

# Když jde o prospěch českého národa, antisemitismus to není...

POLEMIKA S TEXTY ALEŠE HAMANA, JIŘÍHO HOMOLÁČE,  
JANA MAREŠE A JANA RANDÁKA

Kateřina Čapková

*Česká literatura* 2013/5 přinesla tři komentáře ke knize *Jan Neruda a Židé. Texty a kontexty* z pera jednoho literárního historika, jednoho lingvisty a dvou historiků českých dějin. Vyznění všech tří textů je překvapivě velmi podobné — všichni se shodují v tom, že texty Michala Frankla, Jindřicha Tomana, Marka Nekuly a Kateřiny Čapkové jsou nevyvážené, že tito autoři nadužívají pojem *antisemitismus*, o kterém přitom u Nerudova textu *Pro strach židovský* nemůže být řeč.

Aleš Haman, autor několika učebnic dějin literatury 19. století pro pedagogické fakulty, znalec Nerudova díla (vydavatel jeho textů i jeho životopisec), je ve své argumentaci přímočarý. O antisemitismu u Nerudy podle něho nemůže být řeč, to jen autoři knihy *Jan Neruda a Židé* zaměňují Nerudovo pochopitelné nepřátelství vůči Židům za nenávist. Nerudovo nepřátelství bylo pochopitelné, „protože významnou část tehdy vládnoucí německé politické reprezentace tvořili Židé, kteří volili pro ně výhodnou asimilaci s liberálním německým prostředím“ (HAMAN 2013: 784). Co Haman „vládnoucí německou politickou reprezentací“ míní, není jasné, rozhodně je to však teze přinejmenším zavádějící a účelová. Pro Hamanův výklad je však stěžejní. Není pak proč se divit, že se české politické reprezentaci Židé jeví jako „zrádci“ českých národních zájmů. Pokračuje: „Nelze [...] zaměňovat **nepřátelství**, jaké Neruda vypověděl svým článkem německým židovským politikům, lichvářům a dalším osobám, spojovaným v době, kdy svůj článek psal, s obecnou představou o komunitě, která se českým spoluobčanům jevila jako politická i ekonomická hrozba, za **nenávist**“ (IBID. [zvýraznění v originálu]). Není příliš zjevné, čím Haman odlišuje nenávist od nepřátelství. Zjevný je naopak jeho nekritický pohled na český nacionalistický diskurz tehdejší doby, v němž byli často Židé (údajně dominující německé politice v Čechách) líčeni jako ekonomická a politická hrozba Čechů. Haman tento xenofobní pohled na

Židy nepovažuje za nijak zarážející, zarážející je podle něho naopak údajná ideologická předpojatost autorů knihy *Jan Neruda a Židé*.

Lingvista Jiří Homoláč ve svém článku právem poukazuje na to, že Nerudův *Pro strach židovský* by bylo dobré vidět v kontextu celého jeho díla. Rozebírá celou řadu dalších děl Jana Nerudy, především publicistických, kde o Židech rovněž hovoří. Jeho rozsáhlý text pak přináší celou řadu zajímavých podnětů a upozornění na výrazy, které Neruda v souvislosti s Židy používal. Jde o velice rozříštěný text, kde jsou citáty ze studií z knihy *Jan Neruda a Židé* či z Nerudova pamfletu doplňovány jeho postřehy a komentáři. K závěru analyzuje Homoláč příklady z Nerudových fejetonů z konce sedmdesátých či z osmdesátých let, kdy Neruda přímo používá slovo *antisemitismus*, nebo kde omlouvá násilí vůči Židům (včetně zabíjení) a vyjadřuje přání, aby Židé Čechy opustili. V jednom ze svých fejetonů Neruda říká na adresu Židů v Evropě mimo jiné: „Dobrá, vyhodme je!“ (NERUDA 1878). V komentáři Homoláč připustí, že i když „humorně“, přece jen „text seznamuje čtenáře s agendou politického antisemitismu“ (HOMOLÁČ 2013: 762).

O to překvapivější je nicméně Homoláčův závěr. Nepopírá, že vztah Nerudy k Židům „byl negativní“ (IBID.: 762). Připouští, že je možné Nerudu za antisemitu považovat, ale je to patrné jen na jeho pozdějších textech, kde pro jeho protižidovské výroky „nelze najít nějakou vnější motivaci“. *Pro strach židovský* „nebyl jen protižidovským traktátem, ale s velkou pravděpodobností plnil konkrétní politický úkol“ (IBID.: 763). O antisemitismus jde zřejmě pouze u výroků, u kterých nenajdeme politický podtext. Vracíme se tedy opět k Hamanově argumentaci. Ve *Strachu* mělo Nerudovi jít přednostně o práva a ekonomický rozkvět Čechů. Tento „konkrétní politický úkol“ omlouvá jeho výrazivo a vylučuje, že by se mohlo jednat o antisemitismus. U autora, který se dlouhodobě zabývá debatami o Romech v české společnosti, takový názor překvapí. I z kontextu anticiganismu je zřejmé, že se šíří a posiluje právě využitím v politickém boji. Nejenže politici sbírají populistickými hesly proti Romům hlasy ve volbách (podobně jako na konci 19. století protižidovskou rétorikou), i anticiganismus je často propojován s údajným vyřešením „konkrétních politických úkolů“ — především v oblasti ekonomiky a kriminality.

Homoláčova snaha za každou cenu zproblematizovat tezi o Nerudově antisemitismu, pro který přitom sám přináší další významné důkazy, vyjde na povrch i v dalších bodech jeho shrnutí. Jistě nelze než souhlasit, že by bylo dobré prozkoumat vztah Nerudy k Židům v celé šíři jeho díla. Homoláč pak nicméně rozebírá, že v analýze diskurzu „o nějaké menšině se nemůže [autor] zaměřit jen na negativní výroky o ní a pominout výroky neutrální nebo takové, které lze vnímat jako pozitivní“ (IBID.: 763). Zde se Homoláč dostává k polemice s mým výkladem o Siegfriedu Kapperovi a Nerudově vztahu k němu (viz též IBID.: 750–751).

Ve své studii se vyjadřuji k tomu, že Neruda vychvaluje Kappera v nekrologu jako člověka, který byl „vždy Čechem“ a Slovanem. V textu dokládám, že Neruda Kapperův život a dílo výrazně dezinterpretoval a navíc zneužil k tomu, aby se mu Kapper stal kontrastem vůči jiným židovským intelektuálům jmenovaným v nekrologu, kteří jsou označeni za zrádce. Kapper se tak stává výjimkou z pravidla, která jen utvrzuje v negativním názoru na Židy jako celek (ČAPKOVÁ 2012: 90). Homoláč sám s odvoláním na svůj text o debatách o Romech připouští, že „vynikající příslušník nějaké menšiny je vlastně výjimka a problematičnost této menšiny nijak nezpochybňuje, často naopak potvrzuje“ (HOMOLÁČ 2013: 751). V případě Nerudova nekrologu na Kappera se tomuto výkladu za každou cenu brání. Homoláč především poukazuje na další Nerudovy nekrology, které mají dokázat, že Židů, které měl Neruda rád, byla celá řada. Velice podobný argument používají i Randák a Mareš v textu, kterému se budu věnovat níže. Ti také poukazují na Nerudův nekrolog na židovského stomatologa Mořice Baštýře a na politika Bohumila Bondyho. A ptají se ironicky: „Jsou Baštýř a Bondy jen dalšími dobře dávkovanými příklady potouchlého šíření nenávisti a dalším zneužitím?“ (MAREŠ — RANDÁK 2013: 778). Ponechám stranou Marešův a Randákův slovník a stylistické prostředky, k nimž sahají ve snaze zesměšnit autory statí v knize *Jan Neruda a Židé*. Na jejich ironickou otázku však existuje velice prostá odpověď. Ano, i Baštýř a Bondy jsou v Nerudových nekrolozích zneužití jako výjimky potvrzující pravidlo. Stačí z nich ocitovat relevantní pasáže:

Baštýř je židem a sice jedním z těch, bohužel nečetných, v nichž vidíme vtělený náš ideál českého židovstva, i muž o myšlenku českožidovskou velice zasloužilý, vlastenec nadšený, Čech obětavý. Takových židů kdyby u nás působilo třeba jen do sta, rázem by bylo vše zapomenuto, čím židovstvo již na národu našem se provinilo, a antisemitismus by u nás v Čechách věru neměl ani na píď půdy.  
(NERUDA 1890)

Nekrolog na Bohumila Bondyho začíná imaginárním rozhovorem:

„Vždyt jsou ale předce také židé, kteří se cítí upřímně co Češi a jichž skutečně dotýká se každý žal a bol, tížící národ náš!“ „A kde jsou? — je jeden jediný: Bondy — a jenom Bondy!“ Tu rozmluvu lze v českých kruzích přechoť slyšet. Není snad **zcela** pravdiva, jak se říká „až do puntíčku nejposlednějšího“, ale pravdy nepopíratelné je v ní až bolestně mnoho. A pravda ta je význačná pro politické poměry naše, pro nás Čechy vůbec, pro české židy zvlášť. Vyslovujeme ji krátce a suše, ač věru nejsme pražádnými moderními „antisemity“, jako vůbec v národě našem nauka ta moderní nemá půdy.  
(IDEM 1884)

Oba nekrology navíc pěkně ukazují rozporuplnost, tak typickou pro český nacionalistický diskurz. Češi jakožto mírumilovný národ antisemity nikdy nebyli a nejsou (viz nekrolog o Bondym). Na druhé straně jsou situace, kdy se antisemitismus v české společnosti připouští jako samozřejmost (viz nekrolog Baštyře). Příčinou antisemitismu mezi Čechy jsou však sami Židé a jejich údajný negativní vztah k českému národu (totiž vše, „čím židovstvo již na národu našem se provinilo“).

Celkově však Homoláčův text poukazuje na téměř nepřeborné možnosti, jak by bylo možné Nerudův vztah k Židům lépe zmapovat. Za zajímavý považuji i jeho odkaz na Nerudův text o Romech, ve kterém je Neruda líčí jako kriminálníky, osoby nehygienické, před kterými se Češi musí uzavírat do svých bezpečných domovů (IDEM 1877). Propojenost antisemitismu s anticiganismem je zřejmá i v dnešní společnosti. Není náhodou, že na internetových stránkách, na kterých dnes najdeme text *Strachu*, často nalezneme zároveň texty či komentáře k „řešení cikánské otázky“.

Najít a popsat přínos textu historiků Jana Mareše a Jana Randáka je již o mnoho těžší. Mareš a Randák mají od začátku jasný záměr: představit publikaci *Jan Neruda a Židé* jako předpojatý text, jehož autoři jsou přehnaně citliví vůči protizidovské rétorice. Jediné dva texty z této publikace vycházejí z jejich kritiky bez úhony: studie Václava Petrboha, která „se zdařile vyhýbá pojmu antisemitismus“ (MAREŠ — RANDÁK 2013: 772), a Nerudův pamflet *Pro strach židovský*.

Přestože autoři na začátku shrnují v krátkosti obsah jednotlivých kapitol knihy *Jan Neruda a Židé*, velice rychle začnou knihu karikovat. „Z Jana Nerudy se tak stává svého druhu věrozděš moderního českého antisemitismu (ibid.: 58, 173)“ (IBID.: 773). Pokud si však čtenář jejich recenze dá tu práci a vyhledá příslušné stránky, zjistí, že žádná taková teze zde formulována není. Marek Nekula a v druhém případě Josef Schwarz, autor bibliografické rešerše na konci knihy, upozorňují pouze na využití Nerudova *Strachu* v protektorátním tisku, především v *Árijském boji*. Mareš s Randákem v dalším odstavci uvádějí, že takovouto „interpretační jednoznačností lehce oťře příspěvek Václava Petrboha, následně i samotné pečlivé čtení PSŽ“ (IBID.). Není přitom moc jasné, jak by Petrbokův text či přečtení *Strachu* mohlo otráť skutečností, že se redakce *Árijského boje* rozhodla pro motto svého časopisu vybrat citát ze *Strachu*: „Židé jsou proti nám, my musíme býti proti nim, v každém ohledu. Je to národ cizí, nejde s námi, ba jen proti. Na to nesmíme nikdy zapomenouti“ (SCHWARZ 2012: 173).

Jedním z cílů Marešovy a Randákovy polemiky je popřít jakoukoli kontextualizaci v analýzách autorů publikace *Jan Neruda a Židé*, která je přitom pro všechny autory stěžejní. Naznačují dokonce, že z Nerudy činíme „dábelského antisemitu“, přičemž tento obrat dávají do uvozovek, aniž by se přitom v textech publikace kdy objevil. Po zkarikovaném popisu textů se ptají: „Není

vhodnější připustit a přiznat jednotlivé rozpory a proměny autora, které snahám o homogenní (identitní) interpretaci odporují?“ (MAREŠ — RANDÁK 2013: 778). Zde nelze než jim doporučit, aby si knihu *Jan Neruda a Židé* v klidu znovu přečetli. Kniha nejenže nepřináší „homogenní (identitní) interpretaci“, ve všech textech k Nerudovi se navíc analyzuje rozporuplnost Nerudova vztahu k Židům, ať již synchronně, nebo diachronně, v rámci jeho díla, nebo v komparaci s jinými osobnostmi. Není pochyb o tom, že v této práci by se dalo pokračovat, jak ostatně přesvědčivě ukazuje text Jiřího Homoláče. Autoři publikace si také nikdy nedělali nárok na vyčerpávající zpracování tohoto doposud opomíjeného tématu.

Většina textu Mareše a Randáka je věnována vysvětlování, proč Neruda nebyl antisemitou. Kromě výše zmíněného odkazu na nekrolog Baštyře a Bondyho, který našli v článku Václava Petrboha, se bez výjimky opírají pouze o text Nerudova *Strachu*, což je po velké kritice naší údajně chybějící kontextualizace poměrně překvapivý postup. Důležitou roli v jejich argumentaci tvoří snaha vyvrátit Nekulovu, Tomanovu, Franklovu a moji kritiku Nerudova pojetí Židů jako zvláštního národa-nenároda. Přestože jsme k podobnému názoru, totiž k tvrzení, že Židé jsou Nerudou za určitých okolností chápáni jako národ a za jiných nikoli, došli z různých perspektiv a pomocí množství citátů z Nerudova díla, Randák a Mareš se tomuto výkladu vysmívají s tím, že zvláště Frankl a Čapková se neumí rozhodnout, zda tedy Neruda (nebo dokonce Frankl a Čapková) Židy za národ považuje (považují), či nikoli (IBID.: 774).

Autoři knihy *Jan Neruda a Židé* ve svých textech poukazují na skutečnost, že Neruda si ve výrocích o tom, zda Židé národ tvoří, či nikoli, odporuje. Na jedné straně označuje Židy za svébytný národ (etnický a rasově naprosto specifický), na druhé straně jim upírá schopnost vytvořit samostatné národní společenství. Ať již proto, že Židé nemluví vlastním jazykem a vždy se jen snaží splynout s ostatními národy, které se snaží porobit a ovládnout, ale také proto, že chtějí jen ekonomicky parazitovat na práci jiných národů. Pohlédneme-li na *Strach* jako na celek, je jasné jeho vyznění. Židé se sice snaží splynout s ostatními národy, ale nedaří se jim to a nikdy se jim to nepodaří. Žádný jazyk neznají pořádně, se žádným národem se nespojí, jen profitují z práce národů ostatních. Kvůli své neasimilovatelnosti mají Židé údajně již od dob *Starého zákona* specifické fyziognomické rysy, což ukazuje na Nerudovu argumentaci, která, jak vidno, není prosta prvků rasově biologického smýšlení.

Mareš s Randákem této distinkci zdá se nerozumí a tvrdí, že pokud by Neruda považoval Židy za neschopné vytvořit plnohodnotné národní společenství, byli by odsouzeni k zániku, čemuž ale odporuje Neruda ve větě ze *Strachu*: „Nemohli jste umřít, protože máte budoucnost, také my jsme proto neumřeli“ (NERUDA 2012: 155). Tento citát přitom nijak nezpochybňuje uvedenou analýzu Nerudova myšlení o Židech. Pro Nerudu údajná židovská neasi-

milovatelnost a s tím spojená „věčnost“ hraje naopak důležitou roli. Randák a Mareš navíc zde, jako i v dalších případech, vytrhávají Nerudovy citáty ze souvislostí. Hned v dalším odstavci totiž Neruda píše: „Vaše tepny nebijí, jen počítají, vaše srdce je sobeckou cizotou vypáleno na uhel a ten [...] nehřeje, jen třísní“ (IBID.: 156).

Na zřejmě záměrné zlehčování a dezinterpretaci Nerudových výroků u Randáka a Mareše narážíme i v dalších případech. Snaží se kupříkladu neutralizovat Nerudův výrok o Židech jako „bodáku vraženém do našeho masa“ (IBID.: 160). Uznávají sice, že tato teze je na první pohled „děsivá“. Pokračují však hned: „I tomuto výroku však v kontextu celého PSŽ rozumíme jako vyjádření svébytnosti židovského národa, který by měl být tělem sám pro sebe. Vyjmutí onoho bodáku se nemá v tomto Nerudově případě dít jinak než hospodářskou soutěží v duchu dobově populárního hesla raženého zastánci svépomocného hnutí »Svůj k svému«, které se neobracelo výhradně proti Židům, nýbrž mělo výraznou linku protiněmeckou“ (MAREŠ — RANDÁK 2013: 779). Podíváme-li se ale do Nerudova textu, citát o „bodáku“ je převzatým citátem jednoho, jak píše Neruda „výtečného pozorovatele německého“ a vztahuje se na Židy v německém národě. Neruda právě v odstavci s „bodákem“ dokazuje, že Židé nejsou cizí jen Čechům, ale jsou cizinci všude. Marešova a Randáková interpretace, že zde jde vlastně o „protiněmeckou linku“, je tedy naprosto scestná.

Snaha dvou historiků z Ústavu českých dějin FF UK za každou cenu dokázat, že Neruda považoval Židy za národ rovný s Čechy či jinými národy a jejich bagatelizace Nerudových nenávistných výroků má však svůj hlubší důvod. Z Nerudových protizidovských výroků se z jejich pohledu stávají dobově podmíněné, pochopitelné politické výpady proti ekonomickým či politickým konkurentům, srovnatelné s protiněmeckými výroky, jichž byla tehdejší česká publicistika plná. Podobnost jejich argumentace s Hamanovou je očividná. Podle Randáka a Mareše se ve *Strachu* „nejedná o intencionální, apriorní šíření »nenávisti«, nýbrž o autory sice zohledněný, ale spíše podceněný motivační a apelativní rozměr směřující dovnitř národa, mající zabezpečit — v očích Nerudových současníků — další rozvoj českého národa. Nesetkáme se však s žádnou výzvou ke stvoření světa bez Židů, s násilným bojem, neboť i oni »mají budoucnost.«“ (IBID.: 779). Explicitně se pak Randák a Mareš ptají: „Je obsluhování se zbytnými stereotypy, tj. antisemitismem jako prostředek, rovno konkrétním protizidovským politikám, tj. antisemitismu jako cíli?“ (IBID.). Otázku Randáka a Mareše však můžeme též obrátit: Kdy se v dějinách stal antisemitismus cílem? I v nacistickém Německu byl antisemitismus pouze prostředkem k uskutečnění „praktického politického úkolu“ (řeceno s Homoláčem), tedy vytvoření životního prostoru pro arijsce.

Zde se dostáváme k jádru Marešovy a Randákovy polemiky. Všechno jejich zlehčování antisemitismu u Nerudy dostává v závěru dosti zřetelný, s ideou národa spjatý podtext. Jestliže některým autorům knihy *Jan Neruda a Židé*

vadí Nerudovy protižidovské výroky, vnášejí (jak recenzenti opakovaně tvrdí) do věci zbytečné emoce. Nerudův text prý vidí skrze „Osvětím“. O tu ale u Nerudy jít nemohlo, tedy jde o nemístnou kritičnost. „Přiznání, že dobová podoba antisemitismu prostě mohla patřit do arzenálu nacionalismu českého národního hnutí či být slovy Kateřiny Čapkové součástí „kulturního kódu moderního občana« (NAŽ: 99) [...] nemusí působit skandálně, byť potenciál k politickému zneužití dnes bohužel může mít“ (IBID.: 781).

Zpětně se pak už ani nedivím, že závěr mého textu v knize *Jan Neruda a Židé* byl Marešem, Randákem a Hamanem hrubě nepochopen a překroucen. Ve svém textu srovnávám stěžejní texty Havlíčka a Nerudy o Židech. V textu z roku 1850 se Havlíček vyslovuje pro emancipaci Židů, zároveň však sdílí názor, že Židé jsou staletou diskriminací pokažení. Vybízí ale k trpělivosti, vždyť — jak je přesvědčen — rovná práva jejich charakter časem vylepší. Neruda naproti tomu považuje Židy za z podstaty špatné, vylučuje možnost integrace Židů do českého národa, protože jde o národ Čechům cizí a nepřátelský. Ve zkratce můžeme říci, že podle klasické definice antisemitismu je Havlíček liberál, neboť v důsledku usiloval o integraci Židů do společnosti, která neuznává národnostní a náboženské rozdíly v přístupu k právům občana. Naopak Neruda je antisemita, protože jeho cílem je vyčlenění Židů ze společnosti. Sama nicméně tvrdím, že i Havlíčkovo myšlení obsahuje významné předsudečné prvky. Už tím, že šíří tezi o údajném poničeném charakteru Židů, připravuje půdu pro radikálnější teze Nerudovy. Tvrdím, že nemá velký smysl setrvat u otázky, zda Havlíček či Neruda byl, či nebyl antisemita. Pokud zůstaneme pouze u černobílého vidění, podobné nálepkování nás nikam dál neposune. Následuje poslední odstavec mé studie, který si zde dovoluji uvést *in extenso*:

Jádro problému většiny analýz antisemitských či protižidovských výroků spočívá v tom, že historik se v nich opět staví do role soudce. Účelem analýzy však nemá být v prvé řadě odsouzení či obhajoba, ale snaha pochopit princip ostrakizace menšiny a transformaci diskurzů, které byly v některých případech původně dobře míněny. Debaty okolo „židovské otázky“ tak mohou být modelem (a mementem) pro každou obdobnou debatu, ve které se elita společnosti zamýšlí nad postavením (a výchovou) menšiny, která údajně trpí „necností“.

(ČAPKOVÁ 2012: 100)

Vzhledem k tomu, že ani jeden z autorů polemik v *České literatuře* neuznal, že by Nerudův *Strach* byl antisemitským textem, je jim moje kritika Havlíčka liberála již naprosto nepochopitelná. Moji výzvu, abychom na problém protižidovské rétoriky pohlíželi mnohem jemnější optikou, než je mechanické označování toho, co je a co není antisemitismus, pak naopak Haman obrací

proti mně a kolegům. Vytrhává z právě uvedeného odstavce první větu a používá ji jako výzvu k interpretaci minulosti bez morálních soudů (HAMAN 2013: 787). Randák a Mareš jdou ještě dál, neboť jsou ochotni porušit i ta nejzákladnější pravidla vědecké práce. Nejdříve mne pochválí, jak výborně jsem problém popsala, ocitují první dvě věty z posledního odstavce, ovšem v druhé větě vynechají „v prvé řadě“, aniž by toto vynechání v textu naznačili. Tímto vypuštěním zásadně mění smysl sdělení, aniž by na to upozornili. Odsouzení a obhajoba mají tedy z vědecké práce zmizet. Mareš a Randák se mnou souhlasí, jen si postesknou: „Přesto autorům někdy moralistické hodnocení »uklouzne«“ (MAREŠ — RANDÁK 2013: 777). Tato účelová dezinterpretace mého závěru je přitom o to paradoxnější, že Randákův a Marešův text není ničím jiným, než úpornou obhajobou nejen Nerudy, ale i antisemitismu 19. století, který je zlehčován jako pouhý instrument národnostního konfliktu.

### Prameny

NERUDA, Jan

- 2012 „Pro strach židovský“; in Michal Frankl, Jindřich Toman (edd.): *Jan Neruda a Židé. Texty a kontexty* (Praha: Akropolis — Filip Tomáš), s. 151–170
- 1878 „Feuilleton. V Praze, 15. června. Tak je mně nějak smutno“; *Národní listy* XVIII, 16. 6., s. 1
- 1884 „Vždyt jsou ale předce také židé“; *Humoristické listy* XXVI, č. 23, 7. 6., s. 194
- 1890 „Kdybychom chtěli učiniti špatný vtíp“; *Humoristické listy* XXXII, č. 14, 4. 4., s. 1

### Literatura

ČAPKOVÁ, Kateřina

- 2012 „Protizidovské diskurzy v českém národním hnutí. Havlíček, Neruda a Kapper“; in Michal Frankl, Jindřich Toman (edd.): *Jan Neruda a Židé. Texty a kontexty* (Praha: Akropolis — Filip Tomáš), s. 85–107

HAMAN, Aleš

- 2013 „Ideologicky předpojatá kritika Nerudova díla“; *Česká literatura* LXI, č. 5, s. 783–787

HOMOLÁČ, Jiří

- 2013 „Jan Neruda a židé: poznámky a doplňky“; *Česká literatura* LXI, č. 5, s. 719–768

MAREŠ, Jan — RANDÁK, Jan

- 2013 „Nenávist není řešení. Jan Neruda, antisemitismus a Židé“; *Česká literatura* LXI, č. 5, s. 769–782

SCHWARZ, Josef

- 2012 „»Pro strach židovský«: Bibliografie“; in Michal Frankl, Jindřich Toman (edd.): *Jan Neruda a Židé. Texty a kontexty* (Praha: Akropolis — Filip Tomáš)