

10, 2008, **1**



Martin C. Putna

Zdeněk R. Nešpor

Vladimír Benáček

Eva Mirošovská

Barbora Machová

Marek Jakoubek

Historie a současnost časopisu Lidé města

Katolíci a levice

**Znovuzaložení Společnosti pro sociální bádání
v 90. letech 20. století**

**O původu a zdrojích proměn české
podnikatelské elity**

**Příspěvek ke studiu náboženských poměrů
na ledečském panství**

Bulharská etnologie po roce 1989

Materiály k nejstarším dějinám Vojvodova

Lidé města / Urban People

jsou recenzovaným odborným časopisem věnovaným antropologickým vědám s důrazem na problematiku města a příbuzným společenskovědním a humanitním disciplínám. Jedná se o jediný antropologický časopis vydávaný v České republice. Vychází třikrát ročně, z toho dvakrát v českém jazyce (v květnu a v prosinci) a jednou v anglickém jazyce (v září).

Lidé města / Urban People

is a peer-reviewed scholarly journal focused on anthropological studies with emphasis on urban studies, and related social sciences and humanities. It is the only anthropological journal published in the Czech Republic. It is published three times a year, twice in Czech (in May and December) and once in English (in September).

VYDÁVÁ/PUBLISHED by Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy

Adresa redakce/Address: U kříže 8, 158 00 Praha 5

Internetové stránky: <http://www.fhs.cuni.cz/default.asp?id=252>

VĚDECKÁ RADA/SCIENTIFIC BOARD: Jan Sokol (FHS UK Praha) – předseda, Miloš Havelka (FHS UK Praha), Alena Heitlinger (Trent University Peterborough, Canada), Wilma A. Iggers (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), Josef Kandert (FSV UK Praha), Zdeněk R. Nešpor (FHS UK a SOU AV ČR Praha), Hedvika Novotná (FHS UK Praha), Karel Novotný (FHS UK a FLÚ AV ČR Praha), Hans Rainer Sepp (FF UK Praha), Franz Schindler (J. W. Goethe Universität Frankfurt am Main, Germany), Zdeněk Uherek (EÚ AV ČR Praha), František Vrhel (FF UK Praha).

ČESKÉ VYDÁNÍ

Šéfredaktor: **Zdeněk R. Nešpor** (FHS UK a SOU AV ČR Praha) zdenek.nespor@soc.cas.cz

Redakční rada:

Ladislav Benyovszky (FHS UK Praha), Petr Janeček (Národní muzeum Praha), Jaroslav Miller (FF UP Olomouc), Mirjam Moravcová (FHS UK Praha), Olga Nešporová (VÚPSV Praha), Martin C. Putna (FHS UK Praha), Franz Schindler (J. W. Goethe Universität Frankfurt am Main), Markéta Škodová (SOU AV ČR a FSV UK Praha), Miroslav Vaněk (ÚSD AV ČR).

ENGLISH EDITION

Editor-in-chief: **Hedvika Novotná** (Charles University Prague, Czech Republic) hedvika.no@seznam.cz

Editorial board:

Alexandra Bitušiková (European University Association, Belgium), Alena Heitlinger (Trent University Peterborough, Canada), Wilma A. Iggers (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), Zuzana Jurková (Charles University Prague, Czech Republic), Grażyna Ewa Karpińska (University of Lodz, Poland), Luďa Klusáková (Charles University Prague, Czech Republic), Daniel Luther (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), Jana Macháčová (Museum Silesiane Opava, Czech Republic), Jiří Malíř (Masaryk University Brno, Czech Republic), Nina Pavelčíková (University of Ostrava, Czech Republic), Adelaida Reyes (New Jersey City University, USA), Peter Salner (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), Blanka Soukupová (Charles University Prague, Czech Republic), Andrzej Stawarz (Muzeum Niepodległości Warsaw, Poland), Róża Godula-Węclawowicz (Jagiellonian University Krakow, Poland).

Výkonný redaktor/Managing editor: **Jan Kašpar** jan.kaspar@fhs.cuni.cz

Asistentka redakce/Secretary: **Tamara Wheeler** tamara.wheeler@fhs.cuni.cz

Obálka/Cover design: **Aleš Svoboda**

Sazba/Text design: **Robert Konopásek**

Task/Printed by: **ERMAT Praha**

Distribuce: **Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk**, s.r.o, www.alescenek.cz

ISSN 1212-8112

OBSAH

- 3** Historie a současnost časopisu Lidé města / Urban People
Zdeněk R. Nešpor – Mirjam Moravcová

Stati

- 17** Katolíci a levice. Pokus o rekonstrukci jednoho z „kontrakulturních“ intelektuálních proudů české společnosti meziválečného období
Martin C. Putna
- 37** Znovuzaložení Společnosti pro sociální bádání v 90. letech 20. století
Zdeněk R. Nešpor
- 70** O původu a zdrojích proměn české podnikatelské elity
Vladimír Benáček

Studenti píší

- 90** Příspěvek ke studiu náb. poměrů na ledečském panství na přelomu 16. a 17. století
Eva Mirošovská

Antropologický výzkum

- 110** Bulharská etnologie po roce 1989
Barbora Machová

Materiály

- 127** Materiály k nejstarším dějinám Vojvodova, české obce v severozápadním Bulharsku
Marek Jakoubek

Nekrolog

- 148** Zemřel profesor Jan Heller
Dalibor Antalík

Recenze

- 152** David Nicholas: Urban Europe 1100–1700 (*Jaroslav Miller*)
- 155** Adam Fox – Daniel Woolf (eds.): The Spoken Word. Oral Culture in Britain 1500–1850 (*Petr Janeček*)
- 158** Jiří Woitsch, František Bahenský (eds.): Etnografický atlas Čech, Moravy a Slezska V. Židovské obyvatelstvo v Čechách v letech 1792–1794 (*Jana Vobecká*)
- 164** Krzysztof Michalski (ed.): Conditions of European Solidarity (*Zdeněk R. Nešpor*)
- 168** Petr Pokorný a kol.: Hermeneutika jako teorie porozumění (*Jan Sokol*)
- 169** Albert-László Barabási: V pavučině sítí (*Jan Sokol*)
- 172** Lenka Budilová – Marek Jakoubek (eds.): Cikánská rodina a příbuzenství (*Helena Koubková*)
- 175** Gary Alan Fine – Véronique Champion-Vincent – Chip Heath (eds.): Rumor Mills. The Social Impact of Rumor and Legend (*Petr Janeček*)
- 182** Mark Juergensmeyer: Teror v mysli Boží. Globální vzestup náboženského násilí (*Zdeněk R. Nešpor*)
- 186** Naděžda Špatenková: Poradenství pro pozůstalé (*Tomáš Kotrlý*)

Zprávy

- 191** 50 let Římských smluv. Supranacionální instituce a transnacionální prostory zkušeností (*Zdeněk Nebřenský*)
- 195** Mezinárodní konference Jak se umírá v České republice? (*Olga Nešporová*)

MINULOST A SOUČASNOST ČASOPISU *LIDÉ MĚSTA / URBAN PEOPLE*

Časopis *Lidé města / Urban People* má za sebou devět let existence, a budeme-li počítat i stejnojmenný sborník, na který v roce 1999 navázal, pak dokonce více než patnáct. Ačkoli nejde o žádné „kulaté výročí“, můžeme tuto minulost bilancovat, zvláště když současně dochází k radikální proměně redakčních rad i strategie vydávání časopisu. Určité přiblížení okolností vzniku a dosavadní orientace časopisu je ostatně nutné také proto, abychom čtenáře informovali, v čem se bude jeho nová podoba lišit.

Původní řada třinácti sborníků *Lidé města / Urban Dwellers* byla úzce spojena s nově konstituovaným Institutem základů vzdělanosti UK a snažila se zaplnit některé mezery v českém etnografickém a folkloristickém bádání, jež postupně rozšiřovala do podoby moderní antropologie. Tematicky zaměřené sborníky byly věnovány jednotlivým aspektům urbánní antropologie, například problematice rodin v přípražských vesnicích, sociálním skupinám, dětem, ženám, folklóru, meztietnickým dialogům a dalším. Sborník založila a řídila Mirjam Moravcová, později ve spolupráci s redakční radou, a své stati v něm publikovalo zhruba padesát domácích i zahraničních etnologů, filosofů, historiků a badatelů v příbuzných disciplínách.

Dobré přijetí sborníku a poněkud svazující charakter výlučně tematicky zaměřených čísel vedly k rozhodnutí transformovat jej do vědeckého časopisu, který se věnoval etnologii, antropologii a etologii komunikace. Hlavním zájmem jednadvaceti čísel, která vyšla v letech 1999–2007, zůstala městská společnost a problematika meztietnických vztahů a etnických menšin. Časopis *Lidé města* se však nevyhýbal ani dalším otázkám etnografie a kulturní/sociální antropologie, filosofické, historické nebo lingvistické antropologii. Autorský okruh se rozšířil na více než 160 badatelů, studie postupně začaly být recenzovány. Časopis řídila redakční rada složená zejména z předních českých a slovenských antropologů z řady pracovišť, avšak i s účastí zahraničních badatelů. Šéfredaktorkou, respektive předsedkyní redakční rady zůstala Mirjam Moravcová, výkonnou redaktorkou prvních dvanácti čísel byla Miloslava Turková, od třináctého čísla se jím stal Jan Kašpar.

Od desátého ročníku (2008) dochází ke změně, která má vést k dalšímu zvýšení kvality časopisu a rozšíření jeho působnosti v domácím i mezinárodním měřítku. Vedení českých čísel převzal Zdeněk R. Nešpor a redakční rada složená z pracovníků sedmi vědeckých institucí. Pod vedením Hedviky Novotné byla nově konstituována redakční rada anglických čísel, v níž jsou zastoupeni badatelé ze sedmi zemí. Protože jde o jediné antropologické periodikum vycházející v České republice, časopis nechce být nijak institucionálně uzavřen, přijímá příspěvky ze všech domácích i zahraničních pracovišť a od jakkoli metodicky orientovaných badatelů. Jedinou podmínkou publikování antropologických a příbuzných statí je vysoká odbornost, zajišťovaná prostřednictvím standardního, oboustranně anonymního recenzního řízení.

Lidé města a počátky české antropologie po roce 1989

Z historických důvodů, které již byly explikovány jinde (například v článku Zdeňka R. Nešpora a Marka Jakoubka v *Českém lidu* 91, 2004, 1 a v následné diskusi), v Československu před rokem 1989 sociální a kulturní antropologie západního ražení prakticky neexistovala. Pokusy jednotlivých badatelů o její etablování, které se datovaly už od šedesátých let, neměly šanci na úspěch nebo byly odsunuty na okraj tehdejší akademické obce. V kontextu doby bylo preferováno pojetí etnografie jako historické vědy, sevřené paradigmaty pozitivismu a komparativismu, které občas doplňovaly novější „politicky korektní“ teorie přicházející hlavně ze Sovětského svazu. Tuto převažující skutečnost a dokonce i její přetrvávání po roce 1989 ukázal již například Petr Skalník (*Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 38, 2002, 1–2) nebo pro případ migračních studií Helena Nosková (*Slezský sborník* 95, 1997) a nechceme se k ní na tomto místě vracet.

Listopadový převrat sice přinesl řadu nadějí na rozvoj společenských věd, jen některé však byly uspokojeny. Jak v případě sociologie ukázal Jiří Večerník a dnes již i další autoři, transformace byla v tomto směru skutečně bezbolestná – museli sice odejít někteří nejviditelnější ideologové, nezávisle na jejich vědecké výkonnosti, celý systém však zůstal v podstatě nezměněn. Klíčový význam osobních kontaktů a sociálního kapitálu se uplatnil i v případě badatelů nově vstupujících do vědecké komunity. Naproti tomu kontakty se zahraničními vědci zůstaly minimální nebo jen deklarativní, alespoň ve srovnání s většinou ostatních postkomunistických zemí. Relativní citační impakt českých společenských věd je dosud druhý nejhorší z 29ti srovnávaných zemí (po Slovensku),

poloviční například ve srovnání s Tureckem a čtvrtinový vzhledem k Maďarsku (*NSF – Science and Engineering Indicators*, 2006). Jistě to neznámá, že by české sociální vědy byly v mezinárodním srovnání tak špatné, přinejmenším to však ukazuje jejich sebestřednou orientaci a malý společenský vliv, fungování v hájemství vlastní „věže ze slonovinové kosti“.

Nechť ke skutečné transformaci těžce postihla právě sociální a kulturní antropologii. Obor, za nímž nestály silné vědecké instituce a velká skupina badatelů, zůstal jen rétorickou frází, nálepkou, která mohla označovat prakticky cokoli. Jak bolestinsky vzpomíná například Petr Skalník v již citovaném článku, během krátké doby se ukázalo jako nemožné etablovat antropologii po angloamerickém vzoru, založit nové katedry, ústavy a časopisy, a to hlavně proto, že skutečných antropologů bylo v českých zemích jako šafránu a jejich celková vědecká činnost také nebyla nijak ohromující. Schůdnější cestou se ukázalo být širší pojetí (obecně) antropologie, v němž se střetávali zástupci různých humanitních a společenskovědních disciplín, na jejichž průniku zvolna docházelo ke konstituci „nového“ oboru formou diskusí, výuky studentů a vlastní transdisciplinární práce. Skutečnost, že česká antropologie začala vznikat z neantropologických disciplín a etnologie a folkloristika přitom byly jen jedněmi z mnoha, však není na škodu. Naopak. Jednak proto, že samotné vymezení antropologických věd se země od země podstatně liší, a za druhé z toho důvodu, že hranice (společensko-)vědních oborů, které stanovilo pozdní 19. a rané 20. století, jsou tak jako tak v důsledku rozvoje poznání rozvolňovány a překonávány.

Touto druhou cestou se vydal i nově založený Institut základů vzdělanosti UK a sborník *Lidé města / Urban Dwellers*, jehož vydávání Institut převzal od třetího čísla – první číslo vydal Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV, druhé Národopisná společnost jako suplement svého věstníku. Sborníková řada nechtěla konkurovat zavedenému časopisu *Český lid*, jehož doménou nadále zůstala především česká etnologie, ani dalším existujícím periodickým publikacím, jako například *Etnologia Europea Centralis* (Brno), která kladla důraz na prostor střední Evropy, na zařazení českého etnografického materiálu do středoevropského kontextu a jeho zpřístupnění anglicky mluvící vědecké obci, *Národopisné revui* (nástupkyni *Národopisných aktualit*, vydávané ve Strážnici) sledující tradiční lidovou kulturu, folklor a folklorismy, nebo *Národopisnému věstníku* (Praha), jenž prezentoval práce členů a tím i činnost Národopisné společnosti. Místo toho se chtěla věnovat opomíjené problematice urbánní antropologie a poskytnout jakési základní kameny pro její vybudování, respektive orientaci na studium nejvýznamnějších sociálních a etnických procesů sou-

časné doby, podobně jako například řada sborníků *Češi v cizině*, které vydával Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR (dnešní Etnologický ústav AV ČR).

Ne všechny vytčené cíle se ovšem podařilo realizovat. Důvodem bylo zejména to, že chyběla dostatečně široká badatelská obec, která by do takto koncipovaného periodika mohla přispívat. Redakční rada, v níž vedle Mirjam Moravcové zasedli Jan Havránek, Jiří Kořalka, Jiřina Svobodová, Miloslava Turková a Zdeněk Urban (výkonnou redaktorkou byla Blanka Soukupová), svůj zájem upírala především k osvědčeným etnografickým, folkloristickým a historickým metodám, přestože jednotlivá čísla sborníku – jichž v letech 1992–1999 vyšlo celkem třináct – vynikala formulací v českém prostředí nových a netradičních témat. Byly to: etnický, genderově či lokálně „jiný“ Pražané (I/1992), rodiny v přípražských vesnicích (II/1993), vztahy mezi dětmi, studenty a pedagogy (III/1993), žena ve městě (IV/1994), sociální konflikty (V/1994), městská kultura (VI/1994) a folklor (VIII/1996), český obraz jižních Slovanů (VII/1996), mezietnické dialogy (IX/1996, X/1996, XI/1997), stereotypy a symboly (XII/1998) a kulturní kontakty a konflikty (XIII/1998). Metodicky spíše tradiční, avšak tematicky a materiálově bohatá orientace v tomto období přinášela nesporné výhody, které vynikají například ve srovnání s dobově významným původně studentským časopisem *Cargo*, který vycházel od roku 1999 (poslední číslo vyšlo po dvouleté přestávce v roce 2003).

Zatímco *Cargo* usilovalo o teoretické a metodické inovace, věcně jistě správně, avšak bez ohledu na stávající možnosti české badatelské obce a s poněkud blahovolným spoléháním na budoucí produkci nejmladší generace vědců, takže později se stále častěji muselo uchylovat například k překladům již publikovaných textů, „skrovnější“ a tematicky sevřenější orientace sborníku *Lidé města / Urban Dwellers* dovozovala soustavnější práci a pozvolné rozvíjení „antropologie zdola“. Drobná, každodenní práce na tomto poli se přitom vyplatila, protože sborník se po necelé dekádě své existence mohl v roce 1999 transformovat ve skutečný odborný časopis, vedle zmiňovaného *Carga* jediný antropologický časopis v České republice. Desetiletý odstup přitom potvrzuje správnost tohoto rozhodnutí, neboť *Lidé města* přes všechny problémy a postupně odstraňované nedostatky stále vycházejí a poskytují tak publikační platformu rozšiřující se a – doufejme – také zkvalitňující se antropologické obci i širší zainteresované veřejnosti.

***Lidé města* jako česká antropologická revue**

První číslo revue *Lidé města* vyšlo v roce 1999 s podtitulem „Revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace“ jako společný ediční počín Institutu základů vzdělanosti Univerzity Karlovy v Praze a Občanského sdružení pro výzkum etnických, národnostních a sociálních otázek ETHNOS. V době vzniku byli *Lidé města* koncipováni jako časopis volně řazených čísel s pevnou strukturou zařazovaných rubrik. V ní vedle studií a filosofických úvah (pojatých ve výchozím projektu jako myšlenkový vstup do hlavního tematického okruhu čísla) měly své pevné místo materiály, dokumenty doby (autentické pramenné doklady o způsobu života), zpravodajství o aktuálně probíhajících výzkumech, diskuse, recenze, zprávy o vědeckém dění a anotovaná bibliografie. Ta registrovala práce z problematiky mezietských vztahů, menšin a způsobu života města, práce české, ale zejména zahraniční – včetně v té době spíše opomíjené produkce z východní a jihovýchodní Evropy. V této struktuře a s prvořadým zacílením na problematiku sociálně- a kulturněantropologickou a etnologickou, v publikačním prostoru otevřeném českým i zahraničním badatelům, vyšlo v letech 1999-2003 dvanáct tematicky zaměřených čísel (1/1999 – 12/2003).

Programové navázání na původní sborníkovou řadu se přitom projevilo také v ponechání shodného titulu a vedoucí redaktorky Mirjam Moravcové, došlo pouze k rozšíření redakční rady o zástupce většiny domácích (alespoň částečně) antropologicky orientovaných pracovišť a rozdílných výzkumných perspektiv a v jednom případě i o zástupce zahraniční badatelské obce. V nové redakční radě proto spolu s šéfredaktorkou zasedli Věra Halászová, Jaroslava Kadeřábková, Josef Kandert, Kateřina Klápštová, Jiří Kraus, Zdeněk Pinc, Jan Rychlík, Franz Schindler, Blanka Soukupová, Aleš Svoboda, Miloslava Turková, Lubomír Tyllner a František Vrhel. Časopis v uvedeném období přinesl celkem 157 statí, dokumentů, materiálů a rozsáhlejších diskusních příspěvků, z nichž bylo 23 (15 %) z per členů redakční rady. Tento podíl ukazuje na otevřenost, jež v domácí badatelské obci zdaleka nebyla a není běžnou, je však nezbytnou známkou odborné kvality časopisu a jeho vlivu, měřitelného prostřednictvím píšících autorů a čtenářů. Nedostatkem bylo publikování pouhých 72 recenzí, jež jsou dalším nezbytným kanálem transmise vědeckých informací a katalyzátorem diskusí, které podněcují rozvoj oboru; na druhou stranu relativní počet šesti recenzí na jedno číslo nebyl v českých poměrech vůbec špatný a časopis *Lidé města* nadto o dalších vědeckých dílech publikoval alespoň

anotace, především díky neúnavné práci Mirjam Moravcové, Kateřiny Klápštové a Dany Bittnerové.

Pokud jde o tematické zaměření, v prvních dvanácti číslech revue jednoznačně převládala problematika mezigetnických vztahů a etnických menšin. Byla řešena v podstatě v pěti kontextech: (1.) v souvislostech kontaktních zón mezigetnické komunikace (1/1999, 3/2000, 5/2001, 6/2001, 9/2003, 11/2003, 13/2003), (2.) v souvislostech kulturní osobitosti a kulturních konceptů jako součástí identity menšinového obyvatelstva (1/1999, 8/2002, 11/2003), (3.) v souvislostech uvědomované etnické identity (5/2001, 8/2002, 9/2003), (4.) v souvislostech významu vzdělání v adaptačních a integračních procesech – mimo jiné při prosazování multikulturních postojů v občanských společnostech (3/2000, 8/2002, 9/2003), a konečně (5.) v souvislostech konstruování, transformace a fungování etnických obrazů a stereotypů a jejich dopadů na mezigetnické soužití (2/1999, 3/2000, 7/2002). Diskurs se přitom orientoval nejen na občanskou společnost České republiky, její menšiny a imigrační skupiny, ale také na prostor dalších států střední a jihovýchodní Evropy (Albánie, Bulharsko, Kypr, Litva, Německo, Polsko, Rumunsko, Slovensko, Švýcarsko); jedinečně se dotkl i národů Sibiře a indiánského obyvatelstva USA (8/2002). Práce vztahující se k teoriím pojetí národa a k hodnocení dopadu teorií biologismu na vývoj evropské společnosti druhé poloviny 19. a prvních desetiletí 20. století, které měly vyvolat odbornou diskusi, zůstaly na stránkách revue bohužel bez odezvy (4/2000, 10/2003, 11/2003).

Druhým problémovým okruhem, který našel rozsáhlejší místo na stránkách prvních dvanácti čísel, byla otázka kultury a sociálního fungování různě definovaných generačních, profesních a společenských skupin. Větší pozornosti se dostalo především kultuře a sociálním kontaktům uvnitř dětských skupin – hrám, diskriminačním stereotypům, zvykovým tradicím společenského a rodinného charakteru (1/1999, 2/1999, 4/2000, 5/2001, 10/2003, 11/2003). Pozornost však byla věnována i sociálně vyloučeným (bezdomovci, žebraři, zdravotně handicapovaní) (10/2003, 11/2003), kultuře a společenským tenzím mládeže (extrémisté, horolezci) (4/2000, 9/2003) a gamblersství jako současnému fenoménu globalizující se euroamerické společnosti (8/2003).

Třetí výrazný problémový okruh prací se vztahoval ke stále významnějším otázkám religiozity pozdně moderních společností a jejich sociokulturních a historických souvislostí. Kladeny byly zejména otázky dopadů víry a náboženství na kulturní a společenský vývoj konkrétních společností či skupin v souvislostech historických změn etických kodexů (1/1999, 12/2003), ná-

božensky motivovaných migrací (2/1999, 4/2000, 5/2001, 8/2002), sektářského hnutí (12/2003) a v neposlední řadě v souvislostech významu a vlivu oficiálních i alternativních náboženství na žitou kulturu a duchovní svět některých skupin českého obyvatelstva (10/2003, 12/2003). K celkové orientaci časopisu nezanedbatelnou měrou přispěly také filosofické úvahy a eseje překračující původně zamýšlenou hranici myšlenkových vstupů do jednotlivých tematických čísel. V různých myšlenkových rovinách byla rozvíjena především fenomenologie a heideggerovský koncept filosofie (7/2001, 4/2000 – 6/2001, 8/2002, 9/2003).

Revue *Lidé města* vstupovala do života se záměrem otevřít se všem existujícím i nově vznikajícím přístupům ke zkoumané realitě města. Tímto rozhodnutím redakce reagovala na skutečnost, že po celé 20. století se (nejen) v evropském prostoru počet i význam městské populace zvyšoval, městské obyvatelstvo vytvořilo hybnou sílu moderní společnosti a rozhodující sílu společnosti postmoderní. V současnosti je to právě obyvatelstvo města, které především přijímá imigrační vlny a fakticky realizuje multietnické a multikulturní soužití. Revue proto chtěla dát prostor pro analýzu, kontextualizaci a interpretaci těchto fenoménů ve smyslu nově se utvářející globální kultury na straně jedné a uchovávaní, inovací i nové tvorby kulturních specifik na straně druhé. V takto nastaveném myšlenkovém rámci chtěla redakce časopisu sledovat všechny sociální vrstvy společnosti. Tematické zaměření publikovaných prací se mělo orientovat na každodennost, způsob myšlení, postoje, vztahy uvnitř i přes hranice skupin, sdílenou oficiální kulturu i kulturu alternativní – a v této souvislosti také na subkultury, vznikající jako výraz hledání životních cílů a skupinové identity. Prioritní akcent na občanskou společnost České republiky a český jazykový prostor neznamenal uzavření se jiným kulturním prostorům. Byl jistým startovním východiskem a výrazem přesvědčení, že neodmyslitelnou povinností a předností antropologů je studovat vlastní společnost – v její jedinečnosti i ve vztazích k jiným kulturám.

Netradičně široce pojatý „fakultní“ časopis

Vnitřní vývoj českých společenských a humanitních věd, mladou antropologii nevyjímaje, vedl na prahu nového tisíciletí k některým problematickým jevům. Převážně rétorický důraz na kvantitativní stránku publikačních aktivit bez ohledu na jejich kvalitu a vliv, stejně jako zmnožení počtu výzkumných pracovišť v důsledku etablování regionálních univerzit a jejich konkurenční boj o zdro-

je, vyvolaly spíše institucionální a oborové uzavírání než skutečnou spolupráci a rozvoj. Jednotlivé univerzity, katedry nebo výzkumné ústavy a jejich oddělení začaly vydávat vlastní časopisy a sborníky, počet konferencí narostl k nepřehlednosti. Samo za sebe ostatně mluví, že podle analýzy Martina Macháčka a Evy Kolcunové i v exaktní ekonomii (!) polovina tuzemských docentů a profesorů habilitovaných, respektive jmenovaných v letech 1999–2005 nikdy nepublikovala v impaktovaných časopisech, a pokud by ze souboru byly vyloučeny české a slovenské časopisy, podíl publikujících by se zmenšil na pouhých 11 procent docentů a 15 procent profesorů (*Finance a úvěr* 55, 2005, 11–12). Stalo se přeci mnohem snazší založit si „vlastní“, nikým nečtený fakultní časopis, stále častěji jen v úsporné internetové podobě...

V této situaci se může zdát proměna časopisu *Lidé města*, který od roku 2004 dostal anglický podtitul *Urban People*, výrazem právě uvedené tendence k uzavřenosti, „zdomácnění“ a zbezvýznamnění, jež se projevilo v tolika jiných případech. Hlubší pohled však ukazuje něco zcela jiného. Fakulta humanitních studií UK, která se stala jediným vydavatelem tohoto periodika, na sebe vzala úkol zajišťování fungování časopisu a jeho technického servisu, který nadále nabízí jako publikační platformu celé vědecké obci. Podle úvodního provolání tehdejšího děkana FHS UK Jana Sokola došlo dokonce k dalšímu tematickému rozšíření časopisu: „chceme pokrývat celou oblast kulturní, filosofické a historické antropologie, humánní etologie, sociolingvistiky, etnologie a etnografie, samozřejmě včetně oborů příbuzných.“ Tomuto záměru odpovídalo i rozšíření redakční rady o renomované pracovníky z antropologie a dalších příbuzných oborů, takže v ní postupně zasedli Dana Bittnerová, Marie Dohnalová, Marek Halbich, Miloš Havelka, Miroslav Hroch, Josef Kandert, Jan Kašpar, Josef Kružík, Mirjam Moravcová, Zdeněk R. Nešpor, Miloslav Petrusek, Peter Salner, Franz Schindler, Marek Skovajsa, Věra Sokolová, Lubomír Tyllner a František Vrhel. Tím byl učiněn první krok nejen k rozšíření působnosti revue, ale přímo k jejímu zmezinárodnění a k zavedení anglických čísel (k čemuž došlo v roce 2007).

Od čísla 1/2004-13 začala revue *Lidé města / Urban People* vycházet třikrát do roka (v letech 2004 a 2006 však vyšla pouze dvě čísla), nová redakce však uchovala myšlenkové zacílení, zásadu mezioborovosti a také základní skladbu rubrik časopisu. Položila nicméně větší důraz na recenzní činnost, utlumila zpravodajskou rubriku a oddíl anotované bibliografie. Oddíl výzkumů pojala jako příležitostný, stejně jako oddíly diskuse a nově začleněný oddíl cílených interview (rozhovory na určité téma, biografické rozhovory s osobnost-

mi kulturního a politického života). Zásadněji nová redakce zasáhla do tematické skladby revue. Problematika filosofické, historické, lingvistické a politické antropologie a také problematika ekologie a humánní etologie byla v kontextu revue nadále deklarována jako rovnocenná problematice sociální a kulturní antropologie a etnologie.

Ač nebyla preferována, problematika mezietských vztahů a etnických menšin nadále zůstala významnou v obsahové struktuře revue. Orientovala se ovšem téměř výlučně na český kulturní prostor. Předmětem bádání se staly především etnické menšiny v České republice a proces jejich společenské a řečové adaptace (1/2004-13, 1/2005-15, 1/2006-18), jejich duchovní svět (1/2004-13) a nově se formující obraz Balkánu v české společnosti (2/2005-16). Vzhled do kulturní situace etnik žijících mimo území České republiky bohužel zůstal jedinečným solitérem (1/2005-15). Problematika náboženství a víry ustoupila do pozadí a byla sledována především v kontextu historického vývoje české společnosti (3/2005-17, 2/2006-19). Naproti tomu byla zvýrazněna problematika společenských postojů české populace. Analyzovány byly současné hodnotové orientace různých generačních skupin Čechů (2/2005-16), vztah k vlastenectví jako součásti národní identity (3/2005-17, 2/2006-19), proces reintegrace západních reemigrantů do občanské společnosti ČR po roce 1990 (1/2005-15) a expanze Čechů na Podkarpatskou Rus (Zakarpatskou Ukrajinu) v epoše dvacátých a třicátých let 20. století (3/2005-17).

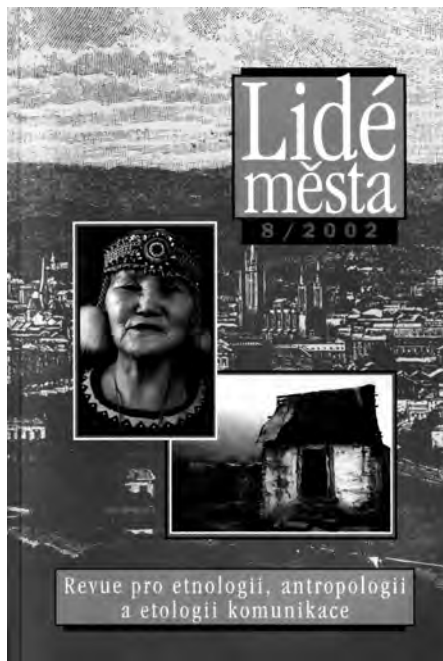
Relativně velký prostor získaly studie z oblasti filosofické antropologie a dále především teoretické stati a shrnující pohledy na problémy formulované z pozice různých oborů, které se v současnosti deklarují jako antropologické. Jednalo se například o eseje o filosofických konceptech antických myslitelů a filosofů 20. století (1/2004-13, 2/2005-16, 2/2005-17, 1/2006-18) a filosofické úvahy na téma kvality života a etiky mezilidských vztahů (1/2005-15, 2/2005-16, 1/2005-18, 2/2006-19), o úvahy na téma vztahu biologické a kulturní determinace člověka (2/2005-14, 2/2005-16, 2/2006-19) či o studie estetické (1/2006-18). Teoretický diskurs vedený z pozic historické antropologie se soustředil na otázky konceptů vzniku národa, národní tradice a identity (1/2004-13, 3/2005-17). V jediném diskusním zamyšlení se v reakci na názory části českých historiků zaměřil také na otázku historismu a jeho vazby k filosofii dějin (1/2004-13). Otázky vývoje a dějin oboru se orientovaly na sociální a kulturní antropologii, byly formulovány jako hodnotící zamyšlení a jako dílčí příspěvky k budoucím dějinám české etnologie a antropologie 20. století. Zaujaly však v revui *Lidé města* jen malý prostor (1/2005-15, 2/2005-16).

Přes deklaraci oborové plurality a tematické šíře zůstaly oblasti antropologického bádání, které obě redakce revue *Lidé města* spíše opomíjely. Stati z oblasti politické antropologie se objevily na stránkách revue jen výjimečně, a to přestože jejich zaměření plně korespondovalo s cíli časopisu. Pojaty byly jednak jako syntetizující analýzy politického a společenského vývoje v Československu a v České republice v epoše 20. století (4/2000, 5/2001, 8/2002, 9/2003) a jednak nověji jako teoretické úvahy o současných politických teoriích (1/2004-13, 3/2005-16). V kontrastu ke vstupní koncepci problematika způsobu života města 19. a 20. století zůstala na stránkách revue spíše okrajovou záležitostí, a to v obou redakcích. Otázky každodennosti města byly formulovány především v souvislostech s dětskou kulturou a hudební kulturou (6/2001, 10/2003, 1/2006-18), v souvislostech rodinného a společenského života (2/1999, 3/2000, 6/2001, 9/2003, 10/2003, 12/2003) a také v kontextu globalizačních procesů dneška (7/2002, 1/2004-13, 1/2005-15, 1/2006-18). Téma každodennosti města nenašlo své autory. Zájem o studium způsobu života města v obsahové skladbě revue ustoupil intenzivnímu zájmu o studium postojů, vztahů a kulturních procesů. Na okraji zájmu zůstala i oblast metodologie antropologické práce. V samostatných rozvahách byla položena otázka antropologie historické (6/2001), lingvistické (7/2002, 9/2003) a otázka biografického a sociolingvistického výzkumu a jejich výpovědní hodnoty (4/2000, 6/2001).

Je samozřejmě otázkou, bylo-li při současném stavu českých společenských a humanitních věd možné dosáhnout více. Vědecký časopis netvoří redakční rady, které mohou usměrňovat jen jeho základní orientaci, případně připravovat tematicky zaměřená čísla, ale především jeho autoři a čtenáři. A zde je nutno říci, že sice dochází k rozvoji naší antropologické obce, nicméně tento rozvoj je zatím pouze pomalý. Jako nezbytný krok vedoucí k mezinárodní srovnatelnosti se proto jevílo rozšíření působnosti časopisu přes hranice České republiky, a to nejen, jako tomu bylo v prvních ročnících, do sféry českojazyčných zahraničních badatelů z oblasti antropologie a historie, na které časopis vždy pamatoval. Tato transformace započala v roce 2007 prvním „pokusným“ vydáním tematicky zaměřeného anglického čísla, které připravila nová, mezinárodní redakční rada (anglické stati se však v časopise *Lidé města / Urban People* objevily již v roce 2004), a vyvrcholila o rok později zásadním přebudováním redakčních rad i celkové koncepce revue.



SBORNÍK *LIDÉ MĚSTA / URBAN DWELLERS*
Z POLOVINY DEVADESÁTÝCH LET.

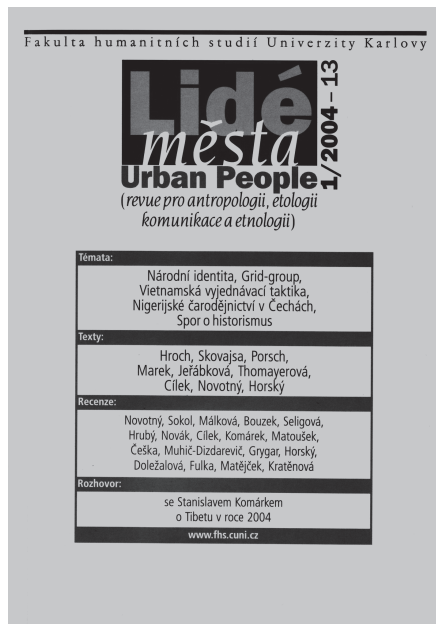


BAROKIZUJÍCÍ“ OBÁLKA ČASOPISU *LIDÉ MĚSTA*, KTERÁ MĚLA OSLOVOVAT ČTENÁŘE V LETECH 1999–2003.

Další vědecká orientace časopisu

Do desátého ročníku své „řádné“ existence časopis vstupuje s novým vedením, ambicemi i úkoly. Třebaže od samého začátku byl tribunou, v níž publikovali pracovníci různého odborného zaměření, afiliování k řadě domácích i zahraničních institucí, a příležitostně i studenti, tento rozměr chceme nadále posilovat a současně položit důraz na rigoróznost anonymního recenzního řízení, které je – spolu s prací obou redakčních rad – jedinou zárukou kvality periodika.

Časopis může těžit ze skutečnosti, že je jediným recenzovaným antropologickým periodikem vycházejícím v České republice a současně za sebou má bohatou, i když ne vždy zcela bezproblémovou minulost. Obojí je pro nové vedení časopisu závazkem, ne však přítěží nebo omezením. Dosavadní zkušenosti tohoto časopisu, zánik studentského časopisu *Cargo* i obtíže, jimž museli čelit editoři monotematického čísla *Sociologického časopisu / Czech Sociological Review*, zaměřeného na sociální antropologii postsocialismu (43, 2007, 1),



PRVNÍ ČÍSLO ŠÍŘE KONCIPOVANÉHO
ČASOPISU *LIDÉ MĚSTA / URBAN PEOPLE*,
2004–2007.

ukazují, že česká sociální a kulturní antropologie má ke své definitivní konstituci ještě daleko. Není se co divit, neexistuje-li u nás žádné oborové pracoviště, s výjimkou několika vysokoškolských kateder, které se částečně věnují sociální a kulturní antropologii, a není-li komunita sociálních a kulturních antropologů dostatečně silná, aby produkovala kvalitní texty, které by naplnily samostatné periodikum. To jsou jen některé praktické důvody, proč časopis *Lidé města / Urban People* nechceme zaměřovat výlučně na sociální a kulturní antropologii.

Podstatnější důvody leží v teoretické a metodologické oblasti. Struktura společenských věd, která se utvořila na přelomu 19. a 20. století, již dávno neodpovídá aktuálním potřebám vědy a výzkumu, nehledě na její „národní specifika“. Sociální antropologie se stýká například s kvalitativní sociologií a výzkumem prostřednictvím orální historie, nemluvě o etnologii a folkloristice. Řada vědců pak kvůli novým předmětům svého zájmu – jako jsou třeba globalizace a transnacionalismus, tematika genderu nebo náboženství a mnohé další – opouští hranice disciplín a zapojuje do své práce nejrůznější metody a teoretické přístupy celé řady věd o člověku a společnosti. V této situaci by bylo naprosto nesmyslné uzavírat antropologický časopis jakkoli jinak než předmětem zájmu v širokém spektru humanitních a společenských věd – (obecná)

antropologie je nezbytnou transdisciplinární nadstavbou, „svorníkem“, který soustřeďuje poznatky různých věd o člověku a společnosti a umožňuje jejich aplikaci. Časopis proto chce publikovat texty ze sociální, kulturní, historické, politické i filosofické antropologie, z etnologie a folkloristiky, sociologie, historie a dalších oblastí, pokud mají antropologické ambice, tedy pokud vypovídají o člověku a lidství ve společnosti.

Podobně volně chápeme i název časopisu *Lidé města / Urban People*. Tematické zaměření našeho časopisu pouze na urbánní studia by přinášelo podobné problémy a nedostatky jako jeho výlučně sociálně/kulturněantropologická orientace. Samozřejmě, problematika života městských společenství zůstává, jak to tematizoval Marc Augé, jedním z klíčových výzkumných polí současných antropologických studií. Již proto, že v moderních (nejen) západních společnostech v nich žije většina populace. To však neznamená, že bychom odmítali studie venkovského prostředí, umožňují-li současně lepší poznání města a široké škály „mezi“ těmito často jen zdánlivými opozity, nebo že bychom nehleděli na historický vývoj těchto společenství. Antropologie města, jak ji chceme pěstovat v tomto časopise, není myslitelná bez historických studií a širokého kontextu interpretací začínajících na individuální rovině a naopak překračujících rozměr tradičních *urban studies*.

Výhodou takto koncipované strategie je to, že časopis *Lidé města / Urban People* může lépe než kterékoli jiné domácí odborné periodikum zůstat otevřený všem perspektivám zkoumání i celé společenskovědní a humanitní obci. Nechceme konkurovat zavedeným a dobře prosperujícím revuím vycházejícím z příbuzných perspektiv, nýbrž doplňovat jejich spektrum a plodně s nimi spolupracovat i diskutovat; jako nejdůležitější příklady přitom můžeme uvést etnologický časopis *Český lid*, *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, religionistické *Religio*, časopisy pojednávající o moderní historii a metodologii historické práce (*Soudobé dějiny*, *Dějiny – teorie – kritika*), orientalistická a další periodika. Proto bychom byli rádi, aby časopis *Lidé města / Urban People* nemusel publikovat pouze vědecké stati a eseje – jakkoli samozřejmě budou tvořit jeho jádro – ale také recenze a zprávy z vědeckého života a v neposlední řadě dnes pozapomínané diskuse a polemiky, které budou naše poznání posouvat dále. Lapidárně řečeno, považujeme čtení vědeckých prací a jejich kritiku za stejně důležité jako vlastní tvorbu, i z toho důvodu, že se jimi otevírá prostor pro nástup dalších badatelských generací.

Poznámka: Poslední letošní číslo (10, 2008, 3) přinese úplnou bibliografii všech deseti ročníků časopisu i jemu předcházejícího sborníku a současně vnese pořádek do poněkud chaotického dosavadního číslování. Pomineme-li sborník Lidé města / Urban Dwellers (I/1992 – XII/1998), byl časopis číslován průběžně bez udání ročníku (1/1999 – 12/2003) a od roku 2004 navíc s uvedením pořadového čísla v příslušném roce (1/2004-13 – 2-3/2007-21). Teprve v roce 2008 bylo zavedeno standardní číslování (od 10, 2008, 1).

KATOLÍCI A LEVICE

Pokus o rekonstrukci jednoho z „kontrakulturních“ intelektuálních proudů české společnosti meziválečného období

Martin C. Putna

Fakulta humanitních studií UK Praha

The Catholics and the Left. An Attempt to Re-enact One of the „Counter-Cultural“ Intellectual Streams in the Czech Interwar Society

Abstract: The motif of social justice has always been present in Christianity; however, it has gained a new actuality with the onset of capitalism. Nineteenth century Czech culture shows an acute tendency towards “social preaching” (J.Š. Baar). Two types of “Catholic anti-capitalism” begin to form. On one hand, there is the moderate “Christian socialism” or “Christian solidarity”, asserted by official church structures (after the encyclic Rerum novarum) and by Christian socialist parties (in the Czech region, the chief theorist of “Christian sociology” was Bedřich Vašek). On the other hand, there’s the radical “mystic poverty”, stemming into various forms of “Catholic anarchy” or “mystic communism” (the influence of Léon Bloy on Czech Catholic authors), which does not, however, entirely dismiss that these very authors have sympathy for the ultra right-wing (Jaroslav Durych). A special case of the 1920’s is the amalgamation of Christian and socio-revolutionary motifs in the works of young left-wing poets around Jiří Wolker. This synthesis lasts for a short time and only within the so-called naïve, “boyish” stylisation: some of these authors later abandon the utilisation of Christian metaphors (Jiří Wolker), others on the contrary abandon the political left and convert to Catholicism (Zdeněk Kalista). The 1930’s bring another model of co-existence: the co-operation of Catholic and left-wing authors – in the field of “pure poetry” and legendary personal friendships across the idea front (Halas and Zahradníček). However, this coalition fell apart under the pressure of objec-

tive political events, especially the Spanish Civil War. After 1945, the social orientation of Catholicism is utilised by official propaganda of the Communist regime – a thus becomes untrustworthy and almost impossible for the Czech public to accept.

Keywords: *social Catholicism; Christian socialism; Czech literature*

Katolický antikapitalismus

Sociální kazatelství

Cítí-li se katolicismus v moderním sekulárním světě, počínaje 19. stoletím, do velké míry „opozičně“ – jako „kontrakultura“, vede to mnoho katolíků k hledání společenských alternativ směrem napravo, někdy až ke krajním radikálním pravicovým hnutím. Avšak stejný pocit vede mnoho katolických intelektuálů k hledání směrem nalevo. Od druhé poloviny 20. století, po praktické zkušenosti s pokusy o „reálný socialismus“ a s pronásledováním křesťanů coby jejich pravidelným průvodním jevem, se to jeví jako absurdní. Avšak 19. století a první polovina 20. století tuto zkušenost neměly. Tehdy se socialismus jevil jako teoretická, nevyzkoušená alternativa, která slibovala vyřešit jeden z nejproblematičtějších aspektů moderního světa – sociální nespravedlnost, zaviněnou podle mínění katolických intelektuálů kapitalismem a liberalismem.

Sociální téma se nezrodilo až se sekularismem a kapitalismem. Kontrast mezi sobeckým bohatstvím a bezmocnou chudobou, jež ničí lidi a volá o Boží pomstu, je jedním z nejstarších a nejsilnějších loci communes křesťanského písemnictví a zvláště kazatelství. Klíčovými autoritativními texty jsou evangelní perikopy o bohatém mladíkovi, ústící do pořekadla o „velbloudovi uchem jehly“ (Mt 19,16-26), podobenství o boháči a Lazarovi (L 16,19-31) a řada dalších výroků proti bohatcům, proti lpění na majetku a nejvíce proti bezcitnosti vůči sociálně strádajícím. Patristické myšlení pozdní antiky tuto nauku precizovalo v tom smyslu, že nikoliv samo vlastnění majetku je překážkou spásy – ale jeho sobecké užívání, nesdílející se s potřebnými. Boháč může žít v „duchovní chudobě“, pokud na majetku nelpí a vydává z něj na dobré účely. To je vyznění „normotvorného“ traktátu Klementa Alexandrijského *Tis ho sózomenos plúsios?* (Který boháč bude spasen?) ze druhého století, z něž pak vychází všech-

na křesťanská nauka v této oblasti. Dějiny křesťanské kultury jsou pak plné jak zpráv o trvající sociální nespravedlnosti a útisku, tak pranýřování sobeckých bohatců ze strany kazatelů a moralistů, ale ovšem také zpráv o křesťanské charitě, svědčících o tom, že alespoň někteří bohatci brali slova Evangelia a výtky kazatelů a moralistů vážně (Vašek 1941).

Kapitalismus přináší nový typ bohatce a nový typ chudáka: buržou a proletáře. Historikové sociálních vztahů se přou o to, zda a v čem se během 19. století v Evropě situace nižších vrstev reálně zhoršila a v čem případně zlepšila (Hayek 1963; Ashton 1968). V každém případě v písemné (a ostatně i výtvarné) kultuře 19. století existuje velmi silně převládající konsensus (chceme-li, *locus communis*) o tom, že se zhoršila, a že na vině je právě kapitalistický systém. Konsensus působí právě proto tak masivně a přesvědčivě, že se na něm podílejí (kromě mnoha a mnoha dalších, zvláště intelektuálů a umělců) reprezentanti dvou velkých táborů, které sice stojí navzájem v opozici, ale mají společného nepřítele, totiž kapitalismus. Katolíci pokládají kapitalismus za špatný z důvodu jak sociálního, tak ideového: Jde totiž ruku v ruce se sekularizací.

Proto se v katolické literatuře 19. a raného 20. století aktualizuje patos starokřesťanského sociálního kazatelství. Kupříkladu Jindřich Šimon Baar, autor jinak velmi laskavého srdce, je ve svých kázáních schopen takovéhoto obrátů: „Žena buržoy sádlem zalitý zrak stápní v módních listech a studuje a namáhá svůj ptačí mozek, zda roba, kterou chce koupit sobě, má býti z kmentu, anebo z hedvábí: rozhodně musí být dražší, než má drahá přítelkyně“ (Baar 1936: 71).

Pokud pak jde o hnutí za sociální spravedlnost – i „bludný“, nekřesťanský socialismus je podle Baara lepší než žádný: „Kristus učinil z lásky k bližnímu lék k vyléčení všech sociálních neduhů, jimiž tak silně naše doba stůně. Cítíme všichni tíhu těchto nezdravých, nesnesitelných poměrů a hledáme všichni způsob, jak jim odpomoci. Jedni ten způsob jmenují socialismus, jiní komunismus, jednou se tomu říká individualismus, jindy kolektivismus, jednou nové křesťanství, jindy reformní katolicismus, jednou emancipace, jindy anarchismus nebo nihilismus, ale řekněme tomu, jak chceme, na formě nezáleží, běží-li o jádro, a tím je snaha pomoci bližnímu. Snad mnohé z cest, které jsem jmenoval, jsou cesty bludné, ale to faktum nikdo nepopírá, že vůle je jedna: pomoci bližnímu – a že ta snaha je květem křesťanství, a cítím, protože z něho vyšla, že k němu se opět vrátiti musí, že až snaha tato se vykvasí a pročistí, jako květ leknínový nad bahnem vzhůru vypluje stará idea Kristova: láska k bližnímu prakticky prováděná, že propukne pak idea ta zase svojí počáteční silou, jakou měla v obcích prvních křesťanů, že zachvátí srdce všech stavů a národů. Ježíš Kristus, král

světa, bílým praporem lásky mává nad našimi hlavami a v skutek uvede příští předpověděné království Boží na zemi: říši lásky“ (Baar 1936: 63).

Baar tu nepromlouvá jako oficiální církevní představitel, ale jako jeden „řadový“, jakkoli v národním kontextu vlivný, kněz – a navíc jako představitel katolické moderny, která byla v českých zemích i v Evropě výrazně sociálně orientována. Církevní autorita byla výrazně zdrženlivější. Když se po dlouhých letech váhání, kdy některé církevní kruhy orodovaly pro podporu sociálního hnutí a jiné proti, vyjádřila encyklikou *Rerum novarum* (1891), bylo to vyjádření kompromisu: ani kapitalismus, ale ani socialismus ve smyslu násilného vyvlastnění soukromého majetku, ale snaha o sblížení tříd skrze křesťanskou účinnou lásku a konkrétně skrze „deproletarizaci“ proletariátu. V této linii „třetí cesty“, často zvané „křesťanským solidarismem“, pak kráčí křesťanská sociální nauka (Anzenbacher 2004).

Leckteří katolíci – a to často právě intelektuálové a umělci – však nejsou uspokojeni touto „třetí cestou“ a zdůrazňovanou mírností při jejím prosazování. Imaginují si radikální, často utopické řešení – a orientují se tudíž daleko více „doleva“ než oficiální církevní sociální nauka.

Formují se tak dvě podoby „katolického antikapitalismu“. Na jedné straně umírněný „křesťanský socialismus“ či „křesťanský solidarismus“, prosazovaný cestou oficiálních církevních struktur a s nimi spřízněných společenských, kulturních i politických institucí, zvláště křesťanskosociálních stran. Na druhé straně radikální „mystika chudoby“, objevující se v individuálních myšlenkových projektech a/nebo uměleckých dílech a ústící někdy až do různých forem „katolického anarchismu“ či „mystického komunismu“.

Křesťanský socialismus

V českém katolickém prostředí je umírněné křesťanskosociální cítění přítomno už v lidovýchovné restaurační literatuře 19. století od Štulce a *Blahověsti* přes Kosmáka až po Kopala a *Vlast*. Katolická moderna s restaurátory v mnohém vede spor, ale v sociálním akcentu se s nimi shoduje (Putna 1998). Publicisté z okruhu *Vlasti* (R. Horský, T. J. Jiroušek) založili křesťanskosociální stranu v Čechách a katoličtí modernisté, konkrétně Jan Šrámek, zase založili Moravskoslezskou stranu křesťanskosociální, základ pozdější Československé strany lidové. Příznačné je, že termín „křesťanskosociální“ jevil se v první polovině 20. století obecně přijatelným a srozumitelným – zatímco termín „křesťanskodemokratický“ zněl pro značnou část církevní veřejnosti stále kontroverzně.

Křesťanská sociální nauka byla také přednášena na teologických fakultách jako součást výchovy kněží. Jejím nejnvlivnějším, byť nikoliv jediným meziválečným teoretikem v českých zemích byl sociolog Bedřich Vašek (1882–1959), autor spisů jako *Křesťanská sociologie* (1933), *Cesty k sociální spravedlnosti. Základní křesťanské zásady hospodářsko-politické* (1936) a dalších. Faktograficky zvláště cenné jsou *Dějiny křesťanské charity* (1941), neboť obsahují antologii výroků myslitelů křesťanského starověku a středověku o sociální otázce, a historicky zajímavé i tím, jak Vašek v protektorátní době opatrně, ale jasně naznačuje, že nacistická sociální péče, jakkoliv velkolepě koncipovaná, je v naprostém protikladu s křesťanskou sociologií i antropologií, neboť jí nejde o člověka, ale o stát.

Ve Vaškově výkladu vede křesťanská cesta v sociální oblasti vždy středem. Katolík má mít sociální citění, má se angažovat v sociálních věcech, ale nemůže být socialistou bez přívlastku – proto Vašek preferuje termín „solidarismus“. Poslušen encykliky *Quadragesimo anno*, používá Vašek pojmu „stavovské zřízení“, avšak: „Nesmí se zaměřovati stavovské zřízení a/ se středověkými cechy, b/ s fašistickými korporativními institucemi“ (Vašek 1937: 184). Naopak. Vašek opakovaně zdůrazňuje, že všechny sociální reformy se musejí dít na demokratickém základě: „Přes všechny choroby moderní demokracie, přes všechny krize parlamentů, přes všechno volání po ‚silných osobnostech‘, přes všechny diktátorské choutky, které se dnes ozývají v duších lidí opravdu velikých i duších žalostných – rozumově nebo mravně žalostných – trpaslíků, – přes to vše myslím, že při nynějším stavu musí býti normou: odstraňovati a bezohledně odstraňovati chyby demokracie, ale demokracii zachovati“ (Vašek 1933: 260). Radikalismus jakéhokoliv směru je podle Vaška v rozporu s křesťanskou sociální naukou.

Léta po světové válce však jsou právě léty radikalismu. Přinášejí novou aktualizaci sociálního tématu a celkový posun společenské i kulturní scény doleva. „Socialismus“ je slovem doby a mnozí katolíci se snaží zdůrazňovat, že socialisté marxističtí, ateističtí, nemají právo reklamovat si toto slovo jen pro sebe. Katolický studentský časopis *Život* si dává podtitul „Myšlenky o socialismu, umění, náboženství a politice“ a hojně diskutuje o potřebě jednoty katolicismu a socialismu. Spolek katolických středoškoláků nese název Sociální studentské sdružení. Později se ovšem místo pojmu „socialismus“, příliš spjatého se socialismem marxistickým, prosadí užívání pojmu „solidarismus“, kterýžto má být onou střední křesťanskou cestou mezi socialismem a liberalismem.

Jedna z nejradikálnějších českých kritik kapitalismu se snese z hierarchického centra. Arcibiskup František Kordač je muž teologicky velmi konzerva-

tivní orientace a politicky jednoznačný odpůrce socialismu a komunismu: „Přitom různí se socialismus od komunismu jen tím, že komunismus neguje, útočí na majetek přímo a otevřeně, socialismus nepřímou, používaje ‚majestátu zákona‘, aby majetek vyvlastnil. Přitom je konec stejný ... diktatura a tyranie mocného, oloupení a otroctví bezmocného“ („Sociální autorita a svoboda“, *Lidové listy* 1927, č. 90, 17. 4., s. 1–2, přetištěno v Marek 2005: 346). Avšak roku 1931, na (tehdy ještě netušeném) sklonku svého arcibiskupského působení, vydává ke čtyřicátému výročí encykliky *Rerum novarum* dva ostré pastýřské listy proti kapitalismu. V nich jednak navazuje na tradici rozhořčených sociálních kazaletů, jednak se přibližuje levicové, ano marxistické terminologii, užívaje formulaci jako „Tisk velkokapitálu zavírá důvěřivému lidu oči (...) Podobně ožebračují pracující lid různé kartely a trusty“ (Pastýřský list Františka Kordače o sociální otázce z 6. ledna 1931, přetištěno ibid.: 485) či klada rovnítko mezi zisk kapitalistů a tradiční teologický termín „lichva“. Tyto texty, které šokovaly tehdejší tisk, přitom nemají znamenat přiblížení k marxistickému socialismu, nýbrž právě naopak. Mají varovat před oběma zly, kapitalismem i socialismem, a podtrhnout význam církevní sociální nauky jako jediného léku na oba.

Mystika chudoby

Radikální „mystika chudoby“ se naproti tomu projevuje jako fenomén nikoliv společenský a politický (natož vědecký), ale jako jeden z aspektů uchopování světa v umělecké tvorbě a myšlení některých katolických intelektuálů. Nejde v ní jen o samotné zobrazování chudoby, respektive sociálních kontrastů, ani jen o motiv soucitu s trpícími; to vše se nachází v literatuře všech možných názorových odstínů a není pro katolíky nijak specifické. Jde o „mystiku chudoby“ v pravém slova smyslu, či ještě přesněji: o svéráznou „teologizaci chudoby“, „estetizaci chudoby“ a někdy dokonce „erotizaci chudoby“. Chudoba je v dílech autorů této orientace zobrazována nikoliv jako sociální problém, volající po vyřešení, ale jako zvláštní, vyvolený *stav*, sbližující chudého člověka bezprostředně s Kristem, Pannou Marií a světcí. Analogicky je i bohatství „stavem“, ovšem stavem duchovní smrti, k níž bohatství jakoby nevyhnutelně předurčuje. V tomto bodě se „mystika chudoby“ jednoznačně odklání od hlavní křesťanské tradice výkladu evangeliálních textů, zahájené Klementem Alexandrijským.

Předzvěsti takovéhoho pojmání chudoby bychom sice našli i v domácí české literární tradici, zvláště v symbolismu a neoromantismu (v Zeyerových

Třech legendách o krucifixu se Kristus zjevuje na Inultově pohřbu jakožto Spasitel chudých – k pohoršení zpupných hierarchů), avšak hlavní genealogie vede do Francie, k Léonovi Bloy. Jeho mystické, útržkovité, často temné a nejasné – a právě tím vzrušující – texty, oslavující právě tuto vyvolenou chudobu, do češtiny převedl Josef Florian se svým společenstvím ve Staré Říši. Skrze autoritu Josefa Floriana se pak „mystika chudoby“ stává bezmála povinnou součástí duchovní výbavy katolických literátů, kteří přímo nebo nepřímo prošli staroříšskou školou. V různých transformacích, více nebo méně nápadnou, často ztišenou, ji najdeme u Reynka, Zahradníčka, Čepa a dalších. Její (o něco zci- vilněné) ozvuky najdeme i u Bedřicha Fučíka, který motiv chudoby rád zdůraz- ňuje u svých vyvolených autorů: Zahradníčkův medailon ve *Čtrnáctery zastave- ní* nazve *Bujará chudoba*. Naopak mohutně až okázale včleňuje tuto „mystiku chudoby“ do své tvorby Jaroslav Durych. Durych tuto „tajnou“ nauku navíc nejen přejímá, ale i dále rozvíjí – totiž o rozměr erotický (Putna 2003). Mimo- řádně výrazně se pak „mystika chudoby“ projeví u posledních přímých žáků Florianových – Vladimíra Vokolka a Karla Schulze. V *Kameni a bolesti* tvoří protiváhu zkažené renesanční církve jedině ti kněží a věřící, kteří jsou – i jako epitheton constans – *chudí*.

Avšak, nelze hovořit o tom, že by mezi českými katolickými spisovate- li a/nebo publicisty existovalo nějaké zvláštní uskupení „levicových katolíků“. V tomto zvláštním smyslu jsou více či méně „levicoví“ téměř všichni – což se nevylučuje s jejich velmi „pravicovými“ postoji v jiných oblastech.

Plynou z tohoto zvláštního typu levicovosti vůbec nějaké politické důsled- ky? Přímé obvykle nikoliv. Z „mystiky chudoby“ totiž neplyne žádný „pozitiv- ní“ program či recept na opravu společnosti. V bloyovské tradice souvisí „mys- tika chudoby“ s apokalyptismem, s vizí Krista, který jediný při svém druhém příchodu nastolí absolutní spravedlnost, ale ne s reformami. Snad i proto jsou katoličtí autoři bloyovsko-florianovské školy poměrně chladní vůči křesťanské sociální nauce. Jestliže tvorba Kosmákova či Kopalova v 19. století či tvorba Baarova na počátku 20. století byla do jisté míry ilustrací křesťanské sociální nauky, tvorba Durychova či Schulzova jí není. Asi s ní není v rozporu – ale není s ní ani v žádné zjevné souvislosti, v žádném explicitním dialogu.

Určitý dialog zato vedou někteří z těchto autorů s extrémními politickými proudy. Ne s těmi, které slibují umírněné sociální reformy – ale právě s těmi, které slibují radikální změnu, jakýsi druh „apokalypsy“. Jak s „levými“, tak s „pravými“. Pozitivní výroky Jaroslava Durycha z počátku dvacátých let na adresu sovětského komunismu míří právě tímto „apokalyptickým“ směrem –

slibuje-li komunismus zničit buržoazní svět, budiž vítán! Sympatie ke komunismu trvaly ovšem jen krátce a zůstaly na rovině „platonické“. Výroky téhož Durycha z pozdějších let ukazují rychlé zklamání z komunismu, jakmile se jen etabloval na české veřejné scéně, jakmile přestal být „zcela jinou“, utopickou a apokalyptickou silou a stal se součástí profánní reality. „Mysticky levicoví“ autoři zato začínali hledět s rostoucími sympatiemi „napravo“.

Důvody tohoto zdánlivého paradoxu jsou zřejmé. Za prvé, vývoj sovětského komunismu ve Stalinově éře zaznamenal odklon od utopismu a apokalyptismu chaotických let Lenina a Trockého k „realistické“, ale „banální“ státní moci. V souvislosti s tím se upevnila i komunistická doktrína včetně vědeckého ateismu. Mohli-li tedy „mystičtí levičáci“ dříve doufat, že komunismus se nachází ve stadiu přerodu, z něhož vyjde nakonec jako hnutí nějakým způsobem křesťanské, pak tváří v tvář Stalinovi a jeho československému vyslanci Gottwaldovi tato naděje zcela zmizela. Za druhé, i fašismus a jiná autoritativní hnutí, a to včetně německého nacismu, se deklarovala jako hnutí *sociální*. Fašismus a jiná autoritativní hnutí – už ale nikoliv německý nacismus – se přitom více či méně oháněla křesťanskou rétorikou. Kdo z katolíků tedy cítil sociálně, ale nebyl spokojen s reformistickými programy křesťanskosociálních stran jakožto příliš kompromisnickými, kdo se přitom nechtěl spokojit s literární přitažlivostí, ale společenskou bezvýchodností „mystiky chudoby“ – mohl velmi snadno přivítat fašismus. To je vysvětlení překvapivého faktu, že čeští katoličtí intelektuálové jsou tak často „na straně chudých“ – a podporují krajní pravici.

Dvacátá léta: Revolucionářská náboženská

Kulturní význam má však také pohyb „z druhé strany“, totiž zájem socialistických a dokonce i komunistických kruhů o náboženství. Raný utopický socialismus 19. století se rád hlásil k odkazu raného křesťanství, jehož chtěl být obnovením. Socialismus marxistický toto přihlášení do jisté míry přejal, ale ideologicky přepóloval, tvrdě, že v pracích zvláště Karla Kautského odhalil v raném křesťanství hnutí vysloveně sociální, jen vnějškově se kryjící náboženskými formulacemi (Kautsky 1961). Od druhé poloviny 19. století už v socialistickém dělnickém hnutí dominuje zájem „negativní“, kritika náboženství a zvláště církve coby ideologických opor vládnoucí třídy. Avšak i poté se vyskytují „protiproudy“, které se cítí být křesťanstvím osloveny a pokoušejí se vkloubit křesťanské myšlenky a/nebo motivy do marxisticky socialistického, ba komunistického světoobrazu. V textech racionálního, analytického, filosofického-

ho charakteru je ovšem takové vklubování nesnadné. Proto je častějším polem tohoto kloubení literatura a umění.

„Janem Křtitelem“ tohoto vklubování je v české literatuře sociálnědemokratický a později komunistický novinář a básník Antonín Macek. Macek na jedné straně vystupoval jako bojovný antiklerikál. Parafrázoval osvícenské protináboženské satiry v knize *Bezbožné povídky* (1910). Napsal několik agitačních brožur o „kněžských zázracích“ a „falešných svatých“, které pak shrnul do sborníku *Protiklerikální úvahy* (1912). Na druhé straně se však cítil být křesťanem – jen toužil po křesťanství „jiném“, a tuto touhu vkládal i do svých básní a próz, nejvíce do své poslední, posmrtně vydané sbírky *Tři hodiny* (1923). Svou povídku *Robert Dábel* (1911), vycházející ze středověké legendy o titánském buřiči a zavrženci, uvedl vysvětlením „Můj spisek není protiklerikální, ale hluboce náboženský; celá tragédie středověku jeví se mi v tom, že síla a vroucnost jeho nestačila k nalezení Boha, posledního cíle lidstva“ (Macek 1972: 240).

Roku 1919 Macek otiskl v revui *Kmen* studii *Dělník a náboženství*: „Jakým protikladem zdá se to člověku, napíše-li vedle sebe tato dvě slova! A přece cítím, že v době, kdy třeba generálního zpytování svědomí ... máme-li do doby poválečné vstupovati do života jako noví, lepší lidé, kteří svlékli starého Adama doby předválečné i válečné, je nutno i s touto otázkou se vyrovnati. ... Trvám na tom, že třeba nám toho diskreditovaného, pohrdlivě odbývaného náboženství.“ Bůh je podle Macka „Nejvyšší Dobro“, vůči němuž je třeba učinit onu „generální zpověď“: „Nahá duše musí předstoupiti před něho, jak líčí symbolicky velká zvěst středověká o soudu posledním.“ „Náboženství je prvek tvůrčí, bez něhož nemožno si mysliti vybudování nové společnosti. ... Píseň Internacionála není již bez toho ztajeného religiózního prvku. I ona vyvolává představu onoho velkého Dies irae utlačených a ponížených, představu posledního soudu, poslední bitvy ... Nelze podceňovati tohoto religiózního, byť úplně ztajeného prvku v dělnictvu. ... V takových chvílích i střízlivý protiklerikální dělník je člověkem náboženským“ (Macek 1919: 141–142).

Mackovi se dostává velké pozornosti v letech po světové válce, v letech vzrušených diskusí o socialismu, jeho nutnosti, jeho charakteru i jeho slučitelnosti s jinými hodnotami. Citovanou studii otiskl v *Kmenu*, který tehdy redigoval F. X. Šalda. Ten pak Mackovi věnoval úctyplnou vzpomínku u příležitosti vydání posmrtného výboru (Šalda 1932–33: 138–145). Ale i na „druhé straně“, mezi „klerikály“, je o Macka zájem. *Lidové listy* otiskly roku 1923 po Mackově smrti jeho dopis nejmenovanému adresátovi, dodavše mu název *Jak pohlížel komunista Macek na náboženství*: „Jsem též z těch věřících socialistů, a sice

trvám v církvi katolické, poněvadž změnou poměrů i zde náprava musí býti zjednána. Ostatně souhlasím, že náboženství je věcí soukromou a dobrým sociálním demokratem může být evangelík, žid, bezvěrec, katolík, zvláště trvá-li pevně na zásadách strany“ (*Lidové listy* 2, 1923, 122: 3).

Antonín Macek chtěl brát *obě* hodnoty, náboženství i socialismus, v jejich silném významu. Výše citované formulace ovšem svědčí o tom, jak je to nesnadné, nemá-li se náboženství stát jen *metaforou* třídního boje. Leč právě tento proces metaforizování náboženství, jeho proměna v soubor obrazů, které jsou jen prostředkem k vyjádření skutečnosti docela jiné, je nesmírně typická pro sociálně vznícenou literaturu raných dvacátých let. Není to zajisté absolutní novinka, vždyť básník Antonín Sova používal náboženské metaforiky pro svoje sociálně utopické vize už na přelomu století v kontextu symbolismu (*Údolí nového království*, 1900).

V raných dvacátých letech se ovšem tento literární postup stává bezmála módou. Podílejí se na ní sice i příslušníci starší generace, zejména F. X. Šalda dramatem *Zástupové* z roku 1921 nebo Antonín Sova v *Básních nesobeckého srdce* (1922). Tito „staří“ jsou však v tom žáky mladých – „Wolkerovy“ generace. Tu spolu s Wolkerem tvoří Jaroslav Seifert, Zdeněk Kalista, A. M. Píša, Miloš Jirko, Jaroslav Hůlka a další. K téže generaci se přiřadil i Karel Schulz románem *Tegtmaierovy železárny* (1922). Ti všichni používají křesťanskou symboliku, chtějí hovořit o touze po krásném a spravedlivém světě. Jaroslav Seifert v *Městě v slzách* (1921), Zdeněk Kalista v *Ráji srdce a Zápisnících* (1922), Antonín Matěj Píša v *Nesrozumitelném svatém* (1922, psáno 1920) či Jaroslav Hůlka ve svých prózách náboženské obrazy většinou užívají jako alegorie pro realie civilního světa (v rané Seifertově poezii „pavlač, to je náruč Marie Panny“; Seifert 1989: 37), pro dogmata své skutečné, totiž sociálně-revoluční víry (kupříkladu v Hůlkově povídce *Bůh* je Bůh kapitalistou a Josef s Marií dělníky, jejichž syn se jmenuje Revoluce, Boha svrhne atd. atd.) nebo pro exaltované vyjádření vlastního jinošského civilistního opojení životem (u Píši „Hroby se na vzkříšení otevírají / Láhve vína vybuchují na hostinném stole / ... Andělé měli veliká ústa / Jeden ke mně přiletěl / Aby mi pověděl / Okno“, nebo ještě plakátovitěji „Ale svět je Bůh / Bůh na nebi i na zemi / A já jsem jeho syn / Znovu a jinak mě udělal k obrazu svému“; Píša 1922: 25, 28).

Sám uznávaný vůdce této generace Jiří Wolker, s jehož jménem je tato metoda nejvíce spojována, je v používání náboženské metaforiky diferencovanější než jeho družinníci. Vychován reziduálně katolicky, ještě v *Hostu do domu* jí užívá v jejím původním smyslu, slučuje ji s obecným sociálním humanismem –

Bůh je u něho utěšitelem, přítelem dobrých a chudých lidí, garantem harmonie existující i chybějící. Když se však v období *Těžké hodiny* básník přikloní k radikálnějšímu socialismu a komunismu a současně i k ateismu (to mimo jiné pod vlivem svého přítele Zdeňka Kalisty, tehdy radikálního ateisty!) – křesťanské motivy téměř zcela opustí. Nehodlá je používat, nemíní-li je vážně (a kolegu Seiferta za jeho lehkost a nezávaznost biblických parafrází jeho *Města v slzách* kritizuje; Wolker 1954: 247n.). S náboženstvím v jednotlivých případech polemizuje (*Balada o ženě, bohu a muži v Těžké hodině*), ale nikdy si s ním nepohrává (Hájková 1958: 61–87; Putna 1992). V měsících svého předčasného umírání už vůbec ne. Ale umírání ho nevede ani k vážnému návratu k náboženství. Smrt je podle jeho proslulých předsmrtných veršů „kus života těžkého“, neboť „až umřu, na světě nic se nestane a nezmění / jenom já ztratím svou bídu a změním se ze všeho / snad stanu se stromem ...“ (Wolker 1953: 186).

Aby byl problém ještě komplikovanější: V další generaci přijdou po Wolkerovi básníci, kteří se budou výslovně hlásit ke křesťanství – ale přitom budou svou víru artikulovat stylem a vokabulářem převzatým z Wolkerova: To je případ debutu Josef Koudeláka či Františka Neužila.

Náboženská metaforika u mladých levicových básníků je tedy nesnadno interpretovatelný fenomén. Autor od autora, sbírku od sbírky, někdy i báseň od básně se tu různým způsobem mísí rezidua křesťanské výchovy i záměrné (ale většinou ne zlomyslné) blasfémie, užívání náboženských obrazů jako čirých metafor i podléhání archetypální síle těchto obrazů, programová víra v komunismus i podvědomá touha po tom, aby bylo křesťanství do komunismu přece nějak integrovatelné. Je zřejmě marné hledat v tomto amalgammau pojmů, obrazů a postojů nějaký přísný systém. Co umožňuje mladým levicovým básníkům tak lehce překračovat ideové bariéry, není žádná myšlenková hloubka, ale naopak jejich *naivistická*, chlapecká stylizace, v níž „je všechno dovoleno“.

Jak na tuto explozi Bohů, Kristů, Panen Marií a zvláště andělů v poezii mladých komunistů reagovali tehdejší katolíci? Starší a konzervativní obvykle s nevolí. Karel Dostál Lutínov (do jehož prostějovské farnosti Wolker formálně patřil!) psal na adresu celé Wolkerovy generace: „Heslem umění básníků Proletkultu jest: Mysli si stále, že jsi ještě děckem, jemuž všechno jest dovoleno a jehož každý nápad rodiče poslouchají s nadšením. S naivní hloupostí mluv o nejhroznějších věcech a cinkej při tom ohlasy nevinné lidové písně a vzpomínkami z katechismu a biblické dějeprawy. Ve výrazu nevaž se žádnými pravidly, ukrajuj verše, jak ti napadne. Zakončuj tak, aby si každý mohl myslet, co chce. ... Dejte pozor na malé děti, aby si nehrály se sirkami a s ručními graná-

ty! Krev osvobozuje, je-li to krev vlastní, obětovaná za jiné. Ale kdo chce prolévati krev jiných, ten nespasí“ (Dostál Lutinov 1923: 208–210). Nad zneužívání náboženských motivů wolkerovci se pohoršovala i revue *Archa* (Chudobka 1930: 159–161).

Naopak katolíci mladší a pozitivněji naladěni vůči moderním uměleckým politickým proudům i vůči levici, jejichž tribunou byl na počátku dvacátých let *Život*, poezii Wolkerovy generace spíše vítali. Jaroslav Durych v recenzi sborníku *Devětsilu* konstatuje, jak zmatené jsou ideje mladých levicových literátů, ale oceňuje literární talenty některých z nich, zvláště Wolkeru, Nezvala a Karla Schulze (Durych 1922–23: 234–236). Redaktor *Života* Jano Šráček prorokuje, že píšící básníci jako Zdeněk Kalista takto, musejí jednoho dne skončit v křesťanství (Šráček 1922–23: 119).

Nejdříve ovšem skončila sama tato básnická metoda. Amalgám křesťanství a komunismu nebyl udržitelný déle, než se mohla udržet chlapecká stylizace jeho literárních pěstitelů. Už po několika letech se rozcházejí do různých literárních i názorových směrů. Na dalším vývoji se ovšem nepodílejí ti, kdo v onom věku umírají – Wolker a Hůlka. Nelze spekulovat o tom, kam by se zvláště sám Wolker, kritický k jiným i k sobě samému, básnický i názorově vyvíjel, kdyby se byl býval z tuberkulózy uzdravil.

Někteří z bývalých komunistických básníků přestoupili na pozice umírněně sociální, ale už ne revoluční – jinak řečeno, na pozice sociálnědemokratické. Jaroslav Seifert vzpomíná na své básnické začátky s vlídně ironickým odstupem: „Byl jsem při tom, když Hora radil Wolkerovi, aby zanechal precízních alur s Pánem Bohem. To ostatně platilo i pro mě, který jsem se rovněž nedovedl zbavit biblické a náboženské terminologie a pokoušel jsem se spojit dělnickou pěst a Lenina s křídly andělů“ (Seifert 1999: 41). Náboženskou metaforiku tedy opustil. Roku 1929 ovšem opustil i komunistickou stranu.

K náboženské obraznosti se Seifert ještě jednou vrátil za války, kdy opěvoval krásy staré Prahy ve sbírkách *Světlem oděná* (1940) a *Kamenný most* (1944). I v těchto sbírkách jde o amalgám. Tentokrát je to ale amalgám motivů národních, náboženských a milostných, jako ve verších o svatém Václavu („Jak by mu ret žízní neokoral – / bez ustání spával na meči – / od věků už zaznívá tu chorál, / vroucí píseň jeho bezpečí. / Svatý, který zacloněn je křídly / andělů a štítem modliteb, / chudým země lámal bílý chléb, / drtil hrozny vína pod chodidly“), Janu Nepomuckém („Prst na ústech, svit mihotavý, / patera hvězdíc kolem hlavy, / mlčí tu světec. Co chtěl říci, / řekl již rybám u pilíře. / Však žena podobá se lyře / a zní na ruce milující“) či o svatě Starostě v hradčanské Lore-

tě („Jak břečťan sochu obrůstá / a skrývá její krásu, / Bůh dal jí narůst na ústa / vous padající k pasu. / A kat ji s křížem zvedl výš, / aby měla ke Kristu blíž, / k té tváři plné jasu.“) (Seifert 1978: 14–15, 62, 70).

Podobným způsobem se vyvinul A. M. Píša. Ten se stal kritikem a editorem, zaměřeným prvotně na díla autorů levicové či obecněji pokrokové orientace. Vedle toho však věnoval pozornost také katolickým autorům. Pro jejich literární dílo jevil velké porozumění – pokud v něm ovšem nemanifestovali pravicové politické smýšlení.

Někteří mladí komunističtí literáti však opustili svůj komunismus ne k tolerantní pozici sociálnědemokratické jako Seifert a Píša, nýbrž k pozici jinak radikální – ke katolicismu. Šráčkovo proroctví naplnili svými konverzemi Zdeněk Kalista, jeho generační a názorový vrstevníci Karel Schulz a Zdeněk Řezníček. Do wolkerovského okruhu ale patřil také Josef Knap, který sice neprošel žádnou dramatickou a efektní konverzí, ale stal se představitelem „konzervativního“ regionalismu a ruralismu, v souladu s čímž v sobě – bez dramatických konvertitských gest – obnovil víru svých venkovských předků. Kalista vypráví v pamětech *Po proudu života* o (dočasných nebo trvalých) konverzích ještě dalších přátel z levicového okruhu, z nichž některé k tomu vedlo zaujetí pro katolickou estetiku (Arnošt Vaněček), některé existenciální zážitky (Jaromír Berák). Velkou roli v přitažlivosti katolicismu podle něho sehrál Durych se svým bojovně „antikapitalistickým“ *Rozmachem*: „Jaroslav Durych, který řídil Knihy mladých autorů, nebyl sice ještě v této době do té míry rozkřičen na levičáky co reakcionář jako později, naopak se svou chválou františkánské chudoby připomínal spíše starý středověký (speciálně gotický) odpor proti bohaté Církvi a byl proto přijímán zleva tak trochu jako spojenec – mluvil však velmi bojovně proti bezvěrectví a proti ‚sektářům‘, jako byla církev československá a naši evangelíci. ... Ne, nedovedl jsem ani Jaroslava Durycha, ani Ladislava Kuncíře ve svých myšlenkách předělat na buržoazii“ (Kalista 1996–97, I.: 761–762).

O svém vlastním přerodu pak Kalista píše: „Byl to podivný, paradoxní, a přece ne nepochopitelný pochod: zatímco z mých veršů, které v údobí Ráje srdce přímo přetékaly náboženskou symbolikou, anděly, svatými, nebeskými zjevy apod., Bůh se svým představovým průvodem ustupoval a mizel ... – do mého nitra pronikal čím dál tím hlouběji jako veliký neklid“ (Kalista 1996–97, II.: 358).

Motivace a projevy katolických konverzí v této generaci levicových literátů jsou rozmanité. Jejich četnost je však příliš velká, než aby bylo možné nevnímat, že pro tuto generaci znamenají jedno z možných východisek: od mladistvé

horoucí víry v revoluci užívající náboženských symbolů – přes ztrátu komunistické víry – k návratu k těmto symbolům, ale pojímaným nyní již zcela vážně, jako atributy víry nové.

Pro následující generaci, dominující literatuře let třicátých, bude vztah mezi katolicismem a politickou levicí daleko méně snadný.

Třicátá léta: Pravolevá fronta a vztahy „přes frontu“

Ve třicátých letech jsou ideologické fronty mnohem jasněji vymezeny. Katolíci stojí politicky napravo, dokonce stále více napravo. Zato kvete mezi katolíky a levicí (a to jak komunistickou, tak sociálnědemokratickou – která je v řadě případů exkomunistická) jiný typ kontaktu, totiž obecenství na rovině umělecké, kulturně-organizační a lidské. Ti i oni mají své absolutní hodnoty, ale jsou schopni vést – ba: mají zájem vést – dialog přes hranice ideových táborů. Navíc, i toto obecenství má svůj skrytý politický rozměr. Ty i ony totiž spojuje společný protivník, totiž „střední proud“ prvorepublikové kultury se svým liberalismem, pragmatismem a relativismem, se vším tím, co katolíkům i levicovým umělcům připadá jako neinvenční, laciné, pohodlné, podbízivé a konzervativní.

Nejznámějším, na „kanonický příběh“ později povýšeným příkladem tohoto obecenství a tohoto dialogu je přátelství Františka Halase a Jana Zahradníčka, symbolizované obrázky Panny Marie a Lenina, visícími v jejich společném podnájmu. Tento příklad slouží jako jakási synekdocha bohatých dějin vztahů a spoluprací mezi lidmi levice a katolíky během třicátých let. Vedle „dvojice“ Halas – Zahradníček vešly do obecného povědomí i další „dvojice“, posilované krajan-skou blízkostí – Severomoravané Čep a Závada, Třebíčané Fučík a Nezval.

Mýtem se naopak pro katolické kruhy nestala manželská dvojice Marie Pujmanová – Ferdinand Pujman, v níž manželka byla komunistka a manžel katolík, tomistický estetik, spolupracovník Habáňovy *Filosofické revue*; bezpochyby proto, že to byla dvojice „nerovná“: Zatímco Pujman jevil zájem o levicové umění i o tomismus, Pujmanová pro katolicismus nikoliv. Navíc, Pujman se po bolševickém převratu nechal roku 1949 zneužít jako loutková figura v čele komunisty organizované rozkolné „Katolické akce“ a tím nabyl ódia kolaboranta.

Dále se pak na české scéně vyskytovalo ještě množství dalších „přesahů“, literárních účastí a/nebo osobních vztahů mezi jedním a druhým táborem. Tak bratr Viléma Závady Jaroslav byl jedním z tvůrců katolické revue *Poesie* či avantgardní režisér Jiří Frejka přispíval do „pravicového“ *Řádu*, spolupracoval na divadelní půdě s Václavem Renčem a roku 1942 vydal ve Vyšehradu knihu

Outěchovice, lyrizované vzpomínky na dětství na „regionalisticky“ mýtizovaném jihočeském venkově (Rauchová 2005: 21–27). Podobných příkladů bylo by pak možné najít řadu.

Klíčovou roli v dějinách tohoto obcování a tohoto dialogu sehrál Bedřich Fučík. To on ze své moci ředitele Melantrichu i ze své osobní autority a přitažlivosti svedl přední katolické a levicové autory do jednoho nakladatelství, do jednoho časopisu *Listy pro umění a kritiku*, do četných vzájemných přátelských vztahů – a zpětně i do jedné vzpomínkové knihy, která tato přátelství po celém půlstoletí připomíná, tedy do *Čtrnáctera zastavení*. Nepodnikl tuto operaci prvotně proto, že by usmiřování názorových protivníků bylo jeho hlavním programem, ale proto, že chtěl do Melantrichu soustředit vše z moderní české kultury, co pokládal za kvalitní. Přesto není ani Bedřich Fučík člověk apolitický. Ze vzpomínek na Nezvala, Vančuru či Závadu ve *Čtrnácteru zastavení* je vidět, že mu obcování s levicovými autory není proti mysli – zatímco o politicky pravicově angažovaných katolících kolem *Řádu* mluví spíše negativně. A koneckonců, Melantrich je nakladatelství volně spojené s národněsocialistickou stranou, neboli s levým středem politického spektra. Fučíkova nakladatelská strategie tomuto směru sice není přímo podřízena, ale nemůže a nechce jít zcela proti němu. Jeho strategii je tedy třeba ještě přesněji rozumět: Nejde v ní o propojování extrémních pólů, ale o vytváření široké platformy, na kterou se vejdou jak *někteří* katolíci, tak *někteří* levicoví umělci. Ti, které Bedřich Fučík uznává za velké a sobě blízké autory. Ti, kteří nemají proti takovému sbližování ideologické námitky. A konečně, ti, kteří mají aspoň částečně podobné názory na literaturu.

Tuto strategii lze in concreto ukázat na slavném pamfletickém článku *Jiří Wolker po desíti letech*, který vyšel ve Fučíkem řízených *Listech pro umění a kritiku*. Podíleli se na něm katolíci (Fučík) s lidmi levice (Halas, Závada; zpětně se o podíl na nápadu přihlásil i Jaroslav Seifert, viz Seifert 1999: 44) a s jedním Židem (Pavel Levit). Článek nemíří snad ani tolik proti Wolkerovi samému jako proti jeho sentimentálnímu, vlastně měšťáckému a tedy středoproudému kultu. O náboženské stránce Wolkerova díla se tu výslovně nemluví. Skrytý náboženský osten lze však číst ve výtce, že Wolkerově antropologii (a tudíž i poezii) chybí pevný střed: „Mluvil mnoho o lásce, nemaje ohniska, o splynutí s lidmi a nenašel pro ně polohy, natož aby viděl, co je to člověk uprostřed času a vesmíru. Chtěje povýšit člověka a zbožštit jeho bolest, udělal z něho ubohou a směšnou karikaturu“ (Hl 1934: 5). Z citátu plyne, že tato kritika Wolkerova není ani „levicová“, ani „katolická“. Je to kritika ze zorného úhlu „spirituální poezie“

třicátých let, na jejíž půdě se někteří katolíci a někteří levicoví umělci setkávají.

Mezi katolickými a levicovými umělci však nepanuje žádná idyla, jak by se zdálo ze zpětné projekce ve *Čtrnácteru zastavení*. Naopak, je to obecnství plné napětí a vzájemných otázek. Existence tohoto obecnství i jeho vnitřní rozpornost se staly tématem ankety *O katolictví v mladé české literatuře*, kterou roku 1931 uspořádal časopis *Index*. *Index* byl časopis výslovně levicový, redigovaný Bedřichem Václavkem, J. L. Fischerem a Jiřím Mahenem. Náboženství nebyl nikterak nakloněn. Filosof Josef Ludvík Fischer píše roku 1929 o potřebě inovovat stará „protiřímská“ hesla, neboť vzhledem k nové vlně religiozity už nepostačují: „Náboženská renesance je právě proto tak nebezpečná, že spočívá na pevných pilířích víry; běžný protináboženský boj právě proto tak bezvýsledný (a tím opět nebezpečný), že je živěn negací, mnohdy velmi plochou, a prost jakékoli pevné opory. Neznamená to, že náboženské renesanci třeba čelit jejími vlastními zbraněmi: pevným a jasným názorovým řádem a prací stejně hodnotnou, jako jest její?“ (Fischer 1929: 1).

V tomto kontextu je tedy třeba číst anketu o katolictví. Je to anketa zkoumající jev z hlediska redakce znepokojivý. Otázky zněly: „V posledních letech se v mladé literatuře české uplatnil značně vliv katolicismu. Které jsou příčiny tohoto jevu? Co dává katolicismus umělci v jeho umělecké tvorbě? Mladí katoličtí spisovatelé se často sešli ke spolupráci (v časopisech apod.) s radikální mladou uměleckou modernou. Byly příčinou toho stejné cíle, nebo stejní odpůrcové, nebo jiné důvody?“ (viz *Index* 3, 1929: 37).

Oslovení katolíci (Fučík, Čep, Skoumal) na otázku vlastně příliš neodpověděli. Místo toho se rituálně pohoršovali nad nesmyslností termínu „katolická literatura“ – čímž ale skýtali jistý druh odpovědi: V kontextu „spirituální poezie“ třicátých let, v kontextu Fučíkovy melantrišské strategie a celého katolicko-levicového obecnství působí pojem „katolická literatura“ jakožto příliš násilný a vnějškově vydělivý, a proto ho katolíci tak zuřivě odmítají.

Přímější odpověď poskytli vlastně respondenti „z druhé strany“ – Halas, Vančura a kritik židovského původu a šaldovské orientace Pavel Fraenkl, který trvale psal nadšené recenze na katolické autory do *Severu a východu*, *Naší doby* či *Listů pro umění a kritiku*. Ti všichni totiž, každý po svém způsobu, jasně řekli, že jim do jisté míry imponuje katolicismus jakožto ucelený myšlenkový a estetický, pro uměleckou tvorbu nesmírně přitažlivý svět; že mají v umělecké úctě a lidské lásce *některé* konkrétní katolické literáty a jejich díla; a že je opravdu sblížuje společný odpor k „středocestnému žoviálnímu liberalismu ř la pan Peroutka“. Jinak ale zůstávají každý na svém. Jak napsal František Halas:

„Mám několik kamarádů, kteří jsou katolíci, a znamenitě se s nimi snáším. Nic to neubírá mému komunismu. Zůstává stejně horoucí a pevný. Pojí nás jedno – společná řeč krásy – jinak si nerozumíme, i když je dobrá vůle pochopiti. Styk je usnadněn tím, že jejich víra nemá nic společného s politikou klerikálních stran, že jejich nenávisť se v mnoha směrech ztotožňuje s mojí, a pak, že jejich katolictví není žádné literátství, estétství neb móda – je jim dechem a krví. Dostalo se jim něčeho, co já absolutně postrádám – náboženské výchovy a daru víry (Halas 1971: 452).

Věřu, jakmile došlo na to, co je pro katolíky „to hlavní“, tedy na samotnou víru – byli vždy připraveni se s levicovými přáteli pohádat do krve. Když František Halas napsal do *Lidových novin* roku 1936 článek s názvem *Netřeba víry k tvorbě*, Čep mu oponoval v *Akordu* článkem stejného názvu, ale opačného vyznění – a dosti ostrého ladění (Halas 1971: 128–129; Čep 1993: 196–197).

Snáze se spolupracovalo tam, kde se ideová východiska dávala do závorky, kde šlo vskutku o „společnou řeč krásy“, o témata výhradně estetická (téma překladu, téma barev v poezii a podobně). Příkladem takovéto „mimoideologické“ platformy, ležící ale přitom na víceméně levicové půdě, byla revue *Kvart*, vycházející od roku 1930 a zaměřená na nejnovější trendy v evropském i českém umění, ale současně i na esteticky podnětné artefakty z dějin světové kultury. Redaktor Vít Obrtel, sám orientován levicově a avantgardně, zval jako autory a překladatele jak Halase, Nezvala, Seiferta, Jindřicha Hořejšího či Bohuslava Brouka, tak Jana Zahradníčka, Jana Čepa, Josefa Vašicu, Karla Schulze či Břetislava Štorma. Mezi překládanými autory pak byli jak James Joyce, Le Corbusier či Louis Aragon a dokonce Lev Trockij, tak Abraham a Santa Clara, Jan od Kříže či anonymní barokní autor *Písní o posledních věcech člověka* – ale také mystikové předkřesťanských a mimokřesťanských kultur.

Zlomem ve spolupráci katolíků a levice je vypuknutí španělské občanské války roku 1936. Tehdy se fronty přeskupují. Jestliže do té doby stáli katoličtí a levicoví intelektuálové ve volné koalici proti středoproutému liberalismu, nyní se pod vlivem stanoviska vůči španělským událostem ocitají na jedné straně levicové kruhy v koalici společně s liberálními – a na druhé katolíci sami.

Tehdy lze pozorovat zlom ve vztahu levicové kultury ke katolíkům. Ideologické bariéry se nadále jeví jako silnější než „společná řeč krásy“. Za příklad může sloužit vývoj A. M. Píši. Ten během dvacátých let psal do *Práva lidu* velmi pozitivně o tvorbě Demlově i Durychově, vítal katolickou kulturní renesanci a hájil ji proti liberální skepsi Ferdinanda Peroutky: „Znám několik mladých katolíků, snad i konvertitů, a mohu ubezpečit p. Peroutku, že jsou to lidé vel-

mi nenápadní a diskrétní, kteří nemají nejmenší touhu, aby tímto dekorativním způsobem dobývali si zájmu „dév“. Odvažují se tvrdit, že jejich katolictví je jim opravdovou vnitřní skutečností. ... Fronta protirelativistické reakce stojí u nás in signo crucis. V relativistické a mdlé pragmatické toleranci dneška tkví u nás četné kořeny katolické renesance“ (Píša 1969: 258, 265). Ve „španělské době“ však mění tón: recenze na Čepovu *Modrou a zlatou* se jmenuje *Od katolictví ke klerikalismu*. Podobně *Index* nazývá glosu o novém Kuncířově časopise *Brána* roku 1937 prostě *Fašističtí katolíci*. „Fašističtí katolíci“ je v letech španělské občanské války téměř epitheton constans. Bývalé obecenství se stále více trhá. Co z něj zbylo, roztrhala pak druhá republika, respektive účast katolických literátů na druhorepublikové publicistice.

Válka sice přivedla množství příslušníků levicově a/nebo liberálně orientovaných elit opět blíže k náboženství. Avšak, tu šlo povětšinou o motivace národně obranné a/nebo existenciální – ne o souvztažnost mezi tématem sociálním a náboženským. Jediným výrazným případem válečné konverze autora dotud velmi sociálního (byť ne vyhraněně levicového), která se odrazila v meditacích o obojím tématu v literárních dílech za války psaných, je Karel Dvořáček, jehož vývoj válka přervala.

Dovětek: Po vítězství levice

Na sklonku války, kdy se k českým hranicím blížila Rudá armáda, se pak chystal další obrat: jak ve vztahu náboženského a sociálního tématu, tak ve vztahu mezi českými katolickými a levicovými umělci a intelektuály. Za prvé, znovu vzrostla popularita myšlenek o socialismu a komunismu, a to i mezi mnohými dotud katolickými autory. Po válce se jedním z hesel doby stal „křesťanský socialismus“, chápáný ne už jako rovnocenná alternativa k socialismu marxistickému, ale jako jeho skromný doplněk. Neboť, k dotavadním obviněním kapitalistického systému se nyní připojilo i nové, že kapitalismus to byl, kdo zavinil druhou světovou válku. Obvinění šířila především komunistická propaganda, ale shodovala se na něm i velká část veřejnosti, včetně mnoha křesťanských (a též „exkřesťanských“) autorů. „Křesťanský socialismus“ tak započal další, ještě rozpornější kapitolu svých dějin.

Za druhé, katoličtí autoři začali být hned po roce 1945 vytěšňováni na okraj veřejné scény s poukazem na jejich publicistické angažmá v letech španělské občanské války a druhé republiky. Mnozí autoři proto „přešli frontu“ a z katolických kruhů odešli na nyní perspektivnější levici. Ti, kteří zůsta-

li v katolickém táboře, doufali v obnovení předválečného obecenství s literáty levicovými. Doufali jistě i v sebezáchovné naději, neboť z mnohých levicových spisovatelů (Halas, Nezval, Olbracht) se nyní stali vlivní ministerští činovníci. Jejich bývalí katoličtí přátelé však doufali marně. Obecenství se v jejich generaci už nikdy vrátit nemělo.

Komunistický puč roku 1948 znamenal kromě jiných negativ také přerušení kontaktu s vývojem svobodného intelektuálního světa. Čeští katoličtí a/nebo socialističtí intelektuálové neměli možnost kontaktu – či případné konfrontace – s fenoménem „katolické levice“, který se vyvinul zvláště od šedesátých let v USA (Dorothy Day a křesťanské mírové hnutí odvolávající se na ni) a později v Latinské Americe (teologie osvobození). Pokud se přece děly kontakty – pak to byly kontakty „oficiální“, vedené na úrovni „mírových organizací duchovenstva“, zřízených a podporovaných komunistickým režimem. Právě tato „mírová rétorika“, zneužívaná komunistickým režimem, tak vlastně v českých zemích způsobila dosud nejradiálnější diskreditaci myšlenky na „levicový katolicismus“.

Výzkum a dokumentování konkrétního průběhu tohoto vývoje mezi lety 1945–1989 náleží k úkolům budoucího bádání. Předmětem ještě dalšího bádání, sahajícího až do současnosti, by pak měla být otázka, zda se v případě „křesťanského socialismu“ či „levicového katolicismu“ jedná o zcela uzavřenou historickou kapitolu – nebo zdá má či bude mít pokračování, jak toto pokračování bude vypadat a jaký (pokud nějaký) odraz má či bude mít v kultuře a umělecké tvorbě. Právě pro účely tohoto budoucího bádání je však užitečné rekapitulovat dějiny této „nemožné možnosti“ v rámci intelektuálních proudů českých zemí.

Martin C. Putna je literární historik, specializuje se na vztah kultury a náboženství. Vystudoval filologii a teologii, v roce 1998 se habilitoval ze srovnávací literatury. Od roku 1992 vyučuje na Karlově univerzitě (do roku 2006 na Filozofické fakultě, poté na Fakultě humanitních studií). V letech 2004–05 byl zastupujícím profesorem na univerzitě v Řezně v Bavorsku, 2007–2008 pobývá na Fulbrightově badatelském programu na Boston College v USA. Spoluzaložil revui *Souvislosti* a Českou křesťanskou akademii. Vydal monografie *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918* (1998), *Órigenés z Alexandrie* (2001), *Řecké nebe nad námi aneb antický košík* (2006), edici Karel VI. Schwarzenberg: *Torzo díla* (2007) a další knihy původní či překladové. Spolupracuje jako autor a moderátor s Českou televizí a Českým rozhlasem. Další informace na www.mcputna.cz.

Použité prameny a literatura

- Anzenbacher, Arno. 2004. *Křesťanská sociální etika*. Brno: CDK.
- Ashton, Thomas S. 1964. *The Industrial Revolution, 1760–1830*. Oxford: Oxford University Press.
- Baar, Jindřich Šimon. 1936. *Ke Kristu blíž*. Přerov: Společenské podniky.
- Čep, Jan. 1993. „Netřeba víry k tvorbě.“ Pp. 196–197 in Jan Čep: *Rozptýlené paprsky*. Praha: Vyšehrad.
- Durych, Jaroslav. 1922. „Revoluční sborník Devětsil.“ *Život* 5, 1922–23: 234–236.
- Dostál-Lutinov, Karel. 1923. *Hovory dne*. Brno.
- Fischer, Josef Ludvík. 1929. „Náboženská renesance.“ *Index* 1, 1929, 6: 1.
- Hájková, Alena. 1958. „Náboženské prvky v básnické tvorbě Jiřího Wolкера.“ Pp. 61–87 in *Sborník vědeckých prací Vyšší pedagogické školy v Brně*, sv. 5. Praha: SPN.
- Halas, František. 1971. *Imagena*. (Dilo Františka Halase, sv. 4). Praha: Československý spisovatel.
- Hayek, Friedrich A. (ed.). 1963. *Capitalism and the Historians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hlíz, F. 1934. „Jiří Wolker po desíti letech.“ *Listy pro umění a kritiku* 2, 1934: 5.
- Chudobka, A. 1930. „Naši „moderní“ básníci a náboženství.“ *Archa* 18, 1930: 159–161.
- Kalista, Zdeněk. 1996–97. *Po proudu života*. 2 sv. Brno: Atlantis.
- Kautsky, Karl. 1961. *Původ křesťanství*. Praha: SNPL.
- Macek, Antonín. 1919. „Dělník a náboženství.“ *Kmen* 2, 1919: 141–142.
- Macek, Antonín. 1972. *Robert Dábel a jiné prózy*. Praha: Odeon.
- Marek, Pavel. 2005. *Arcibiskup pražský prof. dr. František Kordač*. Olomouc: FF UP.
- Piša, A. M. 1922. *Nesrozumitelný svatý*. Praha.
- Piša, A. M. 1969. *Dvacátá léta*. Praha: Československý spisovatel.
- Putna, Martin C. 1992. „Wolker – básník náboženský?“ *Souvislosti* 1, 1992: 93–100.
- Putna, Martin C. 1998. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha: Torst.
- Putna, Martin C. 2003. *Jaroslav Durych*. Praha: Torst.
- Ruchová, Jitka. 2005. „Motivy venkovanství v české divadelní avantgardě.“ Pp. 21–27 in *Ruralismus. Jeho kořeny a dědictví*. Semily: SOKA.
- Seifert, Jaroslav. 1978. *Světlem oděná. Kamenný most*. Praha: Československý spisovatel.
- Seifert, Jaroslav. 1989. *Město v slzách*. Praha: Československý spisovatel.
- Seifert, Jaroslav. 1999. *Všecky krásy světa*. Praha: Eminent.
- Šalda, František X. 1932–33. „O dvou zapomenutých.“ *Šaldův zápisník* 5, 1932–33: 138–145.
- Šráček, Jan. 1922–23. „Naše naděje, víra a práce. Manifest Literární skupiny brněnské.“ *Život* 5, 1922–23: 119.
- Vašek, Bedřich. 1933. *Křesťanská sociologie I*. Praha: Matice cyrilometodějská.
- Vašek, Bedřich. 1937. *Rukojeť křesťanské sociologie*. Olomouc: Lidové knihupectví.
- Vašek, Bedřich. 1941. *Dějiny křesťanské charity*. Olomouc: Velehrad.
- Wolker, Jiří. 1953. *Básně*. Praha: SNKLHU.
- Wolker, Jiří. 1954. „Město v slzách.“ Pp. 247n. in Jiří Wolker: *Próza a divadelní hry*. Praha: SNKLHU.

ZNOVUZALOŽENÍ SPOLEČNOSTI PRO SOCIÁLNÍ BĚDÁNÍ V 90. LETECH 20. STOLETÍ*

Zdeněk R. Nešpor

Sociologický ústav AV ĀR a Fakulta humanitních studií UK Praha

Re-Establishment of the Society for Social Research in the 1990s

Abstract: *The Society for Social Research was a scientific society that contributed significantly towards the development of Czech sociology in the pre-Marxist era. Its members cultivated modern empirical methods and rejected the “priest-like” approach of the majority of contemporary sociologists. However, unlike the latter, this somewhat exclusivist society was, paradoxically, not dissolved after the Communist takeover even though many of its members were opponents of the regime (some of whom fled to safety abroad). The society was closed down only in 1980 after the death of its two chairmen; it was subsequently re-established by surviving members after the fall of communism in 1989/90. The Society for Social Research considered itself a non-Marxist alternative to the leading sociological organizations of the time which it condemned for their communist roots. However, the Society struggled for significant scientific or social success. It completed only one piece of empirical research and promoted a certain amount of popular education; its membership was small and the Society became practically a “one man show” dominated by its chairman, the late Bohumil Geist. The Society fell into decline and finally closed down when Geist became ill in 2003.*

* Studie byla vypracována v rámci grantu GA AV Ā. IAA700280701 „Āeská sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu“; autor za tuto podporu děkuje. Vydání této studie by dále nebylo možné bez pomoci archivářů Archivu Akademie věd ĀR a Archivu hl. města Prahy a paní dr. Drahomíry Geistové, která autorovi umožnila přístup k písemné pozůstalosti B. Geista a posléze její uložení v Archivu AV ĀR v Praze. Všem patří dík, za případné nedostatky této studie ovšem nese vinu autor.

Keywords: *Sociology – Czech Republic; Society for Social Research; scientific organizations; transformation*

Přestože česká sociologie dosáhla značných úspěchů, nebo možná právě proto, byly její osudy ve 20. století dost pohnuté. Oba první prezidenti Československa a řada dalších významných politiků byli akademickými sociology – třebaže ve svých funkcích již víceméně „nepraktikujícími“ –, po komunistickém převratu v roce 1948 pak byla sociologie naopak prohlášena za „buržoazní pavědu“ a na více než deset let zakázána, aby mohla být na jiných základech obnovena v šedesátých letech, a od té doby až do roku 1989 produkovala jak „režimní“, tak reálný socialismus odmítající osoby, koncepce a myšlenkové proudy. Dějiny těchto posunů jsou dosud zpracovány pouze částečně (Petrusek 2000; 2002; 2004), pro předmarxistické období (Bláha 1997; Král 1937; řada drobnějších studií), nebo ze silně marxistické perspektivy (Galla 1968; Vaněk 1981; 1985), zatímco archivní výzkum, který opravuje letitá interpretační kliše i záměrné dezinterpretace marxistických vykladačů, dosud dospěl pouze k charakterizaci sociologických institucí působících před rokem 1948 (Nešpor 2007). V této studii proto chceme představit jednu z nejdůležitějších sociologických vědeckých společností, která působila v období první republiky a po druhé světové válce, která však paradoxně nezanikla ani po únoru 1948, ačkoli byla tehdejšímu režimu na hony vzdálená.

Ačkoli příslušná literatura nezávisle na svých ideologických východiscích tvrdí opak (Petrusek 2002: 185; Vaněk 1986: 208¹), Společnost pro sociální bádání komunistický režim přece jen nepřežila. Po smrti jejího zakladatele Josefa Krále (1978) a dalšího významného představitele Josefa Voráčka (1980) se pozůstalí členové shodli na tom, že její další existence nemá smysl, a své rozhodnutí nezávislou organizaci zlikvidovat stvrdili odevzdáním razítka společnosti odboru vnitřních věcí Národního výboru hl. m. Prahy 17. září 1980.² Někteří z nich vstoupili do Československé demografické společnosti, kde pod vedením Václava Sekery vytvořili skupinu pro sociální demografii, což

¹ Vaněk nicméně uvádí, že Společnost fakticky „přestala existovat úmrtím J. Krále a J. Voráčka“.

² Na předávacím protokolu je podepsán Otakar Havlín, který je nesprávně uveden jako „bývalý jednatel společnosti“. Podle nedatovaného seznamu členů, ze kterého byli vyškrtnuti zemřelí J. Kohlík, J. Král, J. Patočka a J. Voráček, společnost v té době tvořili T. Blochová, V. Boublík, B. Geist, M. Glykner, O. Havlín, V. Chlumský, F. Jiránek, J. Malý, E. Mleziva, V. Rauscher, M. Rauscherová, V. Sekera, J. Souček a N. Zuzánková, všichni z Prahy nebo blízkého okolí.

byl uř původně Voráčkův plán, nicméně ta záhy přestala vyvíjet jakoukoli činnost. Jiř 20. prosince 1989 se však zůstavř – Bohumil Geist, Miroslav Glykner, Helena Janiřová a Vladimř Rauscher – znovu seřli a sepsali provolání ke stávajícíím studentům; kromě obnovy Společnosti přitom chtěli zalořit také společnost, případně ústav T. G. Masaryka.³ Následovaly dopisy odboru vnitřních věcí Národního výboru hl. m. Prahy (20. prosince 1989 a 4. ledna 1990) a ministerstvu vnitra (5. února 1990), které vzhledem k předchozímu zániku Společnosti řádaly o její novou registraci. Rozhodnutím ministerstva vnitra z 1. března 1990 s platností od 19. března téhoř roku byly schváleny stanovy obnovené společnosti, čímř začala právně existovat, ještě před tím však o jejíř tradicích a obnovení Geist s Glyknerem informovali prakticky všechna česká média, z nichř alespoň některá krátkou informaci o této události skutečně uveřejnila.

Na následujících stranách se proto zaměříme na její fungování a aktivity ve svobodné společnosti, až do konečného zániku na počátku nového tisíciletí. Jeřtě než tuto prakticky neznámou, byť nikoli nedůležitou stránku české sociologie po roce 1989 otevřeme, bude nutné alespoň zběžně popsat „starou“ Společnost pro sociální bádání (!) a střípky z její existence v období vlády komunistického řeřimu.

Společnost pro sociální bádání – před komunistickým převratem a po něm

Ačkoli byla Společnost pro sociální bádání – „bádání“ v názvu se původně skutečně psalo s krátkým „a“ – oficiálně zalořena 21. května 1937 v Praze Josefem Králem a patnácti dalšími sociology prařské řkoly, její prehistorie sahá až na počátek třicátých let. Brzy poté, co se čeřtí a slovenřtí sociologové sdružili do Masarykovy sociologické společnosti, která měla zastřeřovat a podporovat všechny aktivní domácí zájemce o tento obor (1925), v ní totiž začaly neshody mezi tzv. prařskou sociologickou řkolou, představovanou hlavně Josefem Králem, Otakarem Machotkou, Janem Mertlem a Zdeňkem Ullrichem, a řkolou brněnskou, k níř můžeme řadit I. Arnořta Bláhu, Emanuela Chalupného, J. L. Fischera a větřinu ostatních sociologů. Starří literatura, včetně důkladné studie o prařské řkole z pera Jiřiny řiklové (1968), dávala tyto spory do sou-

³ Silný důraz na osobnost T. G. Masaryka lze přičíst především B. Geistovi, který byl jeho celoživotním obdivovatelem. V padesátých letech o Masarykovi dokonce sepsal dosud nepublikovanou studii; Pozůstalost B. Geista (fond od ledna 2008 ulořený v Archivu AV ČR Praha), složka „T. G. M.“, 57 s.

vislosti především s Královou ješitností a osobními antipatiemi mezi vůdčími postavami obou škol, což marxističtí historikové sociologie dále kořenili poukazem na údajnou společenskou neangažovanost pražských sociologů, na rozdíl od těch brněnských (Macků 1968; Obrdlíková 1966). Posledně uvedený důvod byl již vyvrácen (Nešpor 2007: 19), a i když nelze podceňovat motivy vědecké závisti a uražené ješitnosti, už proto ne, že mezi některými „pražskými“ a „brněnskými“ sociology dokonce byly vedeny soudní spory,⁴ přece jen nebyly nejdůležitějšími, alespoň na „sektářské“ pražské straně.

Podle vzpomínek Machotkovy ženy sdíleli „naši mladí sociologové“ – Machotka, Mertl a Ullrich – přesvědčení, že „sociologie musí být empirickou vědou, založenou na skutečnosti. Musí popisovat společnost přesně tak, jak je, a neuvádět, jak má být. Naši sociologové tehdejší doby moralizovali, poukazovali na to, jak se má společnost napravit. Proti tomu se „naši mladí sociologové“ přísně postavili, ponechávající tuto úlohu kněžím“ (Machotka 2001: 148–149). Jinak řečeno, chtěli pěstovat sociologii a sociální vědy „metodami opravdu vědeckými a empirickými“ (Král – Souček 1938: 89), zejména prostřednictvím reprezentativních kvantitativních výzkumů, které představovaly opozici jak vůči Bláhovu (a Masarykovu) moralizování, tak proti Chalupného outdatované „lenoškové“ (*armchair*) sociální filosofii. Podle jejich názoru totiž „výcho-disko i hledisko Chalupného ... zůstává přes některé jednotlivosti a přes četné polemiky v celku totéž jako u Masaryka ... názory Chalupného vynikají často bystrými postřehy a opírají se o rozsáhlou znalost faktů, ale celá práce trpí rozvlácností ... a ne dosti vědeckou a objektivní metodou, jež přehlíží a zkresluje, místo aby nestranně popisovala a vykládala“ (Král 1937: 192). Vzhledem k Chalupného povaze došlo logicky ke střetu, poprvé po vydání Machotkovy a Ullrichovy *Sociologie v moderním životě* v roce 1928 a později ještě několikrát, takže Král a jeho věrní z Masarykovy sociologické společnosti začátkem třicátých let demonstrativně vystoupili. Zatímco tato společnost už v té době, od roku 1930, vydávala časopis *Sociologická revue*, jehož většinu tvořila příliš teoretická pojednání a všeobsažná recenzní rubrika, „pražští“ sociologové založili konkurenční revui *Sociální problémy* (později *Sociologie a sociální problémy*), která se více než sociologií měla zabývat československou společností a jejím cílem měla být „součinnost jednotlivých sociálních věd na základě sociologickém za účelem objektivního a jednotného výzkumu společnosti a skutečná spo-

⁴ Archiv AV ČR Praha, J. Král, kt. 4, i.č. 414 (korespondence mezi J. Králem, J. Voráčkem a JUDr. Valentou), i.č. 415–416 (soudní spor mezi E. Chalupným a J. Králem).

lupráce theorie i praxe, při níž život dává podněty vědě i od ní je jindy opět přijímá, pro účelnou úpravu společenského řádu“ (Sociální problémy 1931: 1; o fungování obou časopisů podrobněji Nešpor 2007: 53–56).

Kolem časopisu a úzkého okruhu jeho vydavatelů, kteří v roce 1934 založili i sociologickou knihovnu (další konkurenční projekt, tentokrát proti Sociologické knihovně Masarykovy společnosti, řízené B. Foustkou), se postupně začali sdružovat další spolupracovníci, nikdy jich však nebylo větší množství.⁵ Kromě moderně pojatých výzkumů, jichž tento kruh stačil zorganizovat osm (Ullrich 1937), aniž je všechny zpracoval, vydávání časopisu a neformálních diskusních setkání svých členů totiž nevyvíjel žádnou činnost. Organizace veřejných přednášek byla záměrně okrajová, a i když v roce 1937 skutečně došlo k založení Společnosti pro sociální badání, jednací řád byl stanoven velmi obecně; deklarativně bylo řečeno, že „dala si SSB ve svých stanovách spíše než pouhý jednací řád přísný pracovní řád“ (Král – Souček 1938: 89; srov. přílohu č. 1). Předsedou Společnosti se stal Josef Král, místopředsedou statistik Antonín Boháč, ve výboru byli dále činní J. Souček, L. Šauer a Z. Ullrich. Kromě založení konkurenční vědecké společnosti, která měla pouhých šestnáct členů oproti několika desítkám (až stovkám) členů Masarykovy sociologické společnosti, přitom nové napětí vyvolala publikace hesla „Sociologie“ v *Ottově slovníku naučném nové doby*, protože „naši mladí sociologové“ se ostře vymezili vůči jeho autorovi a svému učiteli, Břetislavu Foustkovi (srov. Král 1969: 396–397). Současně je však třeba připomenout, že existovala-li v meziválečném Československu moderní vědecká sociologie, srovnatelná se zahraničím a do jisté míry i s dalším vývojem oboru, bylo to právě v prostředí pražské sociologické školy a nikoli mezi „brněnskými“ sociology,⁶ ačkoli mnozí z nich – neakademici – se aktivně a úspěšně zapojili do tvorby sociálního zákonodárství a podobných projektů.

Během druhé světové války činnost Společnosti pro sociální badání mimo neformální setkávání zanikla, respektive byla protektorátními úřady zakázána, na rozdíl od Masarykovy společnosti, která se pouze vzdala svého názvu a pod jejímiž křídly probíhala řada ne vždy neproblematických aktivit (podrobněji

⁵ Například časopis *Sociologie a sociální problémy* v roce 1938 odebíralo pouhých 32 předplatitelů (fyzických osob); Archiv AV ČR Praha, J. Král, kt. 19, i.č. 677, Seznam předplatitelů.

⁶ „Pražská“ a „brněnská“ lokalizace obou škol je do značné míry arbitrární konstrukt historiků české sociologie; v době vzniku „pražské“ školy totiž většina jejích členů v hlavním městě nesídlila, i když se tam později přesunuli, zatímco v případě „brněnských“ kolegů tomu tak bylo napořád a nadto mezi nimi existovalo spíše několik badatelských směrů (Bláhův, Chalupného, příp. i Fischeřův, nemluvě o jedincích angažovaných v politice a státní správě).

viz Nešpor 2007: 39–40). K obnovení činnosti došlo 26. června 1946, kdy byl výbor doplněn o F. Dědka, O. Machotku a J. Voráčka, ze Společnosti byl naopak vyloučen Jan Mertl, který se zkompromitoval spoluprací s nacisty. Společnost pro sociální badání ovšem nadále zůstávala spíše exkluzivním spolkem, negativně vymezeným vůči většině domácí sociologické obce, podle Vaňka měla necelých dvacet členů (Vaněk 1986: 208). Ještě předtím však pražští sociologové začali usilovat o zřízení nezávislého sociologického ústavu, který by prováděl soustavný komplexní výzkum „našeho státu a naší národní společnosti“.⁷ Král podal návrh na zřízení ČAVU 10. června 1946 a schůze členů I. třídy o týden později souhlasila a ustavila přípravnou komisi složenou z „pražských“ sociologů a jejich přátel. Ústav však nakonec nikdy nevznikl a nedochovala se ani žádná písemná svědectví o jednání této přípravné komise. Čeští sociologové – „pražští“ i „brněnští“ – měli totiž plné ruce práce s organizací výuky sociologie na vysokých školách, včetně nově založených, a nezapomínali přitom ani na ostrou vzájemnou kritiku, protože například řečeno slovy Josefa Krále „je si jen přát, aby při tomto rozšiřování sociologie na našich vysokých školách byla také zaručena vysokoškolská úroveň jejich představitelů. V té věci je si ještě leccos přát. Někteří z těchto přednášečů nemají habilitace ani postačující literární činnosti a tomu odpovídají také obsahově příslušné přednášky“ (Král 1947). Členové Masarykovy sociologické společnosti se zase museli vyrovnávat s problémy, které přineslo protektorátní angažmá a někteří členové, již tehdy společnost vedli, takže ani oni v krátkém poválečném období vědecky příliš nepracovali – obě konkurenční školy a vědecké společnosti navíc začaly čelit komunistické kritice samotné sociologie, což se jim po únoru 1948 nakonec nepodařilo.

„Brněnští“ sociologové zřejmě doufali, že se jim pro jejich levicové názory i dřívější aktivity podaří situaci ustát; dokonce i někdejší antimarxista Chalupný totiž v poválečné euforii publikoval studii, v níž zvažoval „sociologický“ charakter díla J. V. Stalina. Osud oboru však byl už zpečetěn. Kromě několika „převlékačů kabátů“, kteří zakotvili v jiných disciplínách, byla sociologie na počátku padesátých let institucionálně zrušena, byly zakázány vysokoškolské přednášky, zastaveny oba sociologické časopisy a ukončena činnost Masarykovy sociologické společnosti. „Pražští“ sociologové na tom byli ještě hůře, protože se likvidaci své disciplíny postavili ostrým perem (J. Král) nebo oponovali komunistickým názorům v politické činnosti (O. Machotka), takže když Akční

⁷ Archiv AV ČR Praha, ČAVU, kt. 217, i. č. 298, návrh Josefa Krále z 10. 6. 1946.

výbor Filosofické fakulty UK 4. března 1948 zakázal přednášet osmi „nejreakčnejším“ profesorům nebo docentům, byli mezi nimi i dva sociologové – Ota-
kar Machotka a Zdeněk Ullrich. Oba proto raději rychle emigrovali, a i když
zůstavší Josef Král bojoval za záchranu svého semináře, nemohl tomuto zániku
čelit a v roce 1951 byl penzionován (Petrusek 2000: 362–39).⁸ Sociologie pak
byla jako akademická disciplína obnovena až v polovině šedesátých let, přičemž
její návaznost na starší domácí oborovou tradici byla velice omezená a praktic-
ky výlučně čerpající z dědictví brněnské sociologické školy.

Během této likvidace, při níž vzala za své i Masarykova sociologická spo-
lečnost, stejně jako méně významné sociologické spolky, se však paradoxně
stalo, že Společnost pro sociální badání nebyla zrušena. Akční výbory, které
po únoru 1948 zlikvidovaly velkou část občanských a vědeckých spolků, totiž
musely být tvořeny jejich členy (Masarykovu sociologickou společnost tak-
to zrušili Č. Císař, K. Galla, K. Kot, S. Sommer, L. Svoboda a J. Zelenka), což
v případě miniaturní společnosti pražských sociologů dost dobře nešlo. Emi-
granti z ní prozíravě vystoupili ještě před svým odchodem za hranice, což lze
doložit alespoň v případě Zdenka Ullricha, a akční výbor ve složení J. Král, V.
Sekera a J. Voráček na své společnosti pochopitelně neshledal nic závažného.⁹
Ministerstvo informací sice ještě v roce 1948 snížilo přiděl papíru pro vydávání
vědeckého časopisu natolik, že se to rovnalo jeho zániku (formální zánik časo-
pisu *Sociologie a sociální problémy* nastal až na počátku roku 1950), a společ-
nost nesměla vyvíjet ani žádnou jinou veřejnou činnost, k jejímu zákazu však
nedošlo. Malý rozsah¹⁰ a veřejná známost a naopak značné odhodlání členů
tedy způsobily, že Společnost pro sociální badání – po druhé světové válce se

⁸ Z Královy písemné pozůstalosti, uložené v Archivu AV ČR v Praze, se bohužel po roce 1989 ztra-
tily – pravděpodobně byly odcizeny – jeho vzpomínky na situaci na FF UK po únoru 1948 a v padesá-
tých letech i jeho korespondence s akčním výborem fakulty; zřejmě šlo o materiály, které i dnes mohly
určitě osoby kompromitovat. Na druhou stranu je třeba uvést, že Král se soukromně věnoval badatel-
ské činnosti dál, jak sám dosvědčuje, jednak v nepublikované úvaze o činnosti po roce 1950 (Archiv
AV ČR Praha, J. Král, kt. 1, i.č. 35) a jednak v „učesanější“ podobě i v článku pro *Sociologický časo-
pis* z konce šedesátých let (Král 1969); srov. také Petrusek 2000. Těžce nesl napadání své vědecké čin-
nosti marxistickými ideology, proti nimž sepisoval obrany, které nikdy nemohly vyjít (např. polemika
s denunciačním článkem D. Prokopa; Archiv AV ČR Praha, J. Král, kt. 16, i.č. 570).

⁹ Archiv AV ČR Praha, J. Král, kt. 19, i.č. 679, dopis Ústřednímu akčnímu výboru NF z 13. 4.
1948; *ibid.*, Zpráva o stavu společnosti ÚNV hl. m. Prahy z 27. 12. 1949.

¹⁰ Podle osobních vzpomínek Jiřího Musila Společnost sice nesměla přijímat nové členy, někteří
nejmladší žáci Krále a jejich dalších představitelů se však neformálně účastnili jejích zasedání (např.
H. Janišová, J. Musil). Kromě Krále byli v této době neaktivnějšími členy A. Boháč (který však zemřel
již v prosinci 1950), V. Sekera a J. Voráček, naopak J. Patočka se jednání Společnosti již vůbec ne-
účastnil, ačkoli formálně zůstal jejím členem.

už ve všech dokumentech objevuje dlouhé „a“ – nezanikla a přestála i likvidaci posledních živořících „nesocialistických“ spolků ve druhé polovině padesátých let, během níž z příbuzných organizací zanikl například Slezský ústav (Nešpor 2007: 45). Král sice byl v roce 1958 Komisí pro organizaci vědeckých společností při ČSAV vyzván, aby se připojili k nějaké společnosti pod touto organizací, nicméně následujícího roku „s projevem dokonalé úcty“ oznamoval, že nemůže dojít ani ke sloučení se statistickou společností (protože nakonec nebyla založena) ani se společností demografickou (která byla státním výborem, jmenovaným náměstkem předsedy vlády), a protože neexistuje sociologická společnost, rozhodli se tedy pro další (samostatnou) činnost, přičemž „nabízí své služby pro případné sociální výzkumy, jež by podnikal některý veřejný orgán nebo některá vědecká společnost ve veřejném zájmu“.¹¹ Členové Společnosti pro sociální bádání – podle zprávy z roku 1961 jich bylo čtrnáct, aniž směli přijímat nové členy – se soukromě scházeli a diskutovali aktuální sociální a sociologické otázky, sami pro sebe si pořádali přednášky, a když Jaroslav Klofáč v *Rudém právu* (2. 11. 1963) zmínil „faktickou neexistenci“ jejich společnosti, ohradili se proti tomu alespoň dopisem.¹²

Noví čeští sociologové šedesátých let už krátce na to byli s to založit Československou sociologickou společnost při ČSAV, k čemuž došlo 10. dubna 1964, a nabídli sloučení Královi a jeho soupeřníkům – tentokrát snad už skutečně z kolegiálních důvodů, nikoli proto, aby je tím měli pod kontrolou. Společnost pro sociální bádání však po zralé úvaze odmítla. Marxista Antonín Vaněk toto nespojení vysvětloval nezájmem ze strany marxistických sociologů, přes Královy údajné pokusy o sloučení (Vaněk 1986: 208), nepochybně správnější je však výklad Miloslava Petruska, podle kterého oficiální společnost sice balancovala na hranici dovoleného, „nicméně její existence byla podmíněna konformitou vůči vládnoucí ideologii ... zčásti spojenou s iluzí, že socialismus je možné proměnit (v neposlední řadě pomocí ‚sociologických prostředků‘) ve snesitelný a konec konců lidský režim. Právě odpor k této konformitě vedl členy Královy Společnosti k tomu, že se s ČSSS nikdy neintegrovali“ (Petrusek 2002: 185). Pouze v roce 1968 byl Král zvolen čestným předsedou ČSSS a nakrátko směl svá stanoviska obhajovat i veřejně (polemika s Karlem Gallou na stránkách *Sociologického časopisu*; Galla 1968, 1969; Král 1969),¹³ v roce

¹¹ Archiv AV ČR Praha, J. Král, listy J. Krále z 4. 6. a 10. 6. 1959.

¹² *Ibid.*, list J. Krále redakci Rudého práva z 29. 11. 1963.

¹³ Podle Musilových vzpomínek Král naopak po zralé úvaze nepřistoupil na jeho návrh, aby se Společnost pro sociální bádání transformovala do spolku působícího v občanské, nebo dokonce v poli-



FOTOGRAFIE Z VÝLETU PROF. KRÁLE (UPROSTŘED) A JEHO ŽÁKŮ K HROBU T. G. MASARYKA 26. ČERVNA 1950; BOHUMIL GEIST, KTERÝ NEDLOUHO PŘEDTÍM U KRÁLE PROMOVAL, JE ZCELA VPRÁVO. ORIGINÁL V MAJETKU D. GEISTOVÉ.

1970 byl však donucen se členství ve výboru oficiální společnosti – procházející normalizací – vzdát a nadále mohl působit opět jen soukromě. Stěžoval si vědeckému kolegiu pro filosofii a sociologii ČSAV, že nakladatelství Academia bez udání důvodů zrušilo jeho edici Masarykových *Základů konkrétní logiky*,¹⁴ jím řízená Společnost pro sociální bádání však pokračovala ve své (skromné a neveřejné) činnosti až do jeho, respektive Voráčkovy smrti. Jak už bylo řečeno výše, zanikla na podzim 1980 a o její obnovení o devět let později se zasloužili poslední zbylí členové, nejmladší studenti Králova sociologického semináře na FF UK.

tické oblasti, „nevěřil v úspěch Pražského jara“ a nechtěl neuváženým jednáním ztratit skromnou formu samostatné existence, již „jeho“ společnost disponovala.

¹⁴ Archiv AV ČR Praha, J. Král, kt. 4, i.č. 399, list z června 1972.

Obnovení Společnosti a osudný omyl Bohumila Geista

Pražští studenti sociologie z přelomu čtyřicátých a padesátých let, pokud neemigrovali, proploovali úskalími komunistického režimu různé a až na výjimky se nemohli podílet na obnovování české akademické sociologie v šedesátých letech. Ze známějších postav například Jiří Musil pracoval ve výzkumném ústavu hygieny a později na fakultě architektury ČVUT, Helena Janišová zakotvila v útvaru hlavního architekta a Bohumil Geist, jehož druhým zájmem byla muzikologie, na pražské konzervatoři¹⁵ a pak jako sociolog a personalista na železničním Ústředním dopravním institutu.¹⁶ Obnovení Společnosti pro sociální bádání je přitom spojeno právě s posledně jmenovaným, zatímco Musil – který formálně nebyl jejím členem – se v roce 1990 nakrátko stal ředitelem obnoveného Sociologického ústavu akademie věd.

Kromě svolání na podporu stávkujících studentů a dopisů žádajících obnovu Společnosti pro sociální bádání začali už v listopadu 1989 Bohumil Geist s Miroslavem Glyknerem oslovovat širší veřejnost, zprvu především akademickou, které připomínali vynikající představitele předkomunistické epochy této společnosti – Boháče, Dědka, Jiráňka, Krále, Machotku, Patočku, Pertolda, Pešku, Příhodu, Součka, Uhlíře, Ullricha, Voráčka „a řadu dalších“ (ačkoli ve skutečnosti vyjmenovali prakticky všechny, až na nešťastného Mertla) – a vyzývali vědce ke vstupu. Kritizovali přitom existenci marxistické sociologie, z jejíhož lůna podle nich v polovině sedmdesátých let (!) vznikla ČSSS, tvořená lidmi, kteří „ze sociologie znali pouze název s případnou charakteristikou buržoazní pavědy“, ale kteří se i po převratu „s neuvěřitelnou bezostyšností snaží ‚obrozovat‘ vědu či pod jinými více nebo méně průhlednými pláštiky se ‚aktivně zapojovat‘ do nového společenského a kulturního dění společnosti.“ V obnovené Společnosti místo toho nabízeli navázání na odkaz „profesora sociologie“ (!) T. G. Masaryka a zprostředkování kontaktů se světem, potaž-

¹⁵ Srov. publikace Geist 1966, 1970a, a pozdní Geist – Svobodová 1992; Geist 2005.

¹⁶ Na ÚDI Geist pracoval na Katedře kádrové a personální práce, sociologie a psychologie. Věnoval se především organizaci interních výzkumů a testů ze sociální psychologie a personalistiky, pořádal přednášky a školení (Úvod do demografie, Základy sociologie, Úvod do sociální analýzy, Sociologie podniku a dopravy) a věnoval se řešení výzkumných úkolů ministerstva dopravy. V jeho pozůstalosti jsou zachovány rukopisy výzkumných zpráv Sociální a pracovní adaptace pracovníků (1976), Sociální řízení (1981), Řízení pracovních skupin (1982), Metodika výpočtu fluktuace (1986) a Vybrané problémy psychologie pracovní činnosti (1987). Jeho publikační činnost ovšem byla omezená, kromě muzikologických prací mohl vydat pouze *Psychologický slovník* (Geist 1970b; jako interní tisk, nové vydání 2000), zatímco *Základní problémy psychologie obecné a osobnosti. Úvod do psychologie I.* z roku 1977 zůstaly pouze v rukopisné podobě.



ROZHODNUTÍ MINISTERSTVA VNITRA ČSR Z 1. 3. 1990 SCHVALUJÍCÍ STANOVY A NOVOU REGISTRACI SPOLEČNOSTI PRO SOCIÁLNÍ BĚDÁNÍ. POZŮSTALOST B. GEISTA.

mo budování skutečné sociologie, která podle jejich názoru od likvidace na přelomu čtyřicátých a padesátých let v Československu neexistovala.

Přes proklamativní charakter takovýchto prohlášení, kterých výbor obnovující Společnost sepsal několik, je zjevné, že jeho informovanost o starších tradicích české sociologie – včetně jeho vlastní – byla jenom částečná. Je to pochopitelné ze dvou důvodů. Za prvé se členové Společnosti pro sociální bĚdání o oficiální sociologii nezajímali téměř programově, protože zrušila „jejich“ obor a vyřadila je z akademické obce, takže i když se někteří z nich – například právě Geist – mohli soukromě a částečně i pracovně věnovat příbuzným tématům, mezi domácí oborové špičky nesměli patřit už od ukončení svých studií. Místo toho na ně intelektuálně působili zneuznaní vědci, kteří byli přinejmenším zbaveni možnosti badatelsky pracovat, pokud nebyli per-

zekvování, a kteří to pochopitelně nesli jako osobní krivdu – typickým případem může být sám celoživotní předseda Společnosti pro sociální bádání Josef Král, penzionovaný na počátku padesátých let, který byl intelektuálně aktivní ještě o čtvrt století později. Za druhé obnovitelé Společnosti z důvodů, které vyplývají z již řečeného, ztratili kontakt se zahraničním vývojem oboru, který sice nebyl velký ani v případě mnohých „oficiálních“ sociologů, mimoakademickým pracovníkům však byl prakticky znemožněn. Ze soukromých zdrojů nemohli nakupovat akademické časopisy a knihy, i kdyby k nim přes hranice došly, měli omezený přístup k materiálům, které přes železnou oponu dostávaly vědecké a výzkumné instituce. Znovuzakladatelé Společnosti pro sociální bádání proto bezprostředně po listopadové revoluci nevěděli nic nebo jen velmi málo o soudobé světové sociologii,¹⁷ i o té české, ať už normalizační nebo o sociologii šedesátých let, jejíž mnozí představitelé byli za normalizace perzekvováni. Obě kategorie jim namnoze splývaly.

Prohlášení o obnově Společnosti pro sociální bádání vyšlo tiskem v několika denících a informovaly o něm i *Sociologické aktuality* vydávané Sociologickým ústavem ČSAV. Protože obsahovalo výzvu, aby se zájemci o členství hlásili, Společnost získala několik desítek členů. Vzhledem k exkluzivitě „staré“ Společnosti pro sociální bádání to bylo poněkud paradoxní, stejně jako rozšíření bezmála po celé republice, jež neumožňovalo užší vzájemnou spolupráci. Podle přijaté korespondence a aktualizovaného seznamu členů se v průběhu devadesátých let přihlásilo celkem 119 domácích zájemců, z nichž se rovná stovka alespoň na čas členy Společnosti stala, i když jen část na jejím fungování skutečně participovala a platila členské příspěvky. Jejich motivace a původ byly ještě různorodější. Asi největší skupinu představovali lidé, kteří se někdy sociologií profesionálně zabývali, vystudovali ji (obvykle v průběhu komunistického režimu) a byli učiteli nebo podnikovými sociology, případně šlo o odborníky v příbuzných oborech (zejména o psychology) a kteří takto chtěli získat informace o moderní nemarxistické sociologii. Jejich informace o historii Společnosti pro sociální bádání ovšem byly nulové – někteří z nich se například holedbali tím, že sociologii v šedesátých letech vystudovali u Karla Gally nebo Jaroslava Klofáče, tedy u Králových přímých oponentů, a právě tuto sociologii považovali (na rozdíl od normalizační) za skvělou. Další skupinu zájemců tvořili lidé mimo obor se zájmem o sociologii, případně studenti středních

¹⁷ Geist se tyto znalosti snažil reparovat prostřednictvím vícekrát vydaného soupisu sociologických periodik (Geist – Králová 1992), podobně jako zpracoval hudební periodika (Geist – Svobodová 1992), a svým *Sociologickým slovníkem* (Geist 1992).

škol, které uchvátila myšlenka na sociologii a spojení se jménem T. G. Masaryka. Zase však šlo o paradox, protože historie Společnosti pro sociální bĚdání (ať už o tom její obnovitelé věděli nebo nikoli) nebyla právě bohatá na adorování prvního československého prezidenta, a i když se především Josef Král jeho filosofickým a sociologickým dílem vědecky zabýval, šlo o zájem navýsost kritický. Členům tohoto typu Bohumil Geist především psal o existující domácí literatuře, již by měli číst, případně s nimi diskutoval o teoretických otázkách – jako je v podobných případech běžné, našli se totiž i tací, již chtěli prostřednictvím nové (svě vlastní) teorie „vyřešit svět“. Konečně třetí, naprosto nejmenší, skupinu zájemců o vstup do Společnosti tvořili tehdejší aktivní sociologové, z domácích badatelů představovaní prakticky jen Jiřím Šubrtem. Je to pocho-pitelné vzhledem k tomu, jak se obnovitelé Společnosti pro sociální bĚdání na popřevratovou akademickou sociologii dívali, ale i proto, že o ní vlastně (skoro) nic nevěděli. Ani Šubrt se proto ve Společnosti pro sociální bĚdání nijak výrazně neangažoval.¹⁸

V této situaci byla poněkud troufalá nabídka na výuku sociologie, již obnovená Společnost prostřednictvím ministerstva školství 8. ledna 1991 adresovala českým vysokým školám. Je-li dochovaná korespondence úplná, vůbec na ni nereagovaly katedry sociologie na filosofických fakultách a na fakultě žurnalistiky (dnešní FSV UK) a mimooborová pracoviště odpověděla zdrženlivě s žádostí o bližší specifikaci. Například ředitel nově konstituovaného Institutu základů vzdĚlanosti UK (dnešní FHS UK) Zdeněk Pinc Geistovi napsal, že je nezbytné, aby „bližze formulovali svoji nabídku co do forem a podmínek spolupráce i co do obsahové orientace, např. ve formě podrobnějších osnov kursů“,¹⁹ k čemuž už nedošlo. Transformace české akademické sociologie probĚhla – slovy M. Petruska (2002a) – skutečně „zcela nekrizově“, bohužel i pokud jde o odstranění některých méně kompromitovaných marxistických kádrů. Nejhasnější stoupenci marxisticko-leninské sociologie typu Antonína Vaňka sice museli odejít, ale ke skutečné transformaci docházelo jen zvolna a odčiňovaly-li se nějaké viny, nejprve došlo na čistky z období normalizace. Ačkoli Bohumil Geist projevil zájem přednášet sociologii na UK, přednost před ním dostali akademičtí sociologové odstranění v sedmdesátých letech, jmenovitĚ Miloslav Pet-

¹⁸ Stojí za zmínku, že počátkem roku 1990 zástupci akademické sociologie obnovení Společnosti jednoznačně přivítali – M. Potůček ji zval ke spolupráci v rámci sociologického fóra OF (Pozůstalost B. Geista, fol. Korespondence s institucemi, list z 26. 1. 1990) a M. Petrusek do „Masarykovy“ Československé sociologické společnosti (*ibid.*, list z 27. 2. 1990). Později z obou stran zájem opadl na nulu.

¹⁹ Pozůstalost B. Geista, fol. Zájemci o členství, list Z. Pince z 4. 2. 1991.

rusek, a to především proto, že disponovali mnohem adekvátnější znalostí oboru. Z Geista se za čtyřicet let působení mimo akademickou sféru chtěl nechtěl stal sociolog amatér, sám si své nepřijetí ovšem zdůvodňoval zcela jinak. Podle jeho názoru za ně mohla stále mocná klika marxistů, do jejíhož čela se dostal Petrusek (!), což poprvé tematizoval na valné hromadě Společnosti pro sociální bádání v květnu 1990.²⁰ Přímým důsledkem této zkratkovité interpretace se pak stala zbytečná urážka a oboustranná ignorance, která vedla k další marginalizaci Geista a jeho skupiny.

Penzionovaný, ale myšlenkově stále aktivní Geist se totiž pokusil sepsat vlastní sociologický slovník, protože (leckdy oprávněně) kritizoval dobově poplatný charakter *Malého sociologického slovníku* z roku 1970,²¹ a zde do hesla „Sociologie“ ukryl všechnu svoji kritiku marxistické sociologie (Geist 1992a: 418). Překvapivě totiž jmenovitě nekritizoval hlavní koryfeje „zrušení sociologie“ ze čtyřicátých a padesátých let (např. A. Kolmana, ale i „bývalé sociology“ Č. Císáře, K. Gallu či J. Šímu) ani normalizátory (jako byl A. Vaněk a opět K. Galla), nýbrž si vzal na mušku Jiřího Musila, Miloslava Petruska a Eduarda Urbánka, tedy ty, již se zasloužili o nové založení a vysokou úroveň české sociologie v šedesátých letech a později byli namnoze odstraněni, aby se ke skutečné akademické práci mohli vrátit až po roce 1989. Z jejich textů, které se přinejmenším v úvodních pasážích nemohly vyhnout dobové ideologii, pak Geist vybral takové ukázky, které představovaly negativní odpověď na jeho rétorickou otázku, „zda jde vůbec o nějakou ‚sociologii‘ nebo spíše o empirický přívěšek dogmatické ideologie“ (*l.c.*). Olej do ohně pak ještě přilili studenti jinak neobyčejně oblíbeného Petruska, kteří si kopii příslušné stránky z Geistova Slovníku vyvěsili na nástěнку. Rehabilitovaný vědec se oprávněně musel cítit zaskočen a osobně uražen, protože Geistova prezentace sice byla formálně správná, ale vůbec nebrala ohled na dobový kontext i jeho celoživotní směřování, včetně samizdatových aktivit. Sama o sobě, i s přihlédnutím k množství dalších věcných chyb, které se ve Slovníku objevily a vzhledem k době a způsobu jeho zpracování objevit prostě musely, vedla k tomu, že na příliš aktivního amatéra zanevřel. Nao-pak Geist, který věnoval obnovování české sociologie nemalé úsilí a současně si nebyl ochoten připustit jednostrannost – a snad lze říci i „nesociologičnost“

²⁰ Pozůstalost B. Geista, fol. Valné hromady a výroční členské schůze, Zápis z valné hromady SSB 19. 5. 1990. Na jiném místě Geist z „kolaborace“ obvinil Jiřího Musila apod.

²¹ Vydání tohoto slovníku ovšem bylo v čase počínající normalizace „malým zázrakem“. Slovník totiž sice byl sepsán v letech 1967–68 za redakce Zdeňka Strmisky (který emigroval), J. L. Fischera a Miloslava Petruska, než však mohl vyjít, bylo nutné z něj „vymazat“ řadu (jmen) nepohodlných autorů a některá pojednání přepracovat, aby alespoň částečně vyhovovala obnovené oficiální ideologii.

– vlastního pohledu, začal chápat jakoukoli kritiku ze strany české akademické obce za projev „skrytého marxismu“, který brání rozvoji moderní vědy západního stříhu.²² Tím bylo zpřetrháno jakékoli potenciální spojení mezi domácími akademickými sociology a Společností pro sociální bádání.

Jenom relativně úspěšnější Společnost byla, pokud jde o oslovování českých sociologů působících v zahraničí, respektive jejich příbuzných, pokud již zemřeli, což Geist asi rozumně považoval za jednu z cest, jak proniknout k soudobé světové sociologii. Na jeho výzvu, aby do obnovené společnosti vstoupili, kladně reagovalo celkem jedenáct lidí, vesměs pamětníků předkomunistické sociologie, jejichž pomoc spočívala hlavně v tom, že do obnovené Společnosti vstoupili, (občas) platili členské příspěvky a posílali knihy pro knihovnu společnosti (i když leckdy asi šlo jen o výsledky „čištění knihoven“ o přebytné svazky). Někteří z nich publikovali i krátké texty – hlavně knižní recenze – v informačním bulletinu (*Informační list Společnosti pro sociální bádání*). Na aktivnější zapojení zahraničních členů nebylo pomysleno, už kvůli jejich vysokému věku, Společnost pro ně představovala především společenskou záležitost, případně jeden z mnoha cílů občasných návštěv Prahy. Na domácí akademickou sociologii se ovšem dívali podobně jako Bohumil Geist, částečně asi i kvůli jeho prostřednictví, proto se jen velmi málo z nich angažovalo jinak než právě prostřednictvím této Společnosti – zatímco někteří emigranti z řad mladších sociologů reagovali právě opačně. Větší prostupnosti domácí a exilové sociologie po roce 1989 tak bránily mimo jiné i generační bariéry, podobně jako v samotném exilu (srov. Nešpor 2004, 2005). Zájem nejstarší generace exilových sociologů a jejich rodinných příslušníků o Společnost pro sociální bádání navíc už v první polovině devadesátých let rapidně opadal, také asi z objektivních důvodů v podobě jejich vysokého věku a emeritování na zahraničních univerzitách. Z větších podniků, které spolu s Geistem a jeho společností zorganizovali, je možné zmínit prakticky jen vydání výboru z esejistických a beletristických prací Otakara Machotky, který připravil jeho syn Pavel (Machotka 2001). Kromě poskytnutí základních informací o zahraniční sociologii a společenského styku tedy tato skupina členů Společnosti pro sociální bádání výrazněji nepřispěla.

²² Srov. např. Pozůstalost B. Geista, fol. Valné hromady a výroční členské schůze, zápisy z výročních členských schůzí 4. 5. 1991, 14. 5. 1994 ad. V posledně uvedeném se např. píše, že „také během posledního období docházelo k upevňování a posilování sociálních pozic, na které se různými technikami, obchvaty a téměř mafiánskými praktikami vzájemně dosazovali bývalé-současní soukmenovci a vyznavači bezduché ideologie své bývalé rodné strany“, včetně konkrétních – z objektivního hlediska nepřilíš náležitých – příkladů.

Společnost pro sociální bádání v 90. letech 20. století

Geistova skupina vstupovala do rodící se svobodné společnosti s velkými ambicemi. Poté, co se zjara roku 1990 organizačně zformovala a zvolila si předsednictvo, v němž kromě Bohumila Geista zasedli M. Glykner, I. Hušinová, H. Janišová, I. Machová a revizoři D. Lebrová a M. Pykal, rychle pokračoval rozvoj členské základny, takže na první valnou hromadu 19. května 1990 fyzicky dorazilo plných 35 osob. Valná hromada stanovila jako aktuální úkoly rozšiřování vědomí o domácí předkomunistické sociologické tradici, včetně informací o sociolozích – emigrantech, a o současné zahraniční sociologii, obojí prostřednictvím přednášek a nově vydávaných textů, přičemž informace a kontakt se západními sociologickými asociacemi měli poskytovat zahraniční členové Společnosti. Množství kontaktovaných sociologických nebo sociologii příbuzných vědeckých společností a badatelských pracovišť je vskutku úctyhodné, blížilo se stovce, a asi 29 z nich dokonce zdvořile odpovědělo a povzbudilo Společnost pro sociální bádání k nové práci. Víc se o ni ovšem nezajímaly, takže s výjimkou bližších vztahů ke krajanské Společnosti pro vědy a umění, daných personálním prolínáním zahraničních členů Společnosti pro sociální bádání, lze považovat za úspěch pouze obnovení členství v Mezinárodní sociologické asociaci na základě Geistova dopisu z 1. května 1990. Kolektivním členem asociace se Společnost pro sociální bádání stala ještě téhož roku, přičemž byl rétoricky vyzdvížen její přínos v období do roku 1948 (včetně přínosu T. G. Masaryka, ačkoli ten mezi její členy nikdy nepatřil). Kromě pozvánek na mezinárodní sociologické kongresy, zasílání některých časopisů a povinnosti platit členské poplatky z toho však nic nevyplývalo. Naopak poslední povinnost byla značně problematická vzhledem k chronickému nedostatku financí, a i když se členský poplatek občas uvolili zapravit zahraniční členové ze svých vlastních peněz, bylo složité jejich převádění. Už v roce 1995 proto praktická pokladnice navrhovala zvážit, zda toto čistě formální členství nezrušit,²³ vedení obnovené Společnosti pro sociální bádání si na něm však zakládalo ze symbolických důvodů. Příspěvky Mezinárodní sociologické asociaci tak byly placeny po celá devadesátá léta, naopak v letech 2000–02 Společnost pro sociální bádání zůstala dlužníkem a pak už jí ani nikdo faktury neposílal – členství v mezinárodní organizaci tím skončilo.

²³ Pozůstalost B. Geista, fol. Valné hromady a výroční členské schůze, Zápis z výroční členské schůze 29. 4. 1995.

Osudy domácích projektů a vlastní organizace Společnosti nebyly příliš odlišné. Předsednictvo sice hned zpočátku horlivě oslovovalo nejrozumnější státní a později i neziskové organizace s žádostí o podporu, přidělení zázemí nebo dotace, prostřednictvím ministerstva školství i přímo kontaktovalo vysoké školy a akademii věd, nicméně tyto akce nevedly k žádnému konkrétnímu výsledku. Opatrný zájem projevila jen mimooborová pracoviště a ze sociologických pouze Institut pro výzkum veřejného mínění, potýkající se s transformačními problémy organizace dříve výrazně poplatné stranické linii. Ani v těchto případech nicméně nebylo ničeho dosaženo; vzhledem k tomu, že spolupracovníkem IVVM tehdy byl i zakladatel vůbec prvního Čs. ústavu pro výzkum veřejného mínění a člověk, který se osobně znal s řadou představitelů předkomunistické Společnosti pro sociální badání, Čeněk Adamec (srov. Adamec 1996), to bylo asi i z věcných důvodů. Společnost proto začala pořádat lidové vzdělávací přednášky o sociologii v prostorách OKD Praha 10 a v rámci Lidové univerzity Městské knihovny v Praze, přičemž prvních se občas účastnili i její zahraniční členové, druhé představovaly ucelený kurz sociologie a sociální psychologie pro laiky, vedený Bohumilem Geistem a jeho manželkou Drahomírou. Zpracován byl cyklus patnácti socio-ekonomických přednášek,²⁴ které vycházely z toho, čím se Geist zabýval před rokem 1989,²⁵ a dále byly navrhovány semestrální kurzy Úvod do sociologie, Základy sociální psychologie, Sociologie organizace, Participativní management, Psychologické problémy učení, Sociologie výchovy, Úvod do psychologie, Personální management a Využití psychologie a sociologie v denní praxi manažera a semináře na témata jako Stres a frustrace, Metody sebeuplatnění, Umění získat souhlas jiných, Metody sociální organizace podniku a Jak vidíme svět a jak svět vidí nás.²⁶ Větší výsledky však nepřinesly a zakrátko byly hostitelskými institucemi vypovězeny pro malý zájem posluchačů. Když Geist chtěl v roce 1995 opakovat přednášky v Městské knihovně,

²⁴ Obsahoval přednášky: Megatrendy světového vývoje do roku 2000; Makroekonomická a sociologická problematika současnosti; Public relations podniku, jejich funkce a vytváření; Model Světové banky a česká ekonomika; Personální management, jeho principy a práce; Privatizace, její problémy a výhledy fungování; Soudobé světové trendy managementu – participativní management; Nezaměstnanost a spotřebitelské ceny; Principy úspěšného řízení pracovních skupin v podmínkách trhu; Psychohygienda (nejen) manažera; Auditorství a finanční účetnictví; Fungování podniku (firmy) jako sociálního systému; Sociologické a ekonomické poradenství; Tržní ekonomika – zisk firmy, anebo potřeby společnosti; Mezilidské vztahy v podniku a motivace.

²⁵ Podobně Geist připravil několik populárně-psychologických pojednání, kromě již výše uvedených šlo zejména o práci o autogenním tréninku (Geist 1992b).

²⁶ Např. Pozůstalost B. Geista, fol. Korespondence s institucemi, dopis B. Geista Lidové univerzitě při MK ze 7. 7. 1993.

dostal striktní odpověď, že „bylo-li možné na jaře 92 akceptovat 30 Vašich přednášek s průměrnou účastí 15 posluchačů, není to [z ekonomických důvodů] možné dnes.“²⁷ Činnost Společnosti proto od roku 1993 představovalo pouze vydávání omezeného množství publikací, jejich prodej a neustálé – povětšinou neúspěšné – žádosti o grantovou podporu.

S nápadem, aby obnovená Společnost získávala prostředky na svoji činnost prodejem publikací, zřejmě přišla vdova po Ondřeji Machotkovi, která pečovateli o jeho odkaz věnovala několik desítek neprodaných výtisků Machotkova díla *The Unconscious in Social Relations* z roku 1964. Ty byly komisionálně prodávány prostřednictvím pražského knihkupectví B. Fišera a později, když už Společnost měla také vlastní publikace, spolu s nimi prostřednictvím zásilkového prodeje, jež zaujal hlavně knihovny akademických institucí. Nejúspěšnějším vlastním dílem přitom byl soupis sociologických a příbuzných odborných časopisů ve světě i v Československu, jenž se snažil pokrýt i předkomunistické časopisy často efemérního dosahu a který byl zpracován v letech 1990–92 a v průběhu devadesátých let vyšel v rozšiřované a doplňované podobě celkem třikrát (Geist – Králová 1992). Naopak naprostým debaklem skončil první a jediný pokus vydat sborník odborných statí sepsaných členy této společnosti, včetně zahraničních, protože o něj nebyl zájem a nakonec se vyprodával za cenu ani zdaleka nedosahující výše nákladů (Sborník statí 1997).²⁸ Nezdařil se ani jeden z hlavních plánů obnovitelů, totiž navázání na vydávání časopisu *Sociální problémy*. Poněvadž na něj nikdy nezískali dotaci a nebylo ani dost příspěvků, což jasně ukazoval nešťastný případ se *Sborníkem statí*, na Geistův návrh Společnost od dalších pokusů o obnovení časopisu dočasně rezignovala.²⁹ Zůstala proto u čtvrtletního vydávání svého *Informačního listu*, který měl spíše organizační a osvětový charakter, zprvu vycházel v tištěné podobě, později již jenom jako e-mailová příloha, až na přelomu tisíciletí zcela zanikl.

Za touto činností, jež byla včetně (nevelkých) honorářů placena ze zdrojů Společnosti, nestál žádný samostatný sociologický výzkum; jednalo se pouze

²⁷ Pozůstalost B. Geista, fol. Korespondence s institucemi, list H. Rudolfové z 16. 1. 1995.

²⁸ Útlý a kvůli nedostatku finančních prostředků edičně nepříliš vydařený Sborník obsahoval příspěvky Z. Drhové, J. Fanty, B. Geista, T. Kolomazníka, J. Krejčího, P. Machotky, M. Pelikánové, M. Urbanové a Z. Volka. Zahraniční přispěvatelé – Krejčí, Machotka a Volek – se spokojili jen s upravenými verzemi svých příspěvků na konferencích nebo jinde publikovaných textů, ostatní sice dodali původní studie, avšak jen menší část z nich dosáhla kvality akademického diskursu. Sborník se (za 20,- Kč) prodával ještě v roce 2002; viz Pozůstalost B. Geista, fol. Valné hromady a výroční členské schůze, Zápis z výroční členské schůze SSB 11. 5. 2002.

²⁹ *Ibid.*, Zápis z výroční členské schůze SSB 23. 5. 1998.

o práci s literaturou, podobnĚ jako v pŕípadĚ Geistova *SociologickĚho a PsychologickĚho slovníku*. Nebylo to vřak proto, ťe by se členovĚ SpoleĤnosti pro sociální bĚdání pod vedením B. Geista o nĚco takovĚho nepokouřeli, naopak vyuŕživali doslova vřech pŕíleŕitostí, jak získat pŕostŕedky na výzkum, které by pouŕžili také na financování dalří Ĥinnosti. OpakovanĚ ťádali o podporu orgány státní správy a po jejím vzniku Grantovou agenturu ĤR, projekt Phare, Nadaci rozvoje občanskĚ spoleĤnosti, Nadaci pro rozvoj ťivotního pŕostŕedí, Nadaci ĤeskĚho literárního fondu, Nadaci H. Bölla, Nadaci Via, Democracy Network, Institute for East West Studies, Open Society Fund, Stichting Natuur et Milieu, Regional Environmental Center, sdruŕení Environmental Partnership, velkĚ domácí i zahraniĤní podniky a zŕejmnĚ i dalří subjekty. Nabízeli projekty jako Možnosti obĤanů v pŕístupu k informacím o ťivotním pŕostŕedí, Parlamentní praxe politickĚch stran v plnĚní volebních programů v oblasti ťivotního pŕostŕedí,³⁰ Sociálně-analytickĚ stŕedisko občanskĚ problematiky zamĚřtanosti obĤanů mosteckĚho regionu, Sociální readaptace a integrace rizikovĚch kategorií a dalří. Pŕes opakovanĚ ťádosti vřak s výjimkou jedinĚ studie pro Ministerstvo ťivotního pŕostŕedí nikdy neuspĚli,³¹ coŕ si pŕedsednictvo vykládalo jako dŕsledek působení „jedinců s negativními vztahy k SSB“ v posuzovacích grĚmiích, nebo konkrĚtnĚji: „je zbyteĤnĚ podávat ťádosti na dalří nadace jako napŕ. na VzdĚlávácí nadaci Jana Husa, v jejíŕ komisi je Dr. Petrusek.“³² I kdyby to vřak byla pravda, sotva bylo možnĚ pŕedpokládat, ťe „Petruskovy dlouhĚ prsty“ sahají i do zahraniĤí a ťe dokázal absolutnĚ ovlivňovat rozhodnutí tak řírokĚ skupiny organizací, jako byly grantovĚ agentury a nadace, komerĤní subjekty a orgány státní a regionální správy.³³ PravdĚpodobnĚ je spíře to, ťe projekty SpoleĤnosti pro sociální bĚdání opakovanĚ neuspĚly v konkurenci s jinými projekty, a to i proto, ťe jejich pŕedkladatelĚ nemohli vykázat ťádnou dosavadní odbornou Ĥinnost. Jediným rozsáhleřším výzkumným projektem, který obnovená SpoleĤnost sku-

³⁰ Environmentalistickou problematiku do SpoleĤnosti pro sociální bĚdání uvedla Zuzana Drhová, která také zajiřřovala spolupráci se Zeleným kruhem, jedinou Ĥeskou organizací, která se SpoleĤností udržovala dlouhodobĚřší kontakty. Na toto téma Drhová také psala do Sborníku statí (1997: 2–11).

³¹ Ani tento ťspĚch ťstící do výzkumnĚ zprávy Možnosti získávání informací o problematice ťivotního pŕostŕedí a možnosti participace na rozhodování o otáŕkách ťivotního pŕostŕedí nevládních organizací (1997) se vřak již neopakoval a pokraĤování studie od tohoto zadavatele SpoleĤnost nezískala; k tomu viz Pozůstalost B. Geista, fol. Valné hromady a výroĤní Ĥlenské schůze, Zápis z výroĤní Ĥlenské schůze SSB 23. 5. 1998.

³² Pozůstalost B. Geista, fol. Schůze pŕedsednictva – zápisy, Zápis ze schůze 10. 12. 1999.

³³ Navíc je potřeba zmínit, ťe Petrusek byl ochoten napsat doslov k dílu Ĥlena SpoleĤnosti E. Mleziy (2000), v nakladatelství spoluvlastněném jeho manželkou vyšlo dílo jiné Ĥlenky o Z. Ullrichovi (Janiřová 1998) apod.

tečně realizovala, proto byla zakázka saarbrückenského Institut für Sozialforschung und Sozialwirtschaft v letech 1995–96 v hodnotě asi 350.000,- Kč.

Západoněmecký ústav chtěl srovnat transformaci v bývalé NDR a v České republice, případně v Polsku, a proto si zadal zpracování případových studií sociální organizace malých a středních podniků v České republice v polovině devadesátých let s ohledem na jejich podporu ze strany státu. Výzkum přitom probíhal jednak prostřednictvím obecných studií o české transformaci, vycházejících hlavně z běžně dostupných makroekonomických dat, a ve druhé fázi prostřednictvím celkových 75 interview s představiteli osmi podniků pokrývajících různá průmyslová odvětví ve Středočeském a Severočeském kraji a s jejich podpůrnými organizacemi. I přes problematičnost teoretického zázemí výzkumu a jeho provádění, jež vyvolaly kritiku ze strany zadavatele, je přitom třeba některé výsledky šetření ocenit. Výzkumná zpráva, již zpracoval prakticky výlučně Bohumil Geist (výzkumu se za Společnost sice účastnilo více osob, ale většina z nich nebyla s to dodat požadované výstupy), upozorňovala na velké rozšíření korupčních praktik, neexistenci účinné státní podpory malého a středního podnikání, legislativní problémy a negativní fungování bankovního sektoru, v jejichž důsledku „tak jako slábne důvěra majitelů malých a středních podniků v opravdu efektivní pomoc a podporu ze strany vlády a státu v jejich podnikatelském úsilí, tak také slábne původní nadšení obyvatel České republiky v tržní ekonomiku v podobě, v jaké ji praktikuje vláda a státní orgány“ (Sociální organizace 1996: 83).³⁴ Důsledkem měly být „politické implikace, projevující se buď vyhraněnějšími preferencemi určitých politických orientací nebo rezervovaností k dosavadním“ (*ibid.*: 84). Ačkoli zpracovatelé zprávy ignorovali prakticky všechno domácí i zahraniční bádání v této oblasti, včetně významných ekonomicko-sociologických studií Jiřího Večerníka, a metodologie jejich výzkumu nebyla příliš šťastně zvolena, není jim možné upřít dobré pozorovací schopnosti a oprávněnou predikci budoucího ekonomicko-politického vývoje. V době svého vzniku zpráva nicméně zcela zapadla a kvůli podstatným nedostatkům nebyla výrazněji využita ani zahraničním zadavatelem (srov. Vom Kombinat zum Kleibetrieb 1999: 247n.).

Zpracování uvedeného výzkumu současně bylo – vedle prvopočátků – obdobím největšího fungování Společnosti pro sociální bádání jako organizace. Na počátku devadesátých let se objevily úvahy, že by se (masová) Společnost měla členit do několika sekcí – největší zájem přitom byl o obecnou sociologii,

³⁴ Ve zkrácené podobě vyšlo v Sborník statí 1997: 29-44.

sociologii podniku a sociologii mládeže –, nicméně jediným odborem, který skutečně vznikl, byla redakčně-publicistická sekce, která vydávala výše uvedení bulletin. Ke skutečnému fungování nevedla ani snaha Z. Drhové založit sekci sociální ekologie a sociologie venkova v roce 1991. Naopak redakčně-publicistická sekce měla v roce 1990 až 25 členů, z nichž se dokázalo sejít i osm, jejich nadšení však postupně sláblo a nakonec se vlastně nejednalo než o soukromou iniciativu dvou, tří zapálených osob. V ostatních činnostech Společnosti přinesl vzpruhu právě uvedený výzkum, také proto že představoval zdroj chronicky se nedostávajících financí na běžné fungování Společnosti i odměny řešitelům. Po jeho ukončení, na které nenavazoval žádný další projekt, již Společnost fakticky přestávala existovat. Většina jejích členů buď zemřela nebo z ní vystoupila, nejčastěji prostě přestala platit členské poplatky a ztratila zájem. Valné hromady, které se v té době konaly, měly zřídka více než deset účastníků a lépe na tom nebyly ani schůze předsednictva, na něž ne vždy dorazil usnášeníschopný počet členů, kteří se z tohoto důvodu také poměrně rychle měnili. Neustálé apely na větší aktivitu členů, včetně platební morálky stran členských příspěvků, se prostě mýjely účinkem. Po úmrtí M. Glyknera v roce 1992 tak prakticky celá organizace zůstala pouze na bedrech B. Geista. Vedle něj byli „posledními Mohykány“ Společnosti pro sociální bádání především Jiří Fanta, programátor působící na FSV UK, bývalá podniková socioložka Michaela Králová, ekonomka Dobromila Lebrová a Pavel Zeman, působící před rokem 1989 na Ústavu marxismu-leninismu Pedagogické fakulty v Hradci Králové. S výjimkou Geista přitom nikdo z nich neaspiroval na vědeckou sociologii, v oboru ani náznakem nepublikoval a ani neměl větší zájem na trvání Společnosti. Její zánik proto na sebe nenechal dlouho čekat.

Dlouhodobá nemoc Bohumila Geista, která jej upoutávala na nemocniční lůžko a prakticky mu znemožňovala činnost, vedla v roce 2003 k jeho rezignaci na post předsedy Společnosti.³⁵ 17. května téhož roku se proto bez jeho účasti sešla valná hromada (v počtu pěti osob), která mu vyslovila poděkování, poněkud nadneseně konstatovala, že „Společnost pro sociální bádání nemalou měrou přispěla k demokratizačnímu procesu v naší zemi a stala se také protipólem a kritikem přetrvávajících nevědeckých tendencí ve společenských vědách v našem státě“, musela však připustit, že členská základna Společnosti prakticky zanikla a nikdy se jí nepodařilo – údajně proto, že „u různých grantů-

³⁵ Už o dva roky dříve Geistova nemoc způsobila např. to, že *Informační list*, původně čtvrtletní, musel spojit tři čísla do jediného; viz Pozůstalost B. Geista, fol. Zápisy z valných hromad a výročních členských schůzí, Zápis z výroční členské schůze SSB 12. 5. 2001.

vých agentur a nadací ... dosud zasedají lidé úzce spjatí s totalitním režimem“ – získat finanční prostředky na výzkum a provoz. Proto valná hromada došla k závěru ukončit činnost do konce roku 2003, čímž pověřila dosavadního předsedu.³⁶ Geist proti tomuto rozhodnutí sice bojoval, argumentoval prostřednictvím stanov společnosti, že od svého odstoupení nebyl předsedou a valná hromada mu tudíž nemá co poroučet. Dosáhl však jen toho, že se Jiří Fanta promptně vzdal místopředsednictví i členství ve Společnosti,³⁷ proto požádal Dobromilu Lebrovou, aby zrušila účet – s lítostí psal, že „celá záležitost zvolna končí“ a všichni ostatní se snaží „ze všeho vyvlíknout“.³⁸ Obnovená Společnost pro sociální bádání tak přinejmenším fakticky přestala existovat v roce 2003, a protože o materiály, které z její činnosti vznikly, nikdo nejevil zájem, zůstaly v držení neúnavného organizátora a (po smrti M. Glyknera) jediné hybné síly tohoto sdružení, Bohumila Geista. Po jeho smrti byla tato písemná pozůstalost prostřednictvím autora této studie deponována do Archivu Akademie věd ČR, kam věcně přísluší – shledala se tam tak s velice torzovitými písemnými pozůstatky po činnosti původní Společnosti pro sociální bádání, uloženými v pozůstalosti Josefa Krále.

Závěr

Miloslav Petrusek oprávněně napsal, že „česká sociologie byla vřdycky nebývale hašteřivá, a to dokonce v dobách, kdy se díky Guthu-Jarkovskému a gentlemanovi na Hradě vědělo dost dobře, co je etiketa“ (Petrusek 2002a: 8), a toto konstatování platí o Společnosti pro sociální bádání/bádání povýtce. Právě její členové (a Emanuel Chalupný) v období před nástupem marxismu tvořili největší protipól klidnému vědeckému fungování, které sice občas akademicky zahrňovalo, ale chtělo být vědou nejen o všech, nýbrž hlavně pro všechny. Kritika se však z obou stran nesla ve velice rozdílném duchu. Zatímco Chalupný ostentativně napadal Masaryka, metodicky k němu měl velice blízko a „naši mladí sociologové“ ze Společnosti pro sociální bádání tuto metodu kritizovali a snažili se vůči ní nabízet modernější alternativu. Po jejich odstranění (v případě Mertla), odchodu do exilu (jejž zvolili Machotka a Ullrich) či brzkém úmrtí (což byl případ Boháče) zůstala Společnost na bedrech Josefa Krále a fungovala jako elitní, uzavřený diskusní klub nemnoha sociologů, kteří se stavěli kri-

³⁶ Pozůstalost B. Geista, Zápis z valné hromady SSB 17. 5. 2003.

³⁷ *Ibid.*, list J. Fanta B. Geistovi z 24. 6. 2006.

³⁸ *Ibid.*, list B. Geista D. Lebové z 5. 7. 2003.

ticky vŮči komunistickému režimu – ten to vřak paradoxnĚ nezakázal, zatímco masovou Masarykovu sociologickou společnost, jejíř predstavitelĚ mu stáli mnohem blíž, naopak zruřil. Společnost pro sociální bĚdání v skrytu existovala až do roku 1980 a pak bez jakĚhokoli ohlasu zanikla, aby byla o devĚt let později obnovena svými posledními členy a neúspěřně se pokusila stát se alternativou vŮči popřevratové větřinové akademické sociologii rŮzných smĚrŮ, již jako celek pokládala za odnoř marxistického historického materialismu.

ZŮstala-li i Společnost pro sociální bĚdání devadesátých let a počátku novĚho tisíciletí v ěeskĚ sociologickĚ obci okrajovou, kromĚ navázání na nĚkdejří tradici to bylo asi jedinĚ, co ji s přĚdmarxistickou společností vlastně pojilo. Srovnáme-li napřříklad stanovy obou vĚdeckých klubŮ, druhé z nich evidentně navazují na první, ovřem se signifikantními posuny v podobĚ explicitního přihláření se k Masarykovu odkazu, možnosti přijímat „dotace“ a podobně (viz přílohy 1. a 2.). Zatímco původní společnost vĚdomĚ chtěla být exkluzivní pracovní skupinou, která se příliš nezdrřovala organizačními záležitostmi a pouze zastřřovala empirické výzkumy a publikační ěinnost svých členŮ, společnost obnovĚná Geistem usilovala o to stát se „náhradou“ za „marxistickou“ Ěeskoslovenskou sociologickou společnost, masovou organizací zamĚřenou kromĚ vlastní odbornĚ práce na formální sebeorganizaci a lidovŮchovu. Na odbornou práci se jí nedostávalo ani prostředků ani sil. Dokázala sice mobilizovat exilové sociology z řad ůnorovŮch emigrantŮ a jejich potomky, ale nedisponovala aktuálním sociologickým poznáním a samostatný výzkum provedla pouze jeden, sice zajímavý, ale jdoucí mimo aktuální sociologii. NeudĚlení grantŮ a nenavázání spolupráce s domácími akademickými orgány si její představitelĚ vysvĚtlovali přĚtrváváním vlivu „starých struktur“, které identifikovali dost chybnĚ, aniř jim na druhou stranu vadilo, ře mezi jejich členy (i v přĚdsednictvu) působili přĚdlistopadoví pracovníci kateder marxismu-leninismu, nebo i dřívĚjší spolupráce s profesními korporacemi, v nichř byl tento vliv jeřtě patrný. KromĚ nesprávnĚho hodnocení vŮvoje novĚ ěeskĚ sociologie, jeř začala vznikat bez návaznosti na přĚdmarxistickou tradici v ředesátých letech, a její transformace po roce 1989 zřejmĚ členové Společnosti pro sociální bĚdání nedisponovali ani adekvátním poznáním moderních sociologických přístupŮ, jeř by jim otevřely cestu k odbornĚ práci. Vinou ětyřiceti let vlády komunistického režimu se i ti z nich, kteří se aplikované sociologii vĚnovali, stali v podstatĚ jen zaujatými amatéry.

ObnovĚná Společnost pro sociální bĚdání, jejíř hybnou silou byl „pohrobek“ původní společnosti Bohumil Geist, nebyla s to přĚžít v konkurenci s mo-

derními akademickými a vědeckými institucemi, ani odborně ani organizačně. Ne nevýznamnou měrou, i když také ne nejšťastnějším způsobem, přispěla k diskusím uvnitř české sociologické obce na počátku devadesátých let, záhy však ztratila na významu a v souvislosti s nemocí a úmrtím svého organizátora na počátku třetího tisíciletí přestala existovat. Její osudy jsou však stejně zajímavé jako osudy její předchůdkyně, protože ukazují způsob fungování sociologie jako disciplíny v prostředí totalitního režimu a jeho transformace, důležitost osobních vazeb, zájmů a sítí (včetně symbolických a tradičních spojení) i v moderní akademické práci, a v neposlední řadě obtížnost transformace mentality. Přestože členové Společnosti pro sociální bádání chtěli jakoby „vrátit“ českou sociologii do roku 1948, neuvědomili si, kolik ze způsobu myšlení i rétoriky komunistického období vlastně sami přijali, byť je vždy vyčítali „těm druhým“. Petrůskův stesk nad tím, že „vůbec nepoužíváme sociologie minulosti jako pramene poznání. Není-li sociologie jen samoučelnou hrou ... právě porozumění tomu kontextu dává řadě sociologických interpretací nový a užitečný smysl“ (Petrusek 2002a: 9), tedy plně platí i v tomto případě, ačkoli výsledkem činnosti obnovené Společnosti nebyla ani tolik odborná práce, jako spíš několik složek úhledně seřazených organizačních spisů a výstupy popularizační povahy.

Zdeněk R. Nešpor je vědeckým pracovníkem Sociologického ústavu AV ČR a odborným asistentem Fakulty humanitních studií UK. Zabývá se dějinami a sociologií náboženství, příležitostně si k tomu přibírá další témata z historie, sociologie, sociální antropologie a religionistiky. Publikoval necelou stovku odborných studií v ČR i v zahraničí, je autorem nebo editorem třinácti knih. V poslední době vydal monografie *Děkuji za bolest... Náboženské prvky v české folkové hudbě 60.–80. let* (Brno 2006), *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století* (Ústí nad Labem 2006) a *Sociologie náboženství* (s Dušanem Lužným; Praha 2007).

Použitá literatura

- Adamec, ĀenĚk. 1996. *Počátky vĚzkumu veřejného mínĚní v ěeských zemích*. Praha: ŮSD AV ĀR.
- Bláha, Inocenc Arnošt. 1997. *Āeskoslovenská sociologie. Od svého vzniku do roku 1948*. Brno: DoplnĚk.
- Galla, Karel. 1968. „VĚvojové tendence ěeské sociologie.“ *Sociologický ěasopis* 4, 1968, 3: 273–287.
- Galla, Karel. 1969. „K ělĚnku prof. J. Krále.“ *Sociologický ěasopis* 5, 1969, 4: 403–406.
- Geist, Bohumil. 1966. *Co nevíte o jazzu*. Praha: Panton.
- Geist, Bohumil. 1970a. *PŮvod hudby*. Praha: Supraphon.
- Geist, Bohumil. 1970b. *Psychologický slovník*. Praha: Nadas (2. rozšířené vyd. Vodnář 2000).
- Geist, Bohumil. 1992a. *Sociologický slovník*. Praha: Victoria Publishing.
- Geist, Bohumil. 1992b. *Autogenní trénink duševních sil. Vzdorujeme stresu!* Praha: Road (2. vyd. Votobia 1998, 3. vyd. Vodnář 2004).
- Geist, Bohumil. 2005. *Akustika. Jevy a souvislosti v hudební teorii a praxi*. Praha: Muzikus.
- Geist, Bohumil – Králová, Michaela. 1992. *Periodika s tématikou sociologie a souvisejících vědních disciplín*. Praha: Společnost pro sociální bĚdání (2. vyd. 1993, 3. vyd. 1997).
- Geist, Bohumil – Svobodová, Marie. 1992. *Soupis cizojazyěných hudebních periodik*. Jinoěany: H & H.
- Janišová, Helena. 1998. *ZdenĚk Ullrich. Příspěvek k dějinám ěeskoslovenské sociologie let 1945 – 1949*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Král, Josef. 1937. „Sociologie.“ Pp. 183–220 in Týž: *Āeskoslovenská filosofie. Nástin vĚvoje podle disciplín*. Praha: Melantrich.
- Král, Josef – Souěek, Jan. 1938. „Ze Společnosti pro sociální bĚdání.“ *Sociologie a sociální problémy* 6, 1938, 1–2: 89–92.
- Král, Josef. 1947. „Sociologie a prof. A. Kolman; Nová mysl.“ *Sociologie a sociální problémy* 7, 1947, 2: 155–159; 3: 245–246.
- Král, Josef. 1969. „NĚkolik poznámek k ěíslu 3/IV 1968 Sociologického ěasopisu o ěeskoslovenské sociologii.“ *Sociologický ěasopis* 5, 1969, 4: 393–402.
- MackŮ, Jan. 1968. *Vybrané kapitoly z dějin ěeskoslovenské sociologie*. Praha: Socialistická akademie.
- Machotka, Otakar. 2001. *Mezi domovem a exilem*. Praha: Maroli.
- Mleziva, Emil. 2000. *Encyklopedie lži, podvádĚní a klamání s příklady a obrana proti nim*. Praha: Vyšehrad.
- Nešpor, ZdenĚk R. 2004. „Tschechische Exilwissenschaftler und –künstler als Remigranten in die Tschechische Republik nach 1989.“ Pp. 408–439 in Antonín KostlĚn – Alice Velková (Hgg.): *Wissenschaft im Exil. Die Tschechoslowakei als Kreuzweg 1918–1989*. Prag: VCDV.
- Nešpor, ZdenĚk R. 2005. „Reemigrace ěeských západních emigrantŮ v 90. letech 20. století z hlediska ekonomické sociologie.“ *Sociologický ěasopis/Czech Sociological Review* 41, 2005, 1: 31–55.

- Nešpor, Zdeněk R. 2007. *Institucionální zázemí české sociologie před nástupem marxismu*. Praha: SOU AV ČR.
- Obrdlíková, Juliána (ed.). 1966. *Brněnská sociologická škola*. Brno: UJEP + Městský výbor Socialistické akademie.
- Petrusek, Miloslav. 2000. „Co bylo, když sociologie nebyla. Osudy zakázané a zhanobené vědy 1948–1963.“ Pp. 35–49 in H. Barvíková (ed.): *Věda v Československu v letech 1953–1963*. Praha: Archiv AV ČR.
- Petrusek, Miloslav. 2002. „Peripetie Masarykovy české sociologické společnosti (nejen v letech 1989–2002).“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 38, 2002, 1–2: 184–189.
- Petrusek, Miloslav. 2002a. „Poučení ze zcela nekrizového vývoje české sociologie let 1989–2001.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 38, 2002, 1–2: 7–15.
- Petrusek, Miloslav. 2004. „Výuka sociologie v čase tání a v časech normalizace (1964–1989). Kapitola o vztahu vědění a moci, vědy a politiky, reality a mýtotorby.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 40, 2004, 5: 597–607.
- Sborník statí. 1997. *Sborník statí Společnosti pro sociální bádání*. Praha: Společnost pro sociální bádání.
- Sociální organizace. 1996. *Sociální organizace malých a středních průmyslových podniků v České republice – případová studie. Závěrečná zpráva výzkumu socio-ekonomických faktorů transformace národního hospodářství v České republice*. Praha: Společnost pro sociální bádání.
- Sociální problémy. 1931. „K programu nové revue.“ *Sociální problémy* 1, 1931, 1: 1–2.
- Šiklová, Jiřina. 1968. „K dějinám pražské sociologické školy mezi světovými válkami.“ *AUC – ph. et his.* 4/1968: 13–25.
- Ullrich, Zdeněk. 1937. „Sociologické výzkumy skupiny Sociálních problémů.“ *Sociologie a sociální problémy* 5, 1937, 1: 53–60; 4: 306–320.
- Vaněk, Antonín. 1981. *Přehled dějiny české a slovenské sociologie. Od nejstarších dob do roku 1948*. Skriptum FF UK. Praha: SPN.
- Vaněk, Antonín. 1985. *Kapitoly z dějin české a slovenské sociologie*. AUC – ph. et his. – monographia XCV/1982. Praha: Univerzita Karlova.
- Vaněk, Antonín. 1986. *Slovník českých a slovenských sociálně politických myslitelů a sociologů. Autoři – časopisy – instituce – společnosti. 1848–1980*. Praha: Univerzita Karlova.
- Vom Kombinat zum Kleibetrieb. 1999. *Vom Kombinat zum Kleibetrieb – Die Entstehung einer mittelständischen Industrie. Ein deutsch-tschechischer Vergleich*. Berlin: Sigma.

Přiloha č. 1

Předválněné stanovy Společnosti pro sociální badání

§ 1. Účelem SSB jest organizovati a podporovati badání sociologická a sociálně vědecká vřbec na základě objektivním a empirickém.

§ 2. Prostředky k dosažení tohoto cíle jsou:

1. pravidelné pracovní schůze s přednáškami a debatami
2. organizace sociologických výzkumů (příp. zřizování výzkumných skupin) a podpora výzkumů podniknutých členy společnosti
3. členské schůze rázu organizačního
4. schůze veřejné, jejichž účelem jest šířiti zájem o otázky sociologické a sociálně vědecké
5. vydávání vědeckých publikací a odborného časopisu
6. zřizování a udržování odborného archivu a knihovny

§ 3. Prostředky nutné k uskutečnění těchto cílů opatřuje si společnost:

- a/ ročními příspěvky členů řádných a příspěvky členů zakládajících
- b/ výnosem z prodaných publikací spolkových
- c/ podporou příslušných korporací vědeckých
- d/ dary a odkazy

§ 4. Společnost pro sociální badání se skládá:

1. z členů zakládajících
2. z členů řádných
3. z členů dopisujících

§ 5. Zakládajícím členem SSB může se státí každý jednotlivec nebo korporace, která věnuje SSB větší obnos peněžitý jednou provždy na badání v sociálních vědách. Zakládající členové jsou voleni na návrh výboru dvoutřetinovou většinou členů přítomných na organizační schůzi.

§ 6. Prvními řádnými členy jsou zakladatelé SSB, kteří podepsali tyto stanovy. Dalším řádným členem se stává pravidelně vědecký pracovník, který vykonal jako host pozvaný výborem ve SSB přednášku a byl na doporučení výboru přijat za řádného člena dvoutřetinovou většinou přítomných na členské schůzi organizační, na jejímž programu příslušný návrh byl výslovně uveden.

§ 7. Dopisujícím členem může býti zvolen na návrh výboru dvoutřetinovou většinou členů přítomných na organizační schůzi kterýkoliv vědec, jehož práce je v souhlase s účelem spolku, ale který se nemůže účastniti schůzi spolkových.

§ 8. Práva řádných členů:

1. účastniti se schůzí přednáškových, debatních i organizačních a výzkumů společnosti podniknutých
2. voliti výbor, 2 revisory účtů a členy výzkumných skupin pro kolektivní zpracování vědeckých problémů
3. doporučovati výboru vědecké pracovníky za členy řádné nebo dopisující a v dorozumění s předsedou uváděti hosty do pracov. schůzí

§ 9. Povinnosti řádných členů:

1. účastníci se schůzí přednáškových, debatních i organizačních a veškeré vědecké činnosti společnosti,
2. platiti členský příspěvek, který určuje na rok členská organ. schůze,
3. odvésti vlastní vědecké publikace, pokud se týkají pracovního oboru společnosti, do spolkové knihovny.

§ 10. Práva a povinnosti dopisujících a zakládajících členů jsou též jako práva a povinnosti členů řádných, vyjímajíc povinnosti účastníci se schůzí, platiti roční členské příspěvky, odváděti svoje publikace do knihovny společnosti a práva voliti funkcionáře společnosti a býti za ně volen.

§ 11. Členem přestává býti ten:

1. kdo své vystoupení ze spolku písemně oznámí výboru,
2. kdo po jeden rok bez náležité omluvy neplní jakoukoliv povinnost členskou,
3. kdo je ze spolku vyloučen.

Každý člen SSB má právo navrhnouti výboru vyloučení člena, jehož počínání se přiči účelu společnosti. O návrhu takovém rozhoduje organizační členská schůze za stejných podmínek jako při přijímání nových řádných členů.

§ 12. Sídlo společnosti je Praha, jednací řečí je řeč česká.

§ 13. Správu SSB řídí *pětičlenný výbor*, jmenovaný též předsednictvo, který se skládá z předsedy, místopředsedy, jednatele, pokladníka a zapisovatele. Schází se zpravidla jednou za měsíc a jest schopen se usnášeti za účasti tří členů. Rozhoduje prostou většinou hlasů; při rovnosti hlasů nabývá platnosti návrh podporovaný předsedou. Do svých schůzí může pozvati též referenty a předsedy výzkumných skupin pro kolektivní zpracování vědeckých problémů, aby referovali o výsledcích prací komise. Pozvaní tito členové SSB mají hlas poradní.

§ 14. Volba výboru koná se na valné hromadě, scházející se každého třetího roku v lednu, popř. na mimořádné valné hromadě, která se svolává kdykoliv rozhodnutím předsednictva nebo na přání dvoutřetinové většiny řádných členů SSB.

Mimo výbor volí valná hromada zároveň dva revizory účtů, a to rovněž na tři roky.

Svolání valné hromady se oznamuje členům prostým dopisem nebo lístkem a to nejméně deset dní předem.

Valná hromada se usnáší (mimo omezení obsažená v §§ 18 a 19) prostou většinou přítomných členů, účastní-li se jí aspoň polovina členů řádných. Nesejde-li se dostatečný počet schopný k usnášení, svolá se o půl hodiny později nová valná hromada, která rozhoduje za jakéhokoliv počtu přítomných členů.

§ 15. Členské schůze organizační konají se alespoň dvakrát do roka. Jednají o vnitřních záležitostech spolkových. Viz § 5, § 6, § 17, § 8, § 9 odst. 2., § 11. Na schůzích členských (mimo přijímání a vylučování členů) při poradách zvolených badatelských komisí rozhoduje v záležitostech těmito orgánům spolkovým přidělených prostou většinou za jakéhokoliv účasti členů.

Při rovnosti hlasů rozhoduje hlas předsedy schůze.

§ 16. K urovnání sporů vzniklých ze spolkového poměru rozhoduje většinou hlasů tříčlenný smírcí soud, který se volí na valné hromadě.

§ 17. Společnost je navenek zastupovávána pŕedsedou, v nepřítomnosti jeho místopŕedsedou, resp. jednatelem. Veškeré spolkové písemnosti podpisuje pŕedseda (resp. místopŕedseda) a jednatel, věci týkající se finanční stránky také pokladník. Vyhlášky spolkové se sdělují členům písemně.

§ 18. Společnost přestává existovati, rozhodne-li tak na návrh výboru dvoutŕetinová většina členů přítomných na mimořádné valné hromadě k tomu účelu svolané. Majetek Společnosti případně knihovně sociologického semináře Karlovy university v Praze.

§ 19. O změnách stanov rozhoduje řádná valná hromada dvoutŕetinovou většinou hlasů přítomných členů.

[Podpisy:] A. Boháč, K. Čakrt, J. Doležal, H. S. Hauner, J. Korčák, J. Král, O. Machotka, J. Mertl, Fr. Munk, P. Savickij, V. Sekera, J. Souček, L. Šauer, Z. Ullrich, J. Voráček, V. Vybrál.

Příloha č. 2

Stanovy Společnosti pro sociální bĕdání z roku 1990

I. Název, sídlo, působnost, jednací řeč

1. Název: Společnost pro sociální bĕdání (dále jen SSB).
2. Sídlem SSB je Praha.
3. Působnost SSB se vztahuje na ČSR.
4. Jednací řeči SSB je čeština.

II. Povaha SSB

SSB je zájmovou společností, sdružující občany, jednotlivce i organizace, zabývající se profesně nebo profesionálně sociologickým nebo sociálně vědním bĕdáním, a zájmem o činnost v oblasti sociologie a příbuzných společenských věd. SSB působí nezávisle na politických a hospodářských orgánech a organizacích. Má samostatnou právní subjektivitu. Ve své činnosti vychází z dobrovolné práce všech svých členů, spočívající na principech demokracie, svobodného, na vědeckých metodách založeného bĕdání a svobodné výměny názorů.

III. Cíle SSB

Základním cílem SSB je organizování, podporování a rozvíjení sociologického a sociálně vědního bĕdání na základě kritického poznání v duchu Masarykových idejí a soudobého světového kontextu.

K dosažení tohoto cíle slouží:

- a/ pracovní schůze, diskuse a semináře,
- b/ iniciace, organizace a realizace sociologických a sociálně vědních výzkumů, zřizování výzkumných týmů, odborných sekcí a podpora výzkumů realizovaných členy SSB,

- c/ přednášková činnost (pořádání přednášek, seminářů, kursů, extenzí apod.),
- d/ realizace konzultační, poradenské a expertizní činnosti,
- e/ veřejné schůze, jejichž účelem je rozšiřování zájmu a poznatků z oblasti sociologické a sociálně vědné a jejich realizace ve společnosti,
- f/ členské schůze,
- g/ vydávání odborných publikací a periodika,
- h/ spolupráce s obdobnými společnostmi a organizacemi domácími i zahraničními,
- i/ výměnné stáže,
- j/ zřízení a udržování odborné knihovny a archivu.

IV. členství

1. SSB se skládá:

- a/ z členů zakládajících,
- b/ z členů řádných.

2. Zakládajícím členem se může stát jednotlivec nebo organizace, který(-á) věnuje SSB větší peněžitý obnos na sociologické a sociálně vědné bádání. Zakládající člen neplatí roční členské příspěvky. Zakládajícími členy jsou rovněž členové výboru obnovené činnosti SSB.

3. Řádným členem SSB se může stát každý, kdo se profesně nebo profesionálně zabývá sociologickým nebo sociálně vědním bádáním, jakož i zájemce o činnost v těchto oblastech, souhlasí s posláním a cíli SSB a byl na doporučení výboru (předsednictva) SSB přijat 2/3 většinou členů, přítomných na členské schůzi SSB.

4. Práva členů SSB.

Každý člen SSB má právo:

- účastnit se schůzí (pracovních, členských, valných hromad) a podílet se na jejich průběhu,
- obracet se na výbor (předsednictvo) s podněty, stížnostmi, doporučeními a dožadovat se realizace a zodpovědnosti za plnění přijatých úkolů a cílů SSB,
- volit výbor (předsednictvo), 2 revizory účtů a členy výzkumných týmů pro zpracování odborných problémů,
- doporučovat výboru (předsednictvu) nové členy, navrhopvat vyloučení člena a po dohodě s předsedou uvádět hosty do pracovních schůzí,
- být volen do výboru, za revizora a do výzkumných týmů.

5. Povinnosti členů SSB.

Každý člen SSB je povinen:

- účastnit se schůzí (pracovních, členských, valných hromad) a veškeré odborné činnosti SSB,
- platit roční členský příspěvek, který určuje na rok členská schůze,
- dodržovat stanovy, plnit přijaté úkoly a cíle,
- svědomitě vykonávat přijaté funkce,
- odvádět vlastní publikace, pokud se týkají oblasti činností SSB, do knihovny a archivu SSB.

6. Skončení členství.

1. členem SSB přestává být ten, kdo:

- a/ písemně oznámil výboru (předsednictvu) své vystoupení,
- b/ po 1 rok neplní bez náležitě omluvy jakoukoliv členskou povinnost (viz IV.5.),
- c/ je ze SSB vyloučen.

2. Každý člen SSB má právo (IV.4.) navrhnout výboru (předsednictvu) vyloučení člena, jehož činnost je v rozporu s cíli a programem SSB. O návrhu rozhoduje členská schůze za stejných podmínek jako při přijímání řádných členů (IV.3.).

V. Struktura a orgány SSB

1. Struktura SSB je jednostupňová. SSB nevytváří žádné územní (místní) podřízené organizační jednotky.

2. V čele SSB je 5-ti členný výbor (předsednictvo), který řídí veškerou činnost SSB.

3. Výbor (předsednictvo) se skládá z předsedy, místopředsedy, jednatele, pokladníka a zapisovatele. Schází se zpravidla 1 x měsíčně. Je schopen usnášet se za účasti tří členů. Rozhoduje prostou většinou hlasů. Při rovnosti hlasů rozhoduje hlas předsedy. Výbor může do svých schůzí pozvat předsedy a referenty výzkumných týmů a odborných sekcí k referování o výsledcích činnosti týmů a sekcí. Tito pozvaní členové mají hlas poradní.

4. Pro kolektivní zpracování odborných problémů, organizování a realizaci výzkumných, poradenských a jiných prací, stejně jako pro činnost speciálních odborných disciplín lze zřídit účelové odborné sekce z členů SSB.

5. Mimo výbor se volí dva revizoři účtů.

6. Nejvyšším orgánem SSB je valná hromada. Koná se 1 x za tři roky. Volí se na ní, na tříleté období, výbor (předsednictvo) a revizoři účtů. Valná hromada se usnází (vyjma omezení V.11. a VII.) prostou většinou přítomných členů, účastní-li se jí alespoň polovina členů. Nesejde-li se ve stanovenou dobu polovina členů, koná se o 1/2 hodiny později nová valná hromada, která rozhoduje za jakéhokoliv počtu přítomných členů. Svolání valné hromady se oznamuje členům prostým dopisem (lístkem) nejméně 14 dní předem.

7. Mimořádná valná hromada se svolává kdykoliv rozhodnutím výboru (předsednictva) nebo na přání 2/3 členů SSB. Způsob a pravidla jednání jsou shodná s těmiž řádné valné hromady.

8. Členské schůze se konají zpravidla 2 x za rok. Jednají o vnitřních záležitostech SSB. Členská schůze se usnází (vyjma IV.3., 6., 2.) prostou většinou za jakékoliv účasti členů. Při rovnosti hlasů rozhoduje hlas předsedajícího schůze. Členská schůze se svolává obdobně jako valná hromada.

9. SSB je navenek zastupována předsedou, v jeho nepřítomnosti místopředsedou, resp. jednatelem. Písemnosti SSB podepisuje předseda (v jeho nepřítomnosti místopředseda) a jednatel, záležitosti finanční rovněž pokladník.

10. Oznámení SSB se sdělují členům písemně.

11. SSB přestává existovat, rozhodne-li tak na návrh výboru (předsednictva) 2/3 většina členů přítomných na mimořádné valné hromadě, svolané k tomuto účelu, účastní-li se jí nadpoloviční většina všech členů SSB.

VI. *Financování a hospodaření SSB*

1. Prostředky na činnost SSB se tvoří z:

- členských příspěvků řádných členů a z příspěvků členů zakládajících,
- výnosu činnosti SSB (přednáškové, výzkumné, konzultační, publikační ad. činnosti),
- podpor, darů a odkazů jednotlivců i organizací,
- dotací.

2. SSB hospodaří v souladu s příslušnými právními předpisy na základě členskou schůzí schváleného rozpočtu.

3. Hospodaření SSB schvaluje na základě zprávy výboru (předsednictva) a revizorů účtů každoročně členská schůze.

VII.

1. O změnách stanov rozhoduje řádná, příp. mimořádná valná hromada 2/3 většinou přítomných členů, účastní-li se jí nadpoloviční většina všech členů SSB.

2. SSB je legitimním pokračováním společnosti stejného názvu, založené dne 21. 5. 1937, jejíž činnost byla zbylými členy obnovena dne 20. 12. 1989.

V Praze dne 5. února 1990.

Příloha č. 3

Členové Společnosti pro sociální bádání v 90. letech 20. století

Přehled je zpracován podle aktualizovaných seznamů členů a korespondence z pozůstatosti B. Geista, neregistruje délku trvání členství a jeho povahu (někteří z členů, kteří podali přihlášku, např. nikdy nezaplatili členské příspěvky a neúčastnili se jednání Společnosti); *zahr.* – zahraniční člen.

Ballasko, Michael	Drhová Zuzana	Holíková Stanislava
Bardis Panos D. (<i>zahr.</i>)	Dušková Anna	Horna Jarmila (<i>zahr.</i>)
Bartos Otomar J. (<i>zahr.</i>)	Dvořáková Alžběta	Hrabánková Evelyn
Bechyně Milan	Erbanová Soňa	Hronová Zuzana
Boublík Václav	Fanta Jiří	Hrubý Karel (<i>zahr.</i>)
Beránková Zuzana	Formánek Jaroslav	Hudeček Jaroslav
Bobřík Stanislav	Frank Jan	Hujšlová Helena
Boublík Václav	Frenclová Zdeňka	Hušinová Irena
Breuer Miroslav (<i>zahr.</i>)	Fritscher Ludvík	Chutná Božena
Bukovská Emilie	Gaňourek Ivan (<i>zahr.</i>)	Chytil Karel
Burianová Jana	Geist Bohumil	Jakl René
Cabadaj Josef	Glykner Miroslav	Jančárek Vlastimil
Doubková Jana	Hajda Jan (<i>zahr.</i>)	Janišová Helena

Jedličková Drahomíra	Machotka Pavel (<i>zahr.</i>)	Pytela Miroslav
Jeníková Drahomíra	Machová Ivana	Ráček Svatopluk
Jirešová Beáta	Mareš Petr	Rauscher Vladimír
Kalábová Milada (<i>zahr.</i>)	Marková Anna	Rauscherová Marie
Kincl Milan	Mašát Vladimír	Ruskovská Iva
Klíma Jan	Melicharová-	Růžicková Zuzana
Knotek Jan	-Znamenáčková Hana	Řimsová Hana
Kobierský Petr	Mikulecká Milena	Sarvaš Štefan
Kocianová Markéta	Monzerová Viola	Svoboda Milan
Kolaja Jiří (<i>zahr.</i>)	Mráček Vladislav	Svobodová Hana
Kolomazník Tomáš	Nekvapil Bohumil	Šmejcová Jana
Konečná Ivana	Neškudla Vladimír	Špinlerová Iva
Košťálová Doubravka	Novák Luděk	Štěrbáček Viktor
Králová Dagmar	Nováková Renata	Šubrt Jiří
Králová Michaela	Okůnek Zdeněk	Trobllová Zdeňka
Kratochvílová Jana	Olšovský Jiří	Urbanová Martina
Krejčí Jaroslav (<i>zahr.</i>)	Papřoková Anna	Vávra Ivan
Kubát Daniel (<i>zahr.</i>)	Pelikánová Martina	Vítek Viktor
Kubová Emilie	Petrová Iva	Vítková Radka
Kudera Jiří	Pindroch Vlastislav	Voborná Bronislava
Kuderová Emilie	Piňos Miroslav	Wiesner Květoslav
Kůrečka Radomír	Procházka Zdeno	Zeman Pavel
Kuthan Ivo	Ptáček Josef	Zemanová Marie
Lebrová Dobromila	Pugner Karel	
Machačíková Blanka	Pykal Miloslav	

O PŮVODU A ZDROJÍCH PROMĚN ČESKÉ PODNIKATELSKÉ ELITY¹

Vladimír Benáček

Sociologický ústav AV ČR, Praha

Origins and Sources of the Czech Entrepreneurial Elite

Abstract: Based on the Czech experiences from the post-communist reforms, the aim of the paper is to shed light on why the early stages of transition in all post-communist societies offered so many opportunities to nomenclature and why the access to capital ownership could not avoid asset stripping. Special attention is given to the corrective processes of economic re-adjustments when the social order converges gradually to a more standard capitalist organization. The main characteristics of these evolutionary processes were: parallel restructuring at economic, political, social a legal levels; high speed of corrections notwithstanding the detours on the path; non-violence in domestic negotiations. The European Union played a very important disciplining role in that respect.

In the Czech case, we have identified four groups involved in the run for a position among the new entrepreneurial elite. The initially large gains of the nomenklatura gradually eroded when new businesses opened to international competition, with a parallel increase in endowments of human (entrepreneurial) and economic capitals. As a result, the former nomenklatura was partially squeezed out of the tradable sector, which was occupied by better-skilled foreign and domestic entrepreneurs. The exiting entrepreneurs partially defected to sectors less open to competition, where the alignment with social capital and bureaucracy retained its power. Their future position depends on the pending reforms of public administration and on the search for a more efficient social model.

¹ Tento výzkum byl podporován grantem GA AV ČR č. IAA č. 700 280 803 „Efektivnost a zaměstnanost v malých a středních podnicích: srovnání s korporativním sektorem“.

Keywords: *Entrepreneurship; economic, social and cultural capital; GDP per capita; efficiency of markets and institutions.*

Přestože transformace české ekonomiky je už téměř deset let za svým vrcholem, uzavírat tuto fascinující kapitolu českého ekonomického rozvoje jako „minulost“ by bylo zatím předčasné. Česko, jako jednu z nejvíce otevřených ekonomik světa, zřejmě čeká další vlna přizpůsobování měnícím se poměrům na scéně podnikání. Mnohé bude záviset na tom, zda se splní očekávání, že mezinárodní kapitálové toky se u nás obrátí a Česko se tak najednou bude muset stát čistým exportérem kapitálu. To bude znamenat prudké zvýšení nároků na českou podnikatelskou elitu, protože právě na ni toto břímě dalšího rozvoje dopadne. To znamená, že čeští podnikatelé by v té době měli být přinejmenším stejně schopní jako jejich konkurenti, aby jejich kapitálové výnosy byly společenským přínosem. Jinou otázkou, kterou zde však otevírat nebudeme, je, zda i české podnikatelské institucionální prostředí se stane nápomocným podnikatelskému duchu (Benáček 2006).

Aspirací tohoto článku je podívat se na české podnikatelské kruhy z opačného časového hlediska – tj. počínaje jejich minulostí. Podíváme se na cestu, kterou současná podnikatelská elita musela projít, a zhodnotíme základy, na nichž lze stavět v budoucnosti. Z tohoto historického pohledu se nám nabízí podívaná plná zvrátů. České země zachytily nástup kapitalismu poměrně pozdě a v podstatě až do poloviny 19. století patřily k té zaostalejší půlce Evropy se silnými feudálními vztahy k podnikání. První vlaštovkou byly reformy Marie Terezie a Josefa II. po ztrátě Slezska jako ekonomicky nejrozvinutější části monarchie. Podnikání v manufakturách se však české populace výrazněji nedotklo. Zlom nastal až po roce 1848, což se odrazilo na nových obrozeneckých myšlenkách o národní prosperitě prostřednictvím ekonomického (a nikoli jen jazykového) bohatství.

Nositeli nových myšlenek se stali zejména František Palacký a Karel Havlíček Borovský, jejichž odkaz přetrval až do konce století (Bažantová 2000). Postava liberálního (až kosmopolitního) intelektuála, přesahujícího svým pohledem na růst bohatství hranice mocnářství, tak začala výrazně kontrastovat s předešlým pohledem na totéž z pozice feudálního statkáře nebo vesnického mlynáře, kde rozhodujícím faktorem úspěchu bylo lokální přerozdělování statků a solidarita s vrchností. To také českou společnost po roce 1866 začalo výrazně odlišovat od zbytku Evropy na východ od Německa. Ukázkovým před-

stavitelem nového dynamického podnikání v Česku se stal sice Tomáš Baťa (1876–1932), nicméně ten pouze rozšiřoval obzory vytvořené jinými, například stavitelem Josefem Hlávkou (1831–1908) a nestory těžkého průmyslu Emilem Škodou (1839–1900) a Františkem Křižíkem (1847–1941). Mezi dalšími průkopníky českého podnikání je nutno vzpomenout například i E. Kolbena (1862–1943) a J. Preisse (1870–1946).

České země se tak během pouhých dvou generací posunuly už před I. světovou válkou ze zaostalého agrárního regionu mezi průmyslově vyspělé země světa. Pokud s použitím historických dat o HDP na hlavu, které uvádějí Good (1996), Maddison (1989), Kaser a Radice (1985), Butschek (1995) a Solimano (1993), odhadneme ranking českých zemí (včetně vyspělé německé menšiny) ve světě, pak zjistíme, že česká pozice mezi zeměmi světa s více než 1 milionem obyvatel byla následující: 13. místo (v roce 1913), 12. (1929), 15. (1938) a 14. místo (v roce 1950). Relativní česká pozice vůči zemím OECD (členům z roku 1985) ležela v období 1913–1950 na úrovni mezi 80–85 % jejich průměru HDP na hlavu. Odhad v přepočtu vůči nynějším členským zemím EU-27 by ležel v pásmu 100–120 % jejich průměru, tj. těsně nad jejich úrovní, a to po celé sledované období 1913–1950. Více informací o historickém vývoji HDP uvádí Benáček (2003).

Podstatnou pro naše téma je otázka, jak se na tomto náhle akcelерованém růstu do bodu jeho vrcholu v roce 1912 podílelo české podnikatelství. Úvahu nám pomůže řešit existence rozsáhlého vnitřního trhu monarchie a relativně volného světového obchodu až do roku 1928. Výrazný český ekonomický předstih oproti zbytku zemí Rakouska-Uherska, například 40% náskok před Maďarskem a 60% náskok před jeho polsko-ukrajinskou částí, které sdílely stejné institucionální prostředí a mohly využívat podobné tržní mechanismy, tak může být vysvětlen jen jiným přístupem Čechů k podnikání, konkurenci, obchodu a kultuře zacházení s kapitálem. Zásadním momentem vzestupu české národní ekonomiky bylo soupeření Čechů s etnickými menšinami doma, které si jako první uvědomovaly stěžejní význam ekonomického předstihu před českou majoritou a právě prostřednictvím této síly chtěly v českých zemích získat dominantní postavení. Relativně dobrou pozici, kterou si české země za období 1860–1913 vybudovaly vůči světu a vůči svým sousedům, si pak Češi v období 1920–1950, kdy tlak domácí „konkurence“ polevil, nadále pouze uchovávali a dále nezvyšovali.

Nicméně situace před volbami v r. 1946 byla výjimečná: české země s válkou téměř nedotčeným průmyslem se poprvé ocitly na ekonomické špičce celého středoevropského regionu, před nímž stálo dlouhé období rekonstrukce. Na Česko čekaly mimořádné příležitosti, které později přivedly Rakousko k hospo-

dářskému zázraku. Rozhodujícími faktory rozvoje v té době byly podnikatelské kapacity, jejich neporušený fyzický kapitál a vysoké úspory jako základ pro nový finanční kapitál – to je právě to, co mělo tehdejší Československo výrazně nad evropským průměrem. Přesto se hlasy veřejnosti přihlásily k opačné cestě: k rozvoji bez podnikatelství, které bylo obětováno rozvoji zdánlivě bez rizika, čemuž měla napomáhat vláda komunistické byrokracie a spojenectví se Sovětským Svazem „na věčné časy“.

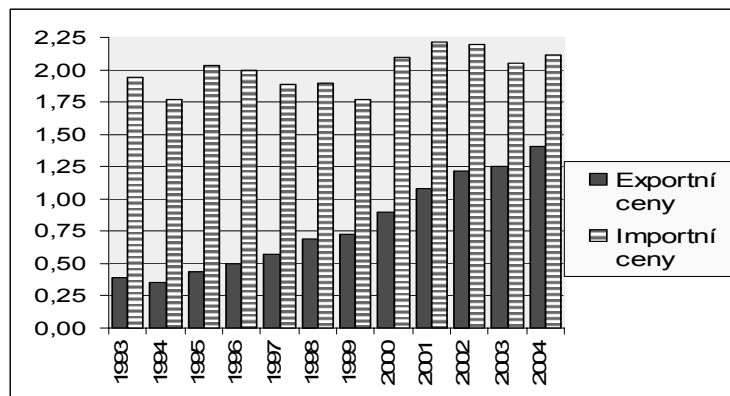
Jako šok v porovnání s předchozí relativně dobrou ekonomickou pozicí ve světě se dle světových dat o HDP jeví český vývoj v roce 1950–1993, kdy docházelo k neustálému poklesu v rankingu. Dle dat Světové banky v roce 1996 Česko v HDP v paritě kupní síly na obyvatele zaujímal 33. příčku mezi zeměmi světa s více než 1 milionem obyvatel. Zajímavé je, že tato pozice byla stejná jako ranking na konci osmdesátých let – to znamená, že nebyla výsledkem propadu v období 1990–94. Například vůči Rakousku to představovalo úroveň kolem 55 % jeho HDP na hlavu dle parity kupní síly. Propad v podnikatelských schopnostech českých podniků se však odráží mnohem více v zaostávání v HDP podle tržního kurzu. Zde to je vůči Rakousku pouhých 21 % v roce 1996, a to i po reálném zhodnocení koruny o 32 % v období 1992–95. Hluboce podhodnocený kurz koruny totiž jen odrážel tehdejší neschopnost reálné ekonomiky prosadit se na světových trzích kvalitními výrobky, a to jak v exportu, tak ve schopnosti odolávat importu domácí konkurencí. To je známkou toho, že podnikatelské schopnosti ekonomických subjektů (tj. rozhodování o efektivní alokaci zdrojů) v té době za světem stále více zaostávaly. Možnost nápravy byla jediná: hluboce restrukturalizovat nejen oborovou skladbu, ale především samotné podnikání.

V období 1987–96 se Česko i přes svou relativní vyspělost měřenou v paritě kupní síly na světových trzích propadalo v soutěži s podstatně chudšími zeměmi, jakými byly například Mexiko, Chile nebo Argentina. V roce 1996 tak český HDP na hlavu dosahoval 62 % úrovně zemí OECD v paritě kupní síly (PKS) a pouhých 23 % v paritě tržního kurzu (PTK). Zaostávání české konkurenční schopnosti na světových trzích za období 1950–91 znamenalo jeden z největších ekonomických propadů vyspělých zemí v historii kapitalismu. Zaostávání v roce 1996 vůči nynějším zemím EU–27 tak bylo zhruba na úrovni jejich 79 % dle PKS a 32 % dle PTK.

Situace v roce 2006 však signalizuje výrazné zlepšování: Česko je 29. zemí v rankingu podle PKS a 30. zemí podle PTK². V relaci k zemím EU–27 je na

² Viz například statistiky Mezinárodního měnového fondu EconStats – World Economic Outlook na stránkách <http://www.econstats.com/weo/V019.htm>.

úrovni 45 % jejich průměru dle PTK. Situace podnikatelské sféry v uplatnění se ve světové konkurenci pomocí inovací, marketingu a přitahování zahraničního kapitálu se začala výrazně zlepšit, což také dokládají data o reálných kilogramových cenách (v eurech) českého vývozu do EU-15 před vstupem Česka do EU, které v období 1994-2004 rostly tempem téměř 13 %, zatímco importní ceny rostly tempem 1,6 % (viz Graf 1).



GRAF 1: VÝVOJ KILOGRAMOVÝCH CEN ČESKÉHO VÝVOZU A DOVOZU V EURECH

Zdroj: Databáze exportu a importu ČSÚ, Praha, 2007

Výše uvedená data a historické okolnosti poukazují na to, že české podnikání bylo za posledních 160 let vystaveno třem výrazným zlomům v trendu, přičemž ještě na začátku devadesátých let byli mnozí žijící pamětníci svědky všech tří jejích období – tj. rozkvětu ve dvacátých letech, úpadku po roce 1948 a nového rozmachu po roce 1989. Následující otázkou je, na čem mohlo podnikání po roce 1989 stavět.

Výchozí charakteristiky pro podnikání na počátku transformace

Pokud u nás v roce 1990 stále byli přítomni očití svědkové českého kapitalismu před II. světovou válkou, respektive pokud odkaz tohoto období nebyl zapomenut a jistá část obyvatelstva stále praktikovala podnikatelské principy výroby a směny, společnost mohla stavět na následujících principech, které charakterizovaly české ekonomické instituce před rokem 1939 (dle analýz de Ménila a Maurelové 1993):

- demokratické pojetí svobod, včetně liberálního postoje vůči náboženství a jiným národnostem a menšinám ve státě;
- restriktivní měnová politika, konvertibilita měny, stabilní kurz a vysoké (inflací neohrožované) úspory;
- kombinace tržní konkurence s parciálními kontrolami mezinárodních obchodních výměn, kartely a byrokratickými intervencemi, které však ctily nadřazenost tržních signálů nad zásahy státu;
- vymáhání soukromých vlastnických práv;
- výrazná konkurence na mezinárodní a lokální úrovni nejen mezi podniky, ale také mezi českou podnikatelskou komunitou a místními německými a židovskými minoritami;
- intenzivní závislost ekonomiky na obchodních výměnách, a to zejména se západní a jižní Evropou;
- vysoký stupeň dělby práce a specializace v odvětvích náročných na práci a lidský kapitál.

Je charakteristické, že po pouhých třech letech intenzivní restrukturalizace (1990-92) se česká společnost dokázala vrátit k těmto principům, které se předtím po dobu 50 let politické síly snažily systematicky vyvracet. Návrat k „normálu“ probíhal někdy až do překvapujících detailů, mezi něž patřil posun podílů exportu do Německa z 8,3 % v roce 1989 na 33,3 % v roce 1992, čímž se česká teritoriální struktura vývozu dostala téměř do struktury z roku 1928 (Benáček 2003).

Stavět na principech českého kapitalismu první republiky se však nezačalo jen od devadesátých let. Část těchto principů přežívala během komunistické éry, a to zejména tam, kde lidé a podniky byli nuceni podávat výkon, který by jim zaručil vzestup životní úrovně, což bylo nejčastější při melouchaření a chataření, jakož i při obchodech naturální směny jak mezi jednotlivci, tak mezi podniky. Tyto operace vyžadovaly jisté podnikatelské schopnosti, i když to nebyly schopnosti charakterizující velkopodnikání. Bez závislosti na vlastní iniciativě a na práci pro soukromé užití by na tom komunistická společnost byla jinak mnohem hůř, protože centrální plánování (respektive autokratické rozhodování v hierarchiích) neznamenovalo jen nízký stupeň uspokojování spotřebitelských preferencí, ale také vysoce nerovnoměrné rozdělování dalších příležitostí – například příležitostí inovovat a uplatnit svůj talent.

Uvedené parametry chování a institucionálního zázemí pracovních možností představují první kořen podnikání v Česku po roce 1989. Tyto determinanty byly zřejmě silnější než v jiných post-komunistických zemích, kde byl

kapitalismus v minulosti méně rozvinutý. Nicméně československá společnost trpěla vůči mnoha jiným zemím jiným deficitem: téměř neexistujícím soukromým sektorem v zemědělství, řemeslech a službách po roce 1950. Například podíl soukromého sektoru na HDP v roce 1989 byl u nás méně než 2 %, zatímco ve Východním Německu to bylo 8,5 %, v Maďarsku 14 % a v Polsku 26 % (Janáček 2000). U nás měl tudíž soukromý sektor mnohem méně segmentů ekonomiky, kde by se mohl legálně zakonzervovat. Jeho původně vyšší potenciál se tak v místních podmínkách tímto opatřením výrazně oslaboval.

„Kapitalistický“ kořen post-komunistického podnikání mezi českými subjekty (v dalším označených jako skupina I.) začíná u nás u soukromých zemědělců, řemeslníků, zelinářů a umělců. Nicméně jeho hlavními protagonisty byli představitelé šedé ekonomiky – obchodníci ve státních službách, meloucháři a různí administrátoři povolení a osvědčení, jakož i zástupci zcela nelegálního černého trhu.

Druhý kořen podnikání je nutné hledat ve způsobu fungování reálného socialismu, jakkoli to zní paradoxně. Vysvětlení však nabízejí samotné principy podnikatelství (entrepreneurship), kterému nemohlo uniknout ani řízení příkazové ekonomiky. Podle Marshalla a Schumpetera jsou podnikatelé lidé obdaření schopností organizovat, re-organizovat a inovovat. Stávají se tak ekonomickými subjekty konstruktivní destrukce, která je stěžejním principem ekonomického rozvoje všech společností, jakkoli rozdílné mohou být jejich vlastnické vztahy. Podle Eswarana a Kotwala (1989) role podnikatele spočívá ve schopnosti rozhodovat o kapitálových výnosech a nést současně riziko ztrát. Z tohoto důvodu podnikatelé nejsou jen pouhými pasivními držiteli kapitálu (jakými jsou například rentiéri), ale aktivními hráči, kteří musí dbát o jeho rozmnožování, což vyžaduje jeho riskantní realokace do nových alternativ užití. Jinak se bohatství společnosti začne zmenšovat. Ani tomuto aspektu ekonomického rozvoje se komunistický systém řízení nemohl za účelem svého přežití vyhnout.

Nejzajímavější definici podnikatele však z tohoto pohledu nabízí Leibenstein (1995). Podle něho je podnikatelem ten subjekt, který kromě vybavenosti kapitálem má i manažerské schopnosti, jimiž organizuje lidi, výrobu a prodej a které mu umožňují vyrovnat se s tržními a institucionálními nedostatky. Jinak řečeno, pokud by trhy a jejich instituce byly ve stavu absolutní dokonalosti, pak by zde místo pro podnikatele vůbec nebylo. Optimální rovnovážnou realokaci výroby by nakonec mohly dělat automaty, které by jen zpracovávaly informace o cenách a množstvích z aukcí mezi nabídkou a poptávkou. Tak ideální tržní prostředí však zatím nikdo nevytvořil. To znamená, že to není „nevi-

ditelná ruka“ trhu, ale schopnosti velice viditelných podnikatelů, které musí nést tíhu rozvoje v prozaických podmínkách neúplných informací, nedokonalých kontraktů a rizika. Pak platí, že čím jsou trhy a tržní instituce nedokonalější, tím více důvtipu a rizika se musí vyžadovat od podnikatelů a o to větší pak musí být jejich zisková marže.

Ekonomická teorie také dokládá, že zisky v dokonalých podmínkách konvergují k nule, s čímž se také snižuje i váha podnikatelství ve společnosti. Na základě uvedeného pak Marshall a Leibenstein mohli posuzovat podnikatelství nejen jako samostatný výrobní faktor, ale zejména jako vůdčí výrobní faktor všech výrobních systémů v kombinaci s financemi a technickými znalostmi. Mezi efektivitami trhů a podnikatelské činnosti tak existují vztahy substituce, jejichž vzájemně působící výsledný produkt nicméně klesá s rostoucími deformacemi tržních vztahů. Jinak řečeno, podnikatelské aktivity mohou sice tržní deformace plánovaných ekonomik částečně kompenzovat, nikoli ale plně nahradit. Navíc v totalitárních systémech roste nedůvěra vsadit na konkurenci a osobní iniciativu jednotlivců, kterou si nakonec přivlastní podnikatelsky neschopní autokraté.

Na nedostatky a následný kolaps příkazových ekonomik se proto musíme dívat nejen z pohledu jejich vysoce neefektivních trhů, ale zejména z hlediska jejich neschopnosti dohnat pomocí podnikání nedokonalosti jejich trhů. V čistém centrálním plánování vojenského typu je rovněž málo místa pro podnikání. Vše řídí byrokrat na vrcholu, který na vše nestačí, byť by měl organizátorské (tj. podnikatelské) schopnosti maršálů Montgomeryho nebo Žukova. Nicméně, pokud efektivní růst spotřeby v plánovacím systému byl vyšší než nula (což zřejmě byl, i když šlo o číslo mnohem menší než oficiálně vykazovaný růst výroby pro výrobu), pak tento jeho rozvoj se musí připsat podnikatelským aktivitám, které se v něm generovaly zespoda, a to většinou spontánně.

Podobně, protože ani období transformace nemůže být už z definice považováno za perfektní systém, náročnost jeho restrukturalizace je ze začátku téměř bytostně závislá na podnikatelských aktivitách, které nemohou vzniknout z ničeho a naráz. Pád komunismu proto souvisí s vědomím lidí s vyššími podnikatelskými schopnostmi, a to zejména z řad nomenklatury (tj. komunistických řídicích špiček), že přechod jim přinese zlepšení.

Toto vysvětlení nám umožňuje vrátit se při hledání druhého kořene soudobého českého podnikání do období totality a zaměřit se na komunistickou nomenklaturu. Tu budeme dále označovat jako skupinu II. Výraznou nutností vsadit více na podnikatelské prvky u nás se vyznačovalo období Husákovy a Brežněvovy normalizace, kdy společnost v krizi bylo nutno „povzbudit“ eko-

nomickou injekcí, což vyžadovalo přidat do hierarchie byrokratického řízení prvek podnikání.

Co na tom bylo inovativní? Představovalo to zvýšení autonomie manažerské byrokracie, která jednak za splnění plánového zadání dostávala vyšší soukromou odměnu a jednak mohla tuto autonomii zneužívat a obohacovat se přivlastněním si části společenských zdrojů bohatství a moci. Byrokratovi se tak nabízely dvě orientace: vnitřní nebo vnější. U té první se manažersky schopnější subjekt mohl snažit zvýšit efektivitu inovacemi a zvýšit tak svou šanci podílet se osobně na přivlastnění si zvýšeného výstupu, aniž to ohrožovalo jeho samého nebo jeho okolí. U vnější orientace šlo o koluze s vnějším okolím za účelem získání privilegií. Tam dle dohody s byrokraciemi, buď na stejné nebo nadřazené úrovni, se dal získat měkčí plán, vyšší ceny, nižší restrikce na znečištění okolí nebo více pracovníků, investic, energie a surovin (viz Quandt – Tříška 1991). To mu zase dávalo k dispozici vyšší zdroje, které se mohly využít v jeho osobní prospěch. Tak se komunistické „podnikání“ mohlo měnit na systém legální a ilegální akumulace bohatství. Zvyšujícímu se počtu milionářů pak už ke štěstí chyběla jen větší práva k zainvestování tohoto bohatství do soukromých aktivit. Ta však nabízel jen kapitalismus.

Komunistická nomenklatura 70. a 80. let určitě nepatřila mezi podnikatele Marshallova nebo Schumpeterova typu, kladly se však na ni vyšší nároky na kvalifikaci a původní stalinskou vojenskou subordinaci nahrazovala lokální autonomie, iniciativa a prvky managementu a kapitálových zisků. To jim umožňovalo rozvíjet bohatší vyjednávací strategie a povýšit podnik (respektive koalici podniků) na jednotku často nadřazenou centrálním plánovacím procesům (Mlčoch 1991). Nomenklатурní elita se tak začala více dostávat do role podnikatelů, a to na úrovni velkopodnikatelů.

Nastínili jsme dva kořeny českého podnikání, které se už od prvních týdnů po pádu totality iniciativně hlásilo o přístup k příležitostem. Je nutno zdůraznit, že uvedené dva zdroje pocházely ze dvou výrazně odlišných společenských skupin a také jejich orientace byly výrazně jiné. Takže zatímco skupina vyznávající staré „kapitalistické“ kořeny svého uplatnění se rekrutovala převážně z řad řemeslníků, kutilů a pracovníků s nelegálními praktikami na mikroúrovni spotřebitelských interakcí, skupina s novými „komunistickými“ kořeny se rekrutovala z větší části z řad nomenklatury ochraňované zákony a zaměřovala se na objemné transakce mezi podniky. Následující tabulka představuje různé pohledy, jak se tyto dvě skupiny dají třídit. Jak uvidíme, odlišné postoje k charakteristikám jejich situace silně ovlivnily jejich další orientace.

TABULKA 1:

PŘEVAŽUJÍCÍ CHARAKTERISTIKY DVOU TYPŮ PODNIKATELŮ NA POČÁTCÍCH TRANSFORMACE

Charakteristika	Kapitalistické kořeny (sk. I.)	Socialistické kořeny (sk. II.)
Typ tržního prostředí	Dokonalá konkurence	Nedokonalá konkurence
Postoj k trhům	Rozvoj trhů jako spojenců	Omezování trhů jako konkurentů
Postoj ke stranické organizovanosti	Negativní nebo neutrální	Pozitivní
Rozsah aktivit	Malé neformální sítě	Korporace a vazby mezi nimi
Oborové sféry aktivity	Služby s nízkou organizační koluzí mezi subjekty	Průmysl a finanční sektor s vysokou organizační koluzí subjektů
Kontakty se státní byrokracií	Příležitostné nebo náhodné	Soustavné a v rámci subordínace
Původní zdroj moci	Intenzivní výrobní kooperace a konkurenceschopnost prodeje	Sítě osobních vazeb uplatněných v politických koncesích
Zdroje důchodů za totality	Nelegální nebo neoficiální	Legální bonusy a prémie
Zdroje dodatečného kapitálu nad rámec financí	Lidský kapitál a obchodní dovednosti	Sociální kapitál ve formálních a neformálních sítích
Výkon své moci	Ekonomická zručnost a její přímá konverze do cash-flow	Byrokratické kanály moci a vzájemné závislosti
Společenská prestiž	Nízká	Vysoká
Otevřenost vůči riziku	Vysoká a nepřenositelná	Nízká a převoditelná na jiné
Závislost na typu vlastnictví kapitálu	Soukromé vlastnictví	Kolektivní vlastnictví

Z charakteristik uvedených ve sloupcích pro skupinu I a skupinu II vyplývá, že institucionální prostředí jejich světů se výrazně liší. V mnoha případech to jsou až vzájemně protikladné podmínky hraničící někdy až se systémově antagonistickým prostředím. Dalo by se z toho pak usuzovat, že každá z těchto sociálních skupin bude od té druhé kulturně až natolik vzdálená, že s ní nebude schopna vést politicky bezproblémový dialog.

Vstup do podnikání a závislost na různých formách kapitálu

Pokud bychom se pokusili aplikovat na faktory určující vývoj ekonomiky sociologicko-ekonomický koncept kapitálu, jakožto stěžejní charakteristiky autentického kapitalistického podnikání, pak musíme začít u vlastnictví ekonomického (finančního a fyzického) kapitálu. Jak říká Kalecki (1954: 109), „základním předpokladem, aby se někdo stal kapitalistou, je dostat se k vlastnictví kapitálu“. Problémem začátků transformace byla situace, že v ní bylo množství aspirantů na podnikatele, ale jen hrstka z nich měla otevřený přístup ke kapitálu. Kupónová privatizace nabízející masová zlomková vlastnictví nelikvidního a zastaralého kapitálu tento problém ve své ideální podobě vůbec neřešila. Malá privatizace, restituce, konkurzní prodeje a tunelování však ano, i když to poslední bylo na hraně efektivnosti a zjevně morálně špatné.

Institucionální bariéry v přístupu k ekonomickému kapitálu byly zpočátku obrovské a k jeho řešení bylo nutno vynakládat jiné druhy kapitálu. Výhodou bylo vlastnictví kulturního kapitálu, které i za komunismu hrálo svou roli a přístup k němu nebyl zcela monopolizován vládnoucí stranou. Komponenty kulturního kapitálu (tj. lidský, etický a podnikatelský kapitál) totiž všude významnou měrou napomáhají řízení ekonomického kapitálu. Nicméně, rozhodujícím pro skok mezi podnikatele jako vlastníky ekonomického kapitálu se stal přístup k sociálnímu kapitálu³ (Bourdieu 1985; Eyal – Szelényi – Townsley 1998: 23; Matějů 1993; Matějů – Lim 1995). Jeho role se mění podle struktury a efektivnosti trhů. Pokud jsou trhy dokonalé, význam sociálního kapitálu je nízký. Pokud však jsou trhy plné nedokonalostí – jako byly určitě všechny plánované ekonomiky – jeho role stoupá až do dominance rozhodovacích procesů. Základem komunistické ekonomiky byla spojení s hierarchickými strukturami, stranickým aparátem, lobbyisty a sítěmi přerozdělování. Sociální kapitál si udržel na začátku transformace svou dominantní roli, protože nízkou úroveň trhů ani nic jiného nahradit nemohlo. Bohužel, rozdělení sociálního kapitálu mezi českou společností bylo asymetrické a jeho hlavními beneficienty byli lidé asociováni s komunistickou stranou – nomenklatura.

Předešlé úvahy o dvou hlavních zdrojích nového kapitalismu u nás musíme doplnit o zbytek společnosti, který představuje 75-80 % jejích členů. Mezi touto většinou společnosti se ve svém souhrnu nacházel přinejmenším stejný

³ V literatuře se používá ještě jeho dělení na kapitál síti a kapitál relační a politický – pro nás však toto dělení nebude rozhodující.

počet lidí, kteří měli schopnosti i ambice být podnikateli, jako tomu bylo u dvou předešlých, ale za komunismu se nezapojili ani do jedné z výše uvedených skupin. Proto je vhodné i tuto skupinu rozdělit a vyčlenit z ní lidi s vlastnictvím lidského kapitálu a s ambicemi prosadit se s jeho podporou, což je také forma podnikání. Další větší podskupinou byli lidé na postech nízkého managementu, kteří mezi nomenklaturu moc nezapadli. Obě tyto podskupiny spojíme do skupiny III., kterou označíme jako „latentní podnikatelé“. Ve zbytku (tj. ve skupině IV.) se ocitají lidé bez ambicí podnikat, které označíme jako „pasivní outsideři“. Abychom si uvědomili přibližné váhy jednotlivých skupin obyvatel, s nimiž pracujeme, intuitivně (s pomocí značně neúplných statistických zjištění) rozdělíme českou populaci následovně: zhruba 10–15 % pracovníků v r. 1989 lze zařadit do skupiny I., 4–8 % do skupiny II., 15–19 % do skupiny III. a zbývajících 60–69 % pracovníků do skupiny IV.

Jako další otázka k řešení se nyní nabízí problém, jak se uvedené čtyři skupiny společnosti prosadily jako noví podnikatelé. Sledovat budeme ale jen ty větší podnikatele, kteří se prosadili jako zaměstnavatelé, tj. nezaměstnávali jen sami sebe jako fyzickou osobu. Navíc museli mít minimální finanční kapitál, což vystihuje počet podnikatelů zaregistrovaných jako právnické osoby. V roce 1992 bylo zaregistrováno téměř 80 tisíc právnických osob, což nám umožňuje odhadnout počet námi sledovaných „velkých“ podnikatelů na 160 tisíc z celkového počtu 5,4 milionu zaměstnaných osob v roce 1992, tj. necelé 3 % zaměstnané populace. Vazba mezi výše uvedenými čtyřmi teoreticky vymezenými skupinami a omezeními reálně existujících dat (využitých níže) bude samozřejmě hodně volná. Nicméně i tak si čtenář bude moci intuitivně představit šance, které jednotlivé skupiny měly pro přechod mezi velké podnikatele.

Kvantitativní odhad mobility do pozice podnikatelů pomocí stylizovaných faktů

V minulých sociologických studiích najdeme jen velice málo pokusů o takovou kvantifikaci. Nejblíží průzkum tohoto druhu nabízí studie J. Vítečkové (1993). Bohužel, kvantifikaci úspěchů lidí s „kapitalistickými“ kořeny podnikání budeme moci zhodnotit pouze nepřímou. O to víc údajů nám Vítečková nabízí pro ocenění podnikatelských přechodů mezi různými skupinami nomenklatury. Následující simulační odhady pracují s jejím vyhodnocením ve struktuře přechodů uvedených v Tabulce 2 ve sloupci D.

TABULKA 2: STRUKTURA NOVÝCH ČESKÝCH PODNIKATELŮ V R. 1992 DLE JEJICH STRANICKÉHO PŮVODU V ROCE 1989 (SCÉNÁŘ SOCIÁLNÍCH PŘECHODŮ ZALOŽENÝ NA STYLIZOVANÝCH FAKTECH)

Pozice v komunistickém managementu před r. 1990	Odhady počtů jejich pracovníků v r. 1989 (A)	Podíl na celku v % (B) dle (A)	Původní pozice 160 000 „nových“ podnikatelů v r. 1992 před r. 1990 (C) dle (D)	Podíly předešlých v % (D)	Pravděpodobnost přechodu z pozice A do C v % (E), přičemž $E = C / A * 100$
Vrcholová (a)	38 000	0,7 %	17 600	11 %	46,3 %
Střední (b)	224 000	4,2 %	25 600	16 %	11,4 %
Nízká (c)	885 000	16,5 %	70 400	44 %	8,0 %
Žádná (latentní i pasivní) (d)	4 227 000	78,7 %	46 400	29 %	1,1 %
CELKEM	5 374 000	100 %	160 000	100 %	3,0 %

Zdroj: Vlastní odhady s využitím dat J. Vitečkové (1993), uvedených ve sloupci D.

Sloupce A a B se týkají struktury pracovníků v roce 1989 podle jejich nomenklатурní pozice v komunistické hierarchii, které jsou našim vlastním odhadem. Sloupce C a D se týkají struktury nových českých podnikatelů z r. 1992, rozdělených rovněž podle jejich minulé nomenklатурní pozice. Výsledný sloupec E udává pravděpodobnost přechodu z minulých nomenklатурních struktur mezi nové „velké“ podnikatele roku 1992. Podrobnější rozbor těchto dat lze získat ve studii Benáček (2007). Mezi zajímavé implikace uvedené simulace patří například následující:

a) S klesajícím postavením mezi nomenklатурními kádry výrazně klesá pravděpodobnost stát se podnikatelem v počátečním stadiu transformace. Být ve vrcholové řídicí funkci za komunismu bylo proto významným faktorem přestupu do kapitalistického podnikání.

b) Zhruba 37–42 % nových velkých kapitalistů mělo za sebou členství v komunistické straně⁴ – nicméně jen něco přes polovinu z nich představovaly

⁴ Tento odhad je konzistentní se závěry studií Matějů (1997) a Machonina a kol. (2006: 45-79). Například ve druhé z uvedených analýz je odhadován podíl bývalé nomenklatury na počtech podnikatelů v roce 1994 na úrovni 36,8 %, aniž se rozlišuje mezi vysokými, středními nebo nízkými nomenklатурními kádry.

vyšší nomenklaturní kádry. Ačkoli období po r. 1993 představovalo další možný vstup těchto kádrů mezi podnikatele, jejich řady však už byly vyčerpány a navíc vyspělejší forma kapitalismu představovala zvýšené nebezpečí jejich vypadnutí z rolí úspěšných podnikatelů.

c) Pouze malý zlomek lidí (1,1 %), kteří se během totality neangažovali ve straně a současně neměli žádnou pozici v tehdejšímu managementu, uspěl v brzkém přechodu mezi významnější podnikatele. Pokud bychom ještě na tuto skupinu aplikovali hypotézu, že 20 %⁵ jejich členů bylo dobře vybaveno lidským kapitálem (tj. s technickými a organizačními schopnostmi označující „latentní podnikatele“), což jim mohlo zhruba třiapůlnásobně zvýšit šanci na to být podnikatelem – pak pasivní outsideri (skupina IV.) měli jen 0,37% šanci se jimi skutečně stát. To je jen jeden člověk z 270, na rozdíl od vysoké nomenklatury, kde šance byla téměř jedna ze dvou.

d) Pravděpodobnost skupiny III., tj. „latentních kandidátů“, stát se podnikateli by tak byla 3,8 %. To je jen mírně nad 3% průměrem mezi celou populací. Pak by bylo zřejmé, že počáteční fáze transformace umožňovala jen velice malou mobilitu ve skupině stranicky neangažovaných lidí s vysokým lidským kapitálem, což také poukazuje na hned zkraje prosazovaný „negativní výběr“ (tzv. adverse selection) a diskriminaci při selekci nové podnikatelské elity.⁶

e) Přestože data a struktura Tabulky 2 nám neumožňují kvantifikovat stupeň podnikatelské mobility ze skupiny I. (s kapitalistickými kořeny), příslušnost jejich členů převážně do dvou nejnižších nomenklaturních pozic (v Tabulce 2 označených jako (c) a (d)) naznačuje, že jejich úspěšnost zřejmě nemohla být vysoká. Jiné studie potvrzují, že zkušenosti z malého podnikání v komunistických podmínkách nebyly moc vhodné k pronikání do sfér velkých podnikatelů v kapitalistických podmínkách. Například Winiecki (2000) a Winiecki et al. (2004) dokládají, že v Polsku začaly po liberalizaci ekonomiky bankrotovat nejen státní podniky, ale v podobné míře i staré soukromé podniky. V závislosti na odvětví redukovaly sektory dřívějších malých a středních podniků své stavy o 40–75 %, když začali do hry vstupovat noví domácí i zahraniční podnikatelé.

⁵ Odhad 20 % vychází z faktu, že v české populaci mělo vysokoškolské nebo vyšší středoškolské vzdělání zhruba 20 % zaměstnaných lidí.

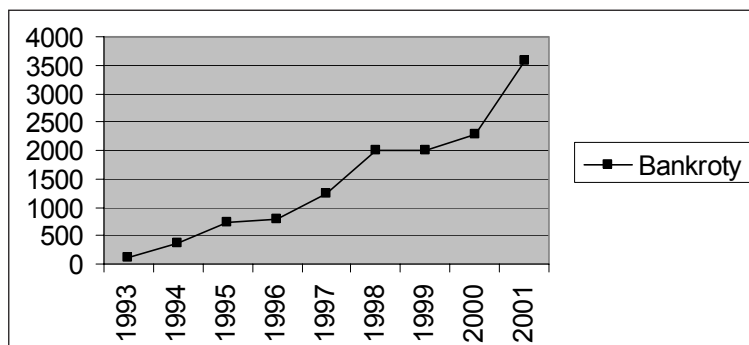
⁶ Toto tvrzení je samozřejmě podmíněno přesností odhadu velikosti skupiny „latentních kandidátů“ s lidským kapitálem, která by mohla být i o něco menší než náš odhad 20 %. Nicméně i tak by byla tato skupina přechodem omezena celkovou kvótou 46 400 nových podnikatelů z veškeré populace neangažované v komunistickém managementu, kterou nemohla zcela vyčerpat (viz sloupec C v tabulce 2).

Podnikatelé v pozdějších stadiích transformace

Transformace reálného socialismu do kapitalismu byla ve všech postkomunistických zemích zdržována nemožností nahradit dostatečně rychle předchozí institucionální řád novým uspořádáním práva a trhů. Nedostatky na obou těchto frontách ani u nás nedokázaly dát výraznější preference lidem s lidským kapitálem a dominantní silou se tak staly vazby sociálního kapitálu, které však stranily nomenklатурním kádrům. Kolize mezi očekáváním taženými „zdola“ společností a lidmi ochraňovanými institucionálními bariérami byla nabíledni ve všech post-komunistických zemích, což se projevovalo jejich politickou nestabilitou. U nás se projevila zásadní změnou vlády a novou vlnou transformace v období 1998-2001. Nové institucionální podmínky však začaly vytvářet konkurenčně a tržně silnější prostředí pro výběr podnikatelských elit, a tak došlo k tomu, že dřívější „negativní selekce“ byla od poloviny devadesátých let vystavena revizi.

Už od poloviny devadesátých let bylo zřejmé, že význam sociálního kapitálu pro výběr podnikatelů bude výrazně klesat a na jeho místo nastoupí odborné schopnosti a přístup k finančnímu kapitálu, který bude kontrolován institucemi vlastnických práv. České právo se výrazně zlepšovalo s tím, jak se do něj postupně zaváděly instituce komunitárního práva (*acquis communautaire*) a jak se stupňovaly tlaky na jeho důslednější vymáhání soudy. Je také nutné zdůraznit, že domácí reformní síly byly už od počátku devadesátých let výrazně posilovány tlakem zvenčí. Nebyly to jen instrukce Mezinárodního měnového fondu a Světové banky (promítnuté například do tzv. Washingtonského konsensu). Prvořadou roli sehrála Evropská komise a tlaky na institucionální prostředí vedené motivací ke vstupu do EU. Navíc do české ekonomiky začal od r. 1997 hromadně proudit zahraniční kapitál a s ním i vysoká podnikatelská kultura. Méně výkonní podnikatelé na straně právnických osob byli tlačeni do konkurzů a vyrovnání, jak to dokumentuje Graf 2.

Otázkou je, koho nové institucionální podmínky podpořily a na koho v podnikání dopadly jejich vyšší nároky na výkonnost, konkurenční schopnost a morální profil. Otevírání ekonomického prostředí nově vzniklým zahraničním i domácím podnikům výrazně zablokovalo postup podnikatelů s dluhy, tj. podnikatelům těžícím z přerozdělování majetku (tunelování) a neschopným jeho rozmnožování, například zaváděním výrobních a technologických inovací. To v první řadě postihlo podnikatele, jejichž jedinou komparativní výhodou byly konexe v privatizačním období nebo vyšší sklon k podvodům při plně-



GRAF 2: POČET BANKROTŮ V ČESKÉ EKONOMICE

Zdroj: Ministerstvo spravedlnosti, 2002

ní kontraktů. Poměrně rychle se začal čistit sektor takzvaných mezinárodně obchodovatelných statků, v němž brzy začali dominovat zahraniční podnikatelé. Pokud se v této sféře uplatňoval sociální kapitál, pak to byly vazby na mezinárodní společnosti, přičemž význam vazeb na národní byrokracii (například za účelem zisku privilegií) začal být okrajovým.

Na druhé straně změny v sektoru mezinárodně neobchodovatelných statků (například u státních monopolů v energetice, dopravě, veřejných utilitych, zdravotnictví, vzdělání, bezpečnosti nebo obraně) probíhaly mnohem méně intenzivně. Jejich trhy a váha konkurence jsou zde výrazně slabší a vazby na veřejnou administrativu nebo politické strany byly u nich v mnohém zachovány. Část méně úspěšných domácích podnikatelů vystavených mezinárodní konkurenci našla proto v tomto sektoru útočiště a převedla do něho svůj kapitál. Takto v závětrí mohli nadále uplatňovat mocenské prostředky sociálního kapitálu a vytvářet nové redistributivní koalice za účelem přerozdělování státních prostředků ve svůj prospěch.

Role nomenklatury mezi podnikateli začala s koncem prvních dvou vln privatizace upadat, podobně jako tomu bylo v jiných tranzitivních zemích otevřených vlivu politik EU. Nebyla to ale jen generační výměna – tj. odchody starší nomenklatury do důchodu. Výraznějším faktorem byly změny v institucionálním prostředí, které se začalo výrazně přiklánět k modelu „kapitalistických kořenů“. Následné vlny druhotných re-privatizací a bankrotů se tak začaly otáčet ve prospěch mladší generace podnikatelů, která neměla propojení na bývalé komunistické sítě. K podobným závěrům o vytlačování sociálního kapitálu lidským a zahraničním finančním kapitálem došli i Machonin et al. (2006)

a Tuček (2006). Pád značné části staro-nové hospodářské elity byl znovu evolučním procesem bez jakýchkoli výraznějších střetů, které by se uchylovaly k násilným prostředkům (Kornai 2005). Převážná část změn byla absorbována politickými strukturami, přičemž vzájemné ústupky byly součástí této hry.

Analýza Lakiho a Szalaiové (2006) došla k podobným závěrům v maďarském podnikatelském prostředí. Po chaotickém období prvních vln privatizace a negativním výběru ve prospěch staré elity došlo v polovině devadesátých let ke střetu domácích podnikatelů se zahraničním kapitálem, který vyzněl výrazně ve prospěch zahraničí. Dokonce se začaly ozývat hlasy, zda slabost autentické národní elity není projevem postupné ztráty maďarské národní integrity a suverenity. Ke konci devadesátých let však začalo být zřejmé, že se karta obrací a národní podnikatelé začínají být důstojnými protihráči zahraničního kapitálu. Dle zmíněné sociologické studie pocházela většina úspěšných maďarských velkopodnikatelů ze sektoru malého a středního podnikání na zelené louce, který nebyl asociován s bývalými státními molochy.

Dle rozboru Zamrazilové (2007) firmy pod zahraniční kontrolou vytvářely v roce 2005 čtvrtinu českého HDP, přičemž jejich růst byl vyšší než růst domácího sektoru. V současné době zahraniční kapitál kontroluje přibližně třetinu HDP. Předchozí trend rozevírání nůžek v produktivitě mezi zahraničními a domácími podniky se ke konci devadesátých let zastavil a dokonce můžeme mluvit o otočení tohoto trendu. Obavy, že česká ekonomika se stane dvourychlostní (duální), podobně jako je tomu ve většině rozvojových zemí, se tedy nenaplnily. České podnikatele nicméně zřejmě čeká zkouška jejich schopností, pokud nastane očekávaný scénář, totiž že prudký růst ekonomiky musí zákonitě vést k otočení kapitálových toků. Pokud zahraniční firmy začnou od nás odcházet a pokud i český kapitál se začne přelévat do zahraničí, nároky na české podnikatele se budou ještě zvyšovat. Český růst pak bude z velké části záviset na jejich schopnostech.

Duální charakter české podnikatelské elity však může nabrat nový směr. Místo původní dichotomie mezi nomenklaturními a autentickými podnikateli první poloviny devadesátých let, respektive dichotomie mezi domácími a zahraničními kapitalisty na přelomu tisíciletí, se může začít rýsovat nová dichotomie, a to mezi podnikateli v mezinárodně otevřených sektorech, kde bude rozhodovat podnikatelský a lidský kapitál, a mezi podnikateli (respektive pseudo-podnikateli) v sektorech uzavřených mezinárodní konkurencí a pod ochranou státní byrokracie, kde rozhodujícím faktorem úspěchu budou vazby v sítích sociálního kapitálu. Pokud se tento podnikatelský antagonismus nepo-

daří veřejné administrativě a občanské společnosti vyřešit, český růst bude suboptimální, protože zhruba 40 % HDP nebude pod tlakem reálného růstu, ale bude „dohánět“ reálný růst zbytku ekonomiky pouhými cenovými injekcemi.

Závěr

Článek se zabývá otázkami vzniku české podnikatelské elity v historickém pohledu. Kořeny velice úspěšného českého podnikání založené ve druhé polovině 19. století přetrvaly ve své slabší formě i zásadní otočení vývoje v roce 1948. Nicméně čtyřicet let komunistického přístupu k podnikání vytvořilo od sedmdesátých let minulého století nové specifické formy, které byly propojené se stranickou nomenklaturou. Tyto formy byly navíc náchylné k účasti na „samo- tových revolucích“, které se v krátkém sledu uskutečnily téměř beznásilně ve třiceti zemích komunistického světa. Vývoj podnikání po roce 1989 byl určován silovými efekty v přístupu ke třem druhům kapitálu: ekonomickému, kulturnímu a sociálnímu. Mezní užitečnost těchto kapitálů se totiž v čase výrazně měnila. Počáteční zásadní vliv sociálního kapitálu, který nahraoval nomenklaturě, se postupně vyčerpával a do hry výrazněji vstupoval kulturní (lidský a podnikatelský) kapitál. Tím, jak se začala měnit orientace podnikání, jak se ekonomika otevírala zahraničnímu kapitálu a jak původní redistributivní cíle byly vytlačovány produktivními motivacemi, i struktura podnikatelů začala konvergovat k západoevropským standardům. Nicméně riziko podnikatelské duality zůstává jak u nás, tak v ostatních postkomunistických zemích, stále otevřené.

Vladimír Benáček je vědeckým pracovníkem Sociologického ústavu AV ČR a současně docentem ekonomie na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy. Externě přednáší také na Anglo-American College v Praze. Jeho výzkum se zaměřuje na oblasti mezinárodní ekonomie, integrace, efektivnosti výroby, mezinárodního kapitálu, malých a středních podniků a komparativních studií ekonomické politiky. Publikoval v řadě domácích i zahraničních časopisů, dále např. statě „Spontaneous Entrepreneurship Versus the Insider ‚Privatization‘ of State-Owned Enterprises“ (pp. 67-91 in *Encouraging Entrepreneurship in Eastern Europe*. CRCE, London 2006), „Three Dimensions of Modern Social Governance: Markets, Hierarchies and Kinships“ (pp. 407-428 in *Democratic Governance in the CEECs: Challenges and Response for the XXI Century*. NISPAcee, Bratislava 2006). V roce 2006 vydal edici díla významného českého ekonoma Josefa Macka *How Do We Think. A Survey of the Ways of Reasoning* (Karolinum, Praha 2006).

Použitá literatura

- Bažantová, I. 2000. *Karel Havlíček Borovský – liberální politik a ekonom*. Praha: Právnická fakulta.
- Benáček, V. 2007. *On the Origins of Entrepreneurship in Transition Countries: The Case of Czech Entrepreneurial Elite*. Praha: FSV UK.
- Benáček, V. 2003. „Historical Perspectives of Growth, Integration and Policies for Catching-up in Transition Countries.“ *Prague Economic Papers* 2003, 1: 3–17.
- Benáček, V. 2006. „The Rise of Grand Entrepreneurs in Czechia and Its Contest for Capitalism.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 42, 2006, 6: 1151–1170.
- Bourdieu, P. 1985. „Forms of Capital.“ Pp. 241–258 in J. Richardson (ed.): *Handbook of Theory and Research in the Sociology of Education*. New York: Greenwood Press.
- Butschek, F.: 1995. „Austria and Germany – Were There Common Economic Roots?“ Pp. 139–153 in I. Zilli (ed.): *Fra Spazio e Tempo*. Neapol: Il Novecento Publ.
- de Ménil, G. – Maurelová, M. 1993. „Trading with Neighbours in Turbulent Times. Lessons from the Break-up of the Austro-Hungarian Empire in 1919.“ Paris: Delta.
- Eswaran, M. – Kotwal, A. 1989. „Why Are Capitalists the Bosses.“ *Economic Journal* 99, 1989: 162–176.
- Eyal, G. – Szelényi, I. – Townsley, E. 1998. *Making Capitalism without Capitalists. The New Ruling Elites in Eastern Europe*. London: Verso.
- Good, D. F. 1996. *Economic Growth in Europe's Third World. Central and Eastern Europe 1879–1989*. Working Paper, University of Minnesota, Dept. of History.
- Janáček, K. 2000. *Privatisation in the Czech Republic. Results, Problems and Open Issues. Proceedings “A 10-year Review of Transitional Economies.”* Vienna: WIIW.
- Kalecki, M. 1954. *Entrepreneurship, Capital and Investment. Selected Essays on the Dynamics of the Capitalist Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaser, M. – Radice, E. 1985. *The Economic History of Eastern Europe, 1919–1975*. Oxford: Clarendon Press.
- Kornai, J. 2005. „The Great Transformation of Central Eastern Europe. Success and Disappointment.“ *Economics of Transition* 14, 2005: 207–244.
- Laki, M. – Szalai, J. 2006. „The Puzzle of Success. Hungarian Grand Entrepreneurs at the Turn of the Millennium.“ *Occasional Papers* (Princeton, East European Studies) 75, 2006.
- Leibenstein, H. 1995. *The Supply of Entrepreneurship*. New York: Oxford University Press.
- Maddison, A. 1989. *The World in the 20th Century*. Paris: OECD.
- Machonin, P. – Tuček, M. – Hartoš, P. – Nekola, M. 2006. „České ekonomické a politické elity po 15 letech postsocialistické transformace.“ Pp. 39–70 in M. Tuček (ed.): *České elity po patnácti letech transformace*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Matějů, P. 1993. *Determinants of Economic Success in the First Stage of the Post-communist Transformation. The Czech Republic 1989–92*. Prague: Institute of Sociology.

- Matějů, P. 1997. „Elite Research in the Czech Republic.“ Pp. 61–76 in H. Best – U. Becker (eds.): *Elites in Transition. Elite Research in Central and Eastern Europe*. Opladen: Leske und Budrich.
- Matějů, P. – Lim, N. 1995. „Who Has Gotten Ahead after the Fall of Communism? The Case of the Czech Republic.“ *Czech Sociological Review* 3, 1995, 2: 117–136.
- Mlčoch, L. 1990. *Behaviour of the Czechoslovak Enterprise Sector*. Research Paper No. 384. Prague: Academy of Science.
- Quandt, R.E. – Tříska, D. (ed.). 1990. *Optimal Decisions in Markets and Planned Economics*. San Francisco: Westview Press.
- Solimano, A. 1993. *The Economies of Central and Eastern Europe: A Historical and International Perspective*. Washington: World Bank.
- Vítečková, J. 1993. „Soukromé podnikání na startu.“ *Profit / Ekonomika* 36, 1993.
- Winiecki, J. 2000. „Crucial Relationship between the Privatized Sector and the Generic Private Sector in Post–Communist Privatization.“ *Communist and Post–Communist Studies* 33, 2000: 505–515.
- Winiecki, J. – Benáček, V. – Laki, M. 2004. *The Private Sector after Communism. New Entrepreneurial Firms in Transition Economies*. New York: Routledge.
- Zamrazilová, E. 2007. „Přímé zahraniční investice v české ekonomice: rizika duality a role trhu práce.“ *Politická ekonomie* 55, 2007, 5: 579–602.

PŘÍSPĚVEK KE STUDIU NÁBOŽENSKÝCH POMĚŘŮ NA LEDEČSKÉM PANSTVÍ NA PŘELOMU 16. A 17. STOLETÍ

Eva Mirošovská

Národní knihovna Praha

A Contribution to the Study of the Religious Situation on the Ledeč Estate at the Turn of 16th and 17th Centuries

Abstract: The article shortly describes the character of the religious conditions at the Ledeč estate, situated in East Bohemia. It especially deals with the era at the turn of the 16th and 17th centuries. This era in Ledeč, associated with the Lobkovic administration and reign, was namely one of the last epochs of religious tolerance for Non-Catholics. The „Post-White Mountain” era then brings on the forced re-Catholicization, chiefly affecting those inhabitants who were subjects. For Non-Catholics, it meant either the involuntary acceptance of the Catholic religion or unwanted emigration. The article closely deals with archival sources and analyzes the edited Religious Order of the Ledeč Estate dating from 1599. The estate at that time was headed by Ladislav Lobkovic (senior). The order was addressed to subjects. The author endeavored to point out its non-Catholic character, even though presented by the editor, J. K. Hraše, as a Catholic order. The article also touches upon the epoch of the reign of Trčka family in the Ledeč estate, highlighting the outstanding persona of Jan Rudolf Trčka of Lípa.

Keywords: *Bohemia, 16th–17th century; religious tolerance; re-Catholicization; popular religion*

Na základě několika pramenů se v této studii pokusím charakterizovat rychle se měnící konfesijní poměry a jejich dopad na obyvatelstvo ledečského panství na přelomu 16. a 17. století. Leděčské panství tvořilo v polovině 17. století město Ledeč a 32 vesnic, jeho převážně zemědělský charakter dokládá edice Berní

ruly, v níž jsou údaje o poddaných za pána Adriána z Enkefurtu z 6. března 1654 (Beneš 1953: 185–215). Panství se po téměř třicetileté vládě Trčků v roce 1598 dostalo do rukou Lobkoviců, jejichž vláda byla v podstatě posledním obdobím náboženské tolerance pro ledečské poddané. Sledovaný krátký úsek historického vývoje byl pro ledečské poddané ve znamení náboženských proměn a zároveň ukazuje, že poddaní byli ti, kteří se vždy museli podřítit vůli své vrchnosti a být poslušni jejích nařízení.

Pro poznání náboženských poměrů na ledečsku se z dobových textů jeví jako nejnosnější editovaný text náboženské instrukce Ladislava staršího z Lobkovic a na Ledči ke svým poddaným z 2. září 1599 (Hraše 1893–95: 153–158). Jedná se o celkem obsáhlý náboženský řád, který se budu snažit charakterizovat jak z hlediska náboženského, tak z hlediska historického a poté dojít na základě dostupných materiálů k bližšímu pochopení konfesijních poměrů na ledečské faře. Text této náboženské instrukce je zajímavý i z hlediska obecných kulturních dějin a z hlediska dějin náboženství.

Právě vydání náboženské instrukce Ladislavem z Lobkovic v roce 1599 určené jeho poddaným bychom totiž mohli chápat zároveň jako projev určitého kulturnědějinného procesu, který podle názoru hned několika autorů započal již v průběhu 16. století. Například Carlo Ginzburg hovoří o druhé polovině 16. století jako o předělu mezi dvěma obdobími (Ginzburg 2000: 159–160). První bylo charakterizováno jako období plodných skrytých výměn mezi vysokou a lidovou kulturou, které uzavíraly osobnosti, jako byl Rabelais či Bruegel. Následné období bylo podle Ginzburga poznamenáno stále striktnějším rozlišováním mezi kulturou vládnoucích tříd a kulturou řemeslníků a venkovanů a zároveň jednosměrnou „indoktrinací lidových mas.“ Tu považuje Ginzburg za reakci na selské bouře a novokřtěnskou komunu v Münsteru, po které vyvstala nutnost ideologicky znovuzískat lidové masy, u nichž hrozilo nebezpečí, že se vymknou jakékoli formě kontroly shora. Došlo tedy ke změně poměru mezi vzdělaneckou a lidovou kulturou.

O podobném nátlaku „vládnoucí kultury“ na kulturu podrobenou, kulturu lidu, hovoří například i Richard van Dülmen (1993: 62–102, 194–225), když mluví jednak o určitém náboženském „umravňení“ sňatku a striktnějším pohledu na pohlavní život a dále pak o „racionalizaci“ lidové kultury, jejímž projevem bylo třeba prosazení důsledného odsudku čarodějnictví. Zlom v poměru kultury vládnoucí a kultury lidové dává Dülmen, ale třeba i Roger Chartier (1992: 44–78), do souvislosti s „procesem civilizace“, o kterém hovoří Norbert Elias jako o zniternění zákazů na základě původního nátlaku státní moci. Rozhodu-

jící zlom podle Eliase nastal v 16.–18. století. Podle historiků však tento tlak na široké sociální vrstvy nevyvíjel pouze raněnovověký stát, ale z velké míry i vrchnost a církev. V této souvislosti je nutno zmínit i proces konfesionalizace, neboli úsilí katolické a protestantských církví, zejména v období mezi lety 1525 a 1648, o to, aby veškerý život laiků byl prostoupen nejen náboženskými, ale přímo konfesijními postoji (Horský 2007, 2007a; Ohlidal 2002; Fätkenheuer 2004: 11–48). V některých rysech pak konfesionalizace splývá s procesy disciplinace či zcírkevňování života (Dülmen 1993: 16–61, 194–235).

Instrukci poddaným z roku 1599 je rovněž možné dát do souvislosti s vývojem poddanských poměrů. Už pro předbělohorskou dobu je v literatuře konstatována snaha (některých) vrchností začít vydáváním nejrůznějších norem upravovat poměry na svých panstvích. Jde jak o záležitosti poddanského (majetkového a dědického) práva a povinností (Krofta 1949: 87–286; Maur 1976), tak o snahu upravovat na svých panstvích náboženské poměry vydáváním církevních řádů a popřípadě i věroučných textů pro jednotlivá panství. Tato snaha začala v druhé polovině 16. století nejprve na Moravě a postupem času se částečně přenesla i do Čech (Hrubý 1934–35, 1939; Hrejsa 1938). K vydání instrukce Ladislavem z Lobkovic došlo na sklonku 16. století, v roce, kdy se na ledečském panství zároveň objevují zmínky o morové pohromě. Z textu instrukce pak vyznívá bédování nad zkažeností a nemravností lidu, kterou se snažila vrchnost „umravnit.“ V tomto náboženském řádu nalezneme religijně zdůvodňovanou disciplinační rovinu, tedy snahu vrchností prosadit určitý řád v chování svých poddaných. Nakonec i ze samotného církevního prostředí vycházely v 16. století texty, které líčily obecnou zkaženost světa a nabízely nápravu v podobě nábožensko-etických norem (např. Halama 2004).

Náboženské poměry na ledečském panství

Z historických dokladů vyplývá, že pokud jde o náboženské stanovisko ledečského obyvatelstva, husitství 15. století tu našlo odezvu jak u ledečské vrchnosti, tak i u poddaných. V *Kronice husitské* Vavřince z Březové (1893: 369–370, 531–532) se dozvídáme o střetu uhlířů, přijímajících z kalicha, s vojskem krále Zikmunda roku 1420 a následně i o Zikmundově ničivém průchodu Ledčí roku 1421. O tomto tažení se zmiňuje i František Palacký ve svých *Dějínách* (Palacký 1926: 581).

Náboženské poměry v českém státě druhé poloviny 16. století byly zmatené a složité. Husitství bylo jakousi první reformační bouří, pokusem vrátit

křesťanství hloubku, prvotní ideály, odejmout církvi obrovské majetky, zba-
vit učení evangelia „nálezků lidských“. O sto let později, vystoupením Marti-
na Luthera, se pokus o nápravu církve opakoval, tentokrát v celoevropském
měřítku. Luterská reformace vedla k válkám mezi protestanty a katolíky. Luter-
ství si sice vymohlo právo na existenci, ovšem velmi omezenou tím, že poddaný
nemohl své vyznání svobodně volit, nýbrž musel ve víře následovat svého pána.
Tridentský koncil, který skončil v roce 1563, sice přišel s programem rekatali-
zace Evropy, ale od záměru k jeho uskutečnění bylo zatím daleko. Trvalo ješ-
tě desetiletí, než se nepřátelské tábory, katolický a protestantský, zformovaly,
současně však i vzájemně rozeštvaly natolik, že to vedlo k nové srážce, ke tři-
cetileté válce. Druhá polovina 16. století byla jakousi přípravou k tomuto kon-
fliktu světových rozměrů. Ideologický zápas katolicismu s protestantismem byl
pro tu dobu ústředním a odrážel se významně i v našich dějinách.

Ideje reformace, ať už v luterské, kalvínské, českobratrské či (novo)utrak-
vistické podobě v českých zemích získávaly sympatie i půdu, znovu na všech
stranách „vzkvétalo kacírství“, a ať klérus a katolické instituce vyvíjely sebe-
větší tlak, většina národa zůstávala věrná husitským tradicím. K nepočetnému
křídlu pravověrných katolíků náleželi též ortodoxní kališníci, stoupenci starých
představ o všespasitelnosti přijímání pod obojí. Od katolíků se v podstatě lišili
pouze obřadem kalicha. Většina ostatních utrakvistů však přejala ideje protes-
tantské a stanula v táboře reformace, ujal se pro ně název novoutrakvisté. Stej-
ně jako v Evropě se tedy i u nás křesťané rozpoltili na dvě křídla, „papežence“
(katolíci a staroutrakvisté) a protestanty (luteráni, novoutrakvisté, čeští brat-
ři a některé náboženské sekty). Naprostá většina českého národa, téměř deva-
desát procent, přitom vyznávala v podstatě reformační, protestantské nauky.
Zvláštností českých náboženských poměrů bylo, že oficiální pravomoc řídit věci
víry náležela katolíkům, zatímco absolutní většina věřících se hlásila k protes-
tantským vyznáním.

Náboženské poměry na Ledčsku měly v pohusitském období celkem po-
klidný ráz. Po předchozím bouřlivém přijetí kališnické víry nastalo dlouhé obdo-
bí bez větších náboženských proměn (podrobněji Novotná 2000). Utrakvismus
tu mohl dobře zakořenit díky příhodným podmínkám, na kterých měla velký
podíl ledečská vrchnost. Většina poddaného lidu se hlásila k víře pod obojí, což
bylo možné právě díky podpoře vrchnosti. Duchovní správa po husitské revolu-
ci přešla do rukou kališníků, utrakvistů, a ti ji drželi v podstatě až do třicátých
let 17. století. Z pozdějšího hlediska viděno, existují o Ledči 16. století zmínky
jako o městě novoutrakvistickém s duchovními správci evangelického smýšlení.

Pro přítomnost utrakvismu v Ledči hovoří i Hrejsova interpretace: „Roku 1578 bylo z 41 děkanů jedenácte novoutrakvisty, a to v Nymburce, Pardubicích, ... Ledči“ (Hrejso 1912: 34).¹ Z toho tedy vyplývá, že Ledečsko bylo oblastí, která v rámci novoutrakvistického směru hájila spíše odluku od katolické církve a byla ovlivněna německou protestantskou reformací, což je patrné především pro období správy Lobkoviců.

Z hlediska dějin náboženství by mohl být zajímavým příspěvkem k problematice rozšíření „luterství“ v Čechách jednak rozbor dějinných okolností vydání instrukce ledečským poddaným a pak poměrně časté střídání farářů a děkanů na ledečské faře na přelomu 16. a 17. století. Při podrobnějším zkoumání věroučných postojů jednotlivých ledečských farářů dojdeme k poznání, že jejich věroučná, byť evangelická stanoviska se od sebe mohla určitým způsobem lišit. V celkem rychlém sledu se na ledečské faře vyměnili novoutrakvističtí duchovní, avšak jeden ordinace srbíštské (1600–1602) a druhý ordinace wittenberské (1606), což by mohlo znamenat, že každý z nich náležel k jinému proudu luterství – první spíše k melanchtonskému a druhý spíše k výlučnému. Oba jsou však uváděni na ledečské faře v období správy lobkovické vrchnosti, která podle dokladů setrvala patrně v evangelickém podoboji s jasným vymezením proti kalvinismu, což vyplývá ze závěti Magdaleny z Lobkovic, hraběnky ze Salmu, z roku 1598. Protikalvínské smýšlení lobkovické vrchnosti mohlo být až v rozporu s názory duchovního melanchtonského proudu luterství, který se v této době na Ledči objevil. Nezajímavá není ani otázka, do jaké míry byli poddaní schopni vnímat věroučné rozdíly různých proudů evangelické reformace, když na ledečské faře docházelo k rychlému střídání farářů různých náboženských postojů. A jaký byl asi poměr mezi náboženským smýšlením tamního sboru a věroukou daného děkana či faráře?

Lobkovicové na Ledči

Krátké období vlády Lobkoviců na Ledči vyžaduje zvláštní pozornost jako doba nadlouho poslední náboženské tolerance a zároveň v souvislosti s již zmiňovanou náboženskou instrukcí Ladislava staršího z Lobkovic z roku 1599,² dále

¹ Srov. APA 1578–1580, fol. 28 a 29. Ledeč je tu uváděna jako město, které se vytrhlo z příslušenství konzistoře a kam dosazovala městská rada vhodné faráře v evangelickém duchu a před touto konzistoří je chránila.

² Autor edice uvádí, že instrukce se nalézá v knize XV. archivu města Náchod na listech 10–13 a je tu podána doslovně. Originál, který se podle Ludewigova seznamu z roku 1827 nacházel v knize XV. (kniha právních nálezů založená v roce 1540), je od roku 1965 ztracen.

s textem závěti Magdaleny Lobkovicové, hraběnky ze Salmu, z roku 1598 (Vlašák 1863) a následně s věroučnou orientací některých doložených ledečských farářů. Podrobnější rozbor této problematiky pak pomůže lépe charakterizovat konfesijní poměry a jejich následný vývoj v období spojeném s rekatolizací.

Lobkovicovu instrukci vydal J. K. Hraše (1893–95), který se v krátkém úvodu snaží přiblížit osobu Ladislava staršího z Lobkovic a atmosféru náboženských poměrů na jeho panství. Hned z jeho první věty je však patrné, že tu uvádí život úplně jiného Ladislava z Lobkovic, který sice žil ve stejném století, ale s ledečským panstvím neměl vůbec co do činění a v době vydání ledečské instrukce byl již patnáct let mrtev. Ten, koho Hraše uvádí jako horlivého katolíka, který okázale nenáviděl protestanty, byl Ladislav z Lobkovic z chlumecké linie Lobkoviců, tedy strýc našeho Ladislava staršího z Lobkovic, který pocházel z větve zbirožské. Hraše touto svou mýlkou dává vlastně celé náboženské instrukci charakter katolický, ačkoli v textu samotné instrukce není jednoznačně uvedeno, k jakému náboženství se vztahuje.

Sama instrukce obsahuje osm článků, které vymezují některé náboženské povinnosti poddaných: „V městě Ledči i po všech gruntech panství Ledeckého, což jsem to na jinech statcích panství svých nařídil mezi poddanými svými, tento řád nařizují a z důležité potřeby vedle povinnosti své pobožné tyto artikule vyhlášující k zachování a zdržení jich neproměnitelnému pod skutečným trestáním přísně a tůze poroučím“. Důležitou potřebou, kterou tu Ladislav z Lobkovic uvádí, jsou „žalostné dny“, které podle něj zasáhly poddané, kdy hyne láska a víra a dochází k nepravostem a mnoha hříchům a kdy zvláště „nyní v tento čas rány Boží morové“ vydává Lobkovic své nařízení, kterým chce přetrhnout řád od neřádu a dosáhnout obecného spasení pro své poddané. Z textu je patrné, že konec 16. století byl pro ledečské obyvatelstvo ve znamení morové nákazy, což dosvědčuje i městská kniha (Pleva 1996: 33). Roku 1599 řádl mor ve městě i okolí a 21. listopadu poslali jihlavští konšelé dopis do Ledče a Humpolce, ve kterém upozorňují, aby odtud lidé nejezdili na jihlavský výroční trh (1. prosince) kvůli možnému rozšíření nákazy (Doubek 1957: 21).

Morová epidemie se však netýkala v této době pouze Ledečska. Eduard Maur ve své studii popisuje období od konce 16. století do roku 1650 jako období, které se vyznačuje zcela mimořádnou intenzitou krizí, ať už šlo o epidemie posledních předbělohorských desetiletí, nebo epidemie a hladomory třicetileté války způsobené především masovými pohyby nepřátelských armád (Maur 1999). Tuto etapu demografických krizí zahajuje u nás, stejně tak jako jinde v Evropě, krutý mor, který postihl Čechy v letech 1597–1599. Právě v roce

1599 se šířil po celých Čechách, šlo o dýmějový mor, jehož projevem byly „hlízy a pryckejře“. Co se počtu obětí týče, Maur uvádí, že například v Kutné Hoře a na Kaňku prý zemřelo na 3000 lidí. V logice tehdejší kultury si lze představit, že lidé věřili, že morová epidemie je božím trestem, který na ně byl poslán. V tomto smyslu pak můžeme rozumět důvodům, jež uvádí ledečská vrchnost pro vydání svého řádu, jako snaze o napravení zlých časů bezbožnosti, hříchů a nepravostí. O tom se můžeme přesvědčit z již zmiňovaného apokalyptického úvodu, kde Ladislav z Lobkovic popisuje stávající žalostné dny jako ty, které předcházejí den soudný (skoncování světa). Instrukci lze tedy chápat i jako snahu o bližší připoutání poddaných k víře a jejich odvrácení od bezbožnosti a hříchů, jako snahu o „umravňení.“

V Čechách bylo vydávání podobných instrukcí vrchnostmi poměrně běžnou praxí, a to hlavně v době od vzniku České konfese (1575) až do vydání Rudolfova Majestátu z roku 1609 (Hrejsa 1912: 348–375).³ Toto jednání evangelicky smýšlejících vrchností bylo důsledkem toho, že v zemi nefungovala žádná celozemská struktura evangelické církve, neboť dolní konsistoř utrakvistická se stala od roku 1571, kdy do jejího čela nastoupil Jindřich Dvorský, velice prokatolickou a starokališnický orientovanou a evangelici podobojí (novoutrakvisté) s ní nechtěli mít nic společného. Podle Hrubého lze v této praxi, kdy vrchnosti pro svá panství vydávají církevní řády a instrukce, spatřovat určitou snahu o přenesení modelu „zemských církví“ z německého prostředí do prostředí moravského a později i českého; rozdíl byl však v tom, že v Německu vznikaly takovéto církve z vůle zeměpána (knížat a vévodů), zatímco v moravském a českém prostředí by měly vznikat na úrovni jednotlivých panství (Hrubý 1934–35: 308).

Abychom se dopátrali celkové povahy instrukce, je zapotřebí osvětlit některé historické aspekty a souvislosti v životě Ladislava staršího z Lobkovic (1537–1609). Z hlediska náboženského je důležitý jeho sňatek s Magdalenou, hraběnkou z rodu rakouských Salmů, v roce 1565. Pod vlivem své manželky totiž konvertoval od původně katolické víry k protestantskému luterskému vyznání. V jeho politickém životě byl důležitým rok 1580, kdy se dostal do zemské vlády císaře Rudolfa II., a to spolu se svými dvěma bratry Jiřím Popelem a Mikulášem, a zastával úřad prezidenta české komory. Lobkovicové se jako majitelé dostali do Ledče již sňatkem Marie Magdaleny ze Salmu, dcery Ladislava st. z Lobkovic, s Janem Rudolfem Trčkou z Lípy. Trčka prodal zadlužené pan-

³ Dříve než v Čechách se vydávání instrukcí vrchnostmi objevuje na Moravě, kde je nejstarším takovým pokusem náboženský řád pana Vojtěcha z Pernštejna z roku 1558 vydaný pro jeho statky v okolí Prostějova; Hrejsa 1938.

ství své tchýni Magdaleně Lobkovicové, hraběnce ze Salmu. Majitelkou Ledče se tedy roku 1598 stává manželka Ladislava st. z Lobkovic. Její manžel byl v té době již pět let ve vyhnanství a v nemilosti císaře. Přímým pánem na Ledči se tedy mohl stát až v roce 1608, kdy mu byl na přímluvu arciknížete Matyáše povolen návrat. Ve stejném roce pak potvrdil městu jeho výsady. Jeho náboženská instrukce byla však vydána již v roce 1599, můžeme se tedy domnívat, že ji vydal z ciziny skrze svou manželku. V Ledči v té době byli obyvatelé většinou protestantského vyznání a začínala se zde tvořit i početná obec židovská.

Ze závěti Magdaleny Lobkovicové z roku 1598 (Vlasák 1863), kterou po své smrti odkazuje dědictví svému manželovi, je patrné, jaké náboženské stanovisko zastávala její rodina: „Co se náboženství týče, aby synové i dcery její při tom náboženství vedle nařízení samého Krista Pána pod obojí způsobou Tělo a krev přijímajících, jakž jsou od ní i od otce vyučeni, setrvali: Jestli-žeby pak některý z synů od poznalé pravé víry odstoupil, a v které odchován jest se svesti dal, buď kalvinskou, neb nějakou jinou víru přijal, a tak nezůstal, jak sám Kristus Pán naříditi a ustanoviti ráčil, tedy nemá žádného dílu v tom statku jejím míti, než který by bratr stále v té víře zůstal, ten má druhému bratru vydávati každého roku toliko po 600 kop míšenských, pakliby oba přestoupili, tedy má veškerý statek na obě dcery připadnouti, které bratřím po 600 kop míšenských vypláceti mají“. Je zřejmé, že v této době náboženských sporů nebyla Leděč, stejně tak jako její vrchnost, katolická. O reformačním úsilí Magdaleny z Lobkovic se zmiňuje i Josef Janáček (1977: 61–81), který uvádí, že roku 1599 provedla Magdalena z Lobkovic reformaci v kostele v Charvátci a předměty sloužící k vnitřní výzdobě kostela vystavila v oknech svého hradu v Ledči, což vyvolalo pohoršení v katolických kruzích i u arcibiskupa.

Ledečská paní se se svým manželem však již nesetkala, neboť zemřela v Ledči roku 1607. Ladislavovi povolil císař návrat až v roce 1608, ale majetek mu vrácen nebyl a měl povoleno pobývat pouze na zámku v Ledči. O jeho brzké smrti se zmiňuje Mikuláš Dačický: „L. 1609 umřel také v Praze pan Ladislav z Lobkovic, jsa věku sešlého, kterýž mnoho těžkostí přetrpěl, a do Ledče, sídla svého, k pohřbu dovezen“ (Dačický z Heslova 1878: 222). Okolnosti Ladislavova dlouhého pobytu mimo Čechy byly hlavně politické. Jeho bratr, horlivý katolík a ctižádostivý politik Jiří Popel, zatáhl Ladislava do svého spiknutí proti císaři Rudolfovi II. K vlastnímu konfliktu s císařem došlo na zemském sněmu na jaře roku 1593. Jiří, aby získal pro své zájmy podporu stavovské obce, přijal jako předseda sněmu k projednání stížný list Šebestiána Vřesovce, který upozorňoval na některé nesplněné sliby a povinnosti císaře. Stavové dali králi na srozumě-

nou, že nebudou o jeho požadavcích jednat dříve, dokud nebudou splněny body stížného listu. Rudolf II. však neustoupil a sněm se rozešel. Všechno to zorganizoval Jiří Popel se svým bratrem Ladislavem, v jehož domě byl stížný list sepsán. Z protestní akce českých stavů se tak stala aféra bratří Lobkoviců. Císař začal s vyšetřováním a Ladislav měl předstoupit před soud. Tím, že narychlo uprchl ze země, se vlastně doznal. Při vyšetřování příčin stavovského odporu na sněmu ztratil Šebestián z Vřesovic odvahu, a aby se sám zachránil před císařovým hněvem, obvinil Ladislava jako hlavního původce stavovského stížného listu a organizátora sněmovní opozice. 26. ledna 1594 byl rozsudkem zemského soudu Šebestián z Vřesovic podle očekávání jako udavač zproštěn viny a Ladislav z Lobkovic odsouzen ke ztrátě života, cti a majetku. Přestože byl stejně odsouzen v březnu i Jiří Popel, pobýval až do své smrti střídavě ve vězeních.

Charakteristika a věroučný rozbor některých náboženských prvků instrukce

Samotná náboženská instrukce Ladislava staršího obsahuje osm článků: o modlení v rodině, o návštěvě chrámu Páně, o přijímání a kázání, o návštěvě hospod v čas bohoslužeb, o nestrídmosti, o svatbách, o lehkých ženštinách a o lání a zlořečení. V člancích se na mnoha místech vyskytuje trest pro poddané za nesplnění a nerespektování vymezených náboženských povinností v podobě pokuty dvou grošů českých. Jde hlavně o druhý článek, o nepřítomnost hospodářů či čeládky při bohoslužbě, kde měly být dle nařízení určeny osoby (na vsích rychtářové), které měly v těchto věcech dohlížet na své sedláky, podruhy i čeládku a vybírat od nich pokuty. Pokud by někdo nezaplátil, měl být uvězněn a propuštěn, až zaplatí. Podobně ve čtvrtém článku je rychtář uváděn jako osoba, která má dohlížet nad tím, aby se lidem ve dny nedělní a sváteční v čas služebnosti církevní nedávalo v šenkovních domech a na ryňku víno a pivo. Výjimkou tu byli nemocní a pocestní. V pátém článku se trestá pokutou a vězením noční přebývání v šenkovních domech po večerním zvonění, což se zdůrazňuje i pro zámeckou čeládku, výjimku pak tvoří přesporní lidé. Trestem se hrozí přílišnému svatebnímu veselí a povyku v šestém článku a stejně tak i přechovávání lehkých ženštin, na což měli dohlížet ve městě konšelové a na vsích rychtářové, kteří o tom měli spravovat vrchnost. To je obsahem článku sedmého. Pokutou se hrozí i v posledním, osmém článku jako trestem za zlořečení, rouhání, noční toulání a hromování.

Je zřejmé, že ledečské vrchnosti šlo o důsledné dodržování vyměřených

povinností poddanými, čehož se snažila dosáhnout skrze peněžité tresty a vězení, které mělo lidi odrazovat od nedodržování řádu. Ladislav z Lobkovic svým apokalyptickým úvodem a naříkáním nad nemravností a bezbožností lidu vzbuzuje dojem, že muselo jít o velice nábožensky uvolněné období plné hříchů a nepravostí, které měla do jisté míry napravit jeho instrukce. V 16. a 17. století je však možné nalézt texty, v nichž jsou nářky vrchnosti tak časté, že je nutné považovat je spíše za projev určité stylizace než za popis skutečného stavu na konkrétním panství. Text instrukce z roku 1599 tedy spíše zapadá do onoho kulturnědějinného procesu, který Richard van Dülmen označuje jako „disciplinaci“ lidového (poddanského) prostředí vrchnostmi či jako „zcírkevnění“ života (Dülmen 1993: 16–61, 194–235).

Jak již bylo řečeno, v samotném textu instrukce není nikde jasně uvedeno, zda jde o instrukci rázu katolického, či nekatolického. J. K. Hraše (1893–95) jí svým mylným komentářem připsal charakter zcela katolický, toho se však není možné držet vzhledem k již zmíněným historickým nesrovnalostem. Je nutné vycházet ze skutečnosti protestantského zaměření lobkovické vrchnosti v té době držící ledečské panství. S předpokladem nekatolického rázu instrukce se pokusím odlišit a vymezit náboženské prvky, které svědčí o jejím náboženském charakteru. Nejdůležitějším bodem v tomto odlišení bude hlavně třetí článek pojednávající o přijímání a kázání. Na tomto místě se hovoří o požívání večeře Páně a přijímání svátosti těla a krve Pána Ježíše Krista, o vyznání víry a absoluci (rozhřešení). Co se týče lidu města Ledče, je kladen důraz na to, aby k těmto úkonům chodili, a zvláště pátečního dne po kázání slova božího mají ti, kdo chtějí požívatí velebných svátostí, zůstat v chrámu Páně k vyznání své víry a přijetí spasitelného naučení a rozhřešení. Vesnický lid má být potom vyslechnut po kázání při nešporním čase dne nedělního. Dále se tu uvádí: „jeden každý člověk z města i vesnic všeliký křesťan čtyřikrát do roka, to jest každého čtvrt létha k správci svému jíti, jemuž víry své vyznání učiniti, od něho naučení i rozhřešení svaté přijíti a na to svátosti večeře Páně požívatí má“. I toto je stanoveno povinně pod hrozbou trestu a dodatku, že ten, kdo této povinnosti zanedbával a svátosti potupoval, nemá být pohřben jako křesťan se zvoněním, průvodem a bohoslužbou, ale ku příkladu a výstraze pro potupu slova božího a velebných svátostí.

Svátost večeře Páně (těla a krve) je jak pro katolíky, tak pro nekatolíky nejdůležitější ze svátostí, které uznávají.⁴ Zatímco pro katolíky byla Lateránským koncilem (1215) určena povinnost přijímání svátosti večeře Páně alespoň jeden-

⁴ Katolíci uznávají sedm svátostí, zatímco nekatolíci pouze dvě, a to svátost křtu a svátost večeře Páně.

krát za rok, stejně tak jako povinnost svátosti pokání (zpovědi), a to v době velikonoční, v textu instrukce je jasně uvedena povinnost úkonů zpovědi a přijetí rozhřešení a svátosti večeře Páně nejméně čtyřikrát do roka. Na začátku třetího článku pak čteme, aby k přijímání, vyznání své víry a absoliči lidé častokrát chodili. Instrukce jde tedy svým požadavkem nad rámec katolických doporučení. Uvážíme-li, že téma častého přijímání jednak prostupuje českou reformační tradicí již od sklonku 14. století (např. Matěj z Janova) a jednak je i součástí protestantského postoje, lze tento prvek instrukce považovat za znak její nekatoličnosti. Vedle toho je třeba si uvědomit, že katolíci přijímali pod jednou způsobou, tzn. oltářní svátost jen v podobě chleba, a nekatolíci pak pod obojí způsobou, tedy oltářní svátost v podobě chleba a vína. V instrukci o tom zmínku sice nenajdeme, ale v citované závěti Magdaleny z Lobkovic je uvedeno: „pod obojí způsobou Tělo a krev přijímajících“.

Svátosti přijímání předchází pokání (zpověď neboli vyznání víry), po kterém následuje udílení rozhřešení. Větší pozornosti si zde zaslouží slovní spojení „rozhřešení svaté“, které se v instrukci na jednom místě objevuje. Pokud bychom totiž „svaté“ chápali ve smyslu „svátostné“, pak by to byl doklad spíše katolického nebo starokališnického rázu, kde jednou ze sedmi svátostí je právě pokání, svátost ve formě zpovídání se knězi, lítost a vyznání hříchů, načež je kajícíkovi uděleno rozhřešení, neboli odpuštění hříchů. V instrukci se však uvádí povinnost alespoň čtyřikrát ročně před svátostí přijímání vykonat pokání a následně získat rozhřešení. Nekatolický ráz tu tedy má právě povinnost účastnit se přijímání svátosti oltářní nejméně čtyřikrát do roka.⁵ V edici *Čtyř vyznání* (Čtyři vyznání 1951; Bratrské a České vyznání vzešlo z reformace české, Augsburské je vyznáním luterských církví a Helvetské církví kalvínského typu) jsem se snažila najít záchytný bod pro spojení „rozhřešení svaté“ a zjistit, zda není v této formě uváděno v některém ze čtyř evangelických vyznání. S ohledem na protestantské luterské náboženské smýšlení ledečské vrchnosti Lobkoviců bylo možné vyloučit Helvetské vyznání, které se týká církví kalvínského typu. Proti kalvínskému postoji Lobkoviců na Ledči je patrný z již citované závěti Magdaleny z Lobkovic z roku 1598, kde se o kalvinismu přímo zmiňuje. Náboženské smýšlení Lobkoviců by spíše odpovídalo Českému vyznání (1575), které do značné míry čerpalo z Augsburského (1530). V obou se však nikde o svatém rozhřešení nemluví. Ve člancích o pokání a zpovědi nalezneme v obou dosti podobné zása-

⁵ Pokud bychom uznali pokání jako svátost, bylo by to v souladu jak s katolickým, tak se starokališnickým pojetím. Doporučení přijímat svátost večeře Páně častěji než alespoň jedenkrát za rok by bylo sice v nesouladu s katolictvím, ale nebylo by v rozporu se starokališnictvím.

dy: zpověď je vyznáním hříchů, dobrodiním, které přináší rozhřešení a potěchu zděšenému svědomí. Svá provinění nelze jazykem vyčíst všechna, je zde zdůrazňována role svědomí.

Záchytným bodem se stalo Bratrské vyznání (1535), kde se mluví o pokání: „Za poznáním hřícha potřebné jest všechném hříšníkům učiti se přepotěšené pravdě, pokání svatému, bez kteréhož není spasení jakž Kristus dí: Nebudete-li pokání činiti, všickni zahynete (Luk. 13,3)“ (Čtyři vyznání 1951: 133). Jak o tom píše Jan Hanák, bratrský teolog Lukáš Pražský rozlišoval dvojí pokání, svátostné a obecné. Obecné bylo svátostnému podkladem a podmínkou a lze ho ztotožnit s habrovanským zrozením z Ducha svatého (Hanák 1928–29: 40). Pokání svátostné pak v podstatě odpovídá pokání, které uznávají habrovanští a které se skládá z poznání vlastního hříchu, lítosti, předsevzetí nápravy a nápravy samotné. Jak je vidět, i bratří (evangelická církev v době vydání svého vyznání uznávající již pouze dvě svátosti) se zmiňují o „svatém“ v souvislosti s pokáním, přestože jsou nekatolíky. To, že se v instrukci Ladislava z Lobkovic uvádí pojem „rozhřešení svaté“, tedy ještě nemusí být nutně dokladem jejího katolického rázu. Zároveň upozorňují, že mi zde nešlo nikterak o dokládání bratrského vlivu na Lobkovicovu instrukci, nýbrž pouze o prokázání skutečnosti, že adjektivum „svaté“ není možné v souvislosti s pokáním (či rozhřešením) považovat za znak, jenž by jednoznačně vypovídal o konfesijní orientaci rozebíraného textu.

Z obsahu závěti Magdaleny z Lobkovic z konce roku 1598 vyplývá jednak náboženské stanovisko ledečské vrchnosti (tedy luteránská protestantská víra) a potom také protikalvínský postoj.⁶ V rámci českého novoutrakvismu tedy zastávali buď střed nebo pravé křídlo přísného luteránství. Co se náboženského rázu instrukce týče, katolický charakter dává celé instrukci jednak komentář autora edice Hrašeho a pak také formulace některých náboženských prvků uvedených ve vlastním obsahu instrukce, které by na první pohled mohly vypovídat právě o katolickém či starokališnickém zaměření. Když uvážíme již nastíněné historické aspekty života Lobkoviců na Ledči, pak není důvod, proč by měla ledečská vrchnost luteránského smýšlení vydat svým poddaným instrukci katolického charakteru. Z období jejich správy máme také zmínky o duchov-

⁶ V 16. století se česká církev pod obojí (tedy kališníci, utrakvisté) rozdělila pod vlivem Lutherovým a Melanchtonovým na dva proudy: konzervativní staroutrakvisté se vlivu Luthera uzavírali, viděli v basilejských kompaktátech vrchol a přidržovali se více církve katolické, zatímco novoutrakvisté šli pod vlivem německé reformace dále, žádali odluku od katolické církve a jejich věroučný vývoj vyústil roku 1575 v Českou konfesi. Pod touto společnou konfesi se sešly české nekatolické směry, kde střed zastávalo smýšlení melanchtonsko-luterské, pravé křídlo bylo rozhodně luterské a levé křídlo se klonilo ke kalvinismu. Poněkud stranou pak stála Jednota Bratrská.

ních správcích, kteří byli, z dnešního hlediska vzato, zaměřením novoutrakvisté. Historické okolnosti tedy vůbec nejsou dokladem toho, že by se mělo jednat o instrukci katolického rázu.

Pokud se blíže podíváme na zmiňované duchovní správce na ledečské faře v tomto období, dojdeme k několika zajímavým skutečnostem. V této době proslul svým kazatelským uměním, a to nejen na Leděčsku, farář Havel Žalanský (latinsky zvaný Phaeton). Byl horlivým knězem pod obojí, o čemž svědčí mnoho jeho spisů,⁷ ve kterých poukazoval na zkaženost doby, stavěl se proti uctívání svatých, náboženským obřadům a očištění. O Žalanském, který byl ledečským farářem od roku 1600 do roku 1602, se však dozvídáme i několik dalších informací, které přibližují jeho věroučný postoj. U Hrejsy v *České konfesi* (Hrejsa 1912: 363) i v Martínkově a Hejnicově *Rukověti humanistického básnictví* (Martínek – Hejnic 1973: 158–159) jsou zmínky o tom, že Žalanský byl jako evangelický duchovní ordinován roku 1592 v sasko-anhaltském Srbišti, kam v té době chodili pro ordinaci stoupenci melanchtonsko-luterského (filipistického, tj. toho, jenž svrchu označují jako levý) proudu českého novoutrakvismu na rozdíl od stoupenců výlučného (flaciánského) luterství, kteří se ucházeli o ordinaci ve Wittenbergu, Lipsku či Drážďanech. Hrejsa Žalanského věroučně přirovnává k Pavlu Kyrmezerovi (Hrejsa 1912: 372), který byl dokonce některými autory považován za „reformovaného“, tzn. za kalvinistu. Hrejsa je však oba řadí spíše k „mírnému“, tj. vlastně radikálnímu (ve smyslu otevřenosti vůči švýcarské reformaci) luterství filipistického směru. Když uvážíme, že z textu zmíněné závěti Magdaleny z Lobkovic z roku 1598 je jasně patrné její protikalvínské smýšlení a že se dva roky poté, v roce 1600, na Ledči objevuje Phaeton, tedy podle Hrejsy člověk nakloněný kalvinismu, může se zdát, že jejich věroučná stanoviska byla až neslučitelná. Otázkou však zůstává, do jaké míry ovlivnil Phaeton za svého poměrně krátkého působení na ledečské faře zdejší poměry a nakolik lze činit závěry na základě Hrejsovy poznámky o jeho podobnosti s Pavlem Kyrmezerem.⁸

⁷ Havel Žalanský je autorem spisů *Knížka o nemocech duše a těla* z r. 1612, *Knihy dvojce o skutcích našeho pána Ježíše Krista* z r. 1617, *Kázání o velkých bludích modlářských* z r. 1620.

⁸ Hrejsa uvádí, že klevému křídlu náležející kalvínsky ortodoxní kazatelé zastávali svůj úřad v evangelických farnostech přidružujících se České konfesi či Augsburského vyznání a projevovali své dogmatické stanovisko ve svých kázáních, ale jejich farnosti přesto zůstávaly ve svém dřívějším poměru k České konfesi či Augsburskému vyznání. Na tomto místě pak Hrejsa odkazuje na P. Kyrmezera, který byl kalvínského smýšlení, ač jeho sbor v Uherském Brodě byl novoutrakvistický a mírně luterský. Podobně působil i Havel Žalanský v Praze u svatého Jiří.

Vedle Havla Žalanského existují také zmínky o Václavu Fabriciovi, který byl ledečským děkanem od roku 1606 (Hejnic – Martínek 1966). Téhož roku je v Bílově podání uváděn ve spojitosti s některými nesrovnalostmi na ledečské faře. Místní učitelé si na něj stěžovali, neboť jim prý dával chatrnou stravu, protože přestali na faru chodit (Bíla 1976–94: 62). U Hrejsy (1912: 471) dále najdeme zprávu, že Fabricius byl ordinován ve Wittenbergu. Není však jasné, zda to bylo ještě předtím, než tamní učiliště ovládli výluční luteráni. Nicméně děkan Fabricius jen potvrzuje, že ledečská lobkovická vrchnost zastávala buď melanchtonský střed nebo výlučné luterství. Náboženská instrukce Ladislava staršího z Lobkovic spadá do posledních nábožensky tolerantních desetiletí před nucenou rekatolizací.

Ledečské panství za pana Jana Rudolfa Trčky z Lípy

Pro zadluženost museli Lobkovicové roku 1616 celé ledečské panství prodat Janu Rudolfu Trčkovi z Lípy, čímž se dostalo podruhé do rukou trčkovského rodu. Trčka byl pánem na Ledči až do roku 1634 a jeho život a skutky jsou poměrně zásadní pro náboženskou proměnu na ledečském panství. Události, které vedly k Bílé Hoře, se obyvatelé Ledče nezúčastnili, a stejně tak to bylo i s jejich pánem Janem Rudolfem Trčkou, což mu bylo vytýkáno protestantskými stavy. V roce 1618 došlo k pražské defenestraci a velká část protestantské šlechty si zvolila za českého krále Fridricha Falckého. I přes svou příslušnost k protestantským stavům zůstal Trčka věrný císaři Matyášovi a jeho bratranci Ferdinandu II. Leděč však neuchránil před pohromou, kterou byl přechod císařského vojska pod vedením hraběte Karla Bonaventury Buquoye de Longueval přes město v roce 1618. Vojsko mělo namířeno do Čáslavi, kterou obsadil Jindřich Matyáš Thurn se stavovským vojskem. V Ledči došlo k drancování, když císařští ustupovali od Čáslavi před stavy. Trčka, který nechtěl vystupovat proti císařskému vojsku, ale ani podporovat vojsko stavovské, otevřel brány ledečského hradu Buquoyovi. Na hradě po vyloupení císařští zanechali část své munice a dali se na ústup až k Pelhřimovu, kde došlo v listopadu k bitvě, v níž stavy zvítězily. Po ústupu císařských z ledečského hradu byl hrad obsazen, tentokrát stavovským vojskem Adama Jiřího z Roupova, který odtud odvezl císařskou municí do Čáslavi.

Po bitvě na Bílé hoře se v roce 1620 Čechy staly poraženou zemí. Jan Rudolf Trčka byl na základě podezření ze vzpoury v únoru 1621 obviněn. Na rozkaz knížete Karla z Lichtenštejna byl zajat v Německém Brodě a držen v domácím

vězení. Mocným listem z 11. září 1621 byl však omilostněn, protože se zjistilo, že neměl s odbojnými stavy nic společného. Trčkové byli jedním z nejbohatších rodů v Čechách a po Bílé Hoře své statky dále rozšiřovali. Trčkova manželka Marie Magdalena z Lobkovic využila bělohorské katastrofy a útěku šlechty do ciziny a skupovala jejich zkonfiskované statky. Trčka i s rodinou, ač nerad, přestoupil roku 1620 na katolickou víru, ale přestože tak učinil, setrval ve svém nitru v původní víře. Z tohoto důvodu ani své poddané nenutil, aby se vzdali svého vyznání. Proto byl 13. května 1624 napomenut přípisem knížete Karla z Lichtenštejna, aby na svých panstvích nepřechovával evangelické predikanty a vypudil je ze všech far. Na stejnou věc byl upozorněn i hejtmany čáslavského kraje. Trčka však stále váhal, až mu bylo královským místodržícím 3. listopadu 1625 nařízeno ihned vyhnat všechny predikanty ze svých panství. Nyní musel uposlechnout a dne 9. listopadu 1625 vydal v Náchodě hejtmanům svých panství rozkaz splnit královské nařízení, což znamenalo vyhnat z far kněží pod obojí. Toto nařízení však nebylo naplněno hned, katolických duchovních bylo málo, a proto zůstaly některé fary neobsazené. Co se týče ledečského panství, tam se v pozemkových knihách ještě v roce 1631 uvádí protestantský děkan Tobiáš Faber Telecký a jeho žena Ludmila.⁹

Politicky a hospodářsky silný Trčka¹⁰ měl vedle dcer dva syny, z nichž Adam Erdman vedl tajná jednání s Thurnem a dalšími protestanty. O Trčcích se vědělo, že jejich přestoupení na katolickou víru bylo jen na oko. Proto si to císař Ferdinand II. vykládal jako odboj proti sobě a roku 1634 nechal v Chebu zavraždit vedle Valdštejna a dalších „spiklenců“ také Adama Erdmana. Jejich majetek měl pak připadnout císaři, ale u Erdmana byl ten problém, že část majetku měl stále ve správě jeho otec Jan Rudolf. Manželka Trčky zemřela roku 1632 a rok poté i oba synové. Trčka proto zůstal sám jako poslední mužský člen rodu a před svou smrtí musel čelit ještě několika nepříjemným skutečnostem. Císař usiloval o jeho majetek a 20. února 1634 vydal patent o konfiskaci trčkovských statků. Proti tomu Trčka mnohokrát protestoval svými listy císaři, v nichž jej ujišťoval svou trvalou věrností Habsburkům. V červnu sepsal závěť, podle níž měla Ledec připadnout Ferdinandu Rabenhauptovi ze Suché na Třemošnici a Janu

⁹ Listiny z let 1627–1787 týkající se církevní správy jsou uloženy v SOkA Havlíčkův Brod, C1 církv. správa, 302–1. Eduard Doubek (1957) se zmiňuje, že kněz Tobiáš Faber Telecký a jeho žena Ludmila jsou uvedeni v kupních smlouvách roku 1628 a 1631 (Kniha městská: fol. 84, 85 a 88).

¹⁰ Jan Rudolf Trčka byl už za císaře Rudolfa II. císařským radou, komořím, zemským sudím a českým místodržícím. V roce 1615 byl králem Matyášem jmenován komisařem zemské obrany a dozorcem královského hradu Karlštejna. Roku 1629 byl pak Ferdinandem II. jmenován říšským hrabětem, komorníkem a roku 1633 místodržícím a zemským soudcem.

Humpoleckému, ledečskému hejtmanovi. Závěť však nebyla císařem Ferdinandem II. uznána a celé ledečské panství mělo být zkonfiskováno. Trčka byl rozkazem z Vídně 5. května 1634 povolán k výslechu do Prahy, kde se měl zodpovídat z účasti svého syna na Valdštejnově spiknutí. K tomuto výslechu se však již nedostavil, protože ho 29. září 1634 v Německém Brodě zastihla smrt. Jeho smrtí vymřel tento slavný a bohatý rod po meči. Leděčské panství bylo zkonfiskováno a správou majetku byl pověřen Florián Třebechovský.

Přestože Trčka zemřel, konal se proti němu soud v Praze, kde byl obviněn, že se v letech 1619–1620 postavil na stranu povstálých stavů, které podporoval radou i penězi. V zemských deskách je tento zápis: „Trčka za kralování Fridricha Falckého byl zemským sudím, ačkoli za pardon mu udělený císaři věrnost a poddanost zachovati slíbil, přípověď tuto zrušil a s manželkou tajně pod ochranu a správu svou přijímal, též že Trčka a jeho manželka věděli o nevěrnosti Albrechta z Valdštejna, knížete z Friedlandu, jakož i o jeho zrádném vyjednávání s králem švédským, ano i Valdštejnovi k tomu radili a napomáhali, pak že Trčka po smrti manželky své vědomost měl o spiknutí knížete z Friedlandu, v Plzni proti císaři zosnovaném, zvláště že Valdštejn v Království českém uvázati se zamýšlel a podporoval, konečně že Trčka na újmu a oklamání církve mnohé statky, klenoty a jiné věci královskému fisku náležející za sebou podržel a zatajil“.¹¹ Trčkovští hejtmané byli zajati a podrobeni výslechu, čímž se potvrdilo, že se Jan Rudolf Trčka stýkal s protestanty a že často mluvil o Valdštejnovi jako o nástupci na trůn. Trčka byl usvědčen a rozsudek nad ním byl vyneset ve třech jednáních u soudu v roce 1635. Památka Jana Rudolfa Trčky z Lípy a jeho manželky byla prohlášena za prokletou a veškeré jmění bylo vyhlášeno za propadlé královské komoře. V červnu byla ze zemských desek vymazána Trčkova závěť a Ferdinand II. začal rozdávát trčkovská panství jako odměny svým přívržencům. Leděčské panství daroval císař „za věrné a platně prokázané služby“ baronu Adriánovi z Enkefurtu listinou datovanou 5. června 1636 v Linci.

Nastává období rekatolizace, které je nejen zásadní proměnou náboženskou, ale také velkým zásahem do života poddaného lidu. Po Bílé hoře vzrůstal útlak nekatolíků, byla vydávána nařízení o vypuzení protestantských kněží z far a kostelů a obyvatelstvo se muselo zříkat své původní víry. Příkladem toho byla i Leděč, a přestože Trčkové po svém přestupu ke katolictví byli k poddaným, co se náboženství týče, do značné míry tolerantní, i oni byli nuceni vydat nařízení potlačující protestantismus a tím vlastně podpořit proces rekatolizace. Trč-

¹¹ DZ 622-J 17.

ka dokonce na radu své ženy daroval v roce 1627 svůj dům v Kutné Hoře jezuitům, kteří si zde zřídili kolej a začali s rekatolizací okolí Kutné Hory. Poslední ledečský protestantský děkan, Tobiáš Faber Telecký je však v pramenech uváděn ještě v roce 1631, tedy ještě šest let poté, co Trčka vydal své nařízení. Prvním doloženým katolickým děkanem v Ledči byl až Jeremiáš Albín z Hrušovan, který tu nastoupil 5. listopadu 1634, nedlouho po Trčkově smrti. Od něj pochází první ledečské matriky,¹² ve kterých se podepisoval pod latinizovaným jménem jako Hieronymi Jeremias. V Ledči nastává rekatolizace, obyvatelé, kteří nepřijali katolickou víru, z Ledče odcházejí. Ti, kteří zůstali, museli konvertovat a čelit nové budoucnosti, která s sebou mimo jiné nesla i další útrapy způsobené průchody císařských i švédských vojsk v rámci třicetileté války.

Vedle zpráv prvního doloženého katolického děkana v roce 1634 je velice významným dokumentem listina císaře Ferdinanda II. z 9. listopadu 1635,¹³ která potvrzuje městu Ledči všechna dříve udělená privilegia a svobody a je udělena jako odměna za to, že všichni obyvatelé Ledče přestoupili ke katolické víře. V listině se jasně říká, že všechna privilegia se potvrzují pouze pro obyvatelstvo katolické: „K jichžto ponížené a poddané prosbě milostivě nakloněný jsouce a prohlídaje, že jsou oni Ledečtí k víře svaté katolické římské přistoupi a chtějí, aby se po tak prodloužilých a vystalých obtížnostech vojenských tím snázejí zase živiti a zrůst bráti mohli s dobrým rozmyslem, našim jistým vědomím, s radou věrných našich milých a mocí královskou v Čechách již jmenovaná privilegia obdarování, majestáty, svobody a výsady jich jsme schváliti, obnoviti a potvrditi ráčili ... Však přitom tomu milostivě chytí ráčíme, aby se táž Confirmati naše toliko na ty měšťany a obyvatele města Ledče, kteří by nadepsaného náboženství římského katolického byli vztahovala a žádný kdo by téhož náboženství nebyl jich nyní i na budoucí časy užiti nemohl a účasten nebyl.“ Podobnou listinu pak vydávají rok na to 29. července 1636 nový pán na Ledči Adrián z Enkefurtu a 24. srpna 1637 i nový císař Ferdinand III. Ve všech třech listinách je jasně formulována platnost privilegií jen pro příslušníky katolické církve.

¹² Leděcké matriky se v současné době nalézají ve Státním oblastním archivu v Zámrsku (matriky narozených 1634–1854, matriky oddaných 1635–1853 a matriky zemřelých 1634–1856).

¹³ SOKA Havlíčkův Brod, LI/ 23, St. sig. Mgl. -I- a -4.

Pozdější rekatolizační vývoj

Můžeme předpokládat, že v Ledči a okolí zřejmě zůstalo několik obyvatel, kteří katolictví nepřijali. Podle údajů ze Soupisu poddaných podle víry (1999: 242–297) jsou však už všichni obyvatelé ledečského panství Adriána z Enkefurtu uváděni jako katolíci. Výjimku zde tvoří z celkového počtu 2 777 poddaných pouze dva lidé, u nichž se uvádí písmeno (I), tedy zřejmě luterství. Přesto se však můžeme domnívat, že tu byl větší počet tajných nekatolíků. Rekatolizace Leděčska pokračovala likvidací zakázaných knih a například roku 1740 byl dokonce jako zarputilý kacír apelačním soudem odsouzen sedlák Václav Pospíšil z Michalovic. Trestem mu byl rok nucených prací v poutech na obecních pracích v Ledči; tato forma trestu vycházela z císařského nařízení Karla VI. z roku 1725, šlo o nové kruté tresty, které se týkaly poddaných usvědčených z kacírství (Krofta 1949: 189–190). Po dvaceti letech však u něj byly opět nalezeny zakázané knihy. Existenci tajných nekatolíků dokládají i některé zprávy z šedesátých let 18. století (Hrejsa 1921: 146–147), podle kterých například děkan v Ledči oznamuje, že v jeho farnosti si mlynář Jan Moravec koupil několik „kacířských knih“. Obdobně je hlášen držitel kacírských knih z farnosti Zahrádka u Ledče a z farnosti Bohdaneč u Ledče je hlášeno dokonce tajné přijímání svátosti oltářní pod obojí způsobou. A poté, co roku 1781 císař Josef II. vydal toleranční patent, se mnoho lidí z vesnic i z měst na Leděčsku přihlásilo k vyznání evangelickému.

Eva Mirošovská vystudovala bakalářské studium humanitní vzdělanosti na FHS UK v Praze (2000) a kulturně-historickou regionalistiku na Univerzitě J. E. Purkyně v Ústí nad Labem (2003). Od roku 2003 studuje na FHS UK v doktorském studiu antropologii a současně od roku 2004 pracuje v Národní knihovně v Praze. Badatelsky se zaměřuje na studium tajného nekatolictví v raném novověku, publikovala několik studií ve sbornících.

Použité prameny a literatura

- SOKA Havlíčkův Brod, Pamětní kniha města Ledče nad Sázavou, založena r. 1873, kronikář František Katzer.
- SOKA Havlíčkův Brod, listiny ze 17. století: Ferdinand II., 9. 11. 1635, Videň, LI./23 St. sig. Mgl.-I-a-4; Adrián z Enkefurtu, 29. 8. 1636, Ledeč n. S., LI./25; Ferdinand III., 24. 8. 1637, Videň, LI./27 St. sig. Mgl.-Ia-5; T. F. Telecký, 1627, C1, 302, 1.
- Beneš, František (ed.). 1953. *Berní rula. Čáslavský kraj I*. Praha: SPN.
- Bíla, Bohuslav. 1976–94. *Ledečsko v minulosti I.-II*. Rukopis v archivu Městské knihovny v Ledči nad Sázavou.
- Čtyři vyznání. 1951. *Čtyři vyznání. Vyznání Augsburské, Helvetské, Bratrské a České*. Praha: KEBF.
- Dačický z Heslova, Mikuláš. 1878. *Paměti Mikuláše Dačického z Heslova I*. Praha: Matice česká.
- Doubek, Eduard. 1957. *Z historie města Ledče n. Sáz.* Ledeč nad Sázavou: MNV.
- Dülmen, Richard van. 1993. *Gessellschaft der frühen Neuzeit. Kulturelles Handeln und sozialer Prozess*. Wien – Köln – Weimar: Böhlau.
- Fätkenheuer, Frank. 2004. „Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispiel aus Franken um 1600.“ Pp. 11–48 in *Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Band 198*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ginzburg, Carlo. 2000. *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*. Praha: Argo.
- Halama, Jindřich. 2004. *Sociální učení českých Bratří 1464–1618*. Brno: L. Marek.
- Hanák, Jan. 1928–29. „Bratři a starší z Hory lilecké.“ *Časopis Matice Moravské* 52, 1928: 339–341; 53, 1929: 1–44.
- Hejnic, Josef – Martínek, Jan. 1966. *Rukověť humanistického básnictví v Čechách a na Moravě II*. Praha: Academia.
- Hejnic, Josef – Martínek, Jan. 1973. *Rukověť humanistického básnictví v Čechách a na Moravě od konce 15. do začátku 17. století IV*. Praha: Academia.
- Horský, Jan. 2007. „Příspěvek k problému sebetematizace českých tajných nekatolíků.“ Pp. 352–363 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Horský, Jan. 2007a. „Možnosti historicko-antropologické a kulturnědějinné interpretace českého tajného nekatolictví 18. století.“ Pp. 412–443 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Hraše, J. K. 1893–95. „Pana Ladislava staršího z Lobkovic a na Ledči nad Sázavou instrukcí svým poddaným z r. 1599.“ *Památky archeologické a místopisné XVI.*: 153–158.
- Hrejša, Ferdinand. 1912. *Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny*. Praha: ČAVU.
- Hrejša, Ferdinand. 1921. „Čeští kacíři dvacet let před tolerancí.“ *Reformační sborník* 1921, 1: 80–192.
- Hrejša, Ferdinand. 1938. „Luterství, kalvinismus a podobojí na Moravě před Bílou horou.“ *Český časopis historický* 44, 1938: 296–327.

- Hrubý, František. 1934–35. „Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou.“ *Český časopis historický* 40, 1934: 265–309; 41, 1935: 1–40, 237–258.
- Hrubý, František. 1938. „Luterství a novoutrakvismus v českých zemích v 16. a 17. století.“ *Český časopis historický* 45, 1939: 33–44.
- Chartier, Roger. 1992. *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Palacký, František. 1926. *Dějiny národa českého v Čechách a v Moravě*. Praha: B. Kočí.
- Janáček, Josef. 1977. *Ženy české renesance*. Praha: Československý spisovatel.
- Janáček, Josef. 1997. *Rudolf II. a jeho doba*. Litomyšl: Paseka.
- Krofta, Kamil. 1949. *Dějiny selského stavu*. Praha: J. Laichter.
- Maur, Eduard. 1976. „Geneze a specifické rysy českého pozdněfeudálního velkostatku.“ *Acta Universitatis Carolina – Phil. et His.* 1976, 1, (Studia historica XIV).
- Maur, Eduard. 1999. „Demografické krize.“ Pp. 61–77 in *Přirozená měna obyvatelstva českých zemí v 17. a 18. století*. Praha: SOU AV ČR.
- Novotná, Eva. 2000. *Příspěvek ke studiu náboženských poměrů na ledečském panství v 16. a 17. století*. Rukopis, bakalářská práce na IZV UK Praha.
- Pleva, František. 1996. *Ledeč nad Sázavou. Dějiny města*. Ledec nad Sázavou: Město Ledec nad Sázavou.
- Soupis poddaných. 1999. *Soupis poddaných podle víry z r. 1651. Čáslavský kraj I.–II.* Praha: SÚA.
- Ohlidal, Anna. 2002. „Konfessionalisierung. Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft?“ *Acta Comeniana* 15–16, 2002: 327–342.
- Vavřinec z Březové. 1893. *Kronika husitská Vavřince z Březové*. Ed. J. Goll. Praha: Nadání Františka Palackého.
- Vlasák, A. N. 1863. „Ledec nad Sáz. a jeho okolí.“ *Památky archeologické a místopisné V.*: 135–138.

BULHARSKÁ ETNOLOGIE PO ROCE 1989¹

Barbora Machová

Filozofická fakulta MU Brno

Bulgarian Ethnology after 1989

Abstract: *After the Velvet Revolution, our rich contacts with Bulgarian ethnologists were interrupted; since then, Bulgarian ethnology has been almost unknown in the Czech Republic. This article gives some basic information about how Bulgarian ethnology has developed throughout the 1990's and after the year 2000 up to the present day. It presents the general tendencies in the development of ethnology (and anthropology) in this period as the heritage of the two most important trends in Bulgarian ethnological studies – ethnography and folklore studies, as well as the newly booming cultural anthropology. It also draws attention to the central ethnological institutions – two institutes of the Bulgarian Academy of Sciences – the Ethnographic Institute and Museum, and the Institute of Folklore Studies – and to their main projects: to ethnology and anthropology as studied at universities and also publications, especially of periodical issues. A part of the article is dedicated to the most significant persona specializing in ethnology in Bulgaria since the end of the 1970's up to the present day, Professor Todor Ivanov Zhivkov. The article contains a list of ethnographic workplaces with addresses and web sites.*

Keywords: *Bulgarian ethnography; ethnology and antropology; the Bulgarian Academy of Science; Zhivkov, Todor Ivanov*

Poměrně bohaté kontakty našich vědců s bulharskými etnografy a folkloristy po revoluci v roce 1989 ustaly a hlavní oblasti zájmu se přesunuly z rámce někdejšího socialistického bloku na Západ či mimo Evropu. Bulharská etnolo-

¹ Příspěvek vychází z bakalářské práce *Bulharská etnologie po roce 1989* obhájené v roce 2007 na Ústavu evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity. Výzkumu, na jehož základě vznikla bakalářská práce a tento článek, jsem se věnovala během března a dubna roku 2007 v Plovdivu a v Sofii.

gie se u nás stala okrajovým tématem, během devadesátých let nebyla pravidelně reflektována v etnologických časopisech v podobě recenzí a zpráv, ani se netěšila a netěší velkému zájmu odborných etnologických pracovišť. Oborová spolupráce byla minimalizovaná na osobní kontakty (Vladimir Penčev, Katja Michailova). Dalo by se říci, že v okamžiku, kdy v devadesátých letech vymírá v Česku generace nadšených bulharistů a etnologů, se v české vědě objevuje jakési vakuum. Ve svém příspěvku chci proto podat základní informace o současné etnologii v Bulharsku.

Česká etnologická periodika se totiž problematice vývoje etnologie v Bulharsku věnují minimálně. Z mého výzkumu vyplývá, že *Český lid* uveřejnil ve zkoumaném období (1990–2006) několik recenzí, které reflektují bulharské etnologické publikace.² Další publikací, která se věnuje bulharské etnologii, je informační bulletin *Slavistická folkloristika*, který uvádí velké množství recenzí, zprávy i personálie v bulharštině. Avšak až v posledních letech se Bulharsko pro české etnology opět stává populárním terénem. Příkladem mohou být aktivity vyučujících a studentů Katedry antropologie Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni, kteří rozvíjejí spolupráci s Jihozápadní univerzitou v Blagoevgradu a pravidelně pořádají terénní výzkumy v Bulharsku.³ Dalším dokladem zájmu o bulharskou etnologii je chystané monotematické číslo *Českého lidu* (2/2008).

Rok 1989 neznamenal ve vývoji bulharské etnologie radikální zlom. Její zásadní proměny začaly již v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století. Největší změny prodělal po revoluci předmět výzkumu. Etnologové se začali věnovat zakázaným a tabuizovaným oblastem, jako byly národnostní a náboženské menšiny žijící na území Bulharska a Balkánu a jejich etnokulturní charakteristika (Popov 2003).⁴ Tato tematika je dnes prioritou bulharské etnologie. Nejrozsáhlejší je výzkum tureckých a romských komunit, z náboženského

² Dorovský, Ivan: „Stojan Radev: Bejla Erjodi i Adolf Štraus za bǎlgarskata narodna kultura.“ *Český lid* (dále jen ČL) 79, 1992: 278–279; Kafka, Luboš: „N. Daskalova-Zeljazkova: Karioti. Etničeskata prinadležnost i kulturno-bitovi čerti v kraja na XIX vek i načaloto na XX vek.“ ČL 79, 1992: 493–494; Štěpánová, Irena: „Margareta Vasileva – Juliana Careva – Vanja Nikolova – Liljana Dimitrova: Etnografija na Makedonija I. Sofija.“ ČL 82, 1995: 357; Valášková, Nada: „Čechi v Bǎlgarija. Istorija i tipologija na edna civilizatorska rolja.“ ČL 84, 1997: 257–258; Haragaľová, Jana: „Radost Ivanova: Folklore of the change. Folk culture in post-socialist Bulgaria.“ ČL 88, 2001: 100.

³ Více viz www.antropoweb.cz.

⁴ Jistý zájem o tyto menšiny byl v bulharské etnologii přítomný vždy. Přes zákazy bylo toto téma v komunistickém Bulharsku zpracováváno, v osmdesátých letech se objevily disertace – Ženja Pimpireva se zabývala Karakačany, Elena Marušiáková Cikány/Romy a Margarita Karamichova Turky (Popov 2003).

hlediska muslimských komunit. Tento výzkum je v současnosti poměrně dobře financován. Menší pozornost je věnována například Rusům, Čechům, Slovákům nebo kurdské a čínské menšině. Ve výzkumu menšin je kladen důraz na tři základní problémy: komunitu, etnicitu a identitu (Penčev 2007: 5). Staronovým tématem je v bulharské etnologii srovnávací výzkum slovanských balkánských kultur, zcela novým potom výzkum Bulharů žijících v zahraničí (Bočkov 2005; Penčev 2006a; Penčev 2006b). Další preferovanou oblastí výzkumu se stala kultura každodennosti, takzvaná etnologie současnosti⁵ (Ivanova 1997: 9–17), která je v Bulharsku úzce spojena s urbánní etnologií, protože se zabývá zejména městským prostředím. Mezi nová témata patří problematika postavení ženy ve společnosti a *gender studies* (Bočkov 2005).

Etnografie a folkloristika se v Bulharsku prolínají s etnologií a kulturní antropologií jiným způsobem než v České republice. Ostré hranice mezi těmito vědami, a humanitními disciplínami vůbec, v Bulharsku určit nelze. V současném pojetí, propagovaném zejména Ústavem pro folklór, má etnologie velmi blízký vztah k sociologii, lingvistice a archeologii. Na druhé straně se etnografie a folkloristika od roku 1973, kdy byl institucionálním vyčleněním z Etnografického ústavu založen Ústav pro folklór, vyvíjejí jako dvě samostatné vědy o člověku. Předměty výzkumu obou pracovišť se ale v současnosti do jisté míry překrývají. Například problematikou národnostních a náboženských menšin či duchovní a sociální kulturou se v nejširším kontextu zabývají oba ústavy. I během devadesátých let a v prvních letech nového tisíciletí je patrné, že věda, kterou dnes nazýváme etnologií, se v Bulharsku v průběhu 20. století rozvíjela dvěma směry, mezi kterými panovalo jisté napětí. Historický směr reprezentovala etnografie a filologická folkloristika.

Etnografie byla do roku 1989 (zčásti i poté) historickou vědou podle sovětského vzoru. To znamená ne pouze popisnou, ale také teoretickou vědou, která se zabývala například etnickými procesy. Naopak folkloristika se od konce sedmdesátých let začala vyvíjet jako kulturologická disciplína. Na formování dnešní folkloristiky a kulturní antropologie měl velký vliv Todor Ivanov Živkov, o kterém ještě bude řeč. Do počátku osmdesátých let 20. století byl v Bulharsku folklór zkoumán z literárněvědného hlediska jako lidová umělecká tvorba podle koncepce zakladatele bulharské folkloristické školy Ivana Šišmanova a dvou významných folkloristů 20. století Michaila Arnaudova a Petěra Dinekova (Bočkov 2002: 13–14).

⁵ Bulharsky *etnologija na sávremennostta*.

Od devadesátých let tyto disciplíny oficiálně zastřešuje termín *etnologie*. Je přijímán zejména etnografy, současní folkloristé dávají ve většině případů přednost označení *kulturní antropologie*, které podle jejich názoru lépe charakterizuje metody výzkumu i teoretický přístup současné folkloristiky. Termín *etnologie* se v devadesátých letech začal užívat v názvech univerzitních pracovišť a publikací, známý byl však již dříve. Hlavním podnětem pro jeho rozšíření byl požadavek jasné rozpoznatelnosti vědy od popisnosti v zahraničí a vliv zahraniční vědy vůbec. Jako pouhé přejmenování etnografie na etnologii kritizovali tuto změnu folkloristé a antropologové. Následné nedovršené přejmenování folkloristiky na kulturní antropologii bylo na půdě Bulharské akademie věd vystaveno velké kritice ze strany historických věd a také ze strany etnografů (Ganeva-Rajčeva 1997).

V pojetí bulharské vědy zahrnuje termín *folklór* nejen folklór v užším slova smyslu – v bulharském prostředí hudební, slovesný, taneční, obřadní a takzvaný plastický, tj. lidové umění, ale i duchovní a sociální kulturu a některé další oblasti etnologického výzkumu: etnickou problematiku, lidová řemesla a podobně. Tato skutečnost souvisí se snahou o komplexní výzkum daného společenství a s otevřeností bulharské folkloristiky novým metodám etnologie a antropologie. Některými zmíněnými tématy se zabývala a zabývá i bulharská etnografie, například etnickými otázkami.

Pracoviště – projekty – oblasti zájmu

V rámci Bulharské akademie věd se etnologii a antropologii věnují dva samostatné ústavy. Prvním je Etnografický ústav a muzeum, jehož ředitelem je v současnosti docent Račko Popov. Ústav se dělí na čtyři oddělení: Tradiční bulharská kultura s vedoucí Vanjou Nikolovou, Etnologie Balkánu – Elena Marušáková, Etnologie současnosti – Anna Luleva, Archiv – Ani Kirilova. Jako páté oddělení je vedeno Etnografické muzeum (oddělení Muzeologie), jehož vedoucí je Nadežda Teneva. Ve své výzkumné činnosti se pracoviště zaměřuje na duchovní kulturu Bulharů a menšin v Bulharsku, etnické procesy, procesy migrace a integrace, etnokulturní charakteristiku etnických a náboženských menšin v Bulharsku a na Balkáně. Ústav nezměnil svůj název na „etnologický“ s ohledem na muzeum.

Pro příklad uvádím některé projekty ústavu realizované od konce devadesátých let. Ve spolupráci s Ústavem mezinárodních vztahů Moldavské akademie věd a Ústavem pro folklór BAN pod vedením Živky Stamenovové řešil projekt

Mezietnické vzťahy na Balkáně; projekt *Kulturní procesy současného bulharského národa*, jehož vedoucí byla Ljuba Makaveevová a v rámci kterého vyšel v roce 2001 stejnojmenný sborník; workshop *Kultura pracovní migrace*, s vedoucí Margaritou Karamichovovou; interdisciplinární projekt ústavu a Mezinárodního centra pro výzkum menšin *Motivace obyvatel Rodop k migraci* s vedoucí Margaretou Karamichovovou. V letech 2001–2003 probíhal mezinárodní projekt *Každodenní kultura v socialismu* vedený Klausem Rothem z Mnichově, spoluřešiteli pro Bulharsko byli Milena Benovska-Săbkova a Petăr Petrov. Dalším rozsáhlým projektem je srovnávací výzkum životního cyklu Bulharů a Srbů v postsocialistickém období, který se řeší ve spolupráci s Etnografickým ústavem Srbské akademie věd v Bělehradě. *Romské studie* a konference *Dynamika národní a hraniční identity v procesu evropské integrace* jsou projekty oddělení Etnologie Balkánu. Významným projektem zůstává řada regionálních monografií;⁶ v současnosti se přitom zpracovává oblast centrální Staré planiny.

Druhou institucí je Ústav pro folklór. Jeho současnou ředitelkou je profesorka Mila Santova. Činnost ústavu je organizovaná ve čtyřech odděleních, která ve svých názvech od počátku roku 2007 nesou slovo „antropologie“: Antropologie lidové slovesné tradice s vedoucí Jordankou Kocevou, Slovanský a balkánský folklór – Vladimir Penčev, Antropologie hudby a tance – Anna Ilieva, Antropologie lidového umění a vizuálních forem – Mila Santova. Ústav řeší v rámci jednotlivých oddělení samostatné vědecké projekty, spolupracuje s partnerskými institucemi v Itálii, Francii, Belgii, Německu, Finsku, Maďarsku, Polsku, České republice, na Slovensku, v Rumunsku, Rusku, Ukrajině, Bělorusku, Litvě a Estonsku. Podílí se na mezinárodních projektech. Ústav studuje folklór jako komplexní funkční kulturní systém a jako organickou potřebu člověka a lidských společenství podle koncepce bývalého dlouholetého ředitele ústavu

⁶ Jedná se o rozsáhlý projekt regionálních monografií *Etnografski proučvanija na Balgarija*, který si klade za cíl komplexní srovnávací výzkum daného regionu s ohledem na specifika lidové kultury regionu a zařazení výsledků výzkumů do celobulharského kontextu. Do roku 1989 vyšly čtyři monografie (*Dobrudža* 1974, *Pirinski kraj* 1980, *Kapanci* 1985, *Plovdivski kraj* 1986). Po revoluci se v monografiích objevila nová témata a přístupy, přestože velká část terénních výzkumů probíhala ještě v období socialismu. Novým tématem je například výzkum pracovního oděvu nebo proměny tradic během socialismu a vliv socialismu na lidovou kulturu. Po roce 1989 vyšly publikace: Genčev, Stojan – Georgieva, Bagra (eds.): *Sofijski kraj. Etnografski i ezikovi proučvanija*. Sofija 1993; Popov, Račko – Grebenarova, Slavka (eds.): *Rodopi. Tradicionna narodna duchovna i socialnonormativna kultura*. Sofija 1994; Popov, Račko – Čerkesova, Marina – Rajčevski, Stojan (eds.): *Strandža. Etnografski i ezikovi proučvanija na Bălgarija*. Sofija 1996; Michajlova, Ganka – Popov, Račko (eds.): *Loveški kraj. Etnografski proučvanija na Bălgarija*. Sofija 1999; Popov, Račko – Grebenarova, Slavka (eds.): *Sakar. Etnografsko, folklorno i ezikovo izsledvane*. Sofija 2003.

Todora Ivanova Živkova. Pracovníci ústavu podali na podzim roku 2006 návrh na přejmenování pracoviště na Ústav kulturní antropologie, návrh však nebyl Bulharskou akademií věd přijat. Podle názoru pracovníků ústav integruje ideje a metody současné kulturologie, sociologie, etnologie, kulturní/sociální antropologie, lingvistiky, psychologie a dalších.

Výzkumná činnost ústavu se zaměřuje na slovesný folklór a hudební folklór Bulharů a menšin žijících v Bulharsku v tradičním a městském prostředí, tzv. plastický folklór – lidové umění, mezietnické vztahy, kulturní identitu, umění etnických a náboženských menšin. Zabývá se řadou zcela nových a aktuálních témat, jako jsou folklórní procesy v současném politickém životě, antropologie folklóru, antropologie sportu nebo graffiti jako projev folklórní kultury. Až v devadesátých letech se v Bulharsku začala rozvíjet etnochoreologie. Ústav pro folklór je také jedním z hlavních organizátorů folklórního festivalu v Kopri- vštici. Od roku 1979 pořádá také každé tři roky Folkloristické sympozium. Tato sympozia jsou tematická a vycházejí z nich sborníky *Problemi na bălgarskija folklor* (Problematika bulharského folklóru), v roce 2008 se sympozium bude konat ve Staré Zagoře.

Rozsáhlý a dlouhodobý je projekt *Živý lidský poklad* ve spolupráci s Ministerstvem kultury v rámci pilotního programu UNESCO.⁷ V devadesátých letech probíhal ve spolupráci s francouzskými badateli projekt *Etnologie malého města*. Pro příklad uvádím některé další projekty ústavu v roce 2005: *Etnokulturní charakteristika identity Bulharů a Čechů* (od roku 2001, ve spolupráci s Etnologickým ústavem Akademie věd ČR, vedoucí projektu je Vladimír Penčev); *Stereotypy a mýty v bulharské a polské kultuře v podmínkách multikulturalismu*; *Bulhaři na Slovensku*; *Proměny identity v okrajových oblastech Evropy: politika EU, etnické menšiny a sociálně-ekonomické změny v členských a kandidátských zemích EU*; *Výroční mužské obřady a tance*; *Kultura, umění a folklór muslimů v Bulharsku*; *Modernizační a globalizační procesy v tradiční bulharské hudbě*; *Tisk jako folkloristický pramen*; *Město: dědictví a dialog kultur*; *Současné bulharské graffiti*; *Hudební folklór a média*; *Bulharsko-maďarské srovnávací výzkumy ve folkloristice*.

⁷ Podrobněji viz: <http://www.treasures.eubcc.bg> – přístup 25. 5. 2007.

Todor Ivanov Živkov

Důležitou osobností, která do velké míry určovala rozvoj etnologie v Bulharsku v osmdesátých a devadesátých letech, byl profesor Todor Ivanov Živkov (1938–2001), který stál v roce 1973 u zrodu Ústavu pro folklór, byl dlouhá léta jeho ředitelem a šéfredaktorem časopisu *Bulharský folklór*. Jako přelomovou pro celou generaci bulharských vědců vidí někteří badatelé jeho druhou knihu *Narod i pesen*, ve které zveřejňuje novou koncepci folklóru jako systémové kultury (Benovska-Säbkova 2002: 123).⁸ Již v osmdesátých letech definoval Živkov etnologii jako syntézu poznání o lidských společnostech (Živkov 1981). Společensví (skupina) stojí mezi jedincem a společností⁹ a je výsledkem odvěké lidské sociální potřeby (Živkov 1996: 127). Jednotlivá společensví je třeba zkoumat skrze plody ducha, které se rodí právě v rámci společensví. Mezi tyto duchovní stránky lidského bytí patří jazyk, mytologie, náboženství, obřadnost a folklór (Živkov 2000: 8). Takto pojatou etnologii Živkov vymezil vůči etnografii jako historické vědě (kterou se v té době zabývali pracovníci Etnografického ústavu) a odmítl historismus v etnologii ve prospěch synchronního zkoumání (Penčev 2007). Definoval tři disciplíny zabývající se třemi oblastmi poznání. První oblastí je antropologie jako věda o člověku, druhou etnologie jako věda o skupinách – společnostech a třetí sociologie jako věda o společnostech (Živkov 1993: 8; Živkov 1996: 130; Živkov 1998: 75). Živkov jako žák Lévi-Strausse vycházel ze strukturalismu. Zavedl termín „folklorní kultura“ a v pojetí folklóru jako systémové kultury považoval za určující roli etnického prvku (Bočkov 2002: 21).¹⁰ V devadesátých letech rozvíjel Živkov svou koncepci „antropologie folklóru“ v mnoha studiích (např. Živkov 1993; Živkov 1994a).

Živkov vytvořil samostatnou etnologickou/antropologickou školu, ke které se v současnosti hlásí asi dvacet jeho žáků. Patří k nim Vladimír Penčev, Plamen Bočkov, Valentina Rajčeva, Irena Bokova, Magdalena Elčinova, Krasimira Krăstanova, Marija Šniter a další.

⁸ Benovska-Säbkova, Milena. 2002. „Todor Ivanov Živkov (1938–2001)“. *Bälgarska etnologija* XXVIII, 4: 123–124.

⁹ Bulharsky *obštnost*. Stojí na pomezí pojmů *čovek* – *obštestvo* (člověk – společnost).

¹⁰ Viz další Živkovovy studie *Etnokulturno edinstvo i folklor* (1987) a zejména *Etničnijat sindrom* (1994), *Uvod v etnologijata* (2000).

Vysokoškolská výuka

Pro vysokoškolskou výuku etnologie v Bulharsku jsou v současnosti určující dva hlavní proudy rozvíjející se od konce 19. století – historický a filologický. V prvním případě je pro studium kultury etnik a vztahů mezi nimi nejdůležitější historická průprava, v druhém případě je to vzdělání jazykové, literární a poznání způsobů komunikace (Bočkov 2005). Folkloristé měli do devadesátých let 20. století pouze filologické vzdělání, folkloristika se vyučovala v rámci filologických oborů. Speciální postavení měla folkloristika a etnografie ve slavistice. Obor etnografie a folklór Slovanů byl od založení slavistiky v 19. století její součástí a etnografie a antropologie Slovanů ve slavistice zůstává obecně humanitní vědou s filologickým zaměřením i dnes. Etnografie byla v Bulharsku podle sovětského vzoru historickou disciplínou. Historická koncepce a také umístění studijního oboru etnografie na historických fakultách a katedrách bylo a dosud je příčinou sporů etnografů s představiteli filologického směru a folkloristy. Tento fakt prohlubuje rozdíl mezi etnografií a folkloristikou (Popov 2003). Před rokem 1989 byla výuka etnografie v Bulharsku institucionálně zajištěna za prvé v rámci oboru historie na historických fakultách a za druhé jako kurzy slovanské etnografie a folkloristiky v rámci slavistických filologických oborů na filologických fakultách. Přes čilou spolupráci je cítit jisté napětí mezi zástupci obou koncepcí, mezi etnografy a folkloristy, respektive jazykem devadesátých let minulého a počátku tohoto století – mezi etnology a antropology. Toto rozdělení je přitom patrné i dnes, i když dochází k sblížení a prolínání jednotlivých směrů, zejména v praxi. Pod vlivem historického směřování je koncipována výuka etnologie na Sofijské univerzitě a na univerzitě ve Velikém Tärnovu, filologické zaměření má etnologie na Plovdivské univerzitě (Katedra filozofie a etnologie) a na Nové bulharské univerzitě v Sofii (Katedra antropologie).

Obor etnologie se studuje na třech nejstarších univerzitách v zemi. V Sofii, kde u vzniku katedry etnologie stála profesorka Ivanička Georgieva, která v devadesátých letech velmi aktivně prováděla terénní výzkumy menšin v Bulharsku (Turci, Romové, Bulhaři muslimové), dále v Plovdivu a Veliko Tärnovu. Na univerzitě ve Veliko Tärnovu vznikla v osmdesátých letech při studijním oboru historie roční specializace na etnografii. Dnešní katedra se věnuje tradiční kultuře, není příliš otevřená modernizaci oboru. Podle sofijského modelu výuky je zde mimo etnologické předměty věnována velká pozornost historii, muzeologii a archivnictví.

Po roce 1989 byl zřízen studijní obor etnologie na univerzitách v Plovdivu a Blagoevgradu. Obory či jednotlivé etnologické kurzy tam byly umístěny na filologických fakultách. Jejich zakladatelem byl Todor Ivanov Živkov. Etnologie je v Živkovově pojetí blízka sociologii. Ve studijním programu je kladen důraz na bulharskou a světovou literaturu jako na jeden z projevů etnického pohledu na svět. Základním požadavkem Živkovova programu bylo zajistit integrální a komplexní etnologické vzdělání včetně lingvistických, sociologických, psychologických, historických, filozofických a kulturologických aspektů. Výuka je zaměřena více na analýzu jevů a procesů v současných společnostech (včetně etnických) než na minulost a kontinuitu tradice (Ganeva-Rajčeva 1997). Plovdivská katedra pokračuje v této tradici dodnes, v Blagoevgradu obor roku 2002 zanikl. Žáci T. I. Živkova dnes rozvíjejí etnologii (antropologii) také v Nové bulharské univerzitě v Sofii, první soukromé vysoké škole v zemi. Katedru antropologie zde založili v roce 1992 Vasil Garnizov a Asen Baliksi, který vystudoval antropologii v USA. Koncepce výuky je i přes různé názvy kateder velmi podobná etnologii na univerzitách v Plovdivu a v Blagoevgradu, protože zde přednášejí žáci Živkovovy školy. Katedra vydává sborník *Antropologični izsledvanija* (Antropologické studie), který vyšel zatím v šesti svazcích a věnuje se řadě projektů. Kulturní a sociální antropologie se dále vyučuje na Sofijské univerzitě na Katedře kulturologie, přičemž studijní programy se odvíjejí od koncepce výuky původem z filologické tradice a jsou postaveny na americké tradici.

Povinné kurzy etnologie, antropologie a folkloristiky jsou mimo organizační strukturu etnologických univerzitních pracovišť zařazeny také do univerzitních studijních programů slovanské a bulharské filologie. Na jednotlivých pracovištích často působí významní folkloristé a etnologové. Na Katedře bulharské literatury Fakulty slovanských filologií Sofijské univerzity vznikla folkloristická škola vedená docentkou Jordankou Cholevičovou. Tato škola navazuje na literárněvědnou tradici předního bulharského folkloristy Petěra Dinekova (1910–1992). Dalšími významnými filologickými pracovišti, která věnují pozornost etnologii a folkloristice, jsou katedry bulharské a slovanské filologie na již zmíněné Jihozápadní univerzitě v Blagoevgradu. Zde působí profesor Kostadin Dinčev. Přednášky ze slovesného i hudebního folklóru jsou také součástí výuky na pedagogických fakultách a fakultách výtvarného umění.

Periodika

Etnografický ústav a muzeum vydává časopis *Bălgarska etnologija* (Bulharská etnologie). Časopis byl založen roku 1974, kdy nahradil předchozí periodikum *Izvestija na Etnografiskija institut i muzej* (Věstník Etnografického institutu a muzea). Do roku 1994 vycházel pod názvem *Bălgarska etnografija* (Bulharská etnografie). V roce 1995 došlo také ke změně celkové koncepce, původní orientace zejména na bulharskou lidovou hmotnou a duchovní kulturu byla obohacena o tematiku Bulharů v zahraničí, etnických a náboženských menšin v Bulharsku a mimobulharskou etnologii. Více zde publikují zahraniční badatelé. Hlavním redaktorem časopisu je od roku 1995 Radost Ivanova.

Nepravidelně vychází sborník vybraných článků z časopisu *Bălgarska etnologija* v angličtině: *Ethnologia Bulgarica. Yearbook of Bulgarian Ethnology and Folklore*.¹¹ Ve spolupráci s Ústavem německé a srovnávací etnologie Mnichovské univerzity a Asociací antropologie Balkánu v Sofii vychází od roku 1997 ročenka *Ethnologia Balkanica*. Etnografický ústav a muzeum dále nepravidelně vydává sborník *Etnografski problemi na narodnata kultura* (Etnografické problémy lidové kultury).¹²

Základním periodikem Ústavu pro folklór je *Bălgarski folklór. Spisanie za folkloristični, etnoložki i antropoložki izsledvanija* (Bulharský folklór. Časopis folkloristických, etnologických a antropologických studií). Časopis vychází od roku 1975, do roku 1997 vycházel šestkrát ročně, poté jako čtvrtletník. Jednotlivá čísla jsou až na výjimky tematická. V roce 2006 byla vydána tato čísla: *Isljam i narodni tradicii* 3 (Islám a lidové tradice 3), *Folkloristika v Rusija* (Folkloristika v Rusku). V současnosti je hlavním redaktorem Ljubomir Mikov z oddělení Slovanského a balkánského folklóru. Tematický sborník referátů z folkloristických symposií se nazývá *Problemi na bălgarskija folklór* (Problémy bulharského folklóru) a vychází nepravidelně od roku 1972.¹³ Ústav pro folklór kromě toho zajišťuje publikaci periodického sborníku s nejdelší tradicí v Bulharsku – *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis*, který vychází od roku 1889 s malými přestávkami až dodnes. Z regionálních folkloristických konferencí vzniká sborník *Regionalni proučvanija na bălgarskija folklór* (Regionální studie o bulharském folklóru), jehož po roce 1989 vyšly dva díly.¹⁴

¹¹ Do dnešních dní vyšly tři svazky: 1/1998, 2/2001, 3/2003.

¹² V letech 1989 až 2006 vyšly sborníky: 1/1989, 2/1994, 3/1994, 4/1996, 5/1998, 6/2000, 7/2005.

¹³ Sborníky vyšly po roce 1989: 8/1991 – *Bălgarskijat folklór v slavjanskata i balkanskata kulturna tradicija*; 9/1991 – *Folklorăt v săvremennija svjat*; 10/2005 – *Folklor – identičnost – săvremennost*.

¹⁴ 3/1993 – *Foklornite tradicii v Severoiztočna Bălgarija*; 4/2002 – *Severozapadna Bălgarija: Obšt-nosti, tradicii, identičnost*.

Závěr

Vedle tradičních předmětů výzkumu, jako je hmotná, sociální a duchovní kultura a folklór bulharských etnografických skupin, případně „Bulharů“ na území Makedonie a Srbska, se bulharská etnologie po roce 1989 začala věnovat živým společenským tématům. Otázka národnostních a náboženských minorit a skupin byla – a stále je – na Balkáně velmi aktuální. Na poli metodologie byl posun méně výrazný a pozvolnější. Mezi aplikované metody patří historická a filologická (v oblasti folkloristiky i etnologie) a srovnávací metoda. Již od konce sedmdesátých let 20. století se v Bulharsku rozvíjí kulturologické pojetí folklóru a lidové kultury a snaha o holistický přístup.

Devadesátá léta byla pro bulharskou etnologii těžkým obdobím, potýkala se zejména s nedostatkem prostředků na výzkumy a doprovázel ji také terminologický a institucionální chaos. Z důvodu hospodářské krize věda nebyla financována státem a musela se spolehnout na pomoc ze zahraničí. Dnes je situace o poznání příznivější, proto můžeme s očekáváním sledovat další rozvoj výzkumné činnosti bulharské etnologie.

Barbora Machová je studentkou magisterských oborů bulharský jazyk a literatura a etnologie na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. V letech 2006, 2007 a 2008 se účastnila semestrálních studijních pobytů na univerzitách v Plovdivě a Sofii.

Použité prameny a literatura

Bälgarska etnografija 1–5, 1990–1994.

Bälgarska etnologija 21–33, 1995–2006.

Bälgarski folklor 16–32, 1990–2006.

Benovska-Sábkova, Milena. 2002. „Todor Ivanov Živkov (1938–2001).“ *Bälgarska etnologija* 28, 2002, 4: 123–124.

Bočkov, Plamen. 1998. „Folkloristični aspekti na etnoložkoto poznanie.“ *Bälgarski folklor* 24, 1–2: 150–157.

Bočkov, Plamen. 2002. *Uvod väv folklorната kultura*. Plovdiv: Plovdivsko univesritetsko izdatelstvo.

Bočkov, Plamen. 2005. *Antropologičeskite izsledvanija v Bälgarija v konteksta na multikulturalizma*. Dostupné z <http://www.nbu.bg/PUBLIC/IMAGES/File/departments/anthropology/publications/20.pdf> – přístup 3. 6. 2007.

Bočková, Helena. 2002. „Poznámky k vývoji české etnologie.“ Pp. 253–261 in M. Holubová – L. Petránová – J. Woitsch (eds.): *Česká etnologie 2000*. Praha: EÚ AV ČR.

Ganeva-Rajčeva, Valentina. 1997. „Pet godini universitetska etnologija.“ *Bälgarski folklor* 23, 3–4: 144–151.

Georgieva, Ivanička. 1992. *ABC na etnologija. Antologija na naukata za čoveka, kulturata i obšttestvoto I*. Sofija: Universitetsko izdatelstvo Sv. Kliment Ochridski.

Hladký, Ladislav. 2003. *České a slovenské odborné práce o jihovýchodní Evropě. Czech and Slovak scholarly works on southeast Europe. Bibliografie za léta 1991–2000*. Brno: MU.

Ivanova, Radost. 1997. *Sbogom, dinovavri, dobre došli, krokodili*. Sofija: Marin Drinov.

Ivanova, Radost. 2002. *Kultura na krizata – kriza v kulturata*. Sofija: IK BAN.

Krástanova, Krasimira. 2003. „Bälgarskata etnologija v tärsene na svojata identičnost.“ Pp. 3–30 in *Obšttnosti i kultura*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo.

Langer, Jiří. 2005. *Evropská muzea v přirodě*. Praha: Baset.

Penčev, Vladimír. 2006a. „Čeští Bulhaři: našinci a cizinci mezi svými a cizími.“ Pp. 208–211 in M. Moravcová – D. Svoboda – F. Štístek: *Pravda, Láska a ti na „východě“*. *Obrazy středoevropského a východoevropského prostoru z pohledu české společnosti*. Praha: FHS UK.

Penčev, Vladimír. 2006b. „Já a on: obraz druhého u „českých“ Bulharů a „bulharských“ Čechů.“ Pp. 212–219 in M. Moravcová – D. Svoboda – F. Štístek: *Pravda, Láska a ti na „východě“*. *Obrazy středoevropského a východoevropského prostoru z pohledu české společnosti*. Praha: FHS UK.

Penčev, Vladimír. 2007a. *Bulhar je adaptivní*. Rozhovor o bulharské etnologii, teorii etnicity a o tom, na co se máme těšit po vstupu Bulharska do Evropské unie (připravil Michal Svoboda). *AntropoWebzin* 1. Dostupné z <http://antropologie.zcu.cz/index.php?clanek=762&static=webzin&webzin=715> – přístup 7. 6. 2007

Penčev, Vladimír. 2007b. „Paradoxy a (ne)paradoxy, alebo o komunitě bulharských Slovákov.“ *Slovenský národopis* 55, 2007: 5–19.

- Popov, Račko. 2003. „Etnografskite izsledvanija prez socialism.“ Pp. 7–13 in R. Ivanova – A. Luleva – R. Popov (eds.): *Socializmät: Realnosti i iljuzii. Etnologični aspekti na vsekidnevna kultura*. Sofija: EIM BAN.
- Živkov, Todor Ivanov. 1977. *Narod i pesen*. Sofija: BAN.
- Živkov, Todor Ivanov. 1981. *Folklor i sävremennost*. Sofija: Nauka i izkustvo.
- Živkov, Todor Ivanov. 1987. *Etnokulturno edinstvo i folklor*. Sofija: Nauka i izkustvo.
- Živkov, Todor Ivanov. 1993. „Razrušavaneto na porjadäka.“ *Bälgarski folklor* 19, 1993, 1: 3–12.
- Živkov, Todor Ivanov. 1994a. „Antropologija na folklorä – zašto ne?“ *Bälgarski folklor* 20, 1994, 2: 4–11.
- Živkov, Todor Ivanov. 1994b. *Etničnijat sindrom*. Sofija: Alja.
- Živkov, Todor Ivanov. 1996. „Njakolko približenija do etnologijata.“ *Bälgarski folklor* 22, 1–2: 126–139.
- Živkov, Todor Ivanov. 1998. Morálnite predizvikelstva na etnologijata. *Bälgarski folklor* 24, 1998, 4: 73–80.
- Živkov, Todor Ivanov. 2000. *Uvod v etnologijata*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo.

Webové stránky – ke dni 5. 6. 2007

- <http://ethnography.cc.bas.bg>, <http://hs41.iccs.bas.bg/etb/et1.htm> – Etnografický ústav a muzeum BAN, Sofia
- <http://www.bas.bg/folklor/> – Ústav pro folklór BAN, Sofia
- <http://www.studiiromani.org/> – Elektronická knihovna sdružení „Studii Romani“
- <http://www.ongal.net> – Asociace pro antropologii, etnologii a folkloristiku „Ongäl“, Sofia
- <http://www.imir-bg.org> – Mezinárodní centrum pro výzkum menšin a kulturních vztahů (IMIR), Sofia
- <http://www.treasures.eubcc.bg> – Projekt „Živý lidský poklad“
- <http://www.cceol.com/> – On-line knihovna střední a východní Evropy
- <http://www.clio.uni-sofia.bg/BG/katedri6.html> – Katedra etnologie, Univerzita sv. Klimenta Ochridského, Sofia
- <http://pu-acad.bg> – Univerzita Paisije Chilendarského, Plovdiv
- <http://www.uni-vt.bg> – Univerzita sv. Cyrila a Metoděje, Veliko Tärnovo
- <http://www.nbu.bg> – Nová bulharská univerzita, Sofia
- <http://kult.uni-sofia.bg/> – Katedra historie a teorie kultury (Katedra kulturologie), Filozofická fakulta, Univerzita sv. Klimenta Ochridského, Sofia
- <http://ethnograph.info/> – Etnografické muzeum Plovdiv
- <http://www.varna-bg.com/museums/etnografmus/etnographia.htm> – Etnografické muzeum Varna
- <http://www.burgasmuseums.bg> – Regionální muzeum Burgas
- <http://www.museumruse.com/> – Regionální historické muzeum Ruse
- http://www.rodopi-bg.com/bulgarian/hist_museum.shtml – Historické muzeum Smoljan

Příloha č. 1:

Seznam národopisných pracovišť v Bulharsku

Akademické ústavy

Etnografický ústav a muzeum Bulharské akademie věd (BAN), Sofie – *Етнографски институт с музей при БАН, София*

Ředitel ústavu: doc. Račko Popov

E-mail: eim_ban@abv.bg

Tel.: +359 988 42 09

Internetové stránky: <http://ethnography.cc.bas.bg>

Adresa: 1000 Sofia, Moskovska 6A

Ústav pro folklór Bulharské akademie věd, Sofie – *Институт за фолклор при БАН, София*

Ředitel ústavu: prof. Mila Santova

E-mail: folklor@bas.bg

Tel.: +359 02 713 643

Internetové stránky: <http://www.bas.bg/folklor/>

Adresa: Sofia, Akad. G. Bončev, bl. 6

Univerzitní pracoviště

Katedra etnologie, Fakulta historie, Univerzita sv. Klimenta Ochridského, Sofie – *Катедра „Етнология“ – Исторически факултет, Софийски университет Св. Климент Охридски*

Vedoucí katedry: doc. Krasimir Stoilov

Tel.: +359 029 876 292

Internetové stránky katedry: <http://www.clio.uni-sofia.bg/BG/katedri6.html>

Internetové stránky univerzity: <http://www.uni-sofia.bg>

Adresa: Sofia, Car Osvoboditel 15

Katedra etnologie a filozofie, Filozoficko-historická fakulta, Univerzita Paisije Chilen-darského, Plovdiv – *Катедра „Етнология и философия“, Философско-исторически факултет, Пловдивски университет Паисий Хилендарски*

Vedoucí katedry: doc. Ivan Christov

E-mail: etnolog@uni-plovdiv.bg

Tel.: +359 032 624 845

Internetové stránky: <http://www.uni-plovdiv.bg/>

Adresa: Plovdiv, Car Asen 24

Katedra starších dějin a etnologie, Historicko-právnícká fakulta, Univerzita sv. Cyrila a Metoděje, Veliko Tărnovo – *Катедра „Стара история и етнология“, Историко-Юридически факултет, Великотърновски университет св. Св. Кирил и Методий*

Vedoucí katedry: doc. Vladimir Popov

E-mail: sie@uni-vt.bg
Tel.: +359 62 618 375
Internetové stránky: <http://www.uni-vt.bg>
Adresa: Veliko Tărnovo, T. Tărnovski 2

Katedra antropologie, Nová bulharská univerzita, Sofie – *Департамент "Антропология", Нов български университет, София*
Vedoucí katedry: doc. Magdalena Elčinova
E-mail: melchinova@nbu.bg
Internetové stránky univerzity: <http://www.nbu.bg>
Adresa: Sofia, ž.k. Ovča kupel, Montevideo 21

Katedra historie a teorie kultury (Katedra kulturologie), Filozofická fakulta, Univerzita sv. Klimenta Ochridského, Sofie – *Катедра История и теория на културата (катедра "Културология"), Философски факултет, Софийски университет Св. Климент Охридски*
Vedoucí katedry: prof. Ivajlo Znepolski
Internetové stránky katedry: <http://kult.uni-sofia.bg/>
Adresa fakulty: Sofia, Carigradsko šose 125

Muzea

Národní etnografické muzeum, Sofie – *Национален етнографски музей*
Ředitel muzea: Nadežda Teneva
E-mail: eim_ban@abv.bg
Internetové stránky muzea: <http://ethnography.cc.bas.bg>
Adresa: Sofia, Moskovska 6A

Regionální etnografické muzeum Plovdiv – *Регионален етнографски музей Пловдив*
Ředitel muzea: dr. Angel Jankov
Email: ethnograph@abv.bg
Internetové stránky: <http://ethnograph.info/>
Adresa: Plovdiv, Dr. Čomakov 2

Etnografické muzeum Varna – *Етнографският музей Варна*
Ředitel muzea: Lidia Petrova
Tel.: +359 63 0588
Internetové stránky: <http://www.varna-bg.com/museums/etnografmus/etnographia.htm>
Adresa: Varna, Panagjurište 22

Regionální muzeum Burgas, Etnografická expozice – *Регионален Бургаски музей*
E-mail: ethno@burgasmuseums.bg
Internetové stránky: <http://www.burgasmuseums.bg>
Adresa: Burgas, Slavjanska 69

Regionální historické muzeum Ruse – *Регионален исторически музей Русе*

Ředitel muzea: dr. Nikolaj Nenov

E-mail: pr@museumruse.com

Internetové stránky: <http://www.museumruse.com/>

Adresa: Ruse, pl. Al. Batenberg 3

Historické muzeum Smoljan – *Исторически музей “Стою Шишков” Смолян*

E-mail: museum-sm@mail.bg

Internetové stránky: http://www.rodopi-bg.com/bulgarian/hist_museum.shtml

Adresa: Smoljan, pl. Bulgaria 3

Regionální historické muzeum Kjustendil – *Регионален исторически музей “Акад. Йордан Иванов” Кюстендил*

E-mail: rmuseum.kn@mail.bg

Internetové stránky: <http://www.kyustendilmuseum.primasoft.bg/bg/index.php>

Adresa: Kjustendil, bul. Bulgaria 55, p.k. 253

Historické muzeum Razgrad, Etnografické muzeum – *Исторически музей Разград, Етнографски музей*

Tel.: +359 84 660 851

Internetové stránky: <http://museum-razgrad.atspace.com/etno.html>

Adresa: Razgrad, kv. Varoš, G. S. Rakovski 13

Etnografické muzeum Elchovo – *Етнографски музей Елхово*

E-mail: elhovo@burgasmuseums.bg, etnografmus_elhovo@mail.bg

Internetové stránky: http://purebulgaria.com/bg_version/cities.php?city_id=104

Adresa: Elchovo, ul. Šipka

Etnografické muzeum dunajského rybolovu a loďářství, Tutrakan – *Етнографски музей Тутракан „Дунавски риболов и лодкостроене“*

Ředitel muzea: Petăr Bojčev

E-mail: tutrakanmuseum@abv.bg

Internetové stránky: http://www.tutrakan.net/muzei/etnografski_muzei.htm

Adresa: Tutrakan, pl. Suworov 1

Historické muzeum Loveč, Etnografické oddělení – *Исторически музей Ловеч*

Tel.: +359 68 601 399

Internetové stránky: <http://lovechmuseum.hit.bg/info.html>

Adresa: Loveč, pl. Todor Kirkov 1

Muzeum asijského a afrického umění, Trjavna – *Музей на азиатското и африканско изкуство, Трявна*

Tel.: +359 67 723 89

Internetové stránky: <http://www.tryavna.bg/index.php?museum>

Adresa: Trjavna, Ivan Slavejkov 1

Sdružení

Asociace pro antropologii, etnologii a folkloristiku „Ongál“, Sofie – *Асоциация за антропология, етнология и фолклористика „Онгъл“*

E-mail: ongal_@yahoo.com

Internetové stránky: <http://www.ongal.net>

Adresa: Sofija, bul. Vasil Levski 134

Mezinárodní centrum pro výzkum menšin a kulturních vztahů (IMIR) – *Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия – International Center for Minority Studies and Intercultural Relations IMIR*

E-mail: maya@imir-bg.org

Internetové stránky: <http://www.imir-bg.org>

Adresa: Sofija 1303, Antim I. 55

Příloha č. 2:

Bibliografie

Národopisná bibliografie

Petkova, Svetla (ed.). 1990. „Bálgarska folkloristična literatura za 1989 godina.“ *Bálgarski folklor* 16, 1990, 2: 115–128.

Petkova, Svetla (ed.). 1991. „Bálgarska folkloristična literatura za 1990 godina.“ *Bálgarski folklor* 17, 1991, 2: 90–101.

Petkova, Svetla (ed.). 1992. „Bálgarska folkloristična literatura za 1991 godina.“ *Bálgarski folklor* 18, 1992, 2: 89–101.

Petkova, Svetla (ed.). 1993. „Bálgarska folkloristična literatura za 1992 godina.“ *Bálgarski folklor* 19, 1993, 2: 111–122.

Georgieva, Marija – Borisova, Biserka (eds.). 1994. „Bálgarska folkloristična literatura za 1993 godina.“ *Bálgarski folklor* 20, 1994, 3: 129–140.

Georgieva, Marija – Borisova, Biserka (eds.). 1995. „Bálgarska folkloristična literatura za 1994 godina.“ *Bálgarski folklor* 21, 1995, 3: 71–88.

Goranova, Cvetanka (ed.). 1999. „Bibliografija na etnoložkata literatura za 1994, 1995 i 1996 godina.“ *Bálgarska etnologija* 25, 1999, 1–2: 173–231.

Goranova, Cvetanka (ed.). 1999. „Bibliografija na etnoložkata literatura za 1997 godina.“ *Bálgarska etnologija* 25, 1999, 3–4: 198–211.

Speciální bibliografie

Ganeva, Nevena – Marinova, S. – Spirtov, A. (eds.). 1993. *Tradiciji, običaji, obredi, praznici. Bibliografija*. Stara Zagora: Litera.

Bibliografie bulharské, rumunské romistické literatury a literatury zemí bývalého Sovětského svazu do roku 2002. Dostupné z <http://212.72.210.65/sr-www/bibliography%20bg.html> – přístup 30. 5. 2007.

Bibliografie bulharské romistické literatury po roce 2002. Tamtéž.

MATERIÁLY K NEJSTARŠÍM DĚJINÁM VOJVODOVA, ČESKÉ OBCE V SEVEROZÁPADNÍM BULHARSKU¹

Marek Jakoubek

Filozofická fakulta ZČU Plzeň

Materials on the Early History of Vojvodovo, Czech Village in Northwestern Bulgaria

Abstract: The subject matter of the text is the history of the only Czech village in Bulgaria – Vojvodovo (Northwest Bulgaria, country of Vratsa). The study presents the results of research in Bulgarian archives (The Archive of the Institute of Folklore of the Bulgarian Academy of Sciences, The Archive of the Czechoslovakian Club “T. G. Masaryk” in Sofia, The National Archive, archive of the Vojvodovo Municipality and the archive of the Evangelical Methodist Church “Dr. Long”) realized in 2006 and 2007. Included are four documents. 1) Police report about Czechoslovakian minority in Vojvodovo written in 1934; 2) The account-questionnaire of the foundation of Vojvodovo written by the mayor of the village in 1928 – the year of celebration of 1000 years from the death of Simeon I the Great; 3) The outline of the history of Vojvodovo written by the local scholar Bogdan Nikolov, and 4) The interview about the history of Vojvodovo between Bulgarian ethnologist Vladimír Penčev and the head of the last Czech family in Vojvodovo, Josef Kopřiva.

Keywords: *Vojvodovo; Czech village in Bulgaria; Bulgaria; Czech compatriots*

Vojvodovo bylo jedinou českou obcí v Bulharsku. Bylo založeno roku 1900 českými přesídlenci z banátské vsi Svatá Helena a jeho „české“ dějiny v zásadě končí vystěhováním prakticky všech jeho českých obyvatel do Československa

¹ Edice je dílčím výstupem specifického výzkumu Katedry antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni 2008.

v letech 1948–1950 v rámci státem řízených migrací, jež měly za účel (d)osídlit oblasti vylidněné vystěhováním Němců po 2 světové válce. K významným okamžikům daného období patřil jednak rok 1928, kdy se řada vojvodovských rodin vystěhovala do Argentiny, a rok 1934, kdy došlo k sekundární migraci asi 15-ti rodin vojvodovských Čechů do turecké obce Belinci na Ispersichsku v oblasti Deli-Orman. V životě samotné obce pak představuje zaznamenáníhodný moment rok 1934, resp. 1935, kdy byla ve Vojvodovu otevřena pobočka Československého národního domu „T. G. Masaryk“.

Poté, co byly v roce 2006 publikovány *Dějiny Vojvodova. Vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku* (Jakoubek – Nešpor – Hirt 2006), by bylo nepřiměřené tvrdit, že historie této obce a jejích obyvatel je neznámá. Kniha seznamuje čtenáře s příběhem Vojvodova poměrně zevrubně a v bádání o této obci znamená její vydání nepochybně významný milník. Bylo by však mylné se domnívat, že tato publikace představuje ve zkoumání dané problematiky poslední slovo. V zásadě mimo zřetel badatelů zůstávaly doposud například archivní materiály týkající se Vojvodova a jeho obyvatel. Právě toto hledisko, tedy perspektivu archivních materiálů, se proto pokusíme čtenáři předložit na následujících stránkách. Archivní výzkum, jehož dílčí výsledek je prezentován níže, byl prováděn v průběhu dvou studijních pobytů, a to na Oddělení etnologie Balkánu Etnografického institutu s Muzeem Bulharské akademie věd v Sofii (14. 10. – 14. 11. 2007) a na Institutu pro folklor Bulharské akademie věd v Sofii (20. 1. 2007–16. 2. 2008), ve druhém případě pak společně s Lenkou Budilovou. V uvedeném období jsem navštívil následující instituce: Archiv Institutu pro folklor Bulharské akademie věd, Archiv Československého klubu T. G. Masaryka v Sofii, Státní archiv, Státní statistický úřad, Státní krajský archiv – pobočka Vraca, Archiv obecního úřadu ve Vojvodovu a Archiv Evangelické metodistické episkopální církve „Dr. Long“. Ne všechny návštěvy však vedly k nalezení materiálů týkajících se Vojvodova, některé pak sice neznámé materiály přinesly, nicméně tyto dokumenty se týkaly velice specifických momentů, nehodících se za daného stavu bádání ke zveřejnění. V jednom případě (Státní statistický úřad) pak bádání vedlo k nalezení značného objemu dosud neznámých dat, jejichž prezentace si ovšem vzhledem ke specifickému charakteru materiálu vyžadá zvláštní studii.

Dalším ohledem pro výběr materiálů k publikaci bylo též žánrové ukotvení jednotlivých dokumentů. Vzhledem k často se překrývajícím informacím obsaženým v jednotlivých položkách jsem nakonec zvolil kritérium kompoziční pestrosti celého souboru tak, aby byly (v některých případech) identické infor-

mace prezentovány v celkově odlišných kontextech a perspektívách. Výsledná kolekce tak zahrnuje jednak hlášení vypracované policejním orgánem pro účely státní správy, dále pak v odpověď na plošnou státní výzvu spojenou s oslavami výročí 1000 let od vlády Simeona I. Velikého zpracovanou dotazníkovou zprávou o obci Vojvodovo vyhotovenou obecním zastupitelstvem, odborný historický exkurz lokálního badatele Bogdana Nikolova a nakonec přepis rozhovoru vedeného bulharským etnologem V. Penčevem s jedním z posledních Čechů, kteří ve Vojvodovu zůstali po masových migracích let 1947–50.

Co se samotného obsahu zahrnutých dokumentů týče, lze jej bez rozpaků označit za velice pozoruhodný. Veškeré dosavadní zprávy o historii založení Vojvodova a nejbližších letech, které po něm následovaly (tj. o období, kam již nesahala přímá paměť /ex/vojvodovských obyvatel v době, kdy od nich byly odpovídající informace získávány), totiž doposud čerpaly jen z několika málo, navíc často nepřímých, zdrojů a již celá desetiletí se tak ve všech publikacích k danému tématu vlastně pouze recyklovaly již dávno známé skutečnosti. Tento neproduktivní do sebe uzavřený kruh se přítomná edice snaží přetnout – přináší v naprosté většině dosud neznámé materiály obsahující informace nejen o nejstarších dějinách Vojvodova, ale i o osudech jeho zakladatelů na bulharské půdě ještě dříve, než obec Vojvodovo spatřila světlo světa. Důvod zveřejnění daných dokumentů ovšem není nijak samoučelný – smyslem tohoto publikačního počínu je zpřístupnit těžko dostupné a doposud zcela neznámé materiály o dějinách Vojvodova (nejen) českým badatelům, aby je tito mohli dále použít jako nový a v mnoha ohledech velice bohatý zdroj pro svá bádání.

* * *

Vznik následujícího dokumentu, uloženého ve Státním krajském archivu – pobočka Vraca,² je spojen se státním převratem ze dne 19. května roku 1934 uskutečněným Vojenským svazem a politickou skupinou „Zveno“, po kterém byl nastolen autoritativní režim Kimona Georgieva a plk. Damjana Velčeva a kdy se nová vláda vydala směrem oklešťování práv a svobod tradičně spojených s politickým systémem parlamentní demokracie (viz Rychlík 2002: 310n.). Jednou ze součástí dané strategie přitom byla i přísná kontrola etnických menšin. Aby však bylo možno tuto kontrolu provádět, bylo zapotřebí získat o jednotlivých menšinách dostatek kvalitních a aktuálních informací.

² Státní krajský archiv – Vraca, fond č. 1314, složka č. 123, list 54-56; Osobní fond Bogdana Nikolova.

V odpověď na nařízení Ministerské rady vyslalo 7. prosince 1934 policejní ředitelství do Krajského policejního inspektorátu ve Vracech nařízení, aby sebral údaje o všech menšinách v kraji.³ V souladu tímto nařízením byly vybrány ukazatele, které měly být brány na zřetel – počet příslušníků, menšinové organizace, sestava správních rad, aktivity cizích propagand. Nařízení bylo následně předáno k vyřízení všem okresním správám v kraji. Ke konci měsíce se na krajské správě sešly podklady policejních inspektorů jednotlivých okresů, na jejichž základě byl vyhotoven požadovaný dokument, který byl zaslán do Sofie pod číslem 5731 ze dne 27. prosince 1934 (Pelova 2000).

Československá menšina⁴

V orechovském okrese se ve vsi Vojvodovo nalézá československá menšina čítající 690 osob – bulharských státních příslušníků. Tato menšina se v Bulharsku usadila již v roce 1898 a vyznává protestantskou víru. Tato pokojná a pracovitá menšina dodržuje veškeré vládní zákony a nařízení a státu nikdy nepůsobila potíže. V roce 1927 založila skupina jejich příslušníků spolek „Československý národní dům T. G. Masaryka“, který je odnoží daného spolku se sídlem v Sofii. Tento spolek byl oficiálně uznán rozhodnutím Sofijského krajského soudu č. 56 ze dne 24. 6. 1934. Spolek čítá 65 členů a má kulturně-osvětovou úlohu a jeho cílem je také sdružovat všechny krajany žijící v Bulharsku. Kromě toho má též za cíl sbližovat dva bratrské národy – Čechy a Bulhary. Opoziční hnutí v této menšině neexistuje.

Následující dokument-dotazník byl vypracován obecní správou Vojvodova v roce 1927, tedy v roce oslav výročí 1000 let od smrti jednoho z nejvýznamnějších bulharských panovníků Simeona I. Velikého (893–927) (více viz Rychlík 2002: 58–61). Vypracování zprávy-dotazníku bylo po vojvodovské obecní správě požadováno okresním výborem řídícím celé oslavy v daném regionu, který toto nařízení zaslal do všech obcí vračanského okresu.

K rukám předsedy Okresního výboru oslav výročí 1000 let od Simeona ve městě Vraca⁵

V příloze Vám, pane předsedo, zasílám požadované informace, v odpověď na dopis č. 13, jak mi bylo nařízeno.

Starosta – V. Dvorský⁶

Tajemník – Chr. P. Dimitrov⁷

³ Tamtéž, fond 2 k, opis 2, archivní jednotka 40, list 435.

⁴ Tamtéž, fond č. 1314, složka č. 123, list 54-56; Osobní fond Bogdana Nikolova.

⁵ Tamtéž, fond č. 64 K, složka č. 92; Osobní fond Pärvana Pärvanova.

⁶ Jméno je nejisté.

⁷ Jméno je nejisté.

Zpráva⁸

O vsi Vojvodovo, Orechovský okres, požadované k oslavám 1000 let od panování cara Simeona a 50 let od osvobození Bulharska⁹

OTÁZKY	ODPOVĚDI
1. Odkdy je místo pravděpodobně osídlené?	Od roku 1900, měsíce října.
2. Odkud pochází název obce?	Protože před osídlením obce prošel daným místem nějaký vojvoda.
3. Existoval před osvobozením kostel, škola, čítaliště. ¹⁰ Pokud ano, kdy byly založeny?	Před osvobozením neexistovalo. Čítaliště ¹¹ neexistuje. Kostel od r. 1904, škola od r. 1908.
4. Nacházejí se v místě nějaké památky a jaké se k nim váží tradice a pověsti? Odkud a jak byla do osvobození získávána pitná voda?	V době osvobození ves neexistovala.
5. Odkud se čerpá voda dnes?	Ze studní.
6. Kolik obyvatel či domů existovalo v době osvobození a kolik domů bylo pokryto taškami či kamennými deskami a kolik hlínou a odpadem?	V době osvobození obec neexistovala.
7. Jaká byla rozloha obdělávané země v době osvobození a jaká je dnes?	V době osvobození půda obdělávána nebyla a zem byla „státním pozemkem“. Dnes činí obdělávaná půda okolo 4 000 dekarů. ¹²
8. Kam se chodilo na trh během turecké vlády?	Během turecké vlády ves neexistovala.
9. Existovala před osvobozením revoluční organizace?	Ne.
10. Jak Rusové organizovali první správu?	Ves tehdy neexistovala.

⁸ Č. 724 správy obce Vojvodovo, Orechovský okres, knížectví Bulharsko, ze dne 27. prosince 1927.

⁹ Tj. 1878.

¹⁰ Termín ponechávám, neboť v češtině neexistuje vhodný ekvivalent. Termín označuje obecně osvětovou instituci na způsob kulturních domů s důrazem na společnou četbu a půjčování knih; nejedná se však pouze knihovnu.

¹¹ Informace o kostele a škole jsou připsány tužkou; zbytek celé zprávy je psán na stroji.

¹² 1 dekar = 10 arů (1000 m²).

11. Kdo byl ustanoven prvním starostou?	Obecní správa neexistovala.
12. Kdy byl ve vsi poprvé člověk s ukončeným středním vzděláním a kdy se vzděláním vyšším?	Takový člověk ve vsi nebyl a dodnes není.
13. Kolik osob ze vsi se účastnilo srbsko-bulharské války v roce 1885 a zahynul některý z nich?	V roce 1885 nebyla ves osídlena.
14. Kolik osob bylo mobilizováno během balkánské války a kolik osob zahynulo?	Mobilizováno bylo 40 osob, z nichž 8 zahynulo.
15. Kolik osob bylo mobilizováno během evropské války ¹³ a kolik osob zahynulo?	Mobilizováno bylo 95 osob, z nichž 9 zahynulo.
16. Existuje památník padlých v těchto válkách?	Ne.
17. Jaký je počet obyvatel dnes?	713 osob.
18. Kolik škol, učitelů a žáků je dnes ve vsi?	Škola jedna, bulharští učitelé 4, český 1, žáků 95, obecní úřad 1.
19. Kolik obecních, okresních a státních institucí dnes v místě existuje?	Okresní a státní instituce neexistují. Obecní úřad existuje jediný.
20. Kdy bylo poprvé zřízeno ranhojičské či lékařské středisko?	Takové středisko neexistuje.
21. Kdy byla poprvé zřízena telegrafní či telefonní stanice?	Taková stanice neexistuje.
22. Kdy byla poprvé vybudována železnice?	Železnice byla vybudována v říjnu roku 1925.
23. K jakým zaznamenaníhodným událostem došlo v osídleném místě anebo v jeho katastru?	K takovým událostem nedošlo.

Obec Vojvodovo, 26. prosince roku 1927.

Starosta – V. Dvorský¹⁴

Tajemník – Chr. P. Dimitrov¹⁵

¹³ Tj. první světové války.

¹⁴ Nejisté.

¹⁵ Jméno je nejisté.

Následující text je překladem rozšířené a přepracované verze noticky téhož autora z roku 1974 „Několik poznámek k historii místa, kde leží dnešní Vojvodovo“, s níž již měl český čtenář možnost se seznámit (Nikolov 2006). B. Nikolov byl neúnavným badatelem ve vračanském regionu a svá zkoumání posléze shrnul v knize *Od Iskaru k Ogostě. Historie 125 vsí a měst bývalého Vračanského kraje*, z níž také náš překlad partie věnované Vojvodovu pochází. Celý soukromý archiv B. Nikolova je dnes uložen ve Státním krajském archivu – pobočka Vraca, pod názvem „Osobní fond Bogdana Nikolova“.

*Vojvodovo (Gladno pole)*¹⁶

Počet obyvatel: 1910 – 400; 1926 – 768; 1934 – 790; 1946 – 786; 1956 – 621; 1965 – 600; 1975 – 570; 1985 – 475; 1992 – 411.

Nalézá se 16 km jižně od Orechova a rozkládá se na rovné pláni nedaleko levého břehu řeky Skety (*Skăt*). Jeho katastr má rozlohu o něco méně než 7917 dekarů a hraničí na jihu s katastrem obce Krušovica, na západě s katastrem obce Sărbrenica (dnešní Sofronievo) a na severu s katastrem obce Bukjovci (dnešní město Mizija). 3 km jihozápadně od obce se na místě zvaném Jordanovo nacházejí rozkopané thrácké žárové hroby, v nichž se nacházely hliněné pohřební urny a bronzové šperky, které se však nedochovaly. Zhruba kilometr od dnešního Vojvodova se nachází staré místo Gladno pole. V letech 1925 a 1935 zde byly nalezeny dvě části stříbrného thráckého pokladu datovaného do konce V. století před Kristem. Ve vědeckých pojednáních je tento nález znám pod jménem „Bukjovský thrácký poklad“. 2 km jihozápadně od dnešní obce Vojvodovo bývala tatarská ves zvaná Gladno pole tatarlar. Roku 1877 čítala 30 domů. Tato ves byla založena roku 1865 tureckými orgány a osídlena kolonisty z poloostrova Krym. Tataři žili v obci Gladno pole tatarlar někdy do roku 1902, kdy se poslední z nich odstěhovali do Dobrudže ke svým soukmenovcům. Turecká moc jim přidělila velice štědře více než 1000 dekarů¹⁷ obdělávatelné země. Tataři však nebyli dobří zemědělci a dávali zem do podnájmu Bulharům z Krušovice a Sărbenice. Tak přežívali ze dne na den. Před definitivním vystěhováním prodali Tataři zem za babku místnímu velkostatkáři Jordanu Jonovi, který jí posléze draho a ještě draže rozprodal nezámožným Vojvodovčanům.

¹⁶ Přeloženo z Nikolov 1996.

¹⁷ 1 dekar = 10 arů (1000 m²).

Osídlování vesnice Vojvodovo bylo velice dramatické. Stalo se to tak. Roku 1896 se velká skupina nezámožných Čechů a Slováků z Banátu po vzoru banátských Bulharů rozhodla přesídlit do Bulharska. První skupina přesídlenců sestávající ze dvaceti rodin vyrazila roku 1896 vorem po Dunaji a přistála v Nikopoli. Než se vyřídí jejich usídlení, ubytovali se do podnájmu v plevenských vsích Asenovo, Mrtvica (dnešní Podem) a Gorna Mitropolja, kde zůstali jeden rok. Druhá skupina českých přesídlenců sestávající z 25 rodin vyrazila na podzim roku 1897 parníkem po Dunaji. Se všemi dětmi, starci a majetkem přistáli ve městě Orechovo. Potom se vozy přemístili do obce Gostilja, kde zůstali v nájmech, dokud se nevyřídí jejich usídlení. Jak první, tak i druhá skupina přesídlenců byli Češi a Slováci z Banátu. Většina Čechů byla z obce Svatá Helena, z kraje Bjala Cerkva, a Slováci byli z Nadlaku a Kovačice. Z Banátu se v té samé době vystěhovalo z vesnic Baranda a Kovačička také zhruba dvacet rodin Srbů a také několik rodin Bulharů-pavlikjanů. Na jaře roku 1889 byla otázka jejich usazení konečně vyřešena. Bulharská vláda se rozhodla usadit přesídlence na státní půdě Sášek, která se nacházela deset kilometrů severně od města Kneža a ještě jednou tolik severozápadně od obce Dolní Lukovit. Jednalo se o pustou zem, místo před dávným časem v době tureckého panství opuštěné bulharské vesnice neznámého jména a osudu. Toto území pronajala dříve bulharská vláda za velice nízký nájem vesničanům uvedených dvou obcí jako pasiviny pro dobytek. Na tomto místě byla stará studna s roubením – dřevěným ústím vytvořeným z klád, které byly na koncích sesekány a vytvářely vazbu (*sášek*),¹⁸ aby v rozích dobře držely. Tímto názvem (*sášek*) byly v tomto kraji nazývány hloubené studny předtím, než se začal používat řecký název *geran*, který označuje vahadlo.¹⁹ Přistěhovalcům byly poté vyměřeny dvory a parcely obdělávatelné země. Záhy si tito pracovníci Evropané vybudovali truplované (nabíjené) hliněné domy a odpočali si od dlouhého putování, které nebylo nijak zvlášť příjemné.

Jednoho jarního rána roku 1899 však znenadání na místo jako zvěř vtrhla tlupa divokých vesničanů z Dolního Lukovitu a Kneži, ozbrojená holemi a krumpáči, a vesnici napadla. Začali bourat domy a vyhánět usídlence. Státní moc vyslala proti násilníkům četníky, ale ti byli zajati a ves Sášek byla zbořena.

¹⁸ Český překlad se zde drží odpovídající české terminologie, která ovšem etymologicky neodpovídá bulharskému termínu *sášek*, od něž je pojmenování daného místa odvozeno.

¹⁹ Originální text je poněkud komplikovanější avšak doslovně nepřeložitelný: „... dříve než se začal používat řecký název *geran* (řec. *geranos* = jeřáb), který označuje vahadlo (*žerav* = bulharsky „jeřáb“), protože vahadlo se podobá stojícímu jeřábu“.



HLAVNÍ VOJVODOVSKÁ ULICE, SILNICE Z ORECHOVA DO VRAC, SE TŘEMI OBYVATELKAMI OBCE V PRVNÍ POLOVINĚ 20. STOLETÍ. Neznámý autor, archiv M. Jakoubka.

Na smrt vyplašení obyvatelé Sášeku se rozutekli. To vše se přitom stalo kvůli zemi a kvůli bulharské lačnosti a divokosti. Tito zvěři podobní vesničané totiž dosud dané místo užívali za symbolický nájem jako pastviny.

Jedna část vystrašených a poraněných obyvatel vsi Sášek se hned vrátila do Banátu a nikdy nezapomněla na bulharskou krutost. Druzí se vrátili do obce Gostilja. Vytvořili komisi, která prozkoumala pustou zemi od Timoku až po Iskār. Zastavili se na místě Gladno pole a šli do vesnice Krušovica zeptat se starosty Najdena Popova, neměl-li by nic proti, kdyby se tam usadili. Najden Popov je srdečně přivítal a pomohl jim. V létě roku 1900 se přeživší Sášecané začali přesidlovat na Gladno pole. Tato země byla také pustá, a to od doby, kdy byla roku 1711 opuštěna ves Goljama Lăka, která se na daném místě nacházela (srov. Ichčiev 1906: 164–166). Inženýři Boháček a Ivanov vyměřili každé rodině dvůr okolo dvou dekarů a okolo deseti dekarů obdělávatelné země na hlavu, ne méně než 30 dekarů, avšak ne více než 60. A tak se zde usadilo zhruba 70 rodin Čechů, Slováků, Srbů a Bulharů-pavlikjanů, kteří zde vybudovali novou vesni-

ci nazvanou podle daného místa Gladno pole. Od roku 1910 až dodnes se ves začala nazývat Vojvodovo, v paměť jména vojvody Christo Boteva, který roku 1876 nedaleko prošel. Ves Vojvodovo získala statut obce až po 31 letech od svého založení. Statut mu byl přiznán dekretem č. 162 vyhlášeným 8. dubna roku 1931. Do roku 1912 spadalo Vojvodovo administrativně pod obec Krušovica, do roku 1934 bylo samostatnou obcí a posléze spadalo pod obec Bukjovci.

Ke známějším českým rodinám, které se usadily ve Vojvodovu, patřili: Dobiášovi, Karbulovi, Klepáčkovi, Pitrovi, Filipovi a Hrůzovi, u Slováků to byli: Benkovi, Voderovi, Kirolovi, Sakovi, Faboukovi, Štrpkovi a Jano Supek. Bulhaři-pavlikjani byli zastoupeni rodinami: Pírkovi, Kjurčovi, Radkovi a další. Ze Srbů zůstala jen jedna rodina Milo Božkova Miluševa, neboť ostatní se vrátili hned po tragédii v Săseku a malá část z nich se usadila na burgasku.

V nově založeném Vojvodovu pak žili klidně a v míru a s velkým porozuměním Češi, Slováci, Bulhaři-pavlikjani a Srbové. Vyznáním byli Češi baptisté, darbisté a metodisté – odnože evangelické církve. Slováci byli nazareni a Bulhaři-pavlikjani pak byli katolíci. Srbská rodina vyznávala pravoslaví. O desetiletí později přišli do Vojvodova i Bulhaři ze vsí z podhůří a z hor. Jednalo se o rodiny Jota a Nedka Kocových z vesnice Skravena na botevgradsku, Georgiho Jančova ze Zlatarice na Elensku, čtyři rodiny z obce Tipčenica na vračansku, rodina Bojadžijských ze vsi Dolna Gnoenica a v roce 1928 se z Ljuti Dolu na vračansku přistěhoval letopisec Vojvodova Neco Petkov Necov a dalších několik rodin. V roce 1919 se z vesnice Lisica na bosilevgradsku přistěhovaly ještě další čtyři rodiny. Nová obec Vojvodovo si žila rytmickým zemědělským a kulturním životem. V roce 1905 zde byla postavena budova pro potřeby nově otevřené školy a obecního úřadu. V letech 1931–1934 byl za podpory z Československa a díky dobrovolné práci obyvatel postaven Národní dům „T. G. Masaryk“, který slouží jako škola – jak základní, tak i jako progymnázium. Postaveny byly také dva kostely – baptistický a darbistický. Ve Vojvodovu hovořili všichni svým mateřským jazykem a výborně si navzájem rozuměli. Ve škole se učili bulharský a mateřský jazyk. Jak říká letopisec Vojvodova, tato obec „se podobala *mezinárodnímu azylu migrantů*“.²⁰ Nejdříve se z Vojvodova vystěhovali banátští Bulhaři – pavlikjani, kteří byli katolíci. Přestěhovali se do vsi Bardarski geran, kde bylo více obyvatel jejich vyznání. V roce 1927 se 10 rodin vojvodovských Čechů vystěhovalo do Argentiny. Protože Češi a Slováci nechtěli praktikovat

²⁰ Obecní úřad Vojvodovo, rukopis N. P. Necov: Letopis obce Vojvodovo; srov. Jakoubek – Nešpor – Hirt 2006: 35.



VOJVODOVO PŘED DRUHOU SVĚTOVOU VÁLKOU – DONÁŠKA SUROVIN A NÁDOBÍ NA SVATBU.
Neznámý autor, archiv M. Jakoubka.

socialismus podle asijsko-bulharského modelu, vystěhovali se v letech 1947-1952 do Československa (Vasileva 1985: 28 a násl.). Do konce roku 1952 se z Vojvodova do Československa vystěhovalo dohromady 121 rodin Čechů a Slováků. V roce 1960 zde bylo již jen 5 domů obývaných rodinami Kopřivových. Na místo vysídlených Čechů a Slováků přišli Bulhaři ze vsi Belica na ichtiman-sku a z vesnic Gorno a Dolno Ujno na kjustendilsku.

* * *

Následující rozhovor pochází z archivu Institutu pro folklór Bulharské akademie věd.²¹ Rozhovor vedl 3. 7. 1984 bulharský etnolog Vladimír Penčev, badatel, jemuž patří zásluha za „objevení“ Vojvodova coby badatelského tématu a jeho uvedení na akademickou scénu, s Josefem Kopřivou – hlavou jediné celé české rodiny, která po poválečném vystěhování Čechů a Slováků do Československa ve Vojvodovu zůstala. K záznamu došlo během prvního Penčevova výzkumu ve Vojvodovu, který proběhl v období 2. června – 4. července 1984, tedy 34 let po odchodu Čechů, i přesto však představují jeho materiály z té doby první data shromážděná v rámci cíleného vědeckého výzkumu této (bývalé) jediné české vesnice v Bulharsku.²²

Josef Kopřiva²³ (JK): Nejdříve naši lidé přišli roku 1893 do vsi Sesek²⁴ v lukovitském kraji. Tam žili tři roky. Tam si postavili příbytky a zemljanky, ale místní je začali vyhánět, házeli jim tam mrtvé psy a kočky, čůrali jim na stěny, našich bylo málo a vydrželi to tři roky, začali jim umírat staří lidé a viděli, že místo je malarické, a nebyli dobře přijati, a tak se začali vracet do rumunského Banátu, Svata Helena se tomu říká.

²¹ Bulharská akademie věd, Institut pro folklór, sekce Teorie a estetika folklóru, AIF, č. 195, Folklorní materiály z obce Vojvodovo, mizijský okrsek, vračanský kraj; úloha: Studium bulharo-českých vztahů; datum zápisů: 2. června – 4. července 1984; zapsal: Vladimír Penčev; vědecký vedoucí: prof. T. Iv. Žižkov.

²² Uvedený výzkum dal posléze vzniknout celé řadě studií; za všechny uvedme např. Penčev (1988, 2006).

²³ Josif Josifov Koprivov, nar. 1916 ve Vojvodovu, Vračanský kraj, vzdělání – II. třída, zaměstnání – zemědělec (důchodce).

²⁴ JK se po celou dobu rozhovoru stabilně drží výslovnosti *Sesek*, oficiální název však zní *Säsek*; přesto se z důvodu autenticity přidružujeme varianty *Sesek*.



DVĚ MLADÉ VOJVODOVČANKY V KROJÍCH. NEZNÁMÝ AUTOR, archiv M. Jakoubka.

Vladimir Penčev (VP): A tihle přesídlenci z Banátu, odkud byli?

JK: Byli z různých koutů Československa, jak Češi, tak Slováci. Slováci byli především z Bačky, Kovačice, Sremu, tyhle srbské vesnice, v Srbsku, odkud Bulharsko Srby vyhnalo. Táhleta ulice byla srbská, táhleta zase slovenská.

VP: A odkud přesně, z kterých oblastí byli Češi?

JK: Češi byli ponejvíce z Moravy. Konkrétně náš rod je z Moravy, *Valašský Klobouky se jmenujou*.²⁵ Dneska Kopřivnice, kde se vyrábějí Tatry, blízko, já tam byl, odtamtud je náš rod.

VP: A Víte, odkud byly ostatní rody?

JK: Druhé rody ... už jsem všechno zapomněl. Měl jsme jednu takovou knížku, ale dělal jsem nový dům a nechal jsme ji v jednom kufru s dalšími knihami a myši je rozkousaly a nadělaly z nich salát. Tam se všechno psalo – přišel s nimi kazatel, snad se jmenoval Kýška, jenom sem přišel a zase se vrátil domů do Rumunska, přišel sem s nimi, když Jordan Ivanov jim dal tady, vymohl jim tohle místo, i když myslel, že tady nezůstanou – říkalo se tomu tady Gladno pole a oni si tady udělali zemljanky a mysleli si, že tady ani do konce roku nezůstanou, ale naši začali kopat studny a vykopali studny a po roce tady jel vůz do Vrace a řidič si záměrně řekl o vodu, a oni už měli na horní ulici studnu s velice dobrou studenou vodou, no a když viděl, že místo pěkně zorali, říká: nebudou se vysidlovat, tady zůstanou.

VP: A jaký byl ten Jordan Ivanov?

JK: Měl tady mlýn, tam, kde je teď Sukarno²⁶ – byl to jeho mlýn. Dal tehdy Vojvodovu, prodal zemi Vojvodovčanům, za groše, tam na jihu, dneska tomu říkáme Jordanovo, okolo 6-800 dekarů země a dal jim i další k pronájmu za polovinu výnosu. A byli tady i jiní, Nikolaki Torbov – zase 600 dekarů, i ten je prodal našim lidem, za groše, za polovinu výnosu, potom tady taky měli půdu nějakí veteráni,²⁷ hned vedle vesnice – a ti ji prodali.

VP: A existovaly ještě nějaké zachované zvláštnosti – v jazyce, v odívání apod. u Čechů, kteří sem přišli? Byli přeci z různých krajů Čech, ne?

²⁵ Partie vyznačená kurzívou je v jinak bulharském originále česky.

²⁶ V budově bývalého mlýna byla posléze otevřena restaurace pojmenovaná *Sukarno*, nacházela se za továrnou na papír, mezi městem Mizije a obcí Gložene, u řeky Ogosty.

²⁷ V originále „komiti“ – účastníci v boji za osvobození, jimž bulharský stát přidelil půdu a penzi.



METODISTICKÝ, TZV. DOLNÍ KOSTEL VE VOJVODOVU, ČERVEN 1949.
Neznámý autor, archiv M. Jakoubka.

JK: Ne, byli to staří usedlíci v Rumunsku, byli smíšení, byli všichni stejní, měli stejné obyčeje, jenom se dělili na různé sekty, ale sem přišli především evangelíci a ti, kteří byli katolíci, se změnili – stali se z nich evangelíci; a byla tady jedna sekta – říkali jim darbisti.

VP: A jaký byl rozdíl mezi evangelíky a darbisty?

JK: Evangelíci křtili malé děti a darbisti dospělé. Tak to bylo. Nejdřív byli všichni zajedno, ale pak přišel jeden kazatel – Němec, byl z německé Lužice, nějaký Emil Koval se jmenoval, my jsme se až teď dozvěděli, že tady byl jako agent, placený, který s tímhle náboženstvím rozložil vesnici, o to Němcům šlo.

VP: A on byl evangelík, anebo darbista?

JK: Nejdřív byl evangelík, ale pak přestoupil k darbistům a vybudoval tady darbistickou jámu. Darbistická sekta tady ještě tehdy nebyla uzákoněná, tak se scházeli ilegálně, takže je honili, ale pak se scházeli po domech a pak si postavili ten horní kostel, tam, kde je teď kino. Bylo jich skoro polovina. Naši odešli i do Ameriky, já mám bratra, umřel v Americe, odešel v roce 1928.

VP: A kam odešel?

JK: Do Argentiny. V roce dvacet osm odtud odešlo šedesát rodin.

VP: A vrátil se z nich někdo?

JK: Vrátili se dva – Martin Gajan, nechal tady ženu a děti a vrátil se, matka a zeťové zůstali tam. A ještě jeden – Vasil Křivánek – žena mu zemřela, zůstal s malým děckem, a tak se vrátil, ještě žije – v Čechách, v Přerově.

VP: A oba byli Češi?

JK: To byl Čech – Křivánek a ten druhý byl Slovák.

VP: A byla odtud ještě nějaká jiná vystěhovávání před lety 1949–1950?

JK: Do Rumunska se jich spoustu vrátilo, na Svatou Helenu.

VP: A kdy? Na začátku, anebo později?

JK: Hned na začátku, ještě ze Seseeku. Odtud se nevrátil nikdo. Během těch tří let na Seseeku, kde byli, tam to bylo nehostinné a navíc je začali vyhánět, a tak se vrátili zpátky. Jinak se do Čech předtím – před padesátými léty – nevrátil nikdo, odtud ne. Ze Seseeku přesídlili všichni sem. Chodili pak na Svatou Helenu na návštěvy, to se rozumí, anebo prodat majetek, kdo ho ještě neprodal, ale jinak – ne. Ostatní pak přesídlili po válce – poslední transport byl v roce padesát. Ve čtyřicátém šestém odešli mladí, s malými dětmi, jeli parníkem.

VP: Kolik rodin odjelo?

JK: Odtud odjelo tak třicet rodin, parníkem, s vlečným člunem, celý měsíc jeli do Bratislavy.

VP: A pak se usadili na Slovensku?

JK: Ne, ne na Slovensku, tam jel jenom ten parník, odtamtud pak jeli těmi tahači, traktory se jim říká, a kdo chtěl, zůstal na Slovensku.

VP: Takže někteří přeci jen zůstali na Slovensku?

JK: Ano, ano, ale hrozně málo.

VP: A kde přesně se usadili?

JK: Někteří v Trnavě, ve městě, a na vesnici byl jeden, ale ve které vsi přesně, to nevím, blízko Trnavy to bylo, blízko. Všichni ostatní odjeli na Moravu – nejvíc



VÝJEV Z VOJVODOVÉ ULICE, KOLEM DRUHÉ SVĚTOVÉ VÁLKY. Neznámý autor, archiv M. Jakoubka.

do Mikulova, do Nového Přerova, pak do Drnholce, do Břeží, potom zůstali ve Valticích, Novosedlech, tam zůstali. Trošku rozptýleně, ale nešlo to jinak.

VP: A ve kterém kraji to všechno je?

JK: Něco je pod Břeclaví, kraj Břeclav, další spadají pod Brno – jako například Žabčice, ti, kdo jsou více na sever. Potom taky Dolní Dunajovice a Perná, jsou roztroušeni tak v deseti vesnicích. A pár jich odešlo do západních Čech, do Mariánských Lázní.

VP: A znáte nějaké další místo v Bulharsku, kde byli usazeni Češi?

JK: Ne, teď už ne, pokud ještě někde zůstali, tak v Gorné Orjachovici, tam byl cukrovar, tam bylo spoustu Čechů. Jestli tam jsou i dneska, to nevím. V Mrtvici a Podemu zůstali Slováci, tam zůstalo tak 4-5 rodin.

VP: A kolik Čechů je dnes ve Vojvodovu?

JK: Čistí Češi jsem jen já a moje žena. S českými rodiči jsou, řekněme, smíšené, ale jsou rozvedení, jak bych vám to vysvětlil, jsou to moji bratrance – jeden

žil s Němkou a rozvedl se, měli dvě děti. Další bratranec žil s Bulharkou, ale i ti se rozvedli.

VP: Jak se jmenuje?

JK: Česky se jmenoval Adolf, teď se přejmenoval na Jordana, protože to jméno... A druhý je Franc, Franta.

VP: Franc, anebo František?

JK: František, jojo, Franc, jojo, František, tak tak. Byl tady jeden Karol – už umřel, zůstaly tu po něm jenom jeho dcery, jsou vdané za Bulhary, i on si vzal Bulharku, ona uměla česky, Bulhaři tady uměli česky, protože tady byla česká škola ... všichni staří Bulhaři, kteří tady žijí, umí česky, všichni umějí.

VP: Zajímá mně, proč si vybrali k usazení právě tohle místo, proč se jim zalíbilo zrovna tady? Nabídli jim tohle místo, anebo potom, co byli vyhnáni ze Seseku, šli hledat, kde by se usadili, a připadli na tohle místo?

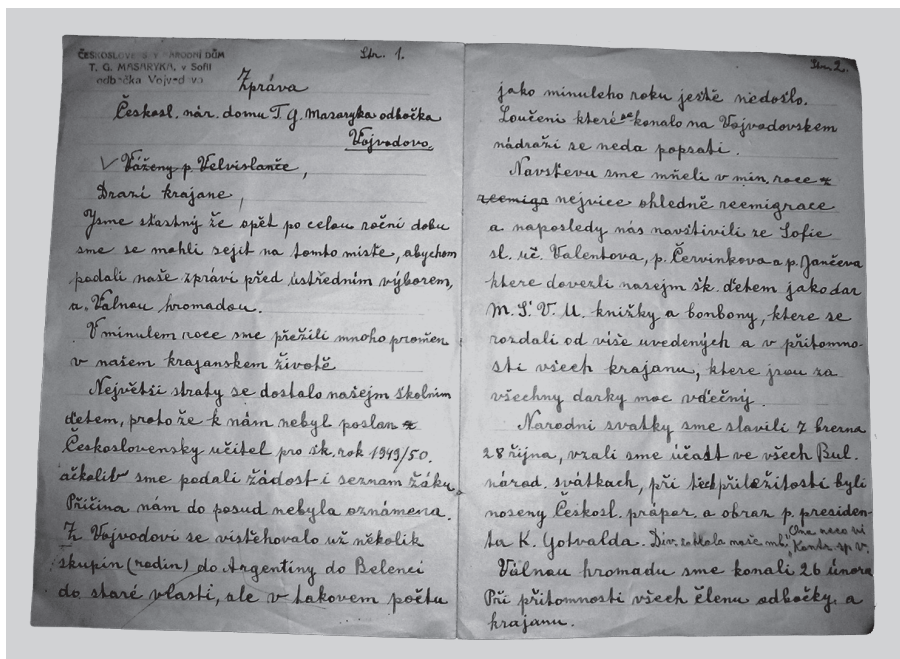
JK: Oni prostě a jednoduše všichni mysleli, že se vrátí. Jordan Ivanov byl ministrem zemědělství, a když viděl, že tam pěkně obráběli zem – tady byla pustina – nabídl jim, ať se porozhlédnou, a kde se jim zalíbí, ať zůstanou. A oni přišli sem a líbilo se jim to tady, a tak tady zůstali.

VP: A víte, kde se vzal název vesnice? Odkud pochází tohle jméno – Vojvodovo?

JK: Vojvodovo pochází od Christo Boteva; tenhle vojvoda tudy prošel, a tak to tady nazvali – Vojvodovo.

VP: A nějaké pověsti se k tomuhle jménu váží?

JK: Ne.



KONCEPT DOPISU VOJVODOVSKÝCH OBYVATEL ZASTOUPENÝM ČS. NÁRODNÍM DOMEM T. G. MASARYKA ČESKOSLOVENSKÉMU VELVYSLANCI V SOFII Z JARA 1950. Archiv M. Jakoubka.

Marek Jakoubek vystudoval obecnou antropologii na dnešní Fakultě humanitních studií UK a doktorské studium kulturologie na Filozofické fakultě UK. Od roku 2001 přednáší na Katedře antropologických a historických věd Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni, jako externista působí také v Centru interkulturního vzdělávání Univerzity J. E. Purkyně v Ústí nad Labem. Zabývá se cikánskými skupinami, česko-(slovensko)-bulharskou krajanskou problematikou a obecně otázkami spojenými s teoriemi kultury a etnicity a metodologií společenských věd. Provádí četné terénní výzkumy v České a Slovenské republice a v Bulharsku. Je autorem a editorem řady monografií k cikánské/romské problematice, např. *Romské osady v kulturologické perspektivě* (Brno 2003, ed. s O. Poduškou), *Romové – konec (ne)jednoho mýtu* (Praha 2004), *Cikánská rodina a přibuzenství* (Ústí nad Labem 2007, ed. s L. Budilovou), a teorii kultury – *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit* (Praha 2005, ed. s T. Hirtem). Spolu s T. Hirtem a Z. R. Nešporem připravil k vydání edici N. P. Necových *Dějiny Vojvodova* (Plzeň 2006).

Použitá literatura

- Jakoubek, Marek – Nešpor, Zdeněk R. – Hirt, Tomáš (eds.). 2006. *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje.
- Nikolov, Bogdan. 1996. *Ot Iskār do Ogosta. Istorijata na 125 sela i gradove ot bivšija Vračanski okrāg*. Sofia: Alisa.
- Nikolov, Bogdan. 2006. „Několik poznámek k historii místa, kde leží dnešní Vojvodovo.“ Pp. 118 in M. Jakoubek – Z. R. Nešpor – T. Hirt (eds.): *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje.
- Pelova, V. 2000. „Malcinstvata v severozapadna Bālgarija prez očite na policija.“ *Epochi* (Veliko Tārnovo) 8, 2000, 3–4: 5–19.
- Penčev, Vladimir. 1988. „Njakoj problemi na adaptacijata na češkite zaselenci v Severo-zapadna Bālgarija.“ Pp. 480–492 in *Vtori meždunaroden kongres po balgaristika. Doklady*. Sv. 15. Sofia: BAN.
- Penčev, Vladimir. 2006. „Tempus edax rerum aneb O minulosti a současnosti vojvodovských Čechů.“ Pp. 90–105 in M. Jakoubek – Z. R. Nešpor – T. Hirt (eds.): *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje.
- Rychlík, Jan. 2002. *Dějiny Bulharska*. Praha: NLN
- Vasileva, B. 1985. *Preselvane na čechi i slovaci ot Bālgarija v Čechoslovakija sled Vtorata svetovna vojna*. Sp. Vekove II. Sofia.

Sociologický časopis/ Czech Sociological Review

Recenzovaný oborový vědecký časopis vydávaný
Sociologickým ústavem AV ČR, v.v.i.

Přináší zásadní stati rozvíjející českou sociologii.

Obsah časopisu (od roku 1993) je uveřejněn na internetu na URL <http://www.soc.cas.cz>

Vychází 6 x ročně (4 x česky, 2 x anglicky).

Cena jednoho výtisku bez DPH je 75 Kč. Předplatné na rok je 450 Kč.

Informace o předplatném a objednávkách vyřizuje: Sociologický časopis/Czech Sociological Review – redakce, Jilská 1, 110 00 Praha 1, tel. 222 221 761, 221 183 217, fax 222 220 143, e-mail: sreview@soc.cas.cz

Z obsahu aktuálního čísla 1/2008

Margaret S. Archer: Lze najít pojitko mezi vysvětlením a porozuměním?

Iva Šmídová, Klára Janoušková, Tomáš Katrňák:

Faktory podmiňující vzdělanostní aspirace a vzdělanostní segregaci dívek a chlapců v českém vzdělávacím systému

Martin Kreidl: Mohou rozdíly v laickém chápání zdraví vysvětlit rozdíly v subjektivním zdravotním stavu mezi statusovými skupinami?

Ema Hřešanová, Jaroslava Hasmanová

Marhánková: Nové trendy v českém porodnictví a sociální nerovnosti mezi rodičkami

Dana Sýkorová: Bezdětnost ve stáří. K sociální integraci bezdětných seniorů

Olga Nešporová: Veřejná připomínka smrti – pomníčky u silnic obětem dopravních nehod

Diskuse: Obhajoba realistického pojetí modernizace

Jubileum: Jiřímu Musilovi k 80. narozeninám

Akihiro Ishikawa sedmdesátiletý

Symposium: Jerzy J. Wiatr a politika ve středovýchodní Evropě



ZEMŘEL PROFESOR JAN HELLER

V sobotu 26. ledna 2008 proběhlo v evangelickém kostele u Salvátora v Praze smuteční shromáždění, při němž se nejbližší rodina, přátelé, bývalí kolegové a studenti, představitelé akademické obce, duchovní i řadoví členové Českobratrské církve evangelické, stejně jako zástupci širší ekumenické veřejnosti rozloučili s emeritním profesorem Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy Janem Hellerem. Již z pouhého výčtu těch, kdo se při této příležitosti sešli, je zřejmé, nakolik široké bylo působení, nasazení a celoživotní směřování jednoho z mých bývalých učitelů.

Jan Heller se narodil 22. dubna 1925 v Plzni. Vystudoval protestantské bohosloví, filosofii a češtinu v Praze a ve švýcarské Basileji. Pouhá životopisná data však nevypovídají o míře jeho erudice beze zbytku: s lehkostí sobě vlastní byl takříkajíc „doma“ i v diskursu religionistiky, tzv. staré orientalistiky, semitské a klasické filologie či srovnávací lingvistiky. Byl zkrátka příslušníkem patrně poslední generace encyklopedicky vzdělaných učenců. A především, jako dítě z kantorské rodiny, byl obdařen nesporným talentem zúročovat dosažené vědomosti nejen v rámci vědecké práce, ale možná ještě výrazněji při své pedagogické činnosti na platformách oficiálních i neoficiálních a při nespočetných přednáškách, na něž byl bez ustání zván (nejen) českobratrskými sbory a spolky.

Jan Heller začal působit na někdejší Komenského evangelické bohoslovecké fakultě (současná Evangelická teologická fakulta UK) od podzimu roku 1950. Jen o několik měsíců později zde obhájil svou disertační práci *Mesiášská tradice efrajimská* (1951). Asistentská léta strávil výukou biblických jazyků, zprvu jako lektor hebrejštiny, k níž posléze přibýly též řečtina s latinou. Plody období, kdy setrval na tomto postu, se staly jeho opakovaně editované a studenty teologie hojně užívané *Hebrejsko-řecko-latinsko-český slovníček pro bohoslovce* (1955; ²1956; ³1995) a *Přehled hebrejské gramatiky* (1958). Vrozené jazykové nadání ho pak přivedlo do komise, která od roku 1961 připravovala nový ekumenický překlad Bible do češtiny, dokončený v roce 1979.

V politicky uvolněnějších šedesátých letech minulého století Heller obhájil hned dvě habilitační práce. První z nich byla předložena katedře Starého zákona v roce 1963 a týkala se gramatických a sémantických ekvivalentů v hebrejském a řeckém textu křesťanského kánonu. Jmenování docentem se však díky nevoli a obstrukcím ze strany režimních úřadů vleklo ještě další tři roky. Dru-

hé habilitační řízení v oboru tzv. teologie náboženství – pozdější religionistiky – proběhlo podstatně hladčeji, během několika měsíců: psal se totiž rok 1968. V tomto *Habilitationsschriftu* Heller zpracoval a předložil několik svých dřívějších studií, v nichž formuloval originální, tzv. responzivní hypotézu o původu náboženství, která se pokoušela skloubit důrazy protestantské neoortodoxie s pozicemi „pravého“ křídla existencialismu. Obě práce byly v tištěné podobě zpřístupněny širší veřejnosti teprve o mnoho později, v upravené podobě. To nejzávažnější z jejich obsahu čtenář nalezne ve stati „Překladatelský postup Septuaginty“ (*Studie a texty II*, 1978, s. 7–53) a v monografii *Vocabularium biblicum septem linguarum* (2000) v případě první z nich, respektive v teoretické části pověštného *Nástinu religionistiky: Uvedení do vědy o náboženstvích* (s M. Mrázkem, 1988; ²2004) v případě spisu druhého.

Díky pilnému publikování odborných článků v němčině vzrostlo Hellero-vo renomé koncem šedesátých let na mezinárodní úrovni. V roce 1966 přichází pozvání do Berlína, kde další dva roky přednáší jako hostující docent na Humboldtově univerzitě (tehdejší Německá demokratická republika) a na Kirchliche Hochschule (někdejší Západní Berlín). Úzké kontakty s akademickými a církevními kruhy v této tradičně protestantské zemi pak udržuje prakticky až do smrti. Kromě spolupráce s berlínskou Biblickou společností na vydávání edice «Altes Testament mit Erklärungen», tedy komentářové řady ke Starému zákonu, a dalších desítek německy psaných článků o tom svědčí i několik Hellero-vých monografií publikovaných místními nakladatelstvími: *Der tschechische Alttestamentler S. Daněk (1885–1946)* (1968), *An der Quelle des Lebens* (1988), *Von der Schrift zum Wort* (1990) a další.

Po návratu z Berlína se na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě ujal vedení katedry religionistiky, nejprve jako docent, od roku 1970 jako profesor. Nadlouho se tak stal jediným vysokoškolským religionistou v celém Československu, který byl do funkce oficiálně jmenován soudobými, rozvíjení daného oboru v nemarxistickém duchu nepřejíci úřady. Kromě všeobecné teorie náboženství se v tuto chvíli začal hlouběji obírat náboženskými kulturami starověkého Předního východu, k nimž měl – vzhledem ke svému celoživotnímu zaměření na problematiku Starého zákona – odborně nejbliže. V monografii *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu* (1978; ²1988) – studenty občas přezdívané „Hellerův telefonní seznam bohů“ – se mu podařilo nastínit ucelený obraz náboženské situace ve východním Středomoří před nástupem helénismu. Rozvoji staré orientalistiky v našich zeměpisných šířkách a délkách pak pomáhaly i jeho literárně zda-

řilé prvopřeklady různých významných starosemitských textů do češtiny. Ani v pozici religionisty ho však nikdy neopouštěla snaha řešit otázky motivované teologicky. Zřetelné je to z jeho pokusů porovnávat stěžejní důrazy jednotlivých světových náboženství, jimž zasvětil nejen řadu odborných a popularizačních článků, ale zejména své fakultní přednášky a seminární četby. V tomto ohledu byla mezi jejich posluchači pověstná především Hellerova „slabost“ pro komparování biblické tradice s čínským taoismem, nepochybně inspirovaná obdobným usilováním židovského filosofa Martina Bubera, k jehož důrazům se coby teolog náboženství opětovně hlásil (srov. doslov k M. Buber: *Já a Ty*, ²1995).

Od roku 1977 začal Jan Heller působit na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě jako profesor na katedře Starého zákona. Jmenování do této funkce mu umožnilo plně se věnovat oboru, k němuž měl odjakživa nejvřelejší vztah. V roli biblického teologa byly pro jeho odbornou činnost příznačné zejména dvě věci. V první řadě rozvíjel osobitým způsobem podněty, které mu prostředkoval zakladatel protestantské neoortodoxie Karl Barth (1886-1968). Heller se s tímto „Tomášem Akvinským kalvinismu“ znal osobně, během studií v Basileji měl příležitost navštěvovat jeho přednášky a semináře. Skalním barthiánem se přesto nikdy nestal; bytostné, z reformačních důrazů vyrůstající přesvědčení, že „biblická zvěst člověka infikuje svobodou vůči jakékoli předposlední autoritě“, mu pomáhalo zachovat si střizlivý, vpravdě kritický přístup i k velkolepým konstruktům křesťanské věrouky. Jinými slovy, v jeho optice musela mít věrnost heslu *sola Scriptura* trvalý primát i nad sebezdařilejší dogmatickou reflexí víry. S tímto předpokladem pak úzce souviselo i to druhé, co bývalo typické pro Hellerovu práci starozákonníka: uplatňováním celé škály odborných vykladačských postupů se snažil nechat promlouvat zvěst (kérygma) biblického textu. Metodickým úsilím tohoto typu se bránil jednak pokusem zužovat daný obor na pouze historickou, dějinně-náboženskou, literární, strukturálně-analytickou či jinou kritiku, jednak svodu zjednodušovat poslání exegeta na prvoplánový naivismus fundamentalistů. Celoživotním vodítkem na této cestě mu byl zejména odkaz jeho učitele a zakladatele tzv. pražské školy starozákonní vědy Slavomila Ctibora Daňka (1885-1946). Z Hellerových česky psaných děl zasvěcených biblistice lze upozornit kupříkladu na jeho přehledná skripta *Praktická znalost Písma I. Starý zákon* (1974; ²1998 s M. Prudkým a P. Slámou pod názvem *Přehled Starého zákona*), na monografie *Zákon a Proroci* (s M. Mrázkem, 1984), *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona* (1994), *Tři svědkové: Mojžíš, Izaiáš, žalmista* (1995) a další.

Po svém emeritování v roce 1992 pokračoval Jan Heller ještě nějaký čas ve výuce, a to nejen na své *alma mater*, nýbrž mj. i na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Právě tohoto pozvání, které je v ovzduší panujícím mezi hlavními církevními denominacemi v Čechách vskutku ojedinělé, si zvláště vážil. Kromě pedagogické činnosti se v rámci rozsáhlého výzkumného projektu, podporovaného Grantovou agenturou Akademie věd České republiky, navíc věnoval časově náročnému zpracovávání materiálu pro *Výkladový slovník biblických jmen* (2003). S neutuchající pílí připravil k vydání též několik popularizačních prací. Širší veřejnosti je znám jako autor neotřelých výkladů biblických textů vydaných ve sbírkách *Jak orat s čertem* (2005), *Stezka ve skalách* (2006), *Obtížné oddíly knih Mojžíšových* (s M. Prudkým, 2006), či rozhlasových zamyšlení nad nedělními biblickými čteními k bohoslužbám (částečně publikovány pod názvem *Znamení odkazující k nebi*, 2007).

Jan Heller zemřel po dlouhé a vysilující nemoci, které statečně čelil, 15. ledna 2008 časně ráno, obklopen svými blízkými. Vzhledem k jeho hluboké zakotvenosti v křesťanské tradici, již prostupovala nezvyklá citlivost vůči posledním otázkám lidského bytí, mohu snad právem mít za to, že ukončením svéездеjší pouti nebyl zaskočen. Snad se nemýlím příliš, domnívám-li se, že i k této situaci by se profesor Heller vyjádřil prostřednictvím výroku Jana Amose Komenského, který s oblibou opakoval při různých příležitostech: *Omnia sponte fluent, absit violentia rebus!* neboli „Všecko ať volně plyne, buď násilí vzdáleno věcem!“

Dalibor Antalík

David Nicholas: URBAN EUROPE 1100–1700. Palgrave Macmillan, Basingstoke – New York 2003, 239 + xii s.

Nová kniha amerického medievisty a urbánního historika Davida Nicholase, který je emeritním profesorem Clemson University, je příspěvkem do diskuse o povaze a vývoji urbánního života ve středověké a raněnovověké Evropě. Studie především rozvíjí a hlouběji promýšlí některé autorovy teze formulované již v dvoudílné monografii o středověké urbanizaci z roku 1997. Knihu tak lze chápat jednak jako pokus o obhajobu teorie o kontinuálním vývoji středověkých a raněnovověkých měst a jednak jako vynikající učební text určený univerzitním posluchačům urbánních dějin, středověké a raněnovověké kultury a hospodářství. Přehledně uspořádaný text totiž poskytuje vynikající vhled do mikrokosmu města a nepochybně bude zařazován jako povinná četba v seminární výuce především na evropských a amerických univerzitách.

Důvod, proč recenzovat Nicholasovu studii, tkví právě ve specifickém pohledu na vývoj evropských urbánních struktur. Nejméně v jednom ohledu se totiž analyzovaný text liší od obdobných syntetických zpracování urbánní problematiky vztahujících se k výše uvedenému období, ať již máme na mysli studie historiků anglosaských (Alexander Cowan, Christopher Friedrichs), německojazyčných (H. Schilling, H. Knittler) či frankofonních (J. L. Pinol). Dlouhý časový záběr šesti století autor vysvětluje kontinuálním vývojem měst a městských společností v Evropě. Podle něj „dělicí čára,

kterou obvykle rýsujeme mezi ‚středověkým‘ a ‚raněnovověkým‘, je pro studium urbánních struktur v podstatě irelevantní. ... Ve vývoji městských hospodářských, sociálních, kulturních a administrativních forem a etických struktur spatřuji v průběhu těchto staletí zásadní kontinuitu“ (s. viii). Tento braudelovský *modus operandi* dozajista otevírá nové dimenze výzkumu spočívající v pohledu na město nikoliv jako na původce modernizačních a protoindustrializačních procesů, nýbrž jako na konzervativní, pasivní a v ideálním případě seberegulující se entitu, jež reagovala vesměs chladně a nepřátelsky na podněty a impulsy přicházející zvenčí. Výše uvedená teorie, podpořená dlouhodobým archivním výzkumem, rozhodně nepostrádá legitimitu. Ostatně Nicholasovy argumenty do značné míry konvenují tezím autora této recenze rozpracovaným v jeho vlastních studiích (viz především J. Miller: *Uzavřená společnost a její nepřátelé. Město středovýchodní Evropy, 1500–1700*, Praha 2006).

Potíž s prameny však obvykle spočívá v tom, že umožňují několik – ve své potměšilosti často zcela protichůdných – konstrukcí reality. V tomto konkrétním případě lze konstatovat, že argumenty podporující tezi o diskontinuálním vývoji jsou stejně přesvědčivé jako opačné vývoody Davida Nicholase, neboť v průběhu 12.–17. století došlo k významným transformacím, které měly hluboký vliv na strukturální i funkční vývoj městských společností, ať již máme na mysli evropské reformace, raněnovověkou urbanizaci, zrod předmoderního státu, první globalizaci hospodářství či protoindustrializaci. Všechny tyto jevy v 16. a 17. století téměř zničily středověký charakter evropské-

ho města založený na komunitním principu. Koneckonců utkvělý tragický pocit bezmoci vůči převratným a nežádoucím změnám lze nalézt v mnoha dobových narativních pramenech městské provenience. Jeden příklad za všechny. Na prahu 18. století ustavila habsburská vláda, v očekávání vyšších daňových výnosů, Komisi pro povznesení měst v Čechách, jejímž cílem bylo navrhnout opatření vedoucí k revitalizaci městské ekonomiky zruinované v průběhu bouřlivého 17. století. V dotazníku rozesílaném Komisí do českých královských měst byly městské rady požádány o analýzu příčin hospodářské stagnace a zároveň měly zformulovat návrhy na progresivní řešení. S pozoruhodnou svorností hledali přední mužové měst lék v nevratné minulosti a jednohlasně dovozovali, že „naše štěstí a bohatství záviselo na našich privilegiích, propůjčených nám mnoha milostivými králi a císaři. Na míli cesty od hradeb nesměl nikdo jiný provozovat ani řemeslo ani obchod, na míli cesty nesměl stát pivovar, sladovna ani cizí hospoda ... Teď však: v okolních panských vesnicích a městečkách je více řemeslníků než ve městě ... Tak z vesnice se stává město a z města vesnice. Proto mnozí z měšťanů vzdychají, když si vzpomenu na staré časy, kdy královská města stála v takovém rozkvětu, jak to četli ve starých knihách a privilegiích, nebo slyšeli od svých dědů“ (cit. v J. Klepl: „Královská města česká počátkem 18. stol.“ *Český časopis historický* 38, 1932: 489, 492). David Nicholas si je ambivalentního charakteru pramenů zřejmě vědom, neboť ve své ranější studii charakterizuje 14.-16. století jako období transformace evropské společnosti (D. Nicholas: *The Transformation of Europe 1300–1600*, London 1999),

čímž do značné míry relativizuje vlastní kontinuální pohled prezentovaný v recenzované monografii.

Je nicméně velmi pravděpodobné, že cestovateli v roce 1700 by se naskytl téměř stejný obrázek města jako, dejme tomu, jeho předchůdci v roce 1400. Hypotetický vnější pozorovatel, který by měl možnost srovnat stav ze začátku 15. století se stavem na přelomu století 17. a 18., by nejspíše došel k (mylnému) závěru, že města zůstala statickými a změnám nepodléhajícími organismy. V roce 1400, stejně jako v roce 1700, bylo dominantním prvkem urbánní architektury opevnění, nezpochybnitelný symbol městskosti. Tradiční instituce, městské rady, řemeslnické cechy či městské právo, nejenže stále existovaly, ale vesměs si udržely i svou středověkou organizační strukturu. Dávne městské rituály, festivity a obyčeje, především ty spojené s instalací nových konšelů a se životem cechů, zůstávaly nedílnou součástí městské kultury jako symboly republikánského politického zřízení, městské autonomie a v první řadě historické kontinuity. Ve většině případů však tyto rituály stále více tvořily pouhý náter, který sice mohl zmást vnějšího pozorovatele a přesvědčit ho o neměnnosti městského života, avšak nemohl nic dělat s korozi postupných i dramatických změn, jež se nezadržitelně šířila uvnitř městského organismu a rozežírala principy, na kterých stálo město prakticky od svého založení. V rychle se měnícím ekonomickém, politickém a kulturním prostředí raněnovověké Evropy se však tytéž rituály postupně stávaly formálními a obsahově prázdnými výrazy lpění na minulosti. To naznačuje, že transformace urbánního života byla spíše funkční než strukturál-

ní, protože středověké městské instituce a obyčejy nadále existovaly, avšak přestávaly plnit svůj původní účel a jejich původní obsah a smysl se postupně vytrácel.

V rámci habsburské monarchie prošel takovým vývojem například proces obnovování rad, tradičně založený na principu rotace nebo alespoň částečné obměny osob v nejvyšších patrech městské samosprávy formou (formální) volby a zpravidla prováděný za osobní přítomnosti zeměpanských úředníků. Tento slavnostní rituál symbolizující republikánský charakter městského politického zřízení a autonomii města se však v důsledku expanze státní moci a racionalizace správy stával spíše formální záležitostí. Od druhé poloviny 17. století se totiž v rostoucím počtu měst začal prosazovat princip doživotního členství v radě a její obnova, obvykle prováděná již pouze písemnou formou, většinou spočívala v obsazení uvolněných křesel po zemřelých konšelech nebo osobách neschopných z důvodu věku či nemoci dále vykonávat úřad. Například v Čechách byl tento stav *de iure* potvrzen císařským reskriptem v roce 1737. Také cechy ve většině evropských měst obhájily svou existenci, ale po ztrátě svého politického vlivu postupně přicházely i o své výsadní postavení v hospodářství ve prospěch postupně se vzrůstajících manufaktur, byť jejich zavádění zpravidla kladly houževnatý odpor. Zároveň se však v některých odvětvích (v českém prostředí především soukenictví a plátenictví) pozvolna stávaly pouhými servisními organizacemi v rámci nákladnického systému výroby ovládaného velkými obchodními společnostmi.

Pokud jsme konstatovali, že argumentaci Davida Nicholase lze nahlížet jako bezesporu inovativní, v jiném ohledu jeho

studie zůstává spíše tradiční, neboť stejně jako jiné syntetické práce o urbánní Evropě nezohledňuje, řečeno s Fernandem Braudem a Immanuelem Wallersteinem, její periferie. Nicholas ve své knize bohužel následuje nenásledováníhodného příkladu většiny západoevropských a amerických historiků, kteří opírají své závěry pouze o studium pramenů vztahujících se k městským společnostem na teritoriu mezi britskými ostrovy a německými zeměmi, nizozemskými provinciemi a jižní Itálií. Naopak v mnohém specifický vývoj urbánních struktur ve Skandinávii, střední Evropě či na Balkáně nebyl autorem téměř zohledněn. Pokud kanadský urbánní historik Christopher Friedrichs v roce 1995 doufal, že „za pět či deset let již bude možné citovat mnoho zásadních anglickojazyčných prací věnovaných urbánním dějinám Polska, českých zemí, Uher a Balkánu“ (C. Friedrichs: *The Early Modern City, 1450–1750*, London – New York 1995: 346), potom jeho naděje zůstala nevyplněna. Systematické studium vývoje urbánních struktur v širším komparativním pohledu přitom může vést k dílčím revizím některých obecně přijímaných názorů. Například v oblasti střední Evropy se kapitalistické podnikání začalo prosazovat na venkově a na šlechtických panstvích spíše než v konzervativním městském prostředí. Podobně Nicholasovo tvrzení, že „v roce 1300 byla urbánní evropská síť v podstatě dotvořena“ (s. 13), snad odráží, byť s určitými výhradami, situaci v západní Evropě. Zároveň je však hluboce mylné, zahrneme-li do Nicholasovy urbánní Evropy Polsko a především Litvu, kde přibližně 80 procent všech městských lokalit vzniklo až v 16.–17. století.

Jaroslav Miller

Jiří Woitsch, František Bahenský (eds.): ETNOGRAFICKÝ ATLAS ČECH, MORAVY A SLEZSKA V. Židovské obyvatelstvo v Čechách v letech 1792-1794.
Etnologický ústav AV ČR,
Praha 2007, 135 s. + 42 map
v příloze.

Pátý díl *Etnografického atlasu Čech, Moravy a Slezska* vznikl stejně jako díly předchozí převážně v Etnologickém ústavu Akademie věd České republiky. Je koncipován jako interdisciplinární sonda do postavení a rozmístění Židů v Čechách na konci 18. století. S předcházejícími svazky atlasu jej nespojuje téma, ale zaměření na etnologicko-historické aspekty předindustriální společnosti českých zemí a metoda založená na původním archivním výzkumu a historiografickém přístupu. Z hlediska tématu je cenné, že se atlas věnuje postavení židovského obyvatelstva v Čechách v raném novověku, protože v minulých desetiletích nebyla tomuto tématu věnována dostatečná pozornost. Autoři vyjadřují naději, že se tento díl *Etnografického atlasu* stane nepostradatelnou pomůckou pro regionální bádání o dějinách Židů v Čechách i pro jejich komplexní studium.

Hlavním zdrojem pro zpracování atlasu byly soupisy pražských židovských familiantů z roku 1792 a 1794 a soupisy venkovských židovských familiantů z roku 1793. Jedná se o mimořádné prameny zachycující hospodářskou, sociální a částečně i demografickou situaci Židů v Praze

a na českém venkově. Výjimečnost soupisů venkovských Židů z roku 1793 spočívá mimo jiné také v tom, že se zachovaly pro všech šestnáct tehdejších krajů. Soupisy vznikly pro účely evidence skutečně usedlých židovských rodin v jednotlivých lokalitách a dovidáme se z nich informace o jménu familianta (většinou muž, který vlastnil familiantské číslo a byl tak oprávněn se svojí rodinou legálně pobývat na území Čech), jeho rodinném stavu, jménu manželky a dětí, případně jejich věku (ten byl ovšem uváděn spíše nesystematicky). Dále prameny uvádí, kam familiant náležel pod vrchnostenskou ochranu, kde byl usedlý a jaký byl jeho způsob obživy. Takto obsahově bohaté prameny tedy skýtají široké badatelské možnosti, které nebyly doposud plně využity. *Etnografický atlas* tak mimo jiné plní úkol zprostředkovatele informací z těchto zdrojů další zainteresované veřejnosti. Atlas přibližuje dobový kontext vzniku soupisů, podává zevrubný popis jejich obsahu, způsobu sběru dat a dobového zpracování. Těžištěm je pak rozbor demografické, sociální a zvláště profesní struktury židovského obyvatelstva, jak je čitelný z těchto soupisů a s ohledem na dobová administrativní opatření.

Atlas je členěn do tří kapitol a obsahuje také samostatné mapové přílohy. Úvodní kapitola dává přehled o historickém kontextu židovského osídlení Čech, dále o legislativním a správním rámci určujícím život židovské populace od konce 17. do poloviny 19. století. Ve druhé kapitole jsou rámcově představeny soupisy pražských i venkovských židovských rodin z období 18. a počátku 19. století s logickým důrazem na soupisy z let 1792–1794. Třetí část se pak zaměřuje na vlastní rozbor sídelní, demografické a profesní struktury famili-

antských rodin v letech 1792–1794. Na 42 mapách přílohy je v grafické podobě představeno prostorové rozložení židovského osídlení. S výjimkou mapy č. 1 zobrazující počet přítomných Židů v jednotlivých lokalitách, představují všechny ostatní mapy vizualizaci způsobu obživy Židů na území Čech. Je na nich zachycen zejména počet osob věnujících se konkrétním odvětvím řemesla, obchodu a nevýrobním odvětvím. Ačkoli je vydán v rámci řady *Etnografických atlasů Čech, Moravy a Slezska*, zaměřuje se tento pátý svazek pouze na situaci na území Čech. Jak je zmíněno na s. 47, je to z toho důvodu, že na Moravě nejsou soupisy židovských rodin uloženy centrálně jako v Čechách, ale rozptýleny především ve fondech archivů velkostatků. Prameny jsou tudíž za Moravu dostupné jen torzovitě. Ve Slezsku pak Židé ve sledovaném období až na pár výjimek nežili.

Na tvorbě atlasu se jmenovitě podíleli Ivana Ebelová, která je autorkou textové části publikace, Klára Woitschová a Michal Řezníček, kteří připravili statistické podklady pro textovou i mapovou část. Témata ke konkrétnímu kartografickému zobrazení vybrali a datové podklady k mapám připravili Klára Woitschová a Jiří Woitsch. Vlastní kartografické zobrazení je pak dílem Adama Horálka.

Atlas může v mnoha ohledech sloužit jako vítaná pomůcka dalším badatelům zabývajícím se problematikou dějin Židů a židovským osídlením v Čechách. Zde je na místě vyzdvihnout nejzajímavější aspekty atlasu. Publikace jasným a čtivým způsobem podává přehled o postavení Židů v Čechách v 18. století po právní a správní stránce (Kapitola I). Tento popis je cenný zejména z toho důvodu, že byl vytvořen na základě studia autentických

dobových pramenů, které jsou v atlase také velmi pečlivě citovány. Umožní tak čtenáři, který není specialistou na archivní prameny a správní otázky, orientovat se v relativně složité problematice, jejíž znalost je nezbytná pro pochopení konkrétních aspektů života Židů v Čechách.

Kapitola II poskytuje velmi přehledný popis soupisů židovských obyvatel na venkově a v Praze počínaje těmi z roku 1723, respektive 1729, a konče soupisy z roku 1811. U každého z nich je uveden dobový kontext vzniku, účel, obsah a rozsah, v jakém se pramen zachoval. Cenné je pak také porovnání jednotlivých soupisů mezi sebou a pokus o zhodnocení vzájemné jejich kompatibility (s. 45). Autoři docházejí k závěru, že použití pramenů pro sledování vývoje židovského osídlení, případně demografického chování a dalších aspektů je komplikované. Z toho důvodu se také v atlase zaměřují pouze na soupisy z let 1792–94. V této souvislosti je možná škoda, že autoři nediskutují otázku důvěryhodnosti dat, tedy to, zda soupisy zachycují více nebo méně spolehlivě počet židovských rodin, respektive obyvatel skutečně v Čechách přítomných. V době platnosti familiantského zákona omezujícího povolený počet židovských rodin bydlících v Čechách je tato otázka velmi důležitá pro další práci s oficiálně zjištěnými daty. Otázka možnosti podhodnocování dat v dobových soupisech v atlasu bohužel není vůbec diskutována.

Ve třetí kapitole věnující se rozboru údajů ze soupisů z let 1792–1794 je velmi zajímavý závěr podkapitoly III.1.2., že se i přes platnost familiantského zákona a dalších restriktivních opatření, která měla za cíl regulovat počet Židů na území Čech, ukazuje, že velikostí a počtem dětí se

židovské rodiny nijak výrazně nelišily od těch křesťanských. Počet dětí se tak v průměrné křesťanské i židovské rodině pohyboval od dvou do čtyř. Tento závěr je velmi důležitý pro další úvahy o reprodukčním chování Židů (o populačním růstu, úrovni porodnosti a úmrtnosti a jejich vzájemném vztahu) i při úvahách nad celkovým efektem familiantského zákona. V nejobsáhlejší části, podkapitole III.2., která se věnuje rozboru zaměstnání a způsobu obživy Židů, autoři vypracovali vlastní klasifikaci profesí, která umožnila přehledně roztrždit všechny možné způsoby obživy Židů. V části věnující se jednotlivým profesím je vždy stručně popsána geneze židovského angažmá v daném odvětví. To vytváří kontext, ve kterém je možné pochopit tradičně specifickou profesní skladbu Židů. Kapitola o profesní skladbě jinak zůstává velmi popisná a nevyužívá možnost analyzovat regionální odlišnosti v profesní skladbě Židů. Je škoda, že do oddílů o struktuře židovských profesí nebyly zařazeny tabulkové přehledy o počtech familiantů vykonávajících jednotlivé profese tříděné podle krajů. Tato data přitom museli mít autoři k dispozici, jelikož z nich vytvořili koláčové grafy s procentními podíly. Absence kvantitativních údajů je naneštěstí velkou překážkou pro další využití publikace badateli, kteří by chtěli dále analyzovat profesní skladbu židovského obyvatelstva. Další zajímavá perspektiva badatelského zájmu, která v atlase zůstala opomenuta, je rozmístění židovských familiantů v českých a německých jazykových oblastech Čech a případné odlišnosti v intenzitě osídlení a profesní skladbě. Rozdíly v tomto směru existovaly a měly své důsledky i později ve spojitosti s industrializací a židovskou emancipací mezi Čechy a Němci.

Obsáhlé mapové přílohy k publikaci náleží jako samostatná část. Je velmi záslužné, že se autoři ujali náročného úkolu vektorizace dat a použili moderní kartografické metody a programy pro zpracování mapových výstupů. Téměř všechny mapy ze souboru slouží jako vizualizace absolutních počtů Židů pracujících v jednotlivých profesních kategoriích. Takové výstupy ovšem svou výpovědní hodnotou nemohou nahradit chybějící analýzu a vypovídají jen málo o regionálních rozdílech v profesní skladbě. Poněkud matoucím dojmem působí to, že v mapách není zanesena Praha (s výjimkou mapy č. 1) a její absence není ani v textu, ani v mapových přílohách vysvětlena.

Pátý díl *Etnografického atlasu* poskytuje zasvěcený přehled pramenů ke studiu demografické a hospodářské situace českých Židů v 18. století. Jeho hlavním cílem je popis židovské populace tak, jak je zaznamenána v soupisech familiantů z konce 18. století, rezignuje však na hlubší analytické cíle, které by skýtalo jak vytěžení pramene samotného, tak porovnání s dalšími prameny. Zvolený přístup je u atlasu pochopitelný a jeho zpracování je v tomto směru velmi dobré. Publikaci nicméně citelně chybí tabulkové výstupy s absolutními údaji, které by dalším badatelům umožnily s daty tak ojedinělého pramene, jakým soupisy z let 1792–1794 bezesporu jsou, dále pracovat. Ani samostatně vydaná mapová příloha (42 nevázaných, z vnějšku neoznačených map) není pro uživatele úplně praktická. Přesto lze vydání této ojedinělé publikace rozhodně uvítat a lze očekávat, že se stane užitečnou pomůckou všem zájemcům o tuto dlouho opomíjenou oblast.

Jana Vobecká

**Adam Fox – Daniel Woolf
(eds.): THE SPOKEN WORD.
ORAL CULTURE IN BRITAIN
1500–1850. Manchester
University Press, Manchester
– New York 2002, 286 s.**

Zájem britských kulturních dějin o problematiku folkloru – tedy ústně šířených tradičních textů – s sebou přináší několik převážně terminologických paradoxů. Ačkoliv samotný termín „folklor“ vznikl v prostředí britských sběratelů *popular antiquities* (poprvé jej použil v roce 1846 William Thoms, zřejmě jako pandán k v té době již dávno etablovanému německému pojmu *Volkskunde*; k pozadí vzniku pojmu nejnověji A. Dundes (ed.): *International Folkloristics. Classic Contributions by the Founders of Folklore*, Oxford 1999: 9–14) a v druhé polovině 19. a na počátku 20. století patřili britští folkloristé k předním světovým odborníkům, situace se velmi brzy změnila. Termín „folklor“ i samotná disciplína jej zkoumající (etablující se v různých podobách v kontinentální Evropě a ve Spojených státech) upadly později v Británii do relativního nezájmu a živořily na institucionální periferii britské akademické obce. Signifikantním příkladem této relativní marginalizace budiž fakt, že zřejmě nejlepší přehled britské viktoriánské folkloristiky podal *americký* folklorista Richard M. Dorson (*Peasant Customs and Savage Myths. Selections from the British Folkloristics*, Chicago 1968; *British Folkloristics. An Intellectual History*, Chicago 1968). Nástup *New Cultural History* v sedmdesátých letech 20. století, snažící se uchopit problematiku oralitu z pohledu historicky orientovaných badatelů (viz např. P. Burke:

Lidová kultura v raně novověké Evropě, Praha 2005), s sebou díky absenci relevantní aktuální terminologie přinesl výše zmiňované terminologické problémy.

Absence solidní domácí britské vědecké tradice, spojená s relativní rezistencí vůči konceptům kontinentální folkloristiky, vedly britské kulturní historiky mimo jiné k terminologickým eklekticismům typu (většinou gramsciovsky či marxisticky akcentované) reanimace viktoriánského „starožitnického“ pojmu *popular culture* (za „starožitníky“ byli označováni sběratelé *popular antiquities* v 18. a v první polovině 19. století – předchůdci folkloristů zabývající se kulturními jevy stojícími mimo zájem nově etablované historie, jako byly balady, pohádky a pověry). Běžné používání tohoto termínu, který v sedmdesátých letech 20. století považovali středoevropští etnografové a folkloristé (vycházející z německojazyčné *Volkskunde/Europäische Ethnologie*), ale i američtí etnografii komunikace ovlivnění folkloristé za značně problematický, nepředstavovalo pro Burkeho ani další britské kulturní historiky větší metodologický problém a lidová kultura tak byla pochybovačným středoevropským etnografům takřka znovu „vnucena“ kulturními dějinami (srov. G. Kiliánová: „Rozhovor s Konradem Köstlinem.“ *Slovenský národopis* 47, 1999, 1: 51–61). Kromě těchto v některých případech poměrně anachronicky působících, ale pro určitý typ studia zřejmě nezbytných výpůjček (srovnej např. diskuzi o definici lidové kultury v předmluvě k přepracovanému vydání Burkeho *Lidové kultury*: 18–27) se ale objevila i snaha o terminologickou a metodologickou inspiraci v odlišných disciplínách, nejšťastněji a nejplodněji zřejmě v boha-

té domácí tradici sociální antropologie a afrikanistiky.

Recenzovaný sborník osmi studií je po-
dařenou prací čerpající především z druhé
výše zmiňované vědecké tradice, ale aktiv-
ně reflektující i dědictví „tradiční“ anglic-
ké folkloristiky. Terminologickou konfú-
znost kulturnědějinných výzkumů orální
kultury se sborník snaží úspěšně překonat
obsáhlým úvodem, definujícím základní
terminologii používanou ve všech
obsažených studiích. Rámována v ang-
losaských kulturních dějinách již paradig-
matickými interdisciplinárními výpůjčka-
mi ze sociální antropologie, afrikanistiky
a *oral history* (Ruth Finnegan, Jack Goody,
Jan Vansina), představuje rozsáhlá úvodní
část sborníku (s. 1–51) obsáhlé teoretic-
ké uvedení do kontextu problematiky pře-
nosu informací orálními, psanými a tiště-
nými médii a jejich interakce. Nebývale
teoreticky bohatý úvod definuje základní
termíny, s kterými pracují jednotlivé stu-
die, eklekticky čerpající z rozsáhlého kor-
pusu prací sahajících od teorie médií Mar-
shalla McLuhana přes zmíněné britské
sociální antropology až po americkou per-
formanční školu.

Příspěvek Daniela Woolfa *Speaking
of history: conversations about the past in
Restoration and eighteenth-century Eng-
land* (s. 119–137) ilustrativní formou
naznačuje diskurs orální recepce histori-
ografie a zdůrazňuje význam ústně pře-
nášených historiografických informací
v různých sociálních kontextech v Anglii
raného novověku, tedy „kdo“ a „jak“ če-
tl historická díla v daném období. Opro-
ti současnému vnímání historie jako pře-
vážně textualizované formy byl dle autora
v raném novověku poměr mezi psanou
a ústní formou přenosu historiografic-

ké informace vyrovnaný (s. 120). Ačkoliv
Anglie postrádala, oproti dvorům a tržiš-
tím kontinentální Evropy (především Itá-
lie), silnější tradici veřejného čtení, sou-
kromé a domácí čtení historických prací
bylo velmi častým jevem. K domácímu
předčítání historie byli například najímáni
speciální gramotní služebníci, velmi roz-
šířeným fenoménem bylo domácí předčí-
tání manželek manželům, funkce v něko-
lika pramenech vnímaná jako nezábavná
a nepopulární. Historiografie byla žena-
mi zprvu vnímána jako neatraktivní žánr,
o století později se však preference v šlech-
tických kruzích zřejmě změnila a historie
se stala populární čtenářskou alternativou
k poezii a novelám (s. 123). Další aspekt
studie se zaměřuje na roli ústní tradice při
dobové propagaci historických děl v době,
kdy byla inzerce i časopisecké recenze ješ-
tě v počátcích, a intelektuálové se o nových
knihách dovídali ústní cestou v rozličných
sociálních kontextech. Znalost „důležitých
knih“ tak nesloužila jen k abstraktnímu
progresivnímu rozvoji historické vědy, ale
primárně jako nástroj konverzace (s. 133).

Studie Richarda Suggera *Vagabonds
and minstrels in sixteenth-century Wales*
(s. 138–172) se zabývá fenoménem velš-
ských minstrelů v dobovém sociálním kon-
textu. Oproti tezi Petera Burkeho o panev-
ropském rozšíření putovních hudebníků
snadno překračujících politické a kultur-
ní hranice (P. Burke: *Lidová kultura*: 114)
Sugger konstruuje koncept spíše lokál-
ních umělců svázaných se specifickou
orální kulturou v období rapidních spo-
lečenských a kulturních změn. Na zákla-
dě převážně anglickojazyčných právních
pramenů vypovídá příběh o pokusech
byrokratické elity disciplinovat minstrel-
y, nejdříve jejich registrováním a udělo-

váním licencí, později s pomocí *Vagrancy Act* (1572) jejich redefinicí (společně s ostatními nelicencovanými komedianty) jako „*vagabonds*“ (s. 139). Státní zásah proti minstrelům souvisel dle autora nejen s širším dobovým procesem disciplinace a byrokratizace, ale též s tím, že minstrelové byli nositeli svébytného velšského jazyka, zvyků a kultury a tím i specifické lokální identity. Minstrelové se tak stali obětí tudorovské sociální a mravní reformy zaměřené převážně proti hostincům s jejich specifickou subkulturou, podezřelým cizincům, hrám, nedovolenému shromažďování a distribuci buřičských proctví, protože se jich týkaly všechny výše uvedené charakteristiky (s. 147–148). Autor samozřejmě neopomíná ani poměrně zevrubnou deskripci minstrelské subkultury s její terminologií, specializacemi, dobovým konceptem minstrelského umění jako „*daru*“ (s. 142–143) a rozdílu dobové velšské a anglické hudební tradice (důraz na mluvené slovo za doprovodu harfy vs. používání tanečních instrumentů jako dudy a housle), přičemž instituce typu *eisteddfod* a *comortha* konceptualizuje jako nástroje státního podchycení minstrelské subkultury – mimo jiné kvůli předpokládaným daňovým únikům (s. 156–157).

Alexandra Walsham v příspěvku nazvaném *Reformed folklore? Cautionary tales and oral tradition in early modern England* (s. 173–195) polemizuje s tradiční historiografickou představou protestantismu masově využívajícího knihtisk a psané slovo vůbec v boji proti ústně šířeným „papeženským pověrám“ a způsobujícího tak marginalizaci a do značné míry zánik tradičních forem ústně šířené kultury Británie raného novověku. Autorka se snaží představit kontrast protestantské kultury

opírající se o autoritu psaného slova proti katolické kultuře spočívající na tradici jako příliš zjednodušující – protestantské hnutí v Anglii naopak některé aspekty orálně přenášených forem kultury revitalizovalo. Ačkoliv se toto hnutí jako celek ztotožňovalo s dobovým konceptem racionality v opozici proti katolické venkovské ignoranci a nepřemýšlivému tradicionalismu, anglický protestantismus vytvořil svůj vlastní folklorní repertoár, opírající se především o starší tradici (s. 187). Tento specifický žánr, autorkou v textu nejednotně označovaný jako „*cautionary tales*“, „*edifying legends*“, „*Protestant exempla*“, „*anecdotes of providential justice*“ (kontinentální folkloristika by nejspíš hovořila o legendární pověsti či *Warnesagen*), motivicky čerpal především ze středověkých souborů kazatelských exempel a lze jej označit za typicky protestantskou formu stojící na pomezí literatury a orality, jakási „protestantská exempla“. Některé formy tohoto žánru, čerpající nejen z tradičních souborů exempel, ale i neustále doplňované z jiných zdrojů, jako byly kramářské písně a lokální ústní tradice, zachytily orálně tradované události i přes padesát let staré (s. 182). Anglický protestantismus tak dle autorky zcela neodkouznil (Max Weber) lokální svět, i když to bylo záměrem jeho propagátorů, naopak – přispěl k podpoření vnímání světa jako „*moralised universe*“, tedy světa, kde vládne morálka a individuální odpovědnost za své činy před Bohem. Autorka analyzuje i vývoj žánru, jehož publikum si s postupem času začalo, podobně jako v případě katolických exempel, uvědomovat neustálé opakování motivických stereotypů; zprávy o nadpřirozenu, ať už se jednalo o protestantské „*cautionary tales*“ či kato-

lické písně o zázracích, se od 16. století staly velmi lukrativním obchodem a byly neustále recyklovány, proto většina textů postupně začala být doplňována svědectvím údajného přímého svědka dané události pro skeptické čtenáře.

Útok proti mimobiblické církevní tradici v polemických traktátech, stejně jako ztotožňování ústní tradice s pověrou, však nebyl dle autorky vynálezem protestantů – jako nástroj určité degradace neliterárních vrstev jej lze vysledovat již od 12. století. Specifickým přínosem protestantství k literárnímu vnímání orality v anglickém kontextu je ale specificky antikatolické zaměření, stejně jako genderový nádech, doprovázející ostatně označování orální tradice dodnes (s. 178). Tento „útok“ na věrohodnost ústní tradice dle autorky nebyl izolovaným jevem, nýbrž součástí širšího dobového diskursu devalvujícího orální přenos informací, vysledovatelného v dobovém právu a historiografii, tedy takřka univerzálního vzdělaneckého konceptu orální tradice daného období. Tento diskurs degradace orality byl britskými kulturními historiky interpretován různě – od třídní konceptualizace Daniela Wolfa až po nejklaštější koncept odcizení (*enstrangement*) intelektuálů 18. a 19. století vedoucí je ke sběru prvků kultury, ke které sami ztratili vztah (Keith Thomas, Peter Burke). Dle autorky je však kořeny vzdělanecké fascinace oralitou třeba hledat již v konfliktech středověkého papežství s heretiky a koncily napadajícími jeho autoritu, a především ve zkoumaném protestantském folkloru. Navíc, na autory některých traktátů se můžeme dívat jako na svého druhu prefolkloristy – i oni srovnávali, podobně jako Ginzburgovi inkvizitoři-antropologové (C. Ginzburg:

„Inkvizitor jakožto antropolog.“ *Kuděj* 1-2/2005: 39–48), anglické katolické „pověry“ s pohanským modloslužebnictvím předkřesťanské Anglie, a dokonce plánovali projekty typu vytvoření sítě kazatelů vyšetřujících údajné zázraky a dosvědčujících tak jejich pravdivost (projekt plně uskutečněný až v severoamerických koloniích; s. 184). První folkloristé pak na existující koncept již jen navázali (s. 179).

Množství motivů z autorkou zkoumaných „protestantských exempel“ navíc posléze vstoupilo (podobně jako množství motivů středoevropských kramářských písní) do ústní tradice a bylo ranými sběrateli jako Thomas Percy či F. J. Childe sebráno jako ukázka archaického anglického folkloru; jak ukázal již R. S. Thomson, více než 80 % balad v těchto antologiích lze vysledovat až k tištěným kramářským písním před rokem 1700 (s. 185). Na první pohled zarážející akceptaci katolických motivů v protestantské kultuře vysvětluje autorka kombinací neoevolucionistického stanoviska Ronalda Huttona, vykládajícího je jako neopřežitky – kulturní prvky dokazující aktivní reakci a adaptaci anglické společnosti na reformaci (podobně jako se některé zavržené katolické rituální praktiky proměnily v „lidové“ sekulární slavnosti) a opačného stanoviska Boba Scribnera, podle něhož nejde o katolické přežitky venkovských kultur, ale o hobsbawmovské „*invented traditions*“ (s. 187). Kritika jinak podnětného konceptu autorky může směřovat zaprvé k nejasné definici i označení jí popisovaného žánru či motivického typu (autorka pracuje se čtyřmi žánrovými termíny a jako prameny používá strukturálně tak odlišné texty, jako jsou kramářské písně, ego-dokumenty a kroniky), a zadruhé k posunům při deskripci ústní transmise

textů na příliš obecné úrovni – orální tradice je často pouze *a priori* předpokládána i v situacích, kdy stejně relevantní a často i pravděpodobnější vysvětlení nabízí prostá literární výpůjčka.

Studie Martina MacGregora *The genealogical histories of Gaelic Scotland* (s. 196–239) se zabývá specifickým žánrem genealogických kronik sepsaných mezi polovinou 17. a polovinou 19. století v skotské gaelsky hovořící oblasti. Tento žánr, zabývající se dějinami specifického klanu (jehož je autor většinou členem či přívržencem) a používající jako formální jazyk angličtinu, nenavazuje na svébytnou starší písemnou tradici jako podobné žánry v Irsku, ale eklekticky čerpá jak z ústní, tak i z písemné tradice. Tento žánr, vytvořený aristokraty s přístupem ke gaelské tradici a primárně reagující na zánik lokální vzdělanecké vrstvy (*aos dána*) gaelsky hovořící společnosti a na sociální degradaci této společnosti v pozdním středověku jako celku, přesto dokázal vyprodukovat téměř padesát textů s četnými recenzemi a variantami (s. 199). Autor sleduje čerpání těchto kronik z ostatních literárních žánrů (s. 202) i orálních tradic (s. 209), přičemž v případě druhém byl nejčastějším informantem aristokrat neobeznámený s klasickou antickou a církevní tradicí, zato s obsáhlou znalostí genealogie vlastního klanu. Žánr je kladen do souvislosti s dobovým rozmachem genealogického psaní historií v celé Evropě 17. století, ale i s ekonomickými vlivy, neboť při ztrátě ekonomického statutu mohlo vlastnictví těchto textů radikálně zvyšovat sociální prestiž příslušníků daného klanu (s. 216–217). Autor zmiňuje i možnost plodného využití těchto textů pro folkloristické motivické a typologické studium

– představují totiž první písemné záznamy pramenů velkého počtu historických pověstí orální kultury gaelského Skotska, od 18. století až do současnosti hojně sbíraných (s. 214–215).

Text Nicholase Hudsona *Constructing oral tradition: the origin of the concept in Enlightenment intellectual culture* (s. 240–255) je zajímavý především pro dějiny folkloristické disciplíny. Autor v něm totiž sleduje genezi konceptu ústní tradice a jejího zvláštního významu pro evropské intelektuály nikoliv od „obligátního“ Rousseaua, Herdera či MacPhersonova *Ossiana*, ale již od antiky. Na základě historických pramenů kritizuje Derridovu tezi o „fonocentrismu“ jako jednom z pilířů západního myšlení jako příliš generalizující (J. Derrida: *Of Grammatology, Dissemination*; viz též C. Norris: *Deconstruction. Theory and Practice*. London – New York 1982: 24–41). Původní středověká, z antické filozofie vycházející představa písma jej konceptualizovala jako rovnocenný „obraz“ mluvené řeči (viz na Aristotelovi spočívající Porfyrius a Boëthius). Nástup renesance a humanismu a vznik knihtisku však vztah psaného a mluveného polarizoval ve prospěch toho prvního. Lingvistické studie a cestovatelské zprávy o nativních populacích (ať už evropských či mimoevropských), renesance a 17. století ukazují oproti Derridově tezi přesný opak nějakého výjimečného západního hodnocení ústní tradice – tato tradice byla vždy považována za nehodnotnou a dané společnosti proto za nedokonalé. V první polovině 17. století byly neliterární kultury obvykle hodnoceny kriticky: nevzdělaní „divoši“ neměli historii, vládu, poezii, dokonce ani netvořili svébytnou společnost. Ještě v roce 1741 popisoval

John Oldmixon jazyky původních Američanů jako „ohavné“ a „barbarské“. Jednou z prvních prací naznačujících změnu přístupu byl v britském kontextu slovník Samuela Johnsona (1754), v jehož úvodu je poprvé napaden aristotelský model psaní jako „obrazu“ mluvené řeči a psaní a mluva označeny za odlišné, komplementární způsoby komunikace. S tímto oddělením psaní od mluvené řeči byly dle autora vytvořeny koncepty svébytné literární a orální kultury. Idea svébytné hodnoty orální tradice byla spojena jednak s osvícenskou kritikou evropské společnosti, jednak s novým hodnocením poezie jako výrazu individuálních emocí. Tento koncept svébytné hodnoty orální tradice se výrazněji objevil v polovině 18. století společně s myšlenkou, že i společnosti bez znalosti písma mohou mít vlastní kulturu (jak se projevilo např. v *A Critical Dissertation on the Poems of Ossian* Hugh Blaira z roku 1763). V závěru studie autor rozvíjí svůj původní argument, dle kterého koncept orální tradice vznikl v teologických debatách mezi katolicismem a protestantismem o autoritě zvykových a nepsaných praktik a náboženských doktrín.

Esej Boba Bushawaye „*Things said or sung a thousand times*“: *customary society and oral culture in rural England, 1700–1900* (s. 256–277), operující s pojmem „zvyková společnost“, svojí metodikou a romanticky vyhlížející drobnokresbou tradičních zvyků připomíná středoevropské *Volkskunde* studie 19. století, avšak jen na první pohled. V Bushawayově studii, pokoušející se o celkovou analýzu venkovské kultury daného období, zaujme především jeho teze napadající tradiční klišé disciplíny o postupném narušení, krizi a zániku většiny forem tradiční rurál-

ní kultury během období od konce 18. do konce 19. století působením populačního růstu, ekonomickými změnami, industrializací a pohybem obyvatelstva do měst. Naopak, toto období bylo dle autora pro britskou rurální kulturu, alespoň pro její tradované projevy festivity, obdobím revitalizace (s. 262). Nové formy kolektivní komunity jako svépomocné spolky reagovaly na vzniklou sociální a ekonomickou situaci, transformovaly staré zvyky a často i vytvořily zvyky nové. Autorovo radikální stanovisko jen volá po aplikaci na středoevropské materiály: „*The attack on customary ideology between 1750 and 1850, associated with demographic, economic and industrial change, and the transformation of English rural society, illustrated that oral culture provided an affirming and a defining framework for the remaking of custom and customary consciousness in the second half of the nineteenth century. This process was both dynamic and progressive. A renewed and vibrant rural plebeian culture emerged as a result. Far from being an example of degenerate survivalism or traditional culture in disintegration, oral culture in English rural society provided a cohesive element to customary consciousness*“ (s. 266).

Prezentovaný sborník představuje jednu z nejzajímavějších novějších prací v oblasti britských výzkumů orální kultury. Přestože materiálůvě nepřináší nové prameny, jeho interdisciplinární, kulturními dějinami rámovaný rozměr je vysoce inspirativní. Celkový koncept sborníku, a především snaha editorů o teoretické zakotvení všech obsažených textů, jsou rozhodně více než následováníhodné i ve středoevropském kontextu.

Petr Janeček

**Krzysztof Michalski (ed.):
CONDITIONS OF
EUROPEAN SOLIDARITY.
Vol. 1. What Holds Europe
Together? Vol. 2. Religion
in the New Europe.** Central
European University Press,
Budapest – New York 2006,
192 + 146 s.

Málokdo pochybuje o tom, že Evropská unie prochází zásadní proměnou, ať už z důvodu organizačních změn, jako bylo největší rozšíření v roce 2004, doplněné později i o přijetí Bulharska a Rumunska, a transformace započatá diskusí o (nepřijaté) „evropské ústavě“, nebo kvůli dlouho neřešeným, o to však palčivěji vystupujícím problémům začlenění (převážně muslimských) imigrantů a připojení Turecka, které v souvislosti s mediálně vděčným tématem islámského fundamentalismu a terorismu vyvolávají odpor i ve společnostech, jež ušly velký kus cesty k multikulturalismu. Tato i další témata vyvolávají otázky, co je vlastně cílem nadnárodního společenství, kam směřuje, na jakých principech bude fungovat či jakými prostředky bude získávat a udržovat loajalitu „svých“ občanů, otázky které nejsou neznámé ani v českém prostředí (viz např. text Karla B. Müllera v *Sociologickém časopise / Czech Sociological Review* 43, 2007, 4).

Evropští intelektuálové už dlouho upozorňují na to, že Unie nemůže být klub založený pouze na ekonomické výhodnosti, ovlivňující také právní a správní oblast, nýbrž měla by začít generovat kulturní a sociální společenství překračující hrani-

ce národních států. A protože devadesátá léta paradoxně vedla spíše k „re-nacionalizačním“ tendencím, projektu budování společné evropské identity se v souvislosti s velkým rozšířením a ústavou chopilo i vedení Evropské komise. Romano Prodi v roce 2002 vyzval vídeňský Institut für die Wissenschaften vom Menschen k ustavení poradního výboru dvanácti prominentních myslitelů, jejichž diskuze měly přispět k pozitivnímu vymezení Evropy a jejích hodnot. Šest z nich téma reflektovalo v samostatných studiích, které byly publikovány ve vídeňské revui *Transit* a zároveň tvoří první část prvního dílu recenzované práce (s. 5–92), společným výstupem se pak stala „Evropská studie“, již pro Komisi sepsali Kurt Biedenkopf, Bronislaw Geremek, Krzysztof Michalski a Michel Rocard (s. 93–102). Tuto studii dále komentovalo devatenáct dalších vybraných akademiků a politiků, tentokrát nejen z Evropské unie, ale i ze Spojených států a zemí na východ od unijních hranic, jejichž krátké příspěvky tvoří poslední část svazku o „evropském lepidle“.

Protože „Evropská studie“ věnovala poměrně značný prostor veřejnému působení náboženství, jednak aby odmítla negativní sebevymezování Evropy proti islámu a současně aby podtrhla konstitutivní význam náboženských hodnot pro utváření evropské civilizace a kýžený cíl, že „evropská náboženství mají potenciál spojovat Evropany“ (s. 101), druhý svazek se zaměřil výlučně na tuto oblast. Je uveden filosofickou studií Charlese Taylora a sociologickou studií José Casanova, načež následují tři texty o evropském židokřesťanském dědictví a sekularismu z per Danièle Hervieu-Légerové, Davida

Martina a Petera L. Bergera, a čtyři příspěvky o muslimech a islámu v Evropě (T. Modood, B. Parekh, N. Göle a O. Roy), přičemž je docela signifikantní, že mezi těmito prominentními akademiky jsou čtyři imigranti a další tři (naturalizovaní) Američané, takže vlastní evropskou vědu o náboženství zastupují pouze Hervieu-Légerová a Martin. Explicitně nedeklarovaný, ale zjevný požadavek „obzvláštní excelence“ navíc vedl k tomu, že byli vybráni autoři, z nichž většina je v důchodovém věku, případně akademickou dráhu vyměnili za politickou (Lord Parekh je členem britské horní sněmovny). Výsledky tomu namnoze odpovídají, stejně jako v případě několikaletého „intelektuálního dýchánku“, který dal vzniknout první části.

Šest studií první části knihy, jejichž autory jsou B. Geremek, K. Biedenkopf, E.-W. Böckenförde, H. Grabbe, J. M. Kovács a J. Rupnik, má povýtce akademický charakter, bohužel leckdy i v negativním smyslu. Jde o eseje, v nichž intelektuálové diskutují to, co sami považují za podstatné, většinou bez ohledu na praktické politiky uplatňování a někdy i s malou oporou v datech. Často si navíc protirečí, takže zatímco třeba Geremek a Böckenförde zdůrazňují integrativní úlohu náboženství, Biedenkopf ji odmítá, a zatímco Böckenförde podtrhuje společné historické dědictví, Kovács a Rupnik připomínají vzájemné odlišnosti i ve velice nedávném vývoji. Zůstává tedy otázkou, k čemu má taková „diskuse“ vlastně vést, ne-li k (opětovné) prezentaci vlastních názorů a intelektuální povýšenosti. Podstatné závěry jsou totiž obecně známé: evropská solidarita koroduje a Evropa stále zůstává spíše projektem než dosaženým cílem, přičemž při jejím negativním vymezení vůči „těm

druhým“ hrozí podstatné problémy jak s neuspokojenými čekateli na jejich hranicích (Turecko, případně i země někdejšího Sovětského svazu a Jugoslávie), tak s imigrantskými minoritami uvnitř.

Za zvláštní zmínku snad stojí jen důkladná (a také nejdelší) studie Jánose Matyáse Kovácsa, jejíž relevanci mimochodem potvrzuje charakter následující diskuse, že pojem (evropská) solidarita má úplně jiné konotace na „Západě“ a „Východě“, v rámci EU-15 a mezi postkomunistickými zeměmi začleněnými v roce 2004 a později (s. 54–85). Komparativní rozbor politických rétorik a jejich aplikace v (před-)vstupních jednáních totiž ukazuje, že zatímco postkomunistické země „solidaritě“ chápaly „romanticky“ ve smyslu automatické redistribuce v jejich prospěch, západní Evropa byla „pragmatičtější“, altruismus spojovala s výhodností pro všechny a jako předpoklad solidarity požadovala synergii, nikoli redistribuci. Víme dobře, že přistupující státy se podle hesla „ber, nebo nech být“ musely *volens volens* přizpůsobit, Kovács však očekával, že bezprostředně po jejich začlenění jim už původní členové EU vyjdou vstříc, což se nestalo. Proto i tato studie ukazuje, jak dalece akademické prostředí postrádá smysl pro *Realpolitik*, i když si myslí pravý opak, stejně jako ostatní příspěvky tematizující Evropskou ústavu – které nakonec vyšly až poté, co byla ve své původní (už tak kompromisní) verzi z nezbytí dána k ledu.

Byly-li studie (neexistující) evropské solidaritě málo přínosné pro svůj intelektuální, veřejné mínění a politiku často (implicitně) odmítající charakter, „debata“ deseti akademiků a skoro stejného množství politiků a novinářů (včetně pol-

ského prezidenta) nad „Evropskou studii“ zase ukázala, že ve společnosti, která se má dobře a nic jí nechýbí, ale sama se ukrivdění považuje za neuspokojenou, se dá diskutovat donekonečna a hájit přitom téměř jakékoli názory. Pragmatičtější západní autoři, akademiky nevyjímaje, se ptali, má-li smysl rozšiřovat působnost Evropské unie do sociální a kulturní oblasti, když dobře funguje jako „ekonomický klub“, zatímco Lech Kaczyński opětovně zaujal stanovisko, že Západ přičleněním Polska k Unii mnohem víc získá než dá, prokázal protiněmecké citění a navrhnul, aby byla „privilegia“ bývalé NDR (spočívající v německém spojení) oproti ostatním postkomunistickým zemím rychle zrušena, neboť Němci zavinili druhou světovou válku. Jiné „perly“ do svého komentáře zabudoval konzervativní Ján Čarnogurský, který autoritativně požadoval začlenění božího vedení do Evropské ústavy a posílení tradiční rodiny, zatímco autoři ze zemí, které do Unie (zatím) nebyly pozvány, očekávatelně připomněli nebezpečí uzavření „evropské pevnosti“. Náboženští myslitelé podtrhovali význam religiozity, protináboženští se obávali případného nárůstu jejího vlivu, historici kladli důraz na dějiny, sociální vědci a politici za nimi raději chtěli udělat tlustou čáru. *Nihil novi sub sole*.

Ačkoli autor těchto řádků není příliš nadšen bruselskou byrokracií a způsobem přerozdělování v rámci EU, přeci jen má za to, že kdyby Evropská komise finančně nepodporovala podobné projekty, téměř vždy by příslušné prostředky mohla utratit lépe. Úvahy a diskuse tohoto typu přinášejí minimální výsledky a naopak ukazují humanitní a sociální vědce (i politiky) v jednoznačně negativním světle, jako zby-

tečné příživníky, zvláště jsou-li financováni z veřejných zdrojů. Tím ovšem nemá být řečeno, že žádný z 19ti komentářů nepřinesl nic pozitivního a nového. Například německý žurnalista Michael Mertes na osmi stránkách svého příspěvku vyložil témata, za něž by mu akademici mohli být vděční, od zpochybnění veřejného významu evropské identity, přes poukaz na přetrvávající boje mezi religiozitou a sekularismem, až po vtipnou exkluzi Turecka z „evropského klubu“, založenou nikoli na údajně skryté evropské křesťanské identitě, ale na divergenci v základních hodnotách týkajících se nacionalismu, antisemitismu, role žen, rodiny a sexuality (s. 157–164). Vzhledem k celkově vynaloženým prostředkům je to však přece jen trochu málo a navíc se nelze zbavit dojmu, že brilantními analýzami využívajícími i existující mezinárodní postojové výzkumy by měli spíše disponovat vědci, nikoli „pokleslí novináři“.

Druhý svazek o *Náboženství v Nové Evropě* nabízí přece jen užší, konsistentnější a vědecktější zpracované téma. Nevýhodou je jen to, že moderní akademický provoz inklinuje k „recyklaci“, takže téměř vše již jeho autoři publikovali na různých jiných místech, často mnohokrát, a ke spolupráci byli přizváni pro svůj význam v rámci náboženských studií, nikoli kvůli zájmu o problémy evropské integrace. Studie tak sice (pro neznalého čtenáře) leckdy výstižně postihují náboženskou (a sekulární) situaci současné postkřesťanské Evropy a její vztah k muslimům, „vnějším“ i „vnitřním“, jejich navázání na první díl recenzované publikace je však citelně slabší. Jenom americký sociolog rakouského původu Peter L. Berger si dovolil (nebo mohl dovolit) být nato-

lik upřímný, aby příspěvek o zmínění náboženství v preambuli „Evropské ústavy“ uzavřel slovy „nemám na to žádný názor a, upřímně [řečeno], ani mě to nijak zvlášť nezajímá“ (s. 93). K čemu tedy akademické kolegium dospělo?

Přestože to tvrdily sekularistické teze ve vědě a zůstává to součástí evropského veřejného mínění, modernizace nutně nevedla k odnáboženštění, jež (v církevním smyslu) přinesla v západní Evropě, proto je moderní evropský sekularismus jen jedním a nikoli nestranným hráčem na světové náboženské šachovnici. „Když dojde na islám, sekulární Evropané ukazují limity a předsudky moderní sekulární tolerance“ (J. Casanova, s. 36). Navíc ani v Evropě sekularizace nevedla k úplnému odnáboženštění, nýbrž především k diferenciaci, subjektivizaci a zneplatnění etablovaných církevních autorit, ačkoli pro většinu společnosti nadále mohou v extrémních situacích fungovat „zástupně“ a Západoevropané si (alespoň občas) uvědomují své vlastní křesťanské kořeny.

Čtenář se tedy nedozvídá nic nového, než co již dříve publikoval Casanova (*Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994), Hervieu-Légerová (*La Religion pour mémoire*, Paris 1993; *Le Pélerin et le converti*, Paris 1999), Martin (*A General Theory of Secularization*, New York 1978) či v tomto svazku nezastoupená, avšak hojně skloňovaná Grace Davie (*Religion in Modern Europe*, Oxford – New York 2000), avšak je třeba uvedené sociology náboženství také bránit. Jejich díla svého času opravdu nová byla a jsou vysoce přínosná dodnes, přinejmenším proto že veřejně artikulují nezjevná témata, respektive taková, jež si kvůli dominanci postsvětského sekularistického diskursu

nejíme většinou s to připustit. Užitečné je také srovnání převládajícího evropského sekularismu a náboženskosti Spojených států, do něhož se pustili Berger a Casanova, nebo angažovaný postoj Hervieu-Légerové navrhuující využít existujícího potenciálu evropského židokřesťanského dědictví nikoli k nostalgickému vzpomínání na dávno mrtvou minulost, nýbrž k podpoře redefinice individuální autonomie ve prospěch solidarity a odpovědnějšího přístupu k přírodním zdrojům (s. 62).

Zařazení speciálního oddílu věnovaného muslimům je chvályhodné, i když začíná poněkud zbytečnou „hádkou“ dvou britských autorů, kteří se svorně mylně domnívají, že rozbor postavení muslimů v ostrovním království ukáže, jak jejich situaci řešit na kontinentu. Tariq Mamood tvrdí, že je ještě třeba udělat řadu kroků ke skutečnému multikulturalismu, a deklarativně požaduje zrušení jakékoli diskriminace, stejné postavení, jako mají jiné víry (přičemž „zapomíná“, že *Church of England* má stále postavení státní církve), a pozitivní inkluzi. Naopak Lord Parekh optimisticky soudí, že muslimům se ve Spojeném království vede dobře, mají všechna potřebná práva a jsou integrováni do britské společnosti, upozorňuje však na skutečnost, že především sami muslimové mají k multikulturnímu postoji daleko. Realita je někde mezi tím. Poslední dva příspěvky muslimských učitelů z pařížské EHESS naopak znějí unisono a naléhavě: (evropský) islám prodělává stejné změny jako evropské křesťanství, projevuje se v něm například subjektivizace a úpadek autority tradičních vůdců, sekularizace i fundamentalistické tendence. A posledně uvedené přitom vůbec nejsou nějakým anachronismem, nýbrž vysoce moder-

ní reakcí na modernizaci západního stříhu, globalizaci a sekularismus. Vzhledem k tomu, že k podobným závěrům dochází i řada dalších renomovaných autorů (např. M. Juergensmeyer: *Teror v mysli Boží*, [2000] česky Brno 2007), měly by evropským politikům, intelektuálům i veřejnosti stát za důkladné promyšlení.

Ke skutečné, mnohohrstevnaté diskusi o palčivých problémech evropské integrace i mnohem obecnějšího vymezení Evropy a evropanství však dosud valně nedochází a přes dílčí přínosy dvou svazků *Podmínek evropské solidarity*, jež jsem se snažil maximálně vyzdvihnout, k nim mnoho nepřispívá ani tato kniha. Opět jedna šance promarněná kvůli tomu, že moderování diskuse se ujali nesprávní lidé na nesprávných místech, i když – ruku na srdce – je přece jen lepší mezi sebou planě diskutovat než válčit, což Evropané uměli také velice dobře. Jak totiž připomněl Berger, je poněkud ironické, je-li náboženství zmiňováno jako euro-integrační faktor, když jeho úloha většinou spočívala nanejvýš v integraci jedněch proti druhým a „zejména evropské náboženské dějiny přetékaají krví“ (s. 83).

Zdeněk R. Nešpor

Petr Pokorný a kol.:
HERMENEUTIKA JAKO
TEORIE POROZUMĚNÍ.
Vyšehrad, Praha 2005, 512 s.

Knihu profesora Petra Pokorného a jeho spolupracovníků, zejména z Evangelické teologické fakulty UK, tvoří tři mírně nesourodé části. První je Pokorného systematický výklad hermeneutiky, sice nakonec zaměřený k hermeneutice biblické, nicméně platný a použitelný i kdekoli jinde. Při zpracování této důkladné vysokoškolské učebnice Pokorný jednak zúročil vlastní dlouholetou práci na interpretaci starověkých textů, jednak ji zde založil na pozoruhodně širokém základu lingvistickém i filosofickém.

Po stručném úvodu následují čtyři hlavní části, totiž systematický přehled moderní lingvistiky s řadou filosofických exkurzů, výklad o textu, čtenáři a tradici, o metodách interpretace a konečně o samotném výkladu. Všechny kapitoly a kapitoly jsou vzorně uspořádané, takže čtenáře vedou k systematickému učení a přemýšlení, a za každou následuje seznam literatury k dalšímu studiu. Tento praktický ohled zkušeného pedagoga si zaslouží zvláštní ocenění. Také autorovo pečlivé rozlišení mezi synchronními a historickými přístupy a soustavný výklad exegetických škol 20. století je v české literatuře – pokud vím – jedinečný. Pokorný nepřehlíží osvědčené autority, náležitou pozornost věnuje Augustinovi, Lutherovi, Schleiermacherovi i Bultmannovi, opírá se však hlavně o Saussura, Gadamera, Ricoeura a Grondina. Příklady přirozeně volí hlavně z biblistiky, která také poskytuje nejbohatší materiál.

Pokud má recenzent vyjádřit i nějakou pochybnost, týkala by se trochu zjednodušující představy jazyka jako „kódu“ a řeči jako „kódování“ (s. 24), kde by bylo na místě vysvětlit meze této ve věku počítačů dosti chytlavé a nebezpečné metafory. Obecné tvrzení exegetů a teologů poloviny 20. století, že „mýtus sám je dnešnímu člověku cizí“ (s. 76), by možná dnes také zasloužilo jistou revizi. Podobně tvrzení, že „překlad sám je text, který zásadně, svou vlastní povahou, není určen k překládání“ (s. 154) neodpovídá historické skutečnosti a je možná i dnes příliš kategorické.

Mnohem obtížnější je recenzovat druhou část knihy, tvořenou více méně nezávislými studiemi o velkých epochách a postavách hermeneutiky, překladu a výkladu. Vynikají zde studie R. Dostálové o antickém překládání, L. Karfíkové o patristické exegezi a J. Čapka o Heideggerově filosofické hermeneutice. Třetí část je výběrem exegezí jednotlivých textů, a tedy příkladů k dříve vyložené systematické látce. Šest biblických exegezí se věnuje krátkým perikopám nebo dokonce jednotlivým veršům a má tedy z povahy věci jinou povahu než interpretace folklorní pohádky od H. Šmahelové. Recenzent by zde uvítal aspoň jednu ukázkou interpretace méně detailní, k čemuž má nejbližší už klasický text Součkův.

Knihy je vcelku pozoruhodným výsledkem soustavné a soustředěné snahy o vědecky i filosoficky podložené rozumění a výklad obtížných textů. Její cenu ještě zvyšují pečlivě udělané rejstříky a teologové ji jistě využijí. Byla by ale škoda, kdyby kniha unikla pozornosti filosofů, literárních vědců, lingvistů i překladatelů, kteří se zabývají jinými texty, a přesto by zde našli cenné a přitom přístupné poučení.

Jan Sokol

Albert-László Barabási:
V PAVUČINĚ SÍTÍ. Překlad
F. Slanina. Paseka, Praha
2005, 268 s.

Albert-László Barabási stručně představuje teoretické pokroky v oblasti bádání o složitosti (komplexitě) za posledních sedmdesát let, a protože sám je významným badatelem v oblasti teorie sítí a zejména internetu, je jeho kniha takřka jíc zprávou „z první ruky“. Protože takových obecně přístupných knížek u nás není mnoho, stojí za to ji představit i v širších souvislostech tohoto krajně zajímavého a aktuálního tématu. Empirické zkoumání lidských společností začalo pochopitelně tím nejjednodušším myslitelným modelem: společnost „není nic než“ větší či menší soubor jedinců, více méně srovnatelných. Tento těžce reduktivní model – ostatně dávno připravený celou nominalistickou tradicí – má řadu nesporných výhod. Předně celé téma neobyčejně zjednodušuje a budí dojem, že je vlastně prosté a průhledné. Za druhé umožňuje aplikovat metody zkoumání hromadných jevů, vyvinuté ve fyzice, a tak problém statistickými prostředky kvantifikovat a matematizovat. A konečně, jakmile se otázky podaří matematicky uchopit a modelovat, otvírá se cesta k vysněnému cíli moderních věd – totiž účinně předpovídat a dokonce cílevědomě ovlivňovat. Kdo by odolal svůdné představě, že i společenské vědy se konečně prokáží jako „pravé vědy“, prokáží svoji užitečnost a zvýší si tak nejen sebevědomí, ale i naději na veřejnou podporu, včetně finanční?

Dobrým příkladem tohoto postupu je „metodický individualismus“ ekono-

mie a jeho zlatý hřeb, totiž model trhu: Smithova představa společnosti jako souboru samostatných jedinců, kteří sledují své vlastní cíle, ale protože navzájem potřebují směňovat své produkty, setkávají se na stanoveném místě a sjednávají směny tak, aby všichni získali co nejvíc. Prodávající zde soutěží o peníze kupujících a kupující o zboží prodejců, ovšem v rámci společného zájmu směnit. Pokud se účastníci směny redukují na více méně srovnatelné jedince, kteří mají stejné šance a stejné informace – což má zajistit právě instituce trhu –, dokáže každý z nich své jednání optimalizovat tak, jak by to nikdy nedokázal žádný soustředěný rozum a plán. A protože společnost není „nic než“ soubor jedinců, znamená tento stav z definice také Paretovo optimum pro celou společnost. Na tomto jednoduchém modelu dokázala ekonomická věda postavit všechny své nepochybné úspěchy od teorie tržní rovnováhy až po marginalismus a monetarismus. Ještě i myšlenka kuponové privatizace – mimochodem popsaná jako myšlenkový pokus už u klasiků – vychází právě z této představy sobě rovných a srovnatelných jedinců, kteří svými vklady („kupy“) hlasují o ceně jednotlivých státních podniků. Lze vůbec vymyslet lepší cestu, jak integrovat znalosti všech účastníků o kvalitě státních podniků a ocenit je tím nejpresnějším možným způsobem?

Od dob Adama Smithe a klasiků se ovšem lidské společnosti změnily, a to tak, že „metodický individualismus“ stále méně odpovídal skutečnosti. S úžasným růstem dělby činností předně vzrostl počet i váha vzájemných (byť anonymních) vazeb mezi lidmi, a tím i rozsah a význam směn. Na místo společnosti autonomně

hospodařících sedláků a řemeslníků, kteří si směnou jen doplňují své potřeby, nastoupila masová společnost, kde si každý dokáže sám uspokojit jen zcela nepatrnou část svých ekonomických a jiných potřeb a téměř ve všem závisí na směně. S nárůstem směny jde ruku v ruce její stále složitější zprostředkování, totiž obchod. A na třetí straně i produkce už není rozptýlené zemědělství a řemeslo, nýbrž stále větší a složitější firmy, továrny a koncerny, které se stále méně podobají „trhovcům“ na náměstí. Sociologie 20. století si těchto změn všimla a Durkheim oprášil starou Aristotelovu maximu, že „celek je víc než souhrn jeho částí“. Strukturalisté obrátili pozornost ke složitě strukturovaným celkům, které teprve dávají smysl svým složkám (Saussure). Simmel vystihl nepřímý, zprostředkovaný charakter společenských vazeb, stále delších „řetězců prostředků“, jejichž hlavním médiem se stávají abstraktní peníze. Niklas Luhmann definoval společnost jako „nejširší oblast vzájemných komunikací“ a využil pro model společnosti představu „autopoietického systému“, jak ji vypracoval chilský biolog Humberto Maturana. Tandem Luhmann – Maturana tak také předvedl, že modely založené nikoli na atomických „uzlech“ a jejich vlastnostech, nýbrž právě na jejich vzájemných vazbách a vztazích mohou být užitečné jak při studiu organismů a buněk, tak také lidských společností. Novou vědu o složitých systémech jako takových představil rakousko-americký biolog von Bertalanffy a v šedesátých letech s tím slavil značné úspěchy. Ačkoli se sám o jistou matematizaci snažil, jeho teorii systémů přesto chyběly propracovanější modely, které by umožnily hlubší a diferencovanější diskusi o takových systémech, a ovšem

také předpovědi. A právě zde navazuje výklad Barabásiho knížky.

Začíná Eulerovým důkazem, proč se všech sedm mostů v Královci nedá přejít, aniž by se po některém šlo dvakrát. Královecké mosty sice nejsou systém zvlášť složitý, důležité je jen to, že Euler jej zde redukoval na holou strukturu čili graf, to jest množinu uzlů a hran mezi nimi. To je redukce úplně jiného druhu: Euler zcela ignoroval tvary a vlastnosti královeckých řek a ostrovů a omezil se jen na to, jak jsou spojeny mezi sebou. Jinak řečeno, z jeho modelu se nelze dozvědět vůbec nic o uzlech, ale jen o jejich vazbách, o tom, jak se dostat z jednoho do druhého. Teorii grafů se pak věnovalo mnoho vynikajících matematiků, aplikovali je však jen na sítě nějak pravidelné a navíc pevně dané; teprve dva maďarští matematici, Erdős a Rényi, si položili otázku, jak takové sítě vznikají, a vytvořili model náhodné sítě: na společenském večírku lidé nejdřív vytvoří malé skupinky, pokud se však budou pohybovat a ne sedět u stolu (proto se moderní recepce dělají ve stoje), časem se prostřednictvím jednotlivých lidí propojí i tyto skupinky. Ne každý s každým, ale přes jednoho, dva prostředníky. Jak? Inu ovšem, pro matematika – náhodně. Nicméně kdybychom uzlům grafu náhodně připisovali jednotlivé vazby, v okamžiku, kdy bude vazeb zhruba tolik co uzlů, se graf náhle změní: vznikne jeden velký shluk, zahrnující většinu uzlů. Fyzik to nazve fázovým přechodem, sociolog řekne, že vznikla společnost. V biologické i sociální skutečnosti se ovšem vždycy pohybuje daleko za touto hranicí: neuron má stovky synapsí, člověk stovky známých, firma stovky kontaktů. Erdősova teorie náhodných sítí otevřela ale na

sítě nový pohled: nezabývá se už detailní geometrií sítí, nýbrž jejími hromadnými vlastnostmi, například mírou propojení, počty izolovaných uzlů a podobně. Studium těchto vlastností pak ale také ukázalo, že skutečné sítě nevznikají náhodně. Kdyby vznikaly, platilo by pro počet vazeb každého uzlu náhodné (Poissonovo) rozdělení s výrazným maximem někde u průměrných hodnot. To odpovídá představám „metodického individualismu“: všichni jsou zhruba stejní a jen vzácně se odchyľují od průměru.

Byl to opět Maďar, novelista Frigyes Karinthy, který v jedné povídce nadhodil, že všichni na světě se znají prostřednictvím nejvýš šesti známých. O třicet let později tuto skutečnost potvrdil slavný pokus amerického psychologa Stanleje Milgrama. Milgram náhodně vybral 160 lidí v Massachusetts a požádal je dopisem, aby doručili zprávu člověku společensky velmi vzdálenému na druhém konci USA, ale jen pokud si s ním tykají. Pokud ne, mají požádat o zprostředkování nějakého přítele a o kroku informovat experimentátory. Výsledky byly šokující: skoro čtvrtina dopisů došla do cíle, a to průměrně po 5,5 krocích. Tak se objevil jev, jemuž se říká „fenomén malého světa“ čili „šest kroků od sebe“. Zázračné vlastnosti skutečných sítí zřejmě plynou z toho, že hrany (spojení) nevznikají náhodně. Nové uzly, které se k síti připojují, si vybírají a preferují například uzly s velkým počtem spojení. Rozložení uzlů podle počtu spojení tak má úplně jinou povahu: velká většina uzlů má jakýsi minimální počet vazeb, je však také překvapivě mnoho uzlů s velmi, velmi četnými vazbami. Reálné sítě – biologické, obchodní, společenské i technické – se tak pohybují mezi dvěma extrémy s velmi

odlišnými vlastnostmi. Na jedné straně je přísně centralizovaná síť („hvězda“), na druhé náhodná síť jako například silniční.

Autor, který se léta věnuje studiu internetu, ukazuje vlastnosti různých typů reálných sítí a překvapivou podobnost sítí přírodních a umělých: optimum je zřejmě někde mezi oběma extrémy. Síť s velmi silnými uzly jsou úspornější, ale zároveň zranitelnější: porucha několika uzlů může způsobit katastrofu. Příkladem mohou být ekonomické kolapsy nebo šíření infekcí, která autor také podrobně analyzuje. Knížka je velmi čtivě napsaná a pečlivě přeložená, obsahuje spoustu zajímavých skutečností i myšlenek, autor snad jen poněkud příliš zdůrazňuje svoji vlastní roli v této oblasti. Je zřejmě také pod tlakem své vědecké sítě publikací, impaktů a citací a musí si tedy dělat reklamu. Knížka ale rozhodně stojí za čtení.

Jan Sokol

Lenka Budilová – Marek Jakoubek (eds.): CIKÁNSKÁ RODINA A PŘÍBUZENSTVÍ.
Dryada, Praha 2007, 207 s.

Sborník editovaný mladou autorskou dvojicí, který se na pultech knihkupectví objevil v polovině listopadu 2007, zaujme případného čtenáře již na první pohled nebývale hodnotným grafickým designem knihy. Tím však kvality knihy rozhodně nekončí. Autoři sborníku, kteří působí v Centru aplikované antropologie a terénního výzkumu při Katedře antropologie FF ZČU a kteří se představované tematice sami již po léta věnují, shromáždili

a českému čtenáři předložili jedenáct statí, které tematicky spojuje problematika příbuzenství u té části obyvatelstva, která u nás bývá nejčastěji označovaná jako Romové, Cikáni, cikáni a podobně. Jak však editoři připomínají, „to, co v daném pojetí dělá z Romů Romy, je právě participace na specifických sňatkových vzorcích či členství v charakteristické příbuzenské síti. Romem/Cikánem se tedy člověk nerodí, ale stává se jím (a to často právě účastenstvím v příbuzensky definované skupině)“ (s. 11).

Knihla tak konečně přináší do antropologického studia příbuzenství v České republice alespoň základní (a kvůli omezení rozsahem jedné publikace pochopitelně velmi stručný) nástin vývoje zkoumání této otázky v zahraničí. Jako velmi užitečné se ukazuje zejména to, že jednotlivé příspěvky pocházejí z různých období: nejstarší archivní data pocházejí z roku 1870, některé zprávy jsou více než třicet let staré, naopak stať autorské dvojice editorů celého sborníku čerpá z šest let trvajícího výzkumu, který v podstatě stále ještě probíhá, respektive není definitivně uzavřen. Na západ od našich hranic by se takový počín mohl zdát zbytečný, ale právě to, že texty vycházejí z různých metodologických pozic, umožní českému čtenáři lépe pochopit vývoj v oblasti studia příbuzenství, což ještě podtrhuje skutečnost, že dvě z autorek nejstarších studií, Judith Okely a Teresa San Román, doplnily své studie aktuálními předmluvami, v nichž vysvětlují dobový kontext a teoretické zázemí vzniku původních prací. Jak zdůrazňují sami editoři, sborník se zabývá více problematikou příbuzenství než tím, kdo jsou „Romové“ (popř. „Cikáni“). Přesto však vymezení těchto pojmů věnují

určitý prostor, respektive varují před problémy, které vznikají, je-li na poli antropologického výzkumu nesprávně nakládáno s pojmy *sociální kategorie* a *sociální skupina* a je-li opomíjena problematika sociální kategorizace a skupinové identifikace. A přestože ne všechny texty odpovídají současnému antropologickému pohledu na otázky příbuzenství, pozornému čtenáři jistě neujde posun od zdůrazňování biologických zákonitostí příbuzenství ke zkoumání daného fenoménu z pozic sociální konstrukce reality, tedy k zaznamenávání toho, kdo a v jaké míře je v konkrétní skupině za příbuzného považován.

Jednotlivé stati zpracovávají data získaná dlouhodobými pobyty v terénu na různých místech (nejen) v Evropě. Judith Okely se zabývala *travellery* ve Velké Británii, Teresa San Román zkoumala cikánské městské lokality ve Španělsku, podobně jako Paloma Gay y Blasco a Elisa Martin s Juanem F. Gamellou, Emília Horváthová prováděla své výzkumy v různých oblastech na Slovensku, Elena Marušíáková čerpala z dlouholetých výzkumů na Balkáně, Lev Čerenkov a Stéphane Laederich porovnávali reálné poznatky z terénu s takzvaným (hojně upřednostňovaným, „archetypálním“) kalderašským modelem, Werner Cohn zpracoval data jednak o amerických skupinách, jednak pro srovnání i údaje o skupinách v Evropě, Patrick Williams se soustředil na pařížské Kalderaše a sami autoři sborníku zkoumají příbuzensky provázanou skupinu usedlého obyvatelstva, jejíž sňatkové aliance překračují (současné) hranice mezi Českou republikou a Slovenskem. Z uvedeného výčtu by povrchní čtenář mohl nabýt dojmu, že pro veškeré zmiňované skupiny (takřka) na celém světě budou platit

jednotná, společná, tedy „romská“ pravidla. Takové mínění – jak připomínají někteří z autorů – dříve opravdu převládalo a zdá se, že dodnes stojí i za pokusy některých institucí hledat řešení „romského problému“ pomocí jednoho, pro celou republiku (či dokonce Evropskou unii) platného receptu. Opak je však pravdou, právě studiem a komparací takto různorodého materiálu se i českému čtenáři v celé šíři vyjeví vnitřní různorodost a zejména vzájemná diferenciaci těch, které jsme si zvykli označovat paušalizujícím termínem „Romové“.

O tom se mimo jiné zmiňují i Lenka Budilová a Marek Jakoubek ve své stati *Příbuzenství, manželství a sňatkové vzorce. Cigánská příbuzenská síť*: „Není tedy divu, že v obecném povědomí přetrvává například názor, že ‚Romové‘ (rozuměj: ‚Romové obecně‘, tedy ti, kteří stojí na druhé straně *etnické linie*, kam jsme je všechny společně postavili, jako vojáky do řady) by měli dbát o památník romského holocaustu v Letech u Písku, ačkoli sub-skupiny českých a moravských Romů, jejichž členové byli za druhé světové války téměř vyhlazeni (a jejichž památce je tento památník věnován), nemají s Romy, kteří přišli na území dnešní ČR po roce 1945 ze Slovenska a kteří tvoří naprostou většinu dnešních ‚romských populací v ČR‘, vlastně nic společného“ (s. 20). Na podobné nebezpečí, tedy na otázku posuzování Romů jako jednotné skupiny, upozorňují i další autoři (Lev Čerenkov a Stéphane Laederich, Judith Okely, Teresa San Román), když varují před snahami zástupců oficiálních institucí hledat „představitelů Romů“, kteří by dokázali většinové společnosti tlumočit požadavky těch, které zastupují. Předpokládá se, že případ-

ným uspokojením těchto požadavků by se dospělo k odstranění „romského problému“, aniž by ovšem zodpovědné osoby jakkoliv uvažovaly nad tím, že hledat představitele neexistující skupiny či jedno řešení pro nesmírně vnitřně diferencovanou populaci je předem odsouzeno k fatálnímu neúspěchu. Ten je však často zpětně přičten nikoliv zadatelově neznalosti problematiky, ale právě oné neexistující „skupině“.

Kromě problematiky (konstruování) přibuzenství přináší statisti i některé další antropologicky cenné poznatky. Elena Marušiaková či Lenka Budilová a Marek Jakoubek například upozorňují na nebezpečí tendence (nejen badatelů) přenášet konkrétní poznatky získané u jedné zkoumané skupiny na osoby, které žijí jinde (v jiném prostředí, v jiných podmínkách, podle jiných pravidel). Na důležitost znatosti jazyka informátorů, ale i lingvistiky obecně upozorňuje mimo jiné Werner Cohn, vnímání romštiny jako specifické podstaty „romství“ zpochybňuje Elena Marušiaková zmínkou o množství místních jazykových výpůjček v jednotlivých dialektech romštiny a o změnách užívaného jazyka u různých skupin. Mnozí autoři rovněž upozorňují na konstitutivní prvky utváření hranic mezi „my“ a „oni“ na úrovni jednotlivých romských skupin. Elisa Martin a Juan F. Gamella či Teresa San Román a další připomínají nejen rostoucí různorodost uvnitř jednotlivých skupin, která je často zapříčiněna změnou životních podmínek a zásahy „zvenčí“, ze strany různých institucí, ale i současnou polarizaci romských skupin na ose ekonomické, z níž následně plyne další rozrůžňování požadavků jednotlivých socio-ekonomických vrstev.

Kromě otázek antropologických však sborník nastoluje i otázky z oblasti užití jazyka. Jednak jde o přepis jmen z těchto jazyků, které jako písma neužívají latinku (v tomto případě Čerenkov versus Tchereňkov), jednak o otázku přechylování ženských jmen v češtině. Ústav pro jazyk český v této otázce doporučuje spíše jména přechylovat, a to na jedné straně proto, že bez flexivní koncovky nemusí být (v případě češtiny, která nemá dostatečně pevně zafixovaný slovosled) vždy zřejmé, zda je jméno podmětem, či předmětem věty, tedy v jakém pádě je. Na druhé straně jsou o (nejen flexivní) koncovky běžně doplňována i mužská jména, čímž dochází k jejich změně (např. koncepce J. A. Barnese, nikoliv koncepce J. A. Barnes), čímž padá výtka ohledně toho, že ženská jména jsou přechylováním v češtině komolena. Tím nemá být řečeno, že by nebyla, ale pak jsou skloňováním komolena i ta mužská.

Knihu *Cikánská rodina a přibuzenství* užitečně doplňují medailony jednotlivých autorů a vkusně doprovázejí fotografie Tomáše Hirta. Ty v tomto případě nemají za cíl „upřesnit“ čtenářům představu o skupinách, jimiž se jednotlivé texty zabývají, neboť pocházejí pouze z prostředí cigánských osad na východním Slovensku. Nejsou to tedy dokumentární snímky, ale ilustrace v uměleckém smyslu tohoto slova, které více než představu o realitě zprostředkovávají čtenáři zvláštní pocit bezčasí, který přichází v těchto lokalitách často zažívají a který je tak těžké vyjádřit slovy. Tím jsou celému textu bližší a užitečnější než prosté dokumentace. Zvláštní přílohu pak tvoří vložený grafický záznam příbuzenských vztahů česko-slovenské příbuzenské skupiny, kterou zkoumali Lenka Budilová a Marek Jakou-

bek. Za hlavní přínos celé knihy lze rozhodně považovat nejen velmi erudovaný výběr textů (a většinou i jejich překlad, ve spolupráci s Marií Fouskovou a Martinou Hurdovou), které se vztahují k dané problematice, ale zejména to, že ačkoliv jde o specializované studie, rozhodně nelze říci, že by šlo o publikaci pro úzký okruh vyhraněných zájemců. Závěry, ke kterým jednotliví autoři na základě pečlivého zkoumání terénu i statistických dat dospívají, mají totiž co říci nejen odborníkům na příbuzenství, ale i pracovníkům nejrozličnějších institucí, jimž u nás bývá přidělována povinnost řešit tzv. romskou problematiku.

Helena Koubková

Gary Alan Fine – Véronique Champion-Vincent – Chip Heath (eds.): RUMOR MILLS. THE SOCIAL IMPACT OF RUMOR AND LEGEND. Transaction, New Brunswick 2005.

Fenomén fám, tedy neoficiálních, ale nikoli nutně fiktivních informací kolujících v kolektivním ústním podání, nestál nikdy v centru pozornosti společenských a humanitních věd. Jako sociální fenomén ale fámy či příbuzné typy ústně šířených narativů jako klepy (*gossip*) a pověsti existovaly a existují ve všech typech společností. Jejich sociální relevanci glosovala již celá řada historických náboženských, literárních a historiografických textů – od hebrejské konceptualizace fám jako božího hlasu zvěstovaného „zpěvem ptáků nebeských“, známé ze Starého zákona,

římského božstva Fama (nebo jeho řeckých ekvivalentů Ossa a Feme), nejznámějšího z Vergiliovy *Aeneidy*, až k středověkým a raněnovověkým kronikářským dílům, dovedně popisujícím efekty fám během válek, hladomorů, epidemií a živelních katastrof.

Seriózní reflexe fenoménu fám, pomíne-li francouzskojazyčnou tradici výzkumu novinových senzací (*faits divers*) a německojazyčnou tradici výzkumu tzv. novinových pověstí (*Zeitungssagen*), začíná ale až během druhé světové války v USA a v prvním sledu se jedná o výzkum aplikovaný. V souvislosti se snahami exekutivy zamezit šíření nepřátelské propagandy se rozbíhají psychologické výzkumy fungování fám, štedře podporované americkou vládou. Výsledky těchto aplikovaných bádání byly zúročeny nejen založením nejrozličnějších dodnes fungujících „klinik fám“ a „středisek kontroly fám“ po celém anglicky hovořícím světě, ale i vypracováním klasifikací a základních modelů vzniku a fungování fám, které jsou v mnoha ohledech aktuální dodnes (viz první větší analytická práce o fámě z pera sociálních psychologů Gordona Allporta a Leo Postmana *The Psychology of Rumor* z roku 1947). Poté, co problematiku fám do společenskovědního diskurzu uvedli psychologové, následoval relativní útlum, oživený až na konci šedesátých let sociology. Právě sociologie se stala oborem, ve kterém se výzkum fám – vedle psychologie – rozvinul zřejmě nejplodněji. Do sociologického výzkumu fám se nejvýrazněji zapojili francouzští badatelé (viz proslulá monografie Edgara Morina *Rumeur d'Orléans* analyzující antisemitskou fámu kolující ve francouzském městě Orléans z roku 1969), tak i výzkumníci

ze Spojených států amerických (nejlepšími anglickojazyčnými přehledovými pracemi jsou zřejmě kompendium Tamotsu Shibutaniho *Improvized News. A Sociological Study of Rumor* z roku 1966 a jedna z posledních sumarizujících studií *Rumor and Gossip. The Social Psychology of Hearsay* Ralpha R. Rosnowa a Garyho A. Finea z roku 1976).

Další přelomové období výzkumu fám nastalo v osmdesátých letech 20. století, kdy se této problematice zmocnila slovesná folkloristika. Byla to právě moderní folkloristika, která pomocí konceptu *urban legend* (vypracovaného severoamerickou folkloristikou, v padesátých letech reanimovanou Richardem M. Dorsonem) dokázala nejen výrazně oživit své tradiční pole výzkumu a badatelské metody, ale především razantním způsobem oslovit akademickou obec, a prostřednictvím masových médií a populární kultury i širokou veřejnost. Právě komunita výzkumníků *urban legends*, na konci osmdesátých let precizovaných do konceptu *contemporary legends*, se stala ohniskem, okolo kterého se na konci 20. století soustřeďovaly výzkumy efemérních narativů typických pro postmoderní společnost – tedy i fám. Folkloristé sdružení do *International Society for Contemporary Legend Research (ISCLR)* dokázali tímto badáním dokonce přitáhnout pozornost odborníků z odlišných disciplín, takže na čas došlo ke folkloristické „konverzi“ mnoha významných badatelů z odlišných disciplín – z nejvýraznějších jmenujme alespoň francouzskou badatelku Véronique Champion-Vincentovou (původně psychologka a sociální antropoložka) a severoamerického výzkumníka Garyho Alana Finea (původně sociolog). Prá-

vě oba zmínění přední badatelé jsou spolu se severoamerickým sociálním psychologem Chipem Heathem editory recenzované publikace, vzešlé z poslední interdisciplinární mezinárodní konference *Social Impact of Rumor and Legend* a zaměřené na společenskou a politickou dynamiku těchto komunikačních forem. Hlavním cílem setkání uspořádaného za podpory Rockefellerovy nadace v italském Bellagiu v roce 2003 nebylo analyzovat jednotlivé syžety fám a pověstí, jak je tomu zvykem u odborných setkání folkloristů, ale především zkoumat jejich politický a sociální kontext. Zvláštní důraz byl kladen na problémové okruhy korupce exekutivy, skandálů a pomluv souvisejících se světem obchodu a rasových, náboženských a etnických předsudků. Centrální otázky konference se soustřeďovaly na problematiku pravdivosti fám, individuální víry ve fámy, geneze fám, pravdivosti fám a veřejné kontroly fám.

Sborník sumarizuje ty nejzajímavější příspěvky z konference, která probíhala v celkem šesti tematických blocích věnovaných vztahu fám a nábožensky motivovaných násilností, vztahu fám a etnických a válečných konfliktů, obchodnímu zneužívání fám, víře v konspirační teorie, psychologii procesu šíření fám a vztahu fám a populární kultury. Středně rozsáhlá publikace obsahuje celkem 14 příspěvků od celkem 20 autorů z rozsáhlého spektra společenských věd – od folkloristiky, sociologie a (sociální) psychologie až ke kulturní antropologii, historiografii, teatrologii a afroamerickým studiím. Jednotlivé příspěvky jsou dovedným způsobem rozděleny do tří tematických sekcí (*The Social Production of Conflict and Prejudice*, *The Spread of Rumors* a *The Creation*

of Plausibility) a doplněny úvodními slovy jednotlivých editorů. Celá publikace obsahuje i úvodní esej, úvodní slovo, závěrečnou studii sumarizující výsledky konference (ne vždy spatřovaný, ale velmi cenný a v tomto případě i výjimečně vydařený počin) a jmenný rejstřík.

První tematická sekce *The Social Production of Conflict and Prejudice*, zaměřená na sociální kontext geneze fám, je věnována především xenofobním fámám (dle archaické, ale dodnes aktuální klasifikace amerického psychologa Roberta H. Knappa z roku 1944 takzvaným *wedge-drivers*, tj. fámám uměle rozdělujícím jednotlivé segmenty populace, nejčastěji na základě etnických, náboženských, genderových nebo sociálních diferencí), které představují společensky nejzávažnější druh fám. Jak ve své předmluvě uvádí Gary Alan Fine (s. 1–7), komunikační formy typu fám nebo klepů se velmi často objevují v souvislosti se společensky konfliktními situacemi, jako jsou sociální a politické nepokoje či rasové a nábožensky motivované násilí. Jak přesvědčivě dokázala sociální psychologie, jsou to právě fámy, které jsou jedním z nejvýznamnějších faktorů přispívajících nejen k diseminaci xenofobních stereotypů, ale i ke zcela reálné diskriminaci a otevřenému násilí. Například podle údajů severoamerické Kernerovy komise pro občanské nepokoje z roku 1968 byla více než polovina tzv. násilných rasových nepokojů šedesátých let primárně způsobena nebo výrazně posílena xenofobními fámami (s. 3). Přes nepochybný sociální význam fám byla tomuto fenoménu věnována minimální odborná reflexe, přestože jsou tyto narativy v běžné sociální praxi soudobé společnosti často cíleně využívány k politickým

(dezinformační kampaně, aktivity tajných služeb) nebo ekonomickým účelům (virální marketing, *word of mouth marketing*). Sociální význam fám v současnosti paradoxně ještě vzrostl s razantním rozšířením internetu, který pro soudobou společnost představuje nejen výrazné zesílení informačních kanálů, ale který je dnes především primárním médiem pro diseminaci fám a dezinformací.

Z příspěvků první tematické sekce zaujme především dvojice případových studií dokumentujících fámy vycházející z etnických a náboženských stereotypů z per proslulého psychologického antropologa Sudhira Kakara a rakouského etnologa Ingo Schneidera. Kakarova studie *Rumors and Religious Riots* (s. 53–59) prezentuje fámy kolující v roce 2002 v indickém státě Gudžarát během nepokojů mezi hinduistickou a muslimskou populací, způsobených tragédií v Godhře 27. února 2002, kdy byl vlak převážející aktivisty náboženské odnože hinduistických nacionalistů přepaden davem muslimů. Studie se soustřeďuje na soupis hlavních motivů fám kolujících mezi populací (nasbíraných především v září 2002 v počtu cca 60 narativů), které se týkaly především připravovaného útoku na komunitu a které využívaly tradiční folklorní motivy jako záměrné hromadné otravování jídla a domnělé brutální útoky cílené na ženy a malé děti. Nejprínosnější na celé studii je zřejmě komparace tematiky fám kolujících mezi hinduisty a muslimy, která ukázala, že téměř polovina fám v obou komunitách byla téměř identická a lišila se pouze přehozeným „znaménkem“ – za iniciátora nepokojů a násilností byli vždy stereotypně označováni „ti druzí“. Jedinými výraznějšími výjimkami se ukázaly oba-

vy muslimů z násilné konverze ze strany hinduistů a související snaha o „obranu“ své víry na straně jedné a obavy hinduistů z podpory muslimů ze strany pákistánských teroristických organizací na straně druhé. Zajímavé je i autorovo srovnání s fámami kolujícími v roce 1990 v Hyderábadu, v roce 1969 v Ahmedábadu a především s fámami kolujícími v době násilností během vzniku nezávislé Indie a Pákistánu v roce 1947, které byly, až na dobovou proměnu technologie, v podstatě identické s fámami kolujícími v roce 2002. Dobově i geograficky relativně limitovaná studie tak nabízí širší zamyšlení nad kontinuitou fám a nad diachronním studiem těchto narativů, které nejsou možná až tak efemérní, jak si myslí většina folkloristů, ale které mohou vykazovat pevné vazby na kulturní stereotypy dané společnosti i v dlouhém časovém rozpětí.

Druhá zajímavá studie z pera známého rakouského badatele současných pověstí *Mafia in Meran? Rumors and Legends Surrounding the „Leather Connection“* (s. 61–77) ukazuje na příkladu lokálně specifických negativních obchodních pověstí (*mercantile legends*) význam xenofobních stereotypů pro vznik a diseminaci tohoto typu narativů. Většinu starousedlíků ve zkoumané komunitě, severoitalském historickém městě Meran, centru regionu Jižní Tyrolsko, tvoří německy mluvící obyvatelé, přičemž jedním z hlavních zdrojů příjmů pro místní populaci je turistický ruch, především prodej kožených výrobků pro německé a rakouské turisty. Na konci osmdesátých a počátku devadesátých let 20. století toto tradicionalistické město zaznamenalo příliv obchodníků z jižní Itálie, kteří díky nízkým cenám svého zboží způsobeným nižšími výrobními náklady

takřka ovládli místní obchod s koženými výrobky. Nebývalý rozmach levných italských obchodů s koženým zbožím začal být německy mluvící meranskou veřejností vysvětlován údajným spojením italských obchodníků s mafií. Po celém městě se tak začaly šířit fámy a pověsti o údajném praní špinavých peněz získaných z prodeje drog, zbraní a prostituce; většina italských obchodů měla být pouhými zástěrkami pro kriminální aktivity. Přes značnou rozšířenost těchto xenofobních fám vyplývajících z tradičních protiitalských stereotypů a fakt, že údajné spojení meranských obchodů s mafií začala zkoumat média, samospráva i exekutiva, nedokázaly fámy italské obchodníky výrazněji poškodit. Schneiderův příspěvek si sice neklade širší interpretační ambice, ale rozhodně představuje další zajímavý důkaz xenofobního základu evropských obchodních pověstí (paralelou může být známá orleánská fáma z roku 1969 z oblasti obchodu s módou, která měla pro změnu výrazně antisemitský podtext), díky kterému se, alespoň dle teorie severoamerického folkloristy Donalda Warda, tyto narativy výrazně odlišují od amerických obchodních pověstí, které čerpají spíše z kolektivní nedůvěry k odlišštěným korporacím a světu velkého obchodu obecně.

Psychologicky orientovaná druhá sekce *The Spread of Rumors*, uvedená vstupním slovem Chipa Heatha, se zabývá motivací individuí i kolektivů k šíření fám a snaží se najít odpověď na otázku, proč jsou tyto komunikáty, které mají na sociální život obvykle výrazně negativní vliv, společností vůbec šířeny. Tato sekce tvoří zřejmě nejpřínosnější část celé publikace, především kvůli úvodní studii Prashanta Bordii a Nicholase DiFonza *Psychological*

Motivation in Rumor Spread (s. 87–101), která na základě sumarizace základních psychologických studií na toto téma přesvědčivě analyzuje motivační postoje individuí k vyhledávání, hodnocení a následnému šíření fám. Na rozdíl od starších prací, které jako hlavní motivaci pro šíření fám uváděly zbavování se pocitů nejistoty a obav, vidí oba autoři hlavní důvod pro diseminaci fám v konstruování sociálních vazeb a zvyšování sebevědomí individua. Třemi hlavními důvody pro šíření fám jsou tak dle autorů *fact-finding*, *relationship-building* a *self-enhancement* (s. 88, 97–98). Z dalších studií druhé sekce zaujme mimo jiné i práce francouzské folkloristky Véronique Champion-Vincentové, odbornice na současné pověsti a fámy, která se ale nevyhýbá ani historickým exkurzům, *From Evil Others to Evil Elites. A Dominant Pattern in Conspiracy Theories Today* (s. 103–122), která si všímá zajímavého posunu v kolektivním euro-americkém konstruování paranoidních konspiračních teorií. Zatímco tradiční pověsti a fámy většinou hledaly konspiraci u „těch druhých“ (typicky cizinců nebo etnických a náboženských menšin) a tento postoj přetrvává i v mnoha pověstech současných, soudobé sofistikované konspirační teorie (jejichž významné rozšíření autorka datuje od Francouzské revoluce a rozvoje demokratických společností, které výrazně oslabily tradiční hodnotu důvěry v nejvyššího, Bohem dosazeného představitele státu) vidí jako hlavní zdroj zla nikoli někoho zvenčí, ale elity vlastního státu, nejčastěji reprezentovaného tajnými službami. Vedle inspirativního historického přehledu hlavních znaků konspiračních teorií autorka nakonec konstatuje, že lidé věřící konspiračním teoriím tvoří zřejmě jen velmi malý, ale

díky moderním médiím poměrně vlivný segment populace, díky kterému je možné nabýt pocitu, že lidé ve vyspělých zemích již zcela opustili víru v pokrok a přijali nedůvěru k elitám vlastní společnosti, která je typická pro dnešní méně rozvinuté země. Na druhou stranu masový rozmach soudobých konspiračních teorií kritizujících představitele současné státní moci rozhodně z moderních fám nevytlačil tradiční „zákeřné cizince“ – tedy etnické, náboženské a jiné minority (s. 117).

Konspirační teorie, severoamerickým folkloristou Billem Elvisem trefně nazývané *contemporary mythologies*, jsou skutečně nesmírně zajímavými subkulturami intelektuálního disentu (s. 103), které si pozornost sociálních věd bezesporu zaslouží – na sousedním Slovensku se studiu konspiračních teorií již delší dobu plodně věnuje folkloristka Zuzana Panczová. Třetí velice podnětnou studií druhé sekce je práce trojice kulturních a medicínských antropologů Pamelý Feldman-Savelsbergové, Flavienu T. Ndonka a Songa Yanga *How Rumor Begets Rumor: Collective Memory, Ethnic Conflict, and Reproductive Rumours in Cameroon* (s. 141–157), která zkoumá fámy související s odmítáním vakcín (považovaných za skrytý sterilizační nástroj) a kondomů (údajně kontaminovaných virem HIV) v současném Kamerunu. Teoreticky i metodologicky precizní etnografická studie je skvělým příkladem nejen antropologické práce v terénu, ale i využití historického materiálu s cílem stvořit sevřenou studii, která je podnětná nejen pro folkloristiku a kulturní antropologii, ale i pro antropologii aplikovanou, neboť pomáhá pochopit myšlenkové stereotypy lokální populace, které mohou mít negativní zdravotní následky.

Závěrečná sekce *The Creation of Plausibility*, doplněná úvodním slovem známé folkloristky zaměřené na afroamerickou problematiku Patricie A. Turnerové (dvojice jejích knih *I Heard It Through The Grapevine. Rumor in African-American Culture* z roku 1993 a *Whispers on the Color Line. Rumor and Race in America* z roku 2001 patří k tomu nejzajímavějšímu, co se na poli moderního výzkumu fám v posledních letech objevilo), se zabývá problematikou věrohodnosti fám a snaží se zkoumat mechanismy, jakými dochází k jejímu utvrzování a následné diseminaci. Ze studií této sekce zřejmě nejvíce zaujmou čtyři práce. První z nich, s názvem *Celebrating Arabs and Grateful Terrorists: Rumor and the Politics of Plausibility* (s. 189–205) z pera nezvyklého tandemu sociologa Garyho Alana Finea a filosofa Irfana Khawaji stejně nekonvenčním způsobem analyzuje současné pověsti a fámy o islámských teroristech, tedy téma po 11. září 2001 ve světové folkloristice až nezdravě populární (několik studií o tomto tématu např. napsali i maďarští folkloristé!). Druhá zajímavá studie *Beyond Rumor and Legend: Some Aspects of Academic Communication* (s. 207–222) skotského psychologa Sandy Hobbse se zabývá akademickým folklorem, konkrétně fiktivními narativy spojenými s postavou slavného amerického psychologa B. F. Skinnera (1904–1990). Třetí interesantní práce z pera zřejmě největšího současného francouzského odborníka na fámy a současné pověsti, sociologa Jean-Bruno Renarda *Negatory Rumors. From the Denial of Reality to Conspiracy Theory* (s. 223–239), se pak věnuje specifickému a pro postmoderní společnost typickému druhu fám vyvracejícímu obecně uznávaná fakta, které časem mutují

do svérázných konspiračních teorií. Příkladem mohou být fámy o zdánlivé smrti (např. Elvis Presley), fámy o dvojnících (např. jugoslávský maršál Tito zemřel již v šedesátých letech a místo něj vládl jeho dvojník), fámy o mediálních manipulacích s realitou (např. američtí astronauté nikdy nepřistáli na Měsíci, útok na Pentagon 11. září 2001 byl zinscenován americkou vládou). Pozornost si zaslouží i závěrečná studie antropologizující historičky Luisy Whiteové *Social Construction and Social Consequences. Rumors and Evidence* (s. 241–254), která zkoumá dynamiku a sociální funkci fám o vampirických únosech lidí za účelem sbírání krve v v současné Africe (především Keně a Ugandě). Celý sborník je zakončen závěrečným esejem rozebírajícím sedm základních problémových okruhů, „otázek“, kterými editoři vymezují pole pro další výzkum fám a soudobých pověstí: 1. Jaký je vztah fám a jejich pravdivosti?; 2. Jakou roli hraje víra ve fámy?; 3. Jakou úlohu hraje u fám věrohodnost evidence?; 4. Jsou klasifikace fám stále účelné?; 5. Jak věrohodně definovat fámu?; 6. Jak dlouho mohou fámy existovat v sociálním životě?; a 7. Jak můžeme výsledky výzkumu fám aplikovat v sociálním životě?

Recenzovaná publikace jako celek rozhodně představuje zajímavou ukázkou faktu, že se výzkumu fám dnes věnují nejen psychologové, sociologové a folkloristé, ale široké spektrum dalších společenských a humanitních věd, včetně poněkud nečekaných (teatrologie). Ačkoli sborník spojuje různé „národní“ tradice výzkumu fám (minimálně anglosaskou psychologickou a folkloristickou s francouzskou sociologickou, k jejichž fúzi ovšem došlo již na půdě ISCLR v devadesátých

letech), je zarážející absence studií z několika dalších oborů, které se studiu fám již delší dobu a s výraznými úspěchy věnují – především politologie a ekonomie. Přes deklaraci zájmu o pověst v názvu sborník nepřináší pro zájemce o studium současné pověsti příliš nových či zajímavých informací, které je třeba spíše hledat v aktuálních monografiích jednotlivých autorů, periodikách ISCLR *Contemporary Legend* a *Foafale News* či běžných folkloristických časopisech jako *Fabula*, *Journal of Folklore Research*, *Folklore* a *Journal of American Folklore*. Pro domácí zájemce o studium slovesného folkloru je ale sborník nepochybně přínosný, neboť česká folkloristika má ve studiu efemérních narativů, jako jsou fámy, výrazný deficit. Domácí slovesná folkloristika jako celek byla ovšem v minulých desetiletích jako vědní obor dlouhodobě marginalizována, a to jak teoreticky, tak především personálně. Důvodem pro tragický stav této disciplíny, kde kdysi působila celá řada mezinárodně uznávaných odborníků, byla primárně ideologická stanoviska, která oproti výrazně „buržoazní“ (rozuměj mezinárodní a tím i západní) komparativní folkloristice favorizovala výrazně nativistický národopis studující materiální i nemateriální pozůstatky domácí lidové kultury (podobný osud ostatně hrozí personálně stále tragicky oslabené slovesné folkloristice i dnes, paradoxně ovšem ze strany nekritické neprofesionální recepce přístupů anglosaské kulturní/sociální antropologie domácími odborníky z mnohdy zcela odlišných oborů). Česká tradice výzkumu fám ale přesto existuje; vedle raných glos našich předních folkloristů (např. Jiří Polívka) se fámám na konci osmdesátých let 20. století výrazně věnoval brněnský

folklorista Bohuslav Beneš, inspirovaný pracemi německého folkloristy Rudolfa Schendy. Jakýmsi zázračným zjevením, domácí etnologií ovšem relativně opomíjeným, je pak české vydání knihy významného francouzského teoretika fámy Jeana-Noëla Kapferera *Fáma, nejstarší médium světa* z roku 1992 (která v edičním plánu nakladatelství Práce zůstala ještě z dob minulého režimu kvůli pochvalné recepci této knihy v někdejší Sovětském svazu, způsobené zřejmě Kapfererovým bojem s fámami souvisejícími s katastrofou jaderné elektrárny v Černobylu – viz rozhovor s autorem v československé mutaci sovětského časopisu *Nová doba* 45/5, 1988: 40–42). „Benešovská“ tradice výzkumu fám ale stále žije, především na Slovensku (viz práce Zuzany Panczové či Zory Vanovičové); její výraznější oživení u nás nastalo až v posledních letech v souvislosti s domácí recepcí mezinárodního výzkumu současných pověstí.

Z recenzované publikace – pokud bychom ji skutečně chtěli považovat za reprezentativní pro mezinárodní výzkum fám, čemuž rozhodně odpovídá minimálně personální složení příspěvateľů sborníku – vyplývá jeden naprosto zásadní závěr. Teoretické téžiště, z kterého vycházejí ty nejinspirativnější podněty ke studiu fám, se od „sociologické“ fáze vymezené padesátými až sedmdesátými lety 20. století a „folkloristické“ fáze osmdesátých až devadesátých let zřejmě navrací do své prvotní, „psychologické“ fáze. Psychologické, konkrétně psychoanalytické výzkumy motivací individua k diseminaci fám jsou totiž asi jedny z mála, které dokáží poskytnout relevantní teoretické modely k výzkumu jejich šíření, jak jasně ukázaly dlouholeté výzkumy kle-

pů (*gossip*), prováděné již od šedesátých let 20. století (s. 58). Otázkou ale zůstává, nakolik budou z výsledků výzkumu fám schopny těžit do svých teoretických modelů často až příliš zahleděné disciplíny kulturní antropologie a folkloristika, které fámy většinou považují za pouhý nijak nerefektovaný zdroj dat sloužící ke konstrukci nějaké „kultury“ na straně antropologie či „folklorního žánru“ na straně folkloristiky. Jisté je, že fámy není možné považovat za pouhé nijak neanalyzované „drby“ (jak tvrdí Yasar Abu Ghosh, Jakub Grygar a Marek Skovajsa v *Sociologickém časopise/Czech Sociological Review* 43, 2007, 1: 9), nýbrž jde o významný sociální fenomén, který si nepochybně zaslouží seriózní bádání. Pro teoretický i aplikovaný výzkum soudobé sociální reality by mohlo být mnohdy přínosnější než esoterické konstrukce antropologů a folkloristů.

Petr Janeček

**Mark Juergensmeyer:
TEROR V MYSLI BOŽÍ.
GLOBÁLNÍ VZESTUP
NÁBOŽENSKÉHO NÁSILÍ.**

Překlad Tomáš Suchomel.
CDK, Brno 2007, 382 s.

Napsal-li americký sociolog Peter L. Berger v rámci (sebe)kritiky sekularizační teze, že současný svět je „stejně výrazně náboženský, jako byl svět kdykoli dřív, a v některých oblastech dokonce ještě víc“ (*The Desecularization of the World*. Washington – Grand Rapids 1999: 2), myslel tím především mohutný nástup deprivatizovaného náboženství a deseku-

larizaci v řadě oblastí světa. Stejně dobře však mohl upozorňovat na obrovský rozmach nábožensky zdůvodňovaného násilí, které se díky globálnímu mediálnímu pokrytí dostává i do povědomí sekularizované a vůči religijní deprivatizaci značně imunní české veřejnosti. Ztráta „jistot“ bipolárně rozděleného světa v důsledku pádu železné opony v řadě případů vedla podle jiného amerického sociologa k „novým studeným válkám“ mezi různými konfesemi a sekularisty (M. Juergensmeyer: *The New Cold War?* Berkeley 1993) a současný náboženský terorismus ukazuje, jak rychle se z války „studených“ mohou stát „horké“, přičemž množství (přínejmenším potenciálních) obětí si už bohužel v ničem nezadá s „konvenčními“ ozbrojenými mezistátními střety. Hlubšímu studiu (zdůvodnění) současného náboženského terorismu Juergensmeyer věnoval knihu *Teror v myslí Boží*, poprvé vydanou v roce 2000, zatímco českému čtenáři se dostává o tři roky novější vydání, upravené v souvislosti s děsivou zkušenosťou 11. září 2001. Jde přitom o zásadní vhlad do argumentace (náboženských) teroristů a těch, kdo jejich jednání legitimizují nebo alespoň schvalují, stejně jako o brilantní analýzu kontextuálního původu, forem i účinků takto motivovaného násilí a jeho vztahu k náboženstvím, která prakticky vždy horlí po pravém opaku násilí. Autor se totiž nespokojuje s představou, že existuje jakýsi „terorismus *sui generis*“, který se pouze maskuje náboženstvím, ale bere toto spojení mnohem vážněji, přestože se sám považuje za (většinového) náboženského ne-militanta (s. 26).

Mark Juergensmeyer svou knihu rozdělil na dvě části, přičemž v prvních pěti

kapitolách (s. 39–152) představuje aktéry – náboženské teroristy – prostřednictvím činů, které spáchali, jejich vlastních výpovědí (získaných rozhovory s nimi a okrajověji analýzou písemných i dalších pramenů) a zkoumání historických a teologických zdůvodnění násilí v dané náboženské kultuře. Pro (americké) křesťanské prostředí provokativně začíná protagonisty protiinterrupčního, homofobního a rasistického násilí v křesťanství, načež následují militantní židé, muslimové (Hamás), sikhové a japonské (především buddhistické) náboženské hnutí Óm šinrikjó. Výčet militantů tím samozřejmě není ukončen, jistě by šlo zmínit také násilné formy indických náboženství (hinduismu), pravoslaví nebo i ekologického hnutí, v neposlední řadě pak samotné stoupence sekularismu, jimž je násilí ze strany „obnovných“ náboženských hnutí vyčítáno. Právě to by bylo svrchované potřebné pro sekulární evropské čtenáře, kteří se domnívají, že náboženský terorismus není „jejich záležitostí“ (pokud v něm nevystupují jako oběti nebo „zhrození pozorovatelé“). Protože autor nepsal primárně pro evropské čtenáře, nelze mu tuto absenci klást za vinu, z názorů teroristů a jejich podporovatelů nicméně jednoznačně vyplývá jejich základní přesvědčení „Nejsme agresori: jsme oběti“ (s. 104), které poskytuje nepříliš žádaný, nicméně reálný vnější obraz západního sekularismu, občanské společnosti nebo i ideologie obecných lidských práv. Skutečnost, že tyto výdobytky západní civilizace leckdy považujeme za všeobecně platné a „vyvážíme je“ mimo tento okruh, je – a v tom mají teroristé bohužel pravdu – výrazem euroamerického etnocentrismu a kulturního imperialismu.

Čtyři kapitoly druhé části knihy (s. 155–271) podávají analýzu terorismu v náboženských službách, která jde napříč jednotlivými religijními kulturami. Autor tak podtrhuje skutečnost, že nejde o „právoplatné dědictví“ nebo „původní formu“ toho kterého náboženství – ač to všichni militanti v rámci své kritiky sekularismu nebo „upadlých“ majoritních forem religiozity tvrdí –, nýbrž o fenomén veskrze současný. Lokalizace a načasování teroristických útoků podle jeho názoru svědčí o snaze po co největším „úspěchu“ v podobě zděšení a pohoršení „obecnstva“, jež akcentují symbolické vyjádření (moci) teroristů, kteří k tomu dovedně využívají také média. Jejich vlastní argumentace pak spočívá v obrazu „kosmické války“, tedy metafyzického boje mezi dobrem a zlem, ve které neexistuje možnost kompromisu a která zdůvodňuje použití násilí, ačkoli se mu jednotlivá náboženství brání. Stejně jako by náboženský terorismus neexistoval, kdyby neměl své (nechtěné) diváky, nedostávalo-li by se mu tohoto ideologického ospravedlnění v podobě participace na „kosmické válce“, mohl by (relativně) snadno skončit dohodou obou stran, podobně jako v případě politických, nacionálních a sociálně-emanipačních hnutí, nebo by mu religijně zdůvodněný požadavek nenásilí mohl vůbec zabránit. Vrátime-li se naproti tomu k mínění teroristů, „trocha násilí [je] jen malou cenou za možnost naplnit zákon Boží a ustavit Jeho království na zemi“ (s. 52). K tomu, aby konflikt mezi náboženstvími případně „náboženských obnovovatelů“ se sekulární společností/vládou, která může být jen druhotným cílem (s. 224–226), bylo možné vměstnat do koncepce „kosmické války“, musí pod-

le Juergensmeyera splnit tři podmínky: je zakoušen jako obrana základní totožnosti a důstojnosti, aniž by byla myslitelná porážka, přičemž vítězství není v reálném čase a kontextu možné (s. 207–208). Právě a pouze z této zoufalé situace se rodí náboženský terorismus, ať už jde o existenční úzkost nebo „jen“ o boj proti „zabíjení [ještě nenarozených] dětí“.

Ospravedlnění násilí prostřednictvím „kosmické války“ umožňuje i mučednictví až k fatálnímu sebeobětování, stejně jako vyžaduje nalezení nepřítele, vůči němuž jsou aplikovány symbolické akty moci. Teoreticky jím může být kdokoli, ale Juergensmeyer správně připomíná, že (přinejmenším sekundárním) nepřítelem se až příliš často stává „Amerika“. Jistě má pravdu v tom, že k tomu vede globální sociokulturní a ekonomický vliv Spojených států, v němž se „Amerika“ mnohdy stává spíše symbolem než skutečným hybatelem (s. 229–231), ale není to v tomto případě pravda celá: Spojené státy samozřejmě usilují o potvrzení své hegemonie v různých oblastech a ani jejich podpora politického sekularismu není obvykle tak nezištná, děje-li se proti jiným náboženstvím nebo dokonce ve prospěch nějaké blízké formy (post)křesťanství. Důležitější než toto interpretační „opominutí“, u amerického a křesťanského autora ostatně pochopitelné, je jeho hledání původu „pocitu zmocnění“, který náboženským teroristům dává jejich odhodlanost, i když je přinejmenším v racionální rovině jasné, že aktuálně nemají šanci „řád světa“ výrazněji vychýlit. Jurgensmeyer nezavírá oči před standardními sekulárními interpretacemi – podle nichž k radikálním náboženským postojům vedou aktuální či potenciální existenční potíže a socioekonomická nebo

symbolická marginalizace, třeba i neukojená (mužská) agresivní sexualita –, cenné na jeho práci je však především to, že tyto důvody neabsolutizuje. „Nedomnívám se, že zoufalství nad hospodářskou a sociální situací vede automaticky k násilí ... významnou úlohu hraje spojení různých faktorů a také dostupnost náboženských a politických výrazových prostředků, jež pomáhají vzniklou frustraci náležitě vyjádřit“ (s. 247). Zásadní rozdíl mezi politickým a náboženským terorismem přitom spatřuje v tom, jak značně nekonkrétní jsou požadavky druhého – koncept „kosmické války“ přímo svádí k přesvědčení, že kýženou budoucí společnost si zformuje samo transcendentno, takže není třeba se konkrétní politikou zabývat.

V jedenácté, závěrečné kapitole (s. 272–308) se proto ptá, co na to Bůh/bůh, v jehož jménu je násilí páčáno? Zřetelně rozlišuje mezi náboženskými a jinými formami terorismu a zároveň oprávněně zdůrazňuje, že náboženští teroristé jsou uvnitř skupin věřících vlastně marginální, přičemž (nejen) symbolické násilí je jednou z forem jejich zviditelnění a boje o moc, přímo poplatnou současnému globalizovanému světovému uspořádání. Diskutuje pět možných scénářů, jak může tato „válka“ skončit: nepravděpodobná (i když občas úspěšná) silová řešení, ať už v nich zvítězí kterákoli strana, zaleknutí se vlastního jednání nebo kompromisy, největší naděje však vkládá do „uzdravení politiky náboženstvím“. Pro sekulárního čtenáře jistě překvapivě a možná pohoršlivě, ne však neoprávněně, soudí, že teroristé možná mají při své kritice amorálnosti sekulární politiky, ekonomiky a společnosti v lecčems pravdu, takže „nejúčinnějším lékem na nábožen-

ské násilí se nakonec může stát obnovené uznání náboženství samotného“ (s. 308).

České vydání *Teroru v mysli Boží* je nepochybně záslužné, nejen proto, že jde o první knižní překlad tohoto významného amerického sociologa náboženství a současně o hluboký vhled do fungování religijně motivovaného násilí, na kterém lze obzvlášť ocenit skutečnost, že autor „dal slovo“ i samotným teroristům, jakkoli je výběr respondentů někdy poněkud sporný. Nejdůležitější je, že čtenářům uvykklým vlastní (postkřesťanské) kulturní hegemonii pokládá nechtěné a leckdy i téměř „nemyslitelné“ podněty, z nichž vyplývá, že moderní sekularismus rozhodně nemůžeme považovat za nestranného hráče v nábožensky se stále výrazněji polarizujícím světě. Hlubším zájemcům kniha může být prakticky užitečná i tím, že rozděluje bohatý seznam použité literatury nejen podle témat, ale i podle jednotlivých sledovaných nábožensko-teroristických skupin, čímž tvoří jejich bibliografii (s. 349–369). Ani v tomto případě však nemůžeme zůstat u pouhé chvály tradičně podnětného brněnského nakladatelství. Přes slušnou úroveň překladu do něj místy pronikly nepřesnosti, zejména v případě převodu „nativních“ termínů: setkáme se třeba s „Himalájemi“ místo Himálaje (s. 142), „Křišnou“ místo Kršny (s. 203) a především autor *Al-farída al-ghá'iba* je na mnoha místech anglicky transkribován jako „Farak“, ačkoli L. Kropáček už dávno etabloval český přepis jeho jména Faradž (např. *Islámský fundamentalismus*. Praha 1996: 46, 69, 119). Nejde přitom o okrajovou záležitost, neboť posledně uvedené dílo má v moderním muslimském (nejen úzce teroristickém) myšlení o *džihádu* naprosto zásadní význam. Někde udělal

chybu i sám autor, ať už pro nedostatečnou znalost partikulárních otázek – například militantní islamismus rozhodně nesouvisí s kontrolou muslimských škol tradicionalistickými duchovními (s. 113), naopak se spíše staví proti nim (kromě Kropáčka o tom českého čtenáře může informovat i G. Kepel: *Boží pomsta*. Brno 1996) –, nebo kvůli chvatné úpravě knihy pro nové vydání. Zatímco totiž na s. 249 v Afghánistánu stále ještě vládne Tálibán, což je zjevný „pozůstatek“ popisu situace v době prvního vydání, na s. 278 již byl díky americké intervenci poražen, ačkoli se v obou případech hovoří o současnosti – nevšiml-li si tohoto lapsu autor, mohl jej opravit alespoň překladatel. Tyto drobné vady na kráse nicméně nesnižují význam Jürgensmeyerovy studie nejen pro sociologii náboženství a mezinárodní politologická studia, případně pro výzkum terorismu jako takového, ale především pro hlubší a zdaleka ne jednostrannou informovanost české veřejnosti, nechce-li nadále podléhat zjednodušeným a mnohdy vyloženě nesprávným informacím médií. Pro jejich fungování – *ipso facto* (nechtěné) napomáhání terorismu – je ostatně příznačné v knize citované váhání amerických novinářů, mají-li publikovat texty teroristů a tak jim vlastně pomáhat (s. 183), zatímco u nás by – obávám se – v honbě za senzací neváhal vůbec nikdo.

Zdeněk R. Nešpor

Naděžda Špatenková:
PORADENSTVÍ PRO
POZŮSTALÉ. Grada,
 Praha 2008, 144 s.

Útlá kniha učebnicového charakteru *Poradenství pro pozůstalé* se zaměřuje na negativní vliv zármutku na fyzické i duševní zdraví truchlících a hledá vhodné intervence, jež by pomohly těmto dopadům předcházet. Vydání této publikace potvrzuje narůstající trend, že smrti a truchlení se dostává mnohem větší pozornosti odborníků než před deseti lety. Zásahu na tom ostatně má i její autorka, která již dříve v monografii určené psychologům věnovala pozornost samotnému procesu truchlení (N. Kubičková: *Zármutek a pomoc pozůstalým*. Praha 2001) a nyní se do hloubky zabývá úlohou a praktickými problémy laického poradce pro pozůstalé v nejkritičtějších obdobích prvních třinácti měsíců po ztrátě blízkého člověka. Svou práci autorka rozdělila do devíti kapitol, které vždy uvádí citát z letáčku bezplatné Poradny Alej z Nového Města na Moravě. Jak se přitom podařilo překročit hranice teoretických popisů povahy zármutku směrem k bezprostřednímu kontextu praxe a poskytnout čtenářům teoretickou bázi, na jejímž základě mohou určovat potřebu terapeutické intervence, tzv. koncept „rizika“ v situaci zármutku?

V úvodu autorka stanovuje jasné hranice poradenské pomoci. Poradenství není odpověď na otázku, co a jak radit pozůstalým. Vztah mezi klientem a poradcem je cílená práce, náročná, časově omezená, fyzická i psychická práce a pozůstalý, chce-li svůj zármutek „ošetřit“, musí pro to něco udělat, ne pasivně čekat, že to pře-

jde samo. Průvodce pro pozůstalé doprovází klienty při jejich výstupu na „horu hoře“, aby ve svém zármutku nezůstali osamoceni (s. 8), s explicitní dohodou, že klient pracuje na změně. Mělo by jít o jednosměrný vztah pod dohledem supervizora. Na jiném místě autorka demonstruje, že zármutek pozůstalých není jen problém (a už vůbec ne nemoc!), nýbrž také tajemství, a proto během jeho zpracování nelze sejít z velmi intimní cesty hledání a tázání (s. 102). Mění otázku, kterou si klademe při pohledu na bolest truchlících – měli bychom se ptát, co je v jejich situaci v pořádku, za co jsou odpovědné pouze okolnosti, a ne na to, co v pořádku není, co je špatně.

Druhá kapitola je věnována otázce, „proč“ je potřebné poradenství pro pozůstalé. Špatenková upozorňuje na psychology, kteří se truchlení zmocnili a patologizovali ho: popsali jeho „fáze“ a „příznaky“, určili, co je zdravý a nezdravý zármutek a jaké jsou známky „zotavení“. Díky různorodosti lidských reakcí je ale každý obecný vzorec překonávání bolestného zármutku nebezpečný. Mnozí její klienti souhlasí s tím, že život před a po zkušenosti zármutku se liší, a uvádí, jak je překvapil jejich vlastní zármutek nad smrtí někoho blízkého. Takovou ztrátu nelze očekávat, nelze ji „nacvičit“, ani se na ni „připravit“. Navzdory těmto kritickým úvahám autorka nežádá, aby se truchlení v současném sociokulturním prostředí vrátilo do běžného života v komunitě (s. 11). Kde se daří kultu krásy, mládí, zdraví a úspěšnosti, se podle autorky opravdu netruchlí snadno. V postoji k vlastnímu zármutku se u klientů odráží jejich širší sociální kontext (včetně vlivů rodiny a náboženských a kulturních fakto-

rů) i osobní historie ztrát, které již prožili.

Třetí kapitola je věnována definicím poradenství pro pozůstalé, jeho obvyklému průběhu a základním principům. Nezbytným předpokladem efektivity poradenského procesu je podle autorky porozumění problému klientem i poradcem. V českém prostředí tomuto porozumění brání především nedostatek uznání reality ztráty, protože pozůstalým není institucionálně zajištěno, aby mohli strávit nějakou dobu se zemřelým a uvědomit si, že smrt je opravdu skutečná – vidět zemřelého, dotknout se ho, rozloučit se s ním. Realita, byť je jakkoliv bolestivá, může být pro pozůstalé někdy přijatelnější než nejistota a nedůvěra (s. 25). Nedostatek pohřebních rituálů a rituálů truchlení ve společnosti, v níž truchlící žije, může znamenat, že lidé nemají dostatečnou útechu, podporu nebo pokyny ve chvíli, kdy to nejvíce potřebují. Toto „vakuum“ se může objevit už při hledání způsobu, jak správně zaopatřit mrtvé tělo; z českých farností například vymizela vigilie. Bdění u mrtvého, které se v anglofonních zemích i přes vytrácející se historicko-teologické chápání smyslu označení stále ještě nazývá *wake*, je skutkem víry ve vzkříšení mrtvých a připomíná bdění „myronosných“ žen z evangelia, které přinesly vonné masť k pomazání těla Pánova a staly se tak prvními svědky vzkříšení.

Čtvrtá kapitola recenzované knihy se zabývá povinnými kompetencemi laického poradce a jeho péčí o sebe sama. Autorka upozorňuje na dlouhodobé zahraniční výcvikové programy, zvláště australský Certifikovaný kurz poradenství pro pozůstalé. Tuto kapitolu lze využít jako východisko pro tvorbu standardů služeb pro pozůstalé, například minimálního kvali-

fikačního a hodnotícího standardu nové dílčí kvalifikace „Poradce pro pozůstalé“ dle zákona č. 179/2006 Sb., o dalším vzdělávání. Pátá kapitola má za předmět klienta poradenství a autorka v ní zdůrazňuje, že k lidem je možné přistupovat jako k mrtvým ještě dříve, než skutečně zemřou. Často k tomu bohužel dochází na základě sociálních charakteristik, jako je stáří, nízký ekonomický status, mentální postižení nebo demence. Poradenství založené na principech poradenství pro pozůstalé může vyhledat vlastně kdokoliv, kdo prožívá signifikantní životní ztrátu (s. 42). Autorka přitom s trochou nadsázky představuje pozůstalého jako „vzdorovitě dítě“, které si svým provokativně nesnesitelným chováním vynucuje ujištění, že je milováno. Většina lidí nepotřebuje ani tak poradenství, ale přátele, kolegy a příbuzné, kteří by jim naslouchali.

Šestá kapitola, nazvaná *Kdy probíhá poradenství pro pozůstalé?*, nepředstavuje časové limity, jak by se mohlo na první pohled zdát, naopak prezentuje názor, že smutek neskončí nikdy, pouze vzpomínky na zemřelého už nepůsobí takovou bolest. Pozůstalý dostane „neschopenku“, nějaké léky (na spaní, na uklidnění, proti bolesti...) a vlastně i „nálepku“, že je nemocen. Tato „nálepka“ je ale z autorčina hlediska velmi nebezpečná – truchlení není nemoc, nedá se jen tak vyléčit (s. 52). Máme-li jít s autorkou do krajnosti, pak můžeme konstatovat, že úkoly truchlení jsou s naprostou jistotou splněny až přirozenou smrtí pozůstalého, tedy tehdy, jestliže pozůstalý dokázal žít *život* po smrti svého blízkého (s. 127). Modlitby a rituály před smrtí, obzvláště ty, které pomáhají umírajícímu soustředit se na Boha, poskytují obrovské uspokojení tím, že napomáhají pozů-

stalým k vědomí, že naplnili své posvátné závazky. Ale ani věřící křesťané se již mnohdy nedokáží bez pomoci pastoračních asistentů, pracovníků hospicových či jiných poraden vyrovnat s extrémní ztrátou. U některých lidí může péče o předky nabývat až kultovních rozměrů: udržují místnost, v níž zesnulý člověk bydlel, v nezměněném stavu nebo cítí vinu, když nezajdou každý den na hřbitov navštívit hrob. Pro Špatenkovou jsou tyto projevy přetrvávajících vazeb velkou hádankou, jedním z těch jevů, které sama nemůže objasnit, jimiž však vysvětluje jiné nejasné věci.

Kde by mělo poradenství pro pozůstalé probíhat? se ptá sedmá kapitola, v níž autorka neaplikuje pouze obecné poradenské principy, ale především své vlastní zkušenosti poradkyně v Hospicovém hnutí Vysočina. Krátkodobá péče o pozůstalé patří v České republice ke standardním službám všech hospiců, třetina pozůstalých rodin přesto potřebuje nějakou formu další formální pomoci (M. Svatošová: *Hospice a umění doprovázet*, 2003: 141). Prvním náznakem snahy o strategické plánování podpory pozůstalých je závazek české vlády, která na začátku roku 2008 svým usnesením č. 8/2008 uložila Ministerstvu pro místní rozvoj ČR do roku 2012 zpracovat koncepci péče o pozůstalé. V kompetenci tohoto ministerstva je totiž pohřebnictví, tedy oblast, kterou Naděžda Špatenková považuje za primární stupeň každého modelu poradenského systému pro pozůstalé. Proč by tedy provozovatel pohřební služby nebo krematoria nemohl provozovat, případně sponzorovat či jiným způsobem podporovat poradenství pro pozůstalé? (s. 59). Pohřební službě nového typu by už nemělo být lhostejné,

koho pohřbívá, neměla by vystačit s tím, aby pohřbila co nejvíce těl – druhá věc ovšem je, nakolik je takováto transformační v současné české společnosti reálná.

Otázka, jak vypadá poradenství pro pozůstalé v praxi, je tématem rozsáhlé předposlední kapitoly. Autorka v ní přesunula pozornost od rizikových faktorů směrem k faktorům protektivním, tedy k tomu, co lidem umožňuje být odolný tváří v tvář značným nárokům vyvolaným ztrátou blízké osoby. Současně však připomíná nejčastější omyly a chyby poradců pro pozůstalé: používání eufemismů, práci s pláčem, fyzický kontakt, pohřeb bez obřadu, plané útěchy, hraní si na spasitele apod. Její aplikace kreativních technik americké pastorky Lindy Van Dyke, pracující s modelem duálního procesu prožívání ztráty („orientace na ztrátu“ se zaměřením na minulost a „orientace na obnovu“ se zaměřením na přítomnost a budoucnost), prozrazuje vysokou erudici nejen v oblasti psychologie, nýbrž i v oblasti pastoračního doprovázení. Snažíme-li se porozumět světu vztahů truchlících, musíme vzít na zřetel i jejich vztah k zemřelým. Například mezi věřícími křesťany v České republice se těší značné oblibě tzv. propouštění zesnulých (srov. Kenneth McAll: *Uzdravení rodových kořenů*, Kostelní Vydří 2007; Elias Vella: *Ježíš – lékař těla i duše*, Kostelní Vydří 2006: 332–335), které je nejčastěji používáno v případech dětí, které zemřely při potratu, aby se staly právoplatnými členy rodiny. U starších lidí je jeho význam o to vyšší, že mohou trpět ztrátou velmi dlouhodobých vztahů, navíc nedlouho před koncem svého vlastního života. Ještě před zahájením poradenského setkávání je proto nezbytné porozumění hodnotě náboženských přesvědčení

a zvyklostí jako strategií zvládání zátěže. Současně je však autorka zdravě skeptická vůči zneužívání biblické víry a modlitby křesťana jako psychotherapeutické metody, neboť ta není schopna sama o sobě řešit ty nejhlubší a nejpodstatnější problémy lidské duše (s. 81–82). Proto varuje, aby se poradny a svépomocné skupiny nestaly „ghetty pro pozůstalé“, zaplněnými lidmi, kteří se „zabydlí“ ve své nové identitě pozůstalého. Konečně v deváté kapitole Špatenková komentuje selhávání přírodních zdrojů pomoci pozůstalým a vybízí jejich nejbližší, aby nepodceňovali zdroje formalizované péče dobrovolníků a svépomocných skupin. Úkoly rodiny by však měl poradce pro pozůstalé převzít pouze v případech, kdy si rodina potřebuje odpočinout, institucionalizované služby mají význam především pro ty pozůstalé, kterým rodiny neposkytují potřebnou podporu nebo kteří jsou z nějakého důvodu obzvlášť „ohrožení“.

Kniha *Poradenství pro pozůstalé* je především křesťanskou odpovědí na kulturu odmítání veřejného smutku, kdy truchlení bývá i v katolickém prostředí něčím nepřijatelným a vyvolávajícím rozpaky. Aleš Opatrný to vyjádřil slovy: „Je omylem si myslet, že řádný křesťan nemá právo být smutný při ztrátě milované osoby (srovnej Ježíš u Lazarova hrobu – Jan 11,33-36!). Křesťan nemá být zoufalý

nad věčnou ztrátou člověka, ale právem je smutný ze ztráty pozemské blízkosti druhého. Tento zármutek má právo si křesťan odžít“ (A. Opatrný: *Pastorační péče v méně obvyklých situacích I.*, Praha 2001: 17). Podle autorky pozůstalí nemají nečinně snášet svou bolest ze smrti bližního. Jejich touha po ukončení smutku je oprávněná. Mnozí z těch, kteří se vyhýbají zármutku, se budou vyhýbat také poradenství. V žádném případě bychom jim neměli dávat najevo, že pokud nebudou truchlit způsobem, jaký společnost uznává za vhodný, přivodí si tím vážné komplikace. Nakonec se tedy zdá, že to, co lidé skutečně potřebují, je nalézt rovnováhu mezi vyjádřením smutku a jeho potlačováním a skrýváním. Příliš mnoho nebo příliš málo obojího může způsobit problémy. Nepochybuji o tom, že kniha bude dobrým pomocníkem těch, kteří ve svém zármutku a žalu hledají kvalifikovanou radu. Dobře může posloužit také začínajícím poradcům, pastoračním asistentům a nemocničním kaplanům, kteří se speciálně nevěnují pomoci pozůstalým, ale měli by o speciálním poradenství vědět, případně studentům pomáhajících profesí. Z pohledu pozůstalých a jejich poradců je práce Naděždy Špatenkové první svého druhu v České republice; a k tomu rád blahopřeji.

Tomáš Kotrlý

Redakce:
Etnologický ústav AV
ČR, v.v.i.
Redakce ČL
Na Florenci 3
110 00 Praha 1
tel.: +420 222828602
fax: + 420 222828511
e-mail:
jiri.woitsch@post.cz

Informace o
předplatném
a objednávky:
Mediaservis s.r.o.
Zákaznické Centrum
Kounicova 2b
659 51 Brno
tel.: +420 541233232
zakaznickecentrum@
mediaservis.cz

Objednávky starších
čísel:
Etnologický ústav AV
ČR, v.v.i.
Knihovna
Na Florenci 3
110 00 Praha 1
kopalova@eu.cas.cz

Český
lid
ETNOLOGICKÝ
ETHNOLOGICAL JOURNAL
ČASOPIS

STUDIE

František Vrhel

Etnologie a pražský strukturalismus II:

Claude Lévi-Strauss

Markéta Křížová

Transkulturační: možnosti využití a rozšíření konceptu

Ingrid Slavec Gradišnik

Scraps of the History of Ethnology in Slovenia

Božena Radiměšská

Evropa „na východ od Rýna“ na mentální mapě anglicky
píšího cestovatele sedmnáctého století

KONFERENCE

ZPRÁVY

LITERATURA

1

ROČNÍK 95/2008

ČESKÝ LID : ETNOLOGICKÝ ČASOPIS : ETHNOLOGICAL JOURNAL

je recenzovaný vědecký časopis vydávaný od roku 1891, který
představuje publikační platformu pro metodologicky i tematicky různě
orientované proudy etnologického studia.

Časopis vydává Etnologický ústav AV ČR, v.v.i.

Informace o časopisu, recenzním řízení, složení redakční rady a pokyny
pro autory jsou dostupné na <http://www.eu.cas.cz/>.

Časopis vychází 4x ročně, cena jednoho čísla je 55,- Kč, celoroční
předplatné činí 200,- Kč.

50 LET ŘÍMSKÝCH SMLUV. Supranacionální instituce a transnacionální prostory zkušeností.

Padesát let po podepsání Římských smluv uspořádalo ve dnech 16. a 17. března 2007 Berlínské kolegium pro srovnávací dějiny Evropy (BKVGE) ve spolupráci s Italským kulturním institutem v Berlíně na půdě Svobodné univerzity diskusní setkání na téma supranacionálních institucí a transnacionálních prostorů zkušeností. Zasedání nabídlo bilancující ohlédnutí za půlstoletím vytváření evropského bezhraničního hospodářského a kulturního prostoru, zaměřilo se především na poměr mezi politickou institucionalizací a společenským ukotvením evropské integrace. Na úvod představil *Arnd Bauerkämper* (BKVGE) hlavní cíl zasedání, kterým nebylo rekonstruovat dějiny evropské integrace nebo je dokonce retrospektivně legitimizovat, nýbrž uvést do vzájemných vztahů působení, jednotlivé posuny a krize politických institucí s proměnou občanské každodennosti. Cíl zasedání dále rozvedla *Marina Mezzasalma* (IKIB). Zdůraznila, že politická integrace Evropy by měla být chápána především jako neuzavřený proces sociálního a kulturního osvojování si určitých společných hodnot. Jednání si dále dalo za cíl prodiskutovat vzájemný poměr institucionálních, společenských a kulturních faktorů, jak se projevují v rozporech mezi účelově racionálním jednáním a společenskou participací proevropských elit. Projekt politické intergrace Evropy je samozřejmě vnímán velmi ambivalentně a mnohovýznamově, například jako projekt naoktro-

jovaný „shora“, jako projekt překračující hranice občanské společnosti, jako soubor ekonomických komplementarit, společenské odpovědnosti, kulturní konvergence a divergence. Vycházejíce z těchto cílů, se přednášející věnovali následujícím problémovým okruhům s interdisciplinárními přesahy: zakladatelským institucím evropské integrace; transnacionální výměně a Evropě jako projektu proevropských elit; vlivu národních a kulturních sil setrvačnosti na evropskou integraci; změnám národních a sociálních politik v procesu evropského sjednocování; symbolickým dimenzím, kulturním reprezentacím a kolektivním identitám v evropské integraci a účinnosti a formativní síle občanského angažmá ve veřejném prostoru.

V úvodní přednášce „Evropa mezi politickou institucionalizací a socio-kulturním osvojováním“ formuloval *Bo Stråth* (EUI Florencie) tezi, že Maastrichtská smlouva z roku 1992 představovala spíše symbolické vyvrcholení jedné epochy než nějaký zlom, který by jasně odděloval evropskou integraci zaměřenou výhradně na její tržní funkci od federální politické Evropy. Od konce sedmdesátých let charakterizoval tuto epochu konec francouzského veta proti britskému členství v EHS po odstoupení de Gaulla, Wernerův plán na zřízení evropské měnové unie a nadnárodní hospodářské politiky, stejně jako uzavření Davignonova plánu pro společnou bezpečnostní politiku. Tyto vynořující se velké integrační projekty se však začaly prosazovat teprve v devadesátých letech, a to hned mezi několika konfliktními oblastmi současně: (a) mezi jazykem a institucemi, (b) mezi prohloubením a rozšířením a konečně také (c) mezi tržněekonomickou a sociální Evropou. Po krizových událos-

tech začátku sedmdesátých let se zpomalila dynamika vývoje a síla politických jednání. Evropská komise připravila zprávu pro Evropskou radu o prvním stupni závaznění Wernerova plánu, aby později zjistila, že jednotlivé členské státy neprovedly smluvní kroky v koordinaci své hospodářské politiky. Rozšíření, které následovalo, by se mělo chápat v kontextu „realpolitiky“ Georgese Pompidoua a ve vztahu k francouzským obavám z německé „Ostpolitik“ Willyho Brandta. V této době se stává novým zdrojem legitimizace politické moci argumentativní posun od státu blahobytu k tržní ekonomice.

Naproti tomu *Wolfram Kaiser* (University of Portsmouth) v druhé zahajující přednášce interpretoval integraci Evropy podstatně pozitivněji. Ve svých úvahách se zamýšlel z perspektivy dějin historiografie nad otázkou, proč jsou dějiny Evropské unie v rámci soudobých dějin na okraji badatelského zájmu a proč nejsou chápány jako proces evropského zespolečnění. Německojazyčné dějiny společnosti se od šedesátých do devadesátých let zaměřovaly ve své úzce národněhistorické orientaci především na dlouhodobé příčiny a strukturální podmínky vzestupu nacionálního socialismu. Komparativní přístupy zůstaly převážně omezeny na srovnání Německa s třemi „modely“ západních demokracií – Francií, Británií a Spojenými státy. V sociálních dějinách Evropské unie by mělo být více prostoru věnováno interakcionistickým přístupům a komparace by měla zahrnovat takové země jako Belgie, Nizozemí a Lucembursko. Také marxisticky inspirované dějiny společnosti chápáné jako dějiny struktur a reprezentované vzdělanými kulturními elitami jako hlavní skupinou historických aktérů se v době,

kdy se prosazují historická zkoumání komunikativního a interaktivního jednání, zdají být problematické. Nakonec ani koncept charismatického panství Maxe Webera není pro vedoucí exponenty intergrace, jako byli například Schuman nebo Monnet, příliš nosný. V druhé části své přednášky se Kaiser zabýval koncepčními přístupy, prostřednictvím kterých by mohly být sociální dějiny Evropské unie kombinovány s inovovanými dějinami evropské integrace. V této souvislosti navrhl tři klíčové koncepty: (a) společenské instituce se v europeizaci přizpůsobují a učí z odlišných zkušeností, postojů a vzorů chování, (b) důležitou roli v europeizaci hrají neformální, transnacionální sociální sítě a (c) tyto sociální sítě vytvářejí společné komunikační prostory. Na závěr plédoval Kaiser pro studium politických dějin evropské integrace, které akceptují otázky a koncepty dějin sociálních a hospodářských.

Po dvou zahajujících přednáškách následovaly diskusní příspěvky, které byly na zasedání prezentovány v pěti sekcích: první sekce tematizovala migraci a prostory sociálních interakcí, druhá kulturu konzumu, třetí sociální participaci, čtvrtá sociálněpolitické intervence evropských institucí a zájmové politiky hospodářských svazů a nakonec pátá reprezentaci a symboliku evropských institucí. (1.) *Migrace a prostory interakcí*. Svě úvahy a badatelské výsledky na téma „Etnicity a migrace v poválečné západní Evropě“ představil *Leo Lucassen* (Leiden University). Ptal se, jakým způsobem se etnicita v západní Evropě po druhé světové válce stávala sociálně viditelnou a zda byla strukturována jinak než ve Spojených státech. Rasistické postoje vůči migrantům byly ve většině západoevropských zemí a měst na přelomu devatená-

tého a dvacátého století méně silné než ve Spojených státech; specifickým druhem rasismu, zaměřeným proti skupinám obyvatelstva integrovaným do „vlastní“ společnosti, však zůstával antisemitismus. Masová migrace, jejíž aktéry charakterizovaly fenotypické odlišnosti, se objevila v Evropě po roce 1945. Větší viditelnost etnicity v Evropě ve srovnání se Spojenými státy se projevovala v oblasti náboženství. To by mohlo být vysvětleno mnohem větší sekularizací Evropy, neboť náboženství v západní Evropě bylo vnímáno jako konzervativní relikv minulosti. *Georg Kreis* (Universität Basel) se zabýval souvislostmi mezi konstrukcí Evropského společenství a dekonstrukcí koloniálních impérií. Naznačil přitom jistou ambivalenci Římských smluv (1957) ve vztahu ke kolonialismu a konstatoval deficit evropského vědomí vzhledem k bývalé koloniální politice. Elity v metropolích očekávaly propojení politiky evropského sjednocení s postkoloniálními zeměmi. Avšak poté, co se vlády Lucemburska a především SRN postavily proti takovým iniciativám, kontrovaly proevropské elity úsilím urovnat poměr západoněmecké vlády k NDR. Římské smlouvy mimo jiné položily smluvní základy pro pozdější rozvojovou pomoc Evropského společenství v roce 1963, která měla omezit přímý vliv institucí evropského sjednocování na postkoloniální oblasti. Přes to všechno bývají v historiografii evropská integrace a dekolonizace nadále pojednávány nezávisle na sobě.

Sekci (2.) *Konsum a kultura* představoval jediný příspěvek, ve kterém *Detlef Siegfried* (University of Copenhagen) zkoumal významy, které byly spojovány s vytvářením konzumní společnosti v Evropě v poválečné době. Konzum chápal jako

sociální praxi, která si osvojuje transnacionální regulace a požadavky spotřebitelů kloubí s neoliberalními koncepty. Zatímco „otcové zakladatelé“ EHS nekonkretizovali žádné představy, které by se vyjadřovaly k postavení a ochraně spotřebitele, rozvíjely se iniciativy na ochranu spotřebitelů formou zájmových družstev, svazů žen v domácnosti a odborových centrál konzumentů. K rozdílnosti jejich národních variant přispíval dynamický transfer. Teprve v roce 1975 odsouhlasilo EHS na nátlak nezávislých svazů spotřebitelů z jednotlivých národních států první program na ochranu spotřebitelů. V osmdesátých letech pak již vycházely iniciativy na ochranu spotřebitelů téměř plně z Bruselu a jen ojediněle z podnětů národních vlád. Poté, co téma ochrany spotřebitelů zakotvilo na evropské úrovni, rozšířily se spotřebitelské iniciativy „zdola“ do politického pole. (3.) *Sociální participace*. Ve své přednášce o „Evropské veřejnosti a politické participaci“ informoval *Klaus Eder* (Humboldt-Universität Berlin) o výsledcích dosavadních metodologických sporů a teoretických diskusí kolem konceptu veřejnosti. Zabýval se otázkou, k jakému komunikačnímu vzoru se „Evropa“ vztahuje, v jakém jazykovém modu se politická komunikace odehrává a která masová média se v této komunikaci navzájem střetávají. Eder vyšel z předpokladu, že evropská veřejnost reprezentuje v mediálním diskursu evropskou společnost. Indikátorem evropské veřejnosti je zastoupení stejných témat ve stejném čase v mediálních diskurzech o Evropě. Pole jeho zkoumání ohraničují kritéria sémantická a narativní koherence mediálního diskursu. Eder kritizoval doposud probíhající pouze normativní diskusi o evropské veřejnosti a vyzdvihl také

politické funkce debaty, která je vždy úzce spojena se svými nositeli.

(4.) *Na cestě k sociální unii? Sociálně-politické intervence evropských institucí a zájmová politika hospodářských svazů.* Ve svém příspěvku se *Stephan Leibfried* (Universität Bremen) zajímal, zda existuje potenciální prostor pro vytvoření sociálního státu na úrovni Evropské unie. Ve federálních státech se rozvíjel stát blahobytu buď jako dodatečná sociální intervence nebo jako cílená regulace anebo vedle státního rozpočtu. Leibfried si položil otázku, jakým způsobem mohou být federální zkušenosti přeneseny na víceúrovňový systém Evropské unie. Pro rozvoj sociální politiky chybí Evropské unii příslušná finanční základna. Unie také nemá žádné kompetence pro samotný výběr daní a příspěvků. Eventuální cesta mimorozpočtových nástrojů přebírá mnohé z Bismarckova modelu sociálního zabezpečení, což není pro mnoho zemí s odlišnými sociálními systémy příliš atraktivní. Sociální systém financovaný prostřednictvím příspěvků je zase problematický vzhledem k těžké situaci, která panuje v oblasti zaměstnanosti. Možný prostor pro vytváření sociálního státu na úrovni Evropské unie se nabízí v regulativních strategiích. Nicméně nové celoevropské antidiskriminační zákonodárství narůstá velmi pozvolna. *Bernd Schulte* (Max-Planck-Institut für internationales Sozialrecht, Mnichov) referoval o evropském sociálním právu. Evropské společenství bylo od začátku nejen hospodářským, ale také právním společenstvím. V první fázi evropské integrace od konce padesátých let do začátku sedmdesátých let zůstávala sociální oblast přídatkem hospodářské politiky. Druhá fáze evropské sociální politiky začala

v roce 1972 v Paříži předložením akčního programu sociální politiky a končila s přistoupením k právu na pracovní ochranu na konci osmdesátých let. Teprve ve třetí fázi se prosadilo posílení sociální dimenze prostřednictvím Charty společenství základních sociálních práv zaměstnanců z roku 1989. Ve čtvrté fázi, kdy 1. května 1999 vstoupila v platnost Amsterdamská smlouva, se Evropská unie a její členské státy shodly na úkolu sledovat sociálně-politické cíle. Schválení Evropské ústavní smlouvy a rozšíření Evropské unie na dvacet pět, popř. dvacet sedm členských zemí může být nahlíženo se svými sociálně-politickými důsledky jako pátá fáze evropské sociální politiky. *Béla Tomka* (University of Szeged) pojednal ve své přednášce „Evropská integrace a sociální politika z východoevropské perspektivy“ problém konvergence a divergence evropských sociálních systémů. Na jedné straně dosud Evropská unie nekodifikovala žádné sociální právo, na základě kterého by mohli občané přijímat sociální dávky od Evropské unie. V rozpočtu Evropské unie neexistuje žádné sociální zdanění a žádné příspěvky sociálního pojištění, z kterých by mohly být financovány sociální systémy. Evropská unie nemá žádné právní prostředky, aby mohla sociální politiky implementovat bez aktivní role spolkových států. Na jedné straně disponuje Evropská unie obecně, a např. Evropský soudní dvůr zvláště, rozsáhlými regulativními kompetencemi k ovlivňování národních sociálních politik. Avšak středoevropské sociální systémy zažily během postsocialistické transformace masivní sociální dekapitalizaci, která nepřispívá k sociální solidaritě a skupinové kohezi. Potud sociální systémy v Evropské unii nekonvergují. Konečně ve

vystoupení na téma „Evropa podnikatelů. Koncepty národních a evropských svazů“ se Werner Bührer (LMU Mnichov) ptal na vztah podnikatelských svazů k institucionální a žité Evropě ve třech ohledech: (a) zda podnikatelské svazy zastávaly aktivní nebo pasivní roli v integračním procesu, (b) jaké transnacionální sítě svazy vytvářely a (c) jakých podob nabývalo plédování podnikatelských svazů pro Evropu. Bührer konstatoval, že podnikatelské svazy se často obracely proti evropské integraci. Nicméně některé vznikaly dokonce na celoevropské úrovni jako reakce na zakládání evropských institucí. Nejintenzivnější vztahy budovaly národní svazy německých a francouzských podnikatelů s občasnými vazbami k Itálii. Vzájemné vztahy se vytvářely na základě exkluzivních osobních známostí a pocitů inferiority, které byly namířeny proti osobám spojovaným s hospodářskými pořádky druhé světové války. Na evropských podnikatelských dnech neprojevovali zástupci podnikatelských svazů žádné velké nadšení pro evropskou integraci. Zajímali se spíše o ekonomicko-technické otázky.

(5.) *Institute Evropy – jejich reprezentace a symbolika.* „Znovuoživení regionů v kontextu globalizace a integrace Evropské unie“ vedlo Rolfa Petriho (University of Venedig) ke dvěma otázkám: (a) jakým způsobem regionální politika, kterou prováděla Evropská unie, souvisí se znovuoživením regionů jako zdroje aktuálních zájmových a identitních politik? Na tuto otázku odpověděl Petri empirickým příkladem, podle kterého politika Evropské unie poskytuje vedle známých efektů globalizace také podněty k znovuoživení regionální sféry. Jedná se o prostory jednání a komunikace, posunů hranic, vytváření mocenských

hrází, regionálního formování moderního národa a metaforický přístup k pomyslnému národu. V návaznosti na to se Petri ptal, (b) jakou měrou odpovídalo znovuoživení regionů po roce 1989 šířícím se diskursům o národu, náboženství a Evropě? To, co říkali regionální politici o regionu a Evropě na lokálních slavnostech, představovalo spíše pokus, aby evokováním domněle starších, etnický a historicky založených identit získali politické výhody. Ve svém příspěvku „Kulturní reprezentace v Evropě“ pojednala Anne-Marie Autissier (Université Paris VIII) roli kultury v dnešní Evropské unii. Ačkoli kultura patří k pramenům občanského vědomí, sociální solidarity a koheze, dosud zůstává na okraji procesu evropské integrace a žádným způsobem nereprezentuje sama sebe. Je proto těžké evropskou kulturu definovat. Hellenizace, latinizace, christianizace byly evropské procesy. Kromě toho se židovské kulturní dědictví proplétalo s německým. Nakonec je možné evropské kultuře přičíst vlivy orientální a arabské provenience. Středoevropská a východoevropská kultura byla v západní Evropě marginalizována a pomalu vyloučena z její paměti. Po konci koloniálních impérií se posunula viditelnost evropské kultury k důrazu na odlišnost a jinakost. Mezera v sebereprezentaci evropské kultury by měla posilovat takové iniciativy, které sdílejí dějiny evropského intelektuálního a kulturního dědictví s radikálně pluralitními obrazy.

Bilanci dvoudenního setkání shrnul Hartmut Kaelble (Humboldt-Universität Berlin) a ptal se, (a) jak společnost a kultura ovlivnily projekt evropské integrace jako projekt elit, (b) jak na druhé straně byla evropská integrace formována institucionálními procesy? Na základě příspěvků přednese-

ných na zasedání mohou být rozlišeny dvě protikladné pozice: zastánci první pozice postrádají evropské působení na sociální stát, evropská integrace podle nich nevytváří konvergence, nýbrž divergence, například dichotomie protestantsko-katolický, Západ-Východ, pozvaná a široká veřejnost atd. Druhá pozice silně zdůrazňuje europeizaci politických, společenských a kulturních procesů založených na evropských sociálních sítích a sociální komunikaci. Evropská integrace měla silný vliv na neokolonialismus, působila na regiony, na regulaci sociální politiky a také v západní Evropě stejně jako v Maďarsku na rozvoj evropského sociálního práva. V oblasti působení evropské integrace na společnost a kulturu byly diskutovány dva různé problémy. Kultura konzumu vytvářela sociální sítě, hnutí spotřebitelů a byrokratů; naproti tomu podnikatelské svazy zůstávaly převážně reaktivní. Ačkoli evropská veřejnost působí na politiku, neptá se aktérů, jejichž jménem mluví. Na zasedání nebyl také zastoupen žádný významný argument pro slabé nebo silné působení evropské integrace. Budou proto zapotřebí další výzkumy, které na tuto otázku odpoví.

O dnešní činnosti Evropské unie neexistuje žádný konsensus. Na jedné straně jsou dějiny Unie pozitivně prezentovány jako vrchol plánování a vizí budoucnosti. Na druhé straně je analyzována krize dnešní evropské integrace jinak z historické a jinak ze společenskovědní perspektivy. Pokud evropské integraci rozumíme jako projektu elit, měli bychom se dále ptát, kdo mezi tyto elity patří konkrétně, jaké jsou jejich hodnoty a metody, kterými projekt evropské integrace prosazují.

Zdeněk Nebřenský

MEZINÁRODNÍ KONFERENCE „JAK SE UMÍRÁ V ČESKÉ REPUBLICE?“

Praha, 6. října 2007.

Otevření veřejné diskuse o smrti a umírání není při v některých ohledech stále ještě platně tabuizací smrti a kultu mládí v současné české společnosti právě lehkým úkolem. Ujala se jej Asociace poskytovatelů hospicové paliativní péče (APHPP), záštitu nad mezinárodní konferencí převzala Pražská onkologická společnost. Přestože byla konference přístupná širší veřejnosti a mohla oslovit novináře či politiky, většina účastníků pocházela z řad zdravotníků, kteří se se smrtí běžně setkávají ve svém profesním životě. Média, jejichž zástupce bylo možné spočítat na prstech jedné ruky, spíše poskytla doklad o tom, že smrt je v české společnosti stále tabu a ti, již by měli otvírat nové otázky, namnoze splývají s davem. Nakonec se tedy jednalo spíše o odbornou záležitost s hlavním akcentem na medicínskou a sociální perspektivu.

Úvodní slovo pronesla Marie Svatošová, průkopnice moderního hospicového hnutí v České republice a současně prezidentka pořádací organizace. Následně představila generální sekretářka Eva Černá historii působení v roce 2005 vzniklého občanského sdružení Asociace poskytovatelů hospicové paliativní péče a jeho hlavní poznatky. Upozornila mimo jiné na skutečnost, že podle doporučení Světové zdravotnické organizace (WHO) by mělo na sto tisíc obyvatel připadat alespoň pět hospicových lůžek. V souladu s tímto nařízením bychom v České republice potřebovali dalších 515 lůžek k těm 310, kte-

ré již máme. Vzhledem k tomu, že první moderní hospic (tj. zařízení pečující o terminálně nemocné, přijímající především onkologické pacienty, které již medicína nedokáže vyléčit) v České republice vznikl až v polovině devadesátých let dvacátého století, zatímco ve Velké Británii již v roce 1967, však lze budoucnost vidět optimisticky a očekávat další nárůst těchto zařízení tak, aby pokryly potřeby obyvatel. Filosofie hospicové paliativní péče totiž spočívá v pomoci nevyléčitelně nemocným od bolesti, v respektování jejich lidské důstojnosti, v udržování vysoké kvality života i v jeho závěrečných fázích a v eliminaci osamělosti a strachu umírajících. Vedle aspektů fyzických je značná pozornost věnována i stránce psychické, sociální a duchovní. Pomoc a psychická podpora je přitom poskytována také blízkým umírajícího, a to i po jeho smrti, kdy pozůstali tuto pomoc velice potřebují. „Cílem je dosažení nejlepší možné kvality života pacientů i jejich rodin.“

První blok konferenčního programu byl věnován lékařsko-etickým problémům terminálně nemocných pacientů. O dlouholetých praktických lékařských zkušenostech s ukončováním nevhodné onkologické léčby hovořil Jiří Vorlíček. Vyšel přitom z negativní skutečnosti odhalené během své lékařské praxe, a sice z poznatku, že více než polovina nemocných s onkologickým nálezem je již v okamžiku stanovení diagnózy nevyléčitelných. Pak je na rozhodnutí lékaře, zda přistoupit na nekurativní typ léčby, což zásadně odpovídá základním lékařským principům, jak jsou většinou současných lékařů vnímány. Tento typ léčby se nesnaží o vyléčení pacienta, nýbrž o prodloužení jeho života a příznivé ovlivnění jeho kvality. Vorlíček

rovněž upozornil na skutečnost, že jedním z nejdůležitějších prvků v léčebném postupu je komunikace s pacientem, ačkoli to řada lékařů opomíjí. Tematicky navázal Ladislav Kabelka, který promluvil o pravidlech podávání oidipoidních analgetik a zbytečných předsudcích vůči nim (sdílených dokonce i mnohými lékaři). Spotřeba morfia v ČR je velmi nízká v porovnání s jinými státy vyspělého světa, činí pouhých 5,5 mg na jednoho obyvatele za rok, zatímco například v Austrálii je to 64,9 mg. Mírnění bolesti a utrpení je přitom klíčovým faktorem ovlivňujícím kvalitu života.

Možné etické aspekty umírání opřené o myšlenky západních filosofů nastínil Jiří Šimek. Připomněl přitom dva základní modely smrti, se kterými jsme se v historii mohli setkat. První byla rychlá smrt v boji, kterou přiblížil na příkladu Jana Lucemburského, druhou pak smrt jeho syna Karla IV., který zemřel na lůžku, obklopen rodinou a blízkými. Referent rovněž připomněl etické aspekty euthanasie a předestřel, že z filosofického hlediska umocňujícího svobodné konání jedince je euthanasie přijatelným řešením. Toto tvrzení však vyvolalo živou diskusi přítomných, vystoupila proti němu například přítomná ministryně Džamila Stehlíková a několik onkologů.

Následující část konference poskytla možnost srovnat stav v České republice se zahraniční praxí. Lékaři Gottfried von Knoblauch a Ingmar Hornke seznámili posluchače se situací rozvoje paliativní medicíny v sousedním Německu. Přestože jsou naši sousedé o něco napřed, vyrovnávají se s podobnými problémy jako my: úmrtnostní statistiky obou zemí jsou obdobné (nejvíce lidí umírá na nemo-

ci oběhové soustavy a na zhoubné nádory), více než polovina lidí umírá v nemocnicích, přestože si většina obyvatelstva přeje zemřít doma, specializovaná ambulantní péče se rozvíjí komplikovaně a prostředky na poskytování paliativní péče se shánějí obtížně atd. Němečtí lékaři hovořili o „lékařsko-vědecké pokrokové pasti“, tedy o nedostatku finančních zdrojů při stále se rozšiřujících možnostech léčby závislých na velmi drahých přístrojích a lécích, a z tohoto hlediska rozdělili medicínu na dvě skupiny – lékařskou a ekonomickou medicínu. Lékařská medicína je zaměřena výhradně na pacienta a jeho léčbu, bere v úvahu pouze reálné možnosti a znalosti medicínské, přičemž zcela opomíjí ekonomické aspekty léčby. Lidově řečeno, léčí pacienta za každou cenu. Naproti tomu tzv. ekonomická medicína vedle pacienta a jeho zdraví při aplikaci léčby zvažuje též další oblasti, jako je ekonomická rozvaha zvolené léčby a její rentabilita.

V závěrečné části konference se opět uplatnili čeští odborníci. Právník Jiří Hess obohatil do té doby spíše medicínsky zaměřený diskurs o nový pohled, když připomněl základní práva umírajících a pozůstalých, včetně práva na duchovní služby. Ve svém příspěvku se opíral především o mezinárodní úmluvu o lidských právech a biomedicině (z roku 1997, v ČR vstoupil

la v platnost v roce 2001), občanský zákoník z roku 1964, ale i zákon o pohřebnictví (261/2001 Sb.). Společenskovědní reflexi přístupů ke smrti v moderních společnostech uvedla Olga Nešporová, která připomněla jak klasické autory typu Geoffreya Gorera, Philippa Arièse, Elizabeth Kübler-Rossovou či Norberta Eliaše, tak nejnovější přístup britského sociologa Tonyho Waltera. Zabývala se hlavně konceptem tabuizace smrti a jeho limity. Na závěr programu se o vlastní zkušenosti v duchovní službě nemocným a umírajícím s publikem podělil nemocniční kaplan z římskokatolické církve Marek Drábek. Upozornil na to, že duchovní potřeby v institucích pečujících o nemocné a umírající nepotřebují pouze pacienti, ale jsou důležité rovněž pro personál. Jeho příklady ukázaly, že umírající nemusí být na obtíž, lze se od nich mnohému naučit.

Konference byla kvalitním rozšířením pohledu na smrt a umírání pro ty, kteří se se smrtí ve svém profesním životě setkávají, avšak vnímají ji poměrně úzce. Všichni jednou budeme umírat, a pokud se má kvalita péče o umírající zdokonalit, je dobré zabývat se jí dříve, než se bude týkat nás samotných. Pak již nemusíme mít dostatek prostoru ani sil na to, abychom ji vylepšili.

Olga Nešporová

Instrukce pro autory: Redakce přijímá původní, dosud nepublikované vědecké texty z antropologických věd ve formě statí, esejů, recenzních statí, materiálů (edic), recenzí, zpráv, případně dalších typů vědeckých publikací. Texty přijaté v českém nebo slovenském jazyce jsou zařazovány do českých čísel časopisu, texty přijaté v anglickém jazyce do anglických čísel časopisu.

Formální náležitosti rukopisů: Redakce přijímá rukopisy zaslané jako příloha e-mailu na adresu redakce a současně příslušnému šéfredaktorovi, nebo zaslané poštou v elektronické podobě (na disketě nebo CD ve formátu MS Word či RTF) na adresu redakce, vždy s průvodním dopisem ve kterém je uvedená plná kontaktní adresa autora/autorů včetně e-mailového a/nebo telefonického spojení.

Rozsah statí, esejů, recenzních statí a materiálů je omezen na max. 30 stran (54.000 znaků včetně poznámek pod čarou a mezer), rozsah recenzí a zpráv na max. 10 stran (18.000 znaků). Rukopis musí splňovat ČSN 880220, tj. řádkování 2, 60 úhozů na řádek, 30 řádek na stránce A4, anebo používat velikosti písma 12 pt. a řádkování 1.5, v poznámkách písmo 10 pt. a řádkování 1. Stránky musí být číslovány, neužívá se žádné formátování.

V případě statí, esejů, recenzních statí a materiálů jsou povinnými součástmi rukopisu anglický abstrakt v rozsahu 15–20 řádek a 3–5 klíčových slov v angličtině. Na konci textu následuje krátký medailon autora (4–7 řádek) a seznam použité literatury.

Citační úzus je formou autor (první prvek) – rok vydání přímo v textu, poznámkový aparát neslouží k odkazům na literaturu, lze v něm však odkazovat na nevydané prameny. Bibliografické odkazy musí být úplné a odpovídat standardu časopisu, podrobnější informace o způsobu citací jsou uvedeny na internetových stránkách časopisu.

Statí a materiály mohou obsahovat obrazové přílohy, tabulky, grafy apod. O jejich publikování rozhoduje příslušná redakční rada. Obrázky a grafy je třeba dodat jako samostatné soubory, obrázky nejlépe ve formátu TIF nebo EPS, grafy nejlépe v programu MS Excel.

Redakce si vyhradzuje právo na formální a jazykové úpravy textu.

Recenzní řízení: Statí (vč. rubriky Studenti píší), esejů a recenzních statí publikované v časopise *Lidé města /Urban People* procházejí oboustranně anonymním recenzním řízením, které může mít nanejvýš tři kola. Každý text posuzují nejméně dva recenzenti. Na základě výsledku recenzního řízení příslušná redakční rada text přijme, vrátí k úpravám nebo k přepracování, či zcela zamítne.

O výsledku recenzního řízení je autor/ka textu informován/a písemně, zpravidla do osmi týdnů od obdržení rukopisu. Jsou-li požadovány úpravy, změny a doplnění nebo přepracování textu, je třeba je provést do šesti měsíců od obdržení písemného vyjádření redakce. Respektování požadavků recenzentů a formálních standardů vyžadovaných redakcí je podmínkou publikace jakéhokoli textu. Nabídnout rukopis jinému časopisu, zatímco je posuzován v recenzním řízení časopisu *Lidé města /Urban People* nebo v rámci lhůty na úpravy, je považováno za neetické.

Materiály, recenze a zprávy nejsou recenzovanými rubrikami časopisu. O publikování jednotlivých příspěvků v těchto rubrikách rozhoduje příslušná redakční rada.

Notes for contributors: The editorial board accepts original, previously unpublished texts in the anthropological studies in the form of articles, essays, review articles, reviews, reports, or other types of scientific publications. Texts in Czech or Slovak languages are published in the Czech volumes of the journal; texts in English in the English volumes of the journal.

Formal requirements for manuscripts: The editors require manuscripts as e-mail attachments sent to the addresses of the editorial office and the appropriate editor-in-chief or sent by mail in electronic form (on a diskette or CD in MS Word or RTF format) addressed to the editorial office. The accompanying letter should contain complete address(es), telephone number(s) and/or e-mail address(es) of the author or authors.

The maximum length of the article, essay and review articles is 30 pages (54,000 characters, including footnotes and spaces); the maximum length of reviews and reports is 10 pages (18,000 characters). Manuscripts must fulfill the requirements of ČSN 880220, i.e. double spacing, 60 characters per line, 30 lines per page, A4 format, or 12 pt.-size type and 1.5 line spacing with 10 pt. footnotes single spaced. The pages must be numbered. No formatting is to be used.

Articles, essays and review articles must be accompanied by an abstract in English which must be 15–20 lines long and have 3–5 keywords in English. The text should be followed by a short profile of the author (4–7 lines) and a bibliography.

Use of quotations is as follows: author-year of publication should be included in the text; footnotes are not used for referring to the bibliography, but it is possible to use it to refer to unpublished sources. Bibliographical references must be complete and correspond to journal standards. More detailed information about use of quotations can be found on the Web page of the journal.

Articles and materials may contain pictorial accompaniments, tables, graphs, etc. The relevant editorial board decides on their publication. Pictures and graphs must be added as separate files; pictures best in TIF or EPS format, graphs in the MS Excel program. The editors reserve the right to do linguistic editing and editing of the text's form.

Reviewing process: Articles (including the students' work section), essays and review articles published in the journal *Lidé města /Urban People* are submitted for anonymous reviewing process that can have a maximum of three rounds. At least two reviewers judge every text. On the basis of the result of the review process, the pertinent editorial board accepts the text, returns it for correcting or reworking or rejects it.

The author of the text is informed of the decision of the editorial board in written form, usually within eight weeks of receiving the manuscript. If there are requested corrections, changes or supplementary information or reworking of the text, this must be done within six months of receiving the written statement of the editors. Respect for the requests of the reviewers and formal standards requested by the editors are conditions of publication of any text. Offering a manuscript to another journal while it is being reviewed or within the editorial period is considered unethical.

Materials, reviews and reports are not in the reviewed sections of the journal. The relevant editorial board decides on the publication of individual contributions in these sections.