterou je nutno zpracovávat k obrazu svému. Je třeba ji hnít jako změklý vosk, dokud nevychladne, neboť

Je omyl domnivati se, že svět je to, čím se našim smyslům jeví, něčím cizím, něčím pevným, něčím na naší práci nezávislým. Nic podobného. Svět je to, co si z něho sami uděláme! A také chvíle je to, co si z ní uděláme. A také věci to jsou a také lidé.

(IBID.: 224)

Vše se může stát prostředkem k dosažení vytyčeného cíle a základním principem, který upravuje mezilidské vztahy, je v tomto smyslu *obchod*. Úkolem každého Žida je hranice, které byly již jednou vytyčeny, neustále prověřovat, protože nic není tak pevné, jak se na první pohled zdá. Stačí být bdělý, dívat se na svět chytře hystrýma očima a ve správnou chvíli pochopit, že to, co se právě děje, je zázkarem a příležitosti seslanou Bohem.

Židé svého Boha znají velmi dobře, vědí, jaké s nimi má úmysly, a jsou schopni okamžitě rozpoznat znamení, jejichž pomocí s nimi komunikuje. Jakoukoli možnost přilepšit si vnitřní jako jeho hierofanii do profánního světa. Bajnýs Zisovič využil příležitosti, dostal z majetných gójů slušný obnos peněz, a tak na závěr „Zázraku s Julčou“ stačí konstatovat:

Zázrak je dokonán. Zanícení pominulo. Ohnivý keř na poušti, v němž se mu zjevil Hospodin, dohořel, a poušť zase nabyla stržiliveho osvětlení všedního dne. A její tvary ztvrdly jako zchladlý vosk, který se již nedá hnít. Dokud opět nerozkáže Pán. Jeho jméno budíž pochváleno!

(IBID.: 232)

V „Události v mikve“ je představa tvárného světa dále rozvíjena a doplněna motívem duality hmotného světa a volné duše. Všichni Židé (snad až na Pinchese Jakuboviče) po zjištění, že lázeň je nečistá, vyžadují rychle dopravit rabina do Polany, avšak „ani v pondělí tam nikdo nejel“, neboť „činy, byť i rychlé a nalétychleji než ve skutečnosti, neboť duše nezná překážek, hmotný svět jich však má, žel, až příliš mnoho“ (IBID.: 268).

Privilegovaný vztah k Hospodinu vymezuje židovskou identitu vůči ostatním společenstvím, ať už se definují nábožensky, či národnostně. Polanští Židé vnitří sami sebe jako vyvolený a požehnaný národ, jehož postavení ve světě je výjimečné. Tento motiv se dostává do popředí v poslední próze a je zároveň problematizován. Hana vyrůstala v ortodoxním prostředí Polany a je stejně jako ostatní polanští chasidé pevně přesvědčena, že je coby Židovka druhým nadřazená. Ještě před odjezdem do Moravské Ostravy jí otec připomíná:

„Nezapomeň nikdy, že jsi dcerou Izraele. A setkáš-li se s góji, a byt byli sebe mocnější a bohatší a třeba i knížaty, vzdej jím pocitu, která jim náleží, vzdej jím i větší, než jim náleží, ale nezapomeň, že jsi více než oni. Že jsi Židovka. Že jsi dítě královské. Že neznáš pána kromě svého Hospodina. [...]“

(IBID.: 347n.)

Pevnými body v tvárné hmotě světa jsou víra jdoucí ruku v ruce s neotřesitelným vztahem k Bohu a hlavně definitivnost židovské identity. Podle Polanských se Židem člověk rodí a jako Žid také umírá. Není možné přestat být Židem a svého původu se zříci. O to děsivější je pro chasidy setkání s Ivem Karadžičem, volnomyšlenkářem, který se vzdal dokonce jakékoli víry a emancipoval se od tradice svých předků. Ivo obec konfrontuje s nemožným, svobodně se rozholil ve věci, u níž ortodoxní Židé zcela odmítají možnost individuální volby. Ivo radikálně odmítá tezi o vyvolení židovského národa, identifikuje se se světskou rolí občana v oficiálně uznaném státním útvaru a takto pohlíží i na všechny ostatní. Polana se mu jeví jako ojedinělý úkaz na mapě světa, jehož reprezentantkou je Hana: „Dejte pokoj, Hanko, s těmi polanskými názory!“ řekl jí tenkrát v kavárně půl žertem, půl vážně. „Není žádný Pán Bůh, není žádná zaslíbená země, nejsou žádní křestané a židé“ (IBID.: 357).

Ivo a jeho vzdorovitý pokus o ustavení nové identity je vlastně ústředním tématem celé prózy, na něž čtenář nahlíží — podobně jako v Nikolovi Šuhaji loupežníku na příběh Nikoly Šuhaje — z různých, tentokrát však vždy židovských perspektiv. V próze se střetává perspektiva asimilovaného západního židovství s ortodoxním židovstvím východním. Také Ivova matka se na synovo rozhodnutí vzít si za ženu dívku z pravověrné rodiny dívá jako na čiré bláznovství a je pro ni dokladem vnitřní a nikdy nepřiznанé touhy po udržení Ivova vztahu s židovskými předky:

„Když pryč od židovství, tak už hodně daleko — zdalo by se, viděte? Minulý týden mi vykládal cosi o čiré náhodě a podobné nemoudré věci. Ale já vám povím, mé dítě, co to je a k čemu on se nám nikdy nepřizná: to krev v něm volá. Přes všechny jeho pohřební řeči a přes všechny antisemitské fráze! [...]“

(IBID.: 367)

Matka, která se sama víry vzdala, stvrzuje osudovost židovství. Motiv krve předků se objevuje také při Hanině odchodu z Polany. Dívka volá „zoufale na pomoc krev svých předků, zvyklou ponižování, potupě a utrpení“ (IBID.: 418).

Ivo svůj rozchod s židovstvím (myšleno s virou i etnickou příslušností) deklaruje navenek radikálně přijetím nezvyklého jihoslovanského jména, kterým nahrazuje své tradiční židovské jméno Izák Kohn. Tento vnější znak se stává několikrát předmětem hovoru. I Hanin otec dlouhé dny nad jménem přemítá. Tuší, že něco není v pořáku, avšak vůbec si nedokáže připustit, že by si jeho Hanele zvolila za muže Nežida:

Karadžić! Karadžić! Karadžić! Po tolikerém opakování se už ani sam nevznam, jak to jméno zni, a žena ho jen stále mate svým: no, jistěl a: uvidíš! Firma Dub & Arnstein: to by ovšem souhlasilo.

Obchodní zástupec: to by bylo také v pořádku. Ale: Karadžić? Ivo? [...] Karadžić! To jméno mu nedá spát, mučí ho starostmi. [...]

„Slyšel jste někdy, že by se Žid jmenoval Ivo?“

„Může se tak nějaký Žid jmenovat?“

„Nemůže.“ odpovídá Pinches.

(IBID.: 374n.)

Jméno, děděné z generace na generaci, změnit lze, ale židovství je v tomto fikčním světě vázáno také na konkrétní tělesné znaky, se kterými se člověk narodil a kterých se již zříci nemůže. Tělo prozrajuje Ivův původ. Hanu při prvním setkání ani na okamžík nepřepadne, že by muž, který před ní stojí, nebyl Žid: „[...] To byl nos! Takovy nos u nich doma ještě neviděli. Usmála se. Jako na dobrého známého [...]“ (IBID.: 352). Ivo je tak okolnostmi opakován nučen deklarovat svoji zvolenou identitu a nenachází pro to žádnou pozitivní formulaci. Když například žádá Hanu o ruku a ona ho upozorňuje, že nemá věno, odpovídá: „To má být patrně neptějná novina. Řeknu vám tedy také jednu: nejsem žid!“ (IBID.: 363). Podruhé se tak děje po společném příjezdu do Polany. Hanin otec, který se celou dobu trápil jménem Karadžić, si při pohledu na něho oddechne:

Hle! Ten náramný nos, jaký na Podkarpatsku nebyl nikdy vidán. Ty krásné mandlové oči pod uhnělým obočím! Ta půvabně řezaná ústa! Ty tváře po půldenním neholení černé jako Nachamkesova učelně! Ze srdce Josefa Šafara padala tiha, celé balvany z něho padaly a sůl kamení, a ono zde leželo osvobozené, holé, teplé a bijící. A to srdce ted Josef Šafar přinášel na dlaních Ivovi Karadžičovi.

(IBID.: 380)

Ivo je opět nučen uvést věci na pravou míru a oznamuje: „Nejsem žid, pane Šafare!“ (IBID.: 383). Odmitá argumenty o židovství, kterého se zříci nelze:

„Hákte, že nejste Žid. Mýlíte se. Vaši rodiče, budíž jim pokoj, byli Židé. Můj pane, také vy jste Žid. Ať chcete, či nechcete. Jste

⁸ Odmitavý postoj Iva Karadžiće k židovské identitě se promítá také do pravopisné úpravy textu. Na všech místech, kde se k židovství vyjadřuje Ivo Karadžić, je ve slově Žid používáno soustavně malé písmeno.

Žid, i když se rouháte a nevěříte v Boha, a vašeho židovství vás nemůže zbavit žádný spolek a žádný křest. Měl byste děkovat, že je tomu tak, že zůstáváte princem královským se všemi právy, jaká nemá nikdo jiný ani na tomto, ani na onom světě.“
(IBID.: 385)

podle ortodoxních Židů, jejichž hlasem promlouvá Hanin otec, žije Ivo ve lži a sebeklamu. Je vnímán jako typický reprezentant židovství, jeho zvolená identita není ostatními Židy akceptována. Opakováním popíráním původní identity je Ivo nučen se k ní neustále vracet jako k počátku, z nějž vše pramení. A tímto počátkem je starozákonní mýthus a tradice židovství. Dědičné tělesné rysy a nesouhlas okolí komplikují úplnou emancipaci a asimilaci. Ivo odmítá nabídku Haniných rodičů, aby se k výře svých předků navrátil, a v Polaně propuká hysterie a zmatek.

Ukazuje se, že rozumem nelze vyřešit to, co náleží do duchovní a náboženské sféry, do sféry tajemství a mýtu. Ivo pozoruje rozrušené polanské Židy a přemýšlí nad tím, zda „dobře skončí to, co se začalo rozvijet v tragédii“ (IBID.: 413).

„Mozek Iva Karadžiće o tom arci nevěděl pranic, ale nejvlastnější Ivo Karadžić to věděl příliš dobře a jistě“ (IBID.). V Ivovi se podle vypravěče skrývá hluboká minulostní vrstva; rovněž on je článkem v řetězu židovské tradice, i když z této determinace pokouší vymanit sebe i Hanu, která po definitivním odchodu z rodiny uzavřeného společenství ortodoxních Židů. Její motivace se na rozdíl od Iva nezakládá na rozhodnutí rozumovém, je záležitostí citu. Těsně před příjezdem zpět do Polany promlouvá k Ivovi: „Jsi jako oni [polanští Židé], oni jako ty, neustoupíte nikdo, protože si myslíte, že by se zboríl svět. Já jsem mezi vámi a mně bude nejtíž“ (IBID.: 378). Slova vyznívají jako rezignované obvinění obou stran z extrémní dogmaticnosti, která vždy nejvíce postihne ty, kdo k ní mají nejdále. V Polaně dokáže jediný Pinches Jakubovič jako lamet vav celou situaci s intelektuálním nadhledem interpretovat z pohledu starozákonného mýtu. Vidi v Haně smírnou oběť, o kterou ústy anděla snů žádal Hospodin, aby mohly být vykoupeny hřichy obce. Pinches se divá

na dívku jdoucí na smrt hroznější než oděnec, než oheň a hrob, na smrt všech smrtí, na smrt duchovní, vidí jinak než ostatní Polanští:

Hle, kozička boží, která sňala hřichy Izraele! Ona samojediná za všechny! Hle, největší všech obětí, kladená na oltář Hospodinův o slavnosti smíření. Velký, věčný, svatý, nevyzpytatelný jest Hospodin Bůh zástupů. Jeho jméno budíž velebeno!

(IBID.: 419)

Hana tragikou svého osobního údělu prožívá a symbolizuje osud celého židovského národa a jeho utrpení.

Závěr novely je kontroverzní, neboť poukazuje na bojovnost a nesnášlivost židovské komunity v Polaně. Z řad mladých Židů se ozývají výzvy k běžnému starozákonnému trestu smrti ukamenováním, vzduchem létají kusy dřeva, dav je rozvášněný, fanatický. Ivo, kterému se nikdy nedostalo ortodoxní výchovy,

nedokáže odhadnout, jak daleko jsou Židé schopni zajít. Na obranu vytahuje písce „Každého, kdo učiní ještě krok, zastřelím“ (IBID.: 411). Ke střelbě nakonec nedojde jen díky tomu, že Ivo je v rozvášněném davu schopen rozpoznat zoufalé jedince, kteří klečovitě brání to, co vnímají jako své svaté právo. Židé brání svou víru, svého Boha, přesvědčení, že oni jsou vyvoleni, a také Hanu, jednu z princezen královských. Ivo je pro ně „rouhač, který sem přišel krást duše“ (IBID.: 410). Ten naopak apeluje na humanitu všech lidí. Již na Moravě se Haninu přesvědčení o vyvolení Židů naplul významně smál: „To je nejlepší vtip, který jsem letos slyšel... Celý svět sice Polana za rovnocennou už uznal, ale Polana to je, která celý svět za rovnocenný ještě neuznával [...]“ (IBID.: 358). Nyní stojí před Polanskými ve vyhocené situaci a je konfrontován s tvrdou realitou. Zdůrazňuje znovu, že pro něj se nejdá o spor náboženský, nýbrž čistě občanský a mezilidský. Židé stojí proti Židovi, který se své viry dobrovolně vzdal, ortodoxní náboženské společenství je konfrontováno se svobodnou vůlí jedince. Osud a determinace původem jsou postaveny proti možnosti svobodné volby, osud kolektivní je občanství a lidská bytosť, která je rovnocenná ostatním lidem. Každá ze stran uvažuje ve vzájemně neslučitelných kategoriích a nemohou si porozumět. Obě strany se cítí v ohrožení. Nakonec přichází četníci a odvádějí Iva i Hanu k výslechu. Vyprávěč z odstupu vystihuje bizarnost celé situace: „Pravda: řešení tragického sporu na dokonalejiné rovině, než na jaké byl veden, bylo trochu divné, a zásah administrativy do jeho osobního hrdinství a do boží pře byl dokonce mírně komický, — ale Ivo Karadžíč přijímal tohle rozuzlení zcela rád“ (IBID.: 413). Konflikt zůstává otevřený a latentně přítomný.

Ivan Olbracht na konci třicátých let, v době růstu rasového antisemitismu,jenž se v sousedním Německu stal součástí státní ideologie a reálnou hrozbou, upozorňuje *Goletem v údolí* na nebezpečí myšlenky o nadřazenosti jedné rasy nad druhou. Olbrachtova tvorba s židovskou tematikou byla trnem v oku nacistickému Německu a jeho knihy patřily k titulům páleným na hranicích (HOLUB 1983: 202).⁹ Povídkový triptych vyznívá vůči židovství ambivalentně — úctu a pochopení ke starodávné kultuře provázejí obavy z následků, které může přinést dogmatická zaslepenost a zkostnatělost. Podobně jako Olbracht pracoval se starozákonním mýtem německý spisovatel Thomas Mann, který v průběhu let 1926—1942 vytvořil románovou tetralogii *Josef a bratří jeho*. Olbracht, který se v třicátých letech věnoval intenzivně také literárnímu překladu, postupně přeložil první tři díly tetralogie (první dva společně s Helenou Malířovou).¹⁰ Jeho přístup k překladům byl nebývale aktivní. Olbracht Mannovo dílo tvůrčím způsobem včlenil do své tvorby. Překladům tak lze prisoudit roli katalyzátoru, díky němuž se uspíšila kvalitativní proměna spisovatelského díla, započatá na přelomu dvacátých a třicátých let

⁹ Před druhou světovou válkou vydly v Německu překlady dvou Olbrachtových děl: *Nikola Šuhaj loupežník* (srov. IDEM 1934) a *V záloži nejmenší* (srov. IDEM 1923).

¹⁰ Olbracht přeložil v průběhu sedmi let (1931–1937) devět knih šestí německých autorů. Kromě překladů z díla Thomase Manna jsou to *Cesta na Golgotu* Jakoba Wassermannova (1931), *Poklad na řece Modře* B. Travena (1931), *Mladá žena z r.* 1914 Arnolda Zweiga (1932), *Válka židovská* Liona Feuchtwangerova (1933), *Obláčku, a co teď?* Hanse Fallady (1933, přeložil spolu s Evženem Hansem Falladym *Obláčku, a co teď?*, který Olbracht přeložil pod pseudonymem Josef Vrbata).

minulého století (OPELÍK 1967: 37). Ivan Olbracht adaptoval vybrané rysy Mannovy poetiky (například ironizace, relativizace a „vědecký“ odstup od předmětu vyprávění, který se projevuje kupříkladu neustálým zvažováním jednotlivých alternativ) vhodně pro vlastní umělecky svěbytné literární dílo (ZITOVÁ 2015).

Zájem o biblickou látku je u Olbracha možno sledovat i později, přestože po *Goletu v údolí* již žádnou původní knihu nepřidal a věnoval se pouze adaptacím, které byly z velké části určeny dětem a mládeži. Mezi adaptovaná díla patří Biblické příběhy z roku 1939 určené mládeži a textově odlišné Čtení z Biblí kralické, které Olbracht zpracoval v letech 1940—1941 a jehož vazba byla bohužel v roce 1942 rozmetána. Kniha nakonec vyšla až posmrtně v roce 1958 a ve vydání doplněném Novým zákonem v roce 1983 (MACEK 1990: 371). Olbracht se převyprávěním biblických příběhů v době války jednak přihlásil k tradici židovství a křesťanství, jednak patřil díky tomuto kroku podobně jako například Vladislav Vančura se svými nedokončenými *Obrazy z dějin národa českého* do širšího proudu návratu k tradici, jež se stávala od konce třicátých let živou součástí kultury. V podobném duchu Olbracht pokračoval také dílem *Ze starých letopisů* vydaným v roce 1940, v němž pro mládež upravil texty starých českých kronik. V roce 1947 následovalo převyprávění starodínských bajek *O mudrci Bidpajovi a jeho zvírátkách* a adaptace Prescottových *Dějin dobytí Mexika*, která vyšla pod názvem *Dobývatel* (OPELÍK 1961: 192).

5. Závěr

Ivan Olbracht byl jedním z mnoha autorů, kteří se ve dvacátých (a v Olbrachtově případě pouze) třicátých letech 20. století zajímali o Podkarpatskou Rus. Literární kritika u něho se srovnání s ostatními spisovateli vyzdvihovala poetivý přístup k látce, díky kterému se mu podařilo jako jedinému proniknout pod povrch tamního dění a překročit umělecky hranici pouhého módního zájmu. Autor zpracoval látku z Podkarpatské Rusi formou uměleckých reportáží (*Země bez jména, Hory a staletí*), beletrie (*Nikola Šuhaj loupežník, Golet v údolí*) a společně s Karlem Novým i filmového scénáře (*Marijka nevěrnice*). Už v reportážích se nacházejí zárodky některých situací a scén, které se později objevují v prózách.

Fenomén židovství na Podkarpatské Rusi Olbracht nejdříve sleduje v kontextu spletitých kulturních a společenských poměrů v zemi (reportáže, *Nikola Šuhaj loupežník*). V loupežnickém románu Židé zastupují jen jeden z vicera pohledů na Šuhajův osud (dále četníci a Rusini, z nichž jsou to vedle rusínského lidu jako celku jmenovitě Eržika a Šuhajovi kamarádi) a jsou integrální součástí polyperspektivního vyprávění. Na rozdíl od Rusinů se Židé nepodílejí (podobně jako četníci) na utváření pohanského pohádkového mýtu o loupežníku Šuhajovi, ale (zvláště ti bohatí z nich) s ním udržují obchodní vztahy. Židé jako komunita žijí ve světě, jehož podoba se utváří pod vlivem starozákonné tradice či mýtu a jehož principy jsou detailně rozpracovány v *Goletu v údolí* (první dvě povídky jsou moderními variacemi starozákonních příběhů).

Ruku v ruce s přechodem od publicistického útvaru umělecké reportáže k beletri je i proměna autorského, respektive vypravěckého přístupu k látce. V reportážích převažuje kritický hlas zaměřený například na chudobu, kterou je třeba podle Olbracha považovat za obecně podkarpatský fenomén, a na její prohloubenou, výhradně židovskou formu, jež příčinu vidi spisovatel v chasidské

podporu tamních rabínů. V *Goletu v údolí* pak převažuje laskavě chápající přístup vyprávěče, který se vlečkou integrálně do židovské perspektivy vyprávění, a nechává tak vyniknout jednání postav. Konfrontaci jednotlivých perspektiv vzniká ve vyprávění dynamika, s níž vyprávěč pracuje s nadhledem „cizince“ i laskavým humorém. Nepřetržitě je přítomný kritický podtón. Za humorální až anekdotickými výjevy z života podkarpatských Židů je patrná bída všedního dne, která je vlastní výlučností a o definitivní danosti židovské identity (význam jména, typicky židovské tělesné rysy), které v důsledku vedou ke společenské izolaci (zvláště „O smutných očích Hany Karadžičové“). Určující jsou pro Židy pojetí viry a zbožnosti (uvahy o významu rituální lázně, o tom, zda je Šuhaj veš, či blecha) a důvěrny vztah s Hospodinem (rozmluva Abrama Beera s Hospodinem, rozhovor anděla s Pinchesem Jakubovičem). Židé chápou běžné situace z života jako projevy Boží vůle (Bajnýšovo setkání s gójskými turisty) a interpretují je na pozadí výjevů ze Starého zákona (Bajnýš s Julčou jedou pro rabina jako Juda na válečném voze). Židé mají zároveň ryze obchodnického ducha (obchodování s pozemky a záměr Abrama Beera zmocnit se Šuhajovy louky, obchod Bajnýš s gójskými turisty atd.). Na svět pohlížejí jako na tvárnou hmotu, kterou je potřeba zformovat s pomocí Boží vůle ve svůj prospěch a v prospečích svých dětí (zárodky v Nikolou Šuhaji *loupežníkovi*, plně rozvinuto v *Goletu v údolí*). Židovská komunita je zachycena ve svém sociálním rozvrstvení (bohatí versus chudi Židé), dynamicky v proměnách času (v Nikolou Šuhaji *loupežníkovi* před první světovou válkou, během ní i těsně po válečných událostech, v *Goletu v údolí* za první republiky), v širších sociálních vazbách (antisemitismus českých čtenářů v Nikolou Šuhaji *loupežníkovi*) a v povídce „O smutných očích Hany Karadžičové“ i v konfrontaci s jinověrstmí a asimilací (v podobě Iva Karadžiče, re-Karadžičové) i v uzavřenou ortodoxní obec působí rozkladně.

Prameny

- OLBRACHT, Ivan
1931 „Boj o kulturu na Podkarpatské Rusi“; *Literární noviny* V, č. 16, s. 5; č. 18, s. 3–4; č. 19, s. 4; č. 20, s. 3–4
- 1932 *Země bez jména*
(Praha: Otto Girgal)
- 1935 *Hory a století. Kniha reportáží z Podkarpatska*; Spisy Ivana Olbracha, sv. 8 (Praha: Melantrich)
- 1961 *Pryč s legendami*; Spisy Ivana Olbracha, sv. 15, ed. Rudolf Havel (Praha: Československý spisovatel)
- 2001 *Nikola Šuhaj loupežník. Golet v údolí*; ed. Petr Hanuška (Praha: Nakladatelství Lidové noviny)
- OLBRACHT, Ivan — NOVÝ, Karel — VANČURA, Vladislav
1982 *Marijka nevěrnice*; edd. Pavel Taussig, Rudolf Havel (Praha: Odeon)

Literatura

- BÍBLE
2006 *Bíble. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad*, 16. vyd. (Praha: Česká biblická společnost)
- DOLEŽEL, Lubomír
1993 *Narativní způsoby v české literatuře* (Praha: Český spisovatel)

Židé v podkarpatské tvorbě Ivana Olbracha

- HANUŠKA, Petr
2001 „Komentář“; in: Ivan Olbracht: *Nikola Šuhaj loupežník. Golet v údolí*, ed. Petr Hanuška (Praha: Nakladatelství Lidové noviny), s. 422–478
- HARTL, Antonín
1933 „Čestní spisovatel a Podkarpatská Rus“; *Rozhledy po literatuře a umění* II, č. 8–9, s. 54–55; č. 10, s. 67–68
- HAVLOVÁ, Františka
1972 „K jazyku Ivana Olbracha“; *Noše řeč* LV, č. 5, s. 233–242
- HLÁVKA, Miloš
1934 „Země, jež nalezla svého básníka“; *Literární noviny* VII, č. 13, s. 5
- HOLUB, Ota
1983 Věc; *Loupežník Nikola Šuhaj* (Praha: Československý spisovatel)
- ISRAEL, Efraim
1995 „Bůh je originální“; *Kritický sborník* XV, č. 1–2, s. 17–25
- MACEK, Emanuel
1990 „Ediční poznámka“; in: Ivan Olbracht: *Čtení z Bibli kralické*, 2. vyd. (Praha: Vyšehrad), s. 371–372
- MRAVCOVÁ, Marie
1984/1985 „Ivan Olbracht. Nikola Šuhaj loupežník“; *Český jazyk a literatura* XXXV, č. 7, s. 294–301
- MUKAŘOVSKÝ, Jan
1951 „Ivan Olbracht“; *Slovo a slovesnost* XII (1950), č. 3, s. 123–134
- NEUMANN, Stanislav Kostka
1934 „Český spisovatel a Podkarpatská Rus“; *Rozhledy po literatuře a umění* III, č. 3, s. 17–18
- OLBRACHT, Ivan
1923 *Im dunkelsten Kerker*; přel. Grete Straschnow (München: Wieland)
1933 „Loupežník Šuhaj a „rozhrození žetníci“; *Čin* V, č. 20, s. 459–464
1934 *Der Räuber Nikola Schuhaj*; přel. Julius Mader (München: Piper)
1958 *O umění a společnosti*; ed. Miloslav Nosek (Praha: Československý spisovatel)
- OPELÍK, Jiří
1961 „Doslov“; in: Ivan Olbracht: *Golet v údolí*, 13. vyd., sv. 8 (Praha: Československý spisovatel), s. 189–192
1967 „Olbracht reife Schaffensperiode sub specie seiner Übersetzungen aus Thomas Mann und Lion Feuchtwanger“, *Zeitschrift für Slawistik* XII, č. 12, s. 20–37
- 1995 „Ivan Olbracht“; in: Zdeněk Pešat, Eva Strohsiová (ed.): *Dějiny české literatury IV. Literatura od konce 19. století do roku 1945* (Praha: Victoria Publishing), s. 554–571
- PIŠA, Antonín Matěj
1949/1982 *Ivan Olbracht*; 2. vyd., (Praha: Československý spisovatel)
- POHORSKÝ, Miloš
1974 „Čas mýtu: Nikola Šuhaj loupežník“; in: idem: *Portréty a problémy. Literárněhistorické interpretoace* (Praha: Mladá fronta), s. 262–275
1975 „Doslov“; in: Ivan Olbracht: *Nikola Šuhaj loupežník*, 25. vyd.; Spisy Ivana Olbracha, sv. 9, ed. Jarmila Višková (Praha: Československý spisovatel), s. 211–222
- POP, Ivan
2005 *Podkarpatská Rus* (Praha: Libri)
- SCHUBERT, Peter
1980 „A Common Source for Sholom Aleichem and Ivan Olbracht“; *Germano-Slavico* III, č. 4, s. 287–290
- TIPPNER, Anja
2012 „„Diaspora im Tal“. Das jüdische Ruthenien als Ort zwischen orientalistischem Mythos und Realität bei Ivan Olbracht“; in: Wolfgang Stephan (ed.): *Der Osten des Ostens. Postcolonial Perspectives on Eastern Europe*, sv. 1 (Frankfurt am Main: Lang), s. 325–344
- ZITOVÁ, Olga
2015 Thomas Mann und Ivan Olbracht. Der Einfluss von Manns Mythoskonzeption auf die karpathoukrainische Prosa des tschechischen Schriftstellers; přel. Ilka Giertz (Stuttgart; ibidem)