



Z témat:

**Národ a vlastenectví,
Češi a české církve**

Z textů:

Dalibor Vik o Lévinasovi a Benediktu XVI.

Miroslav Hroch o národu jako konstruktu

Mirjam Moravcová o českém vlastenectví

Markéta Seligová o českém luteránství

Jana Kružíková o postavení katolické církve v Čechách
(*za první republiky*)

Olga Nešporová o religiozitě volyňských Čechů

Jakub Novák o morální filosofii Hannah Arendtové
Exkluzivní rozhovor s profesorem Věňkem Šilhánem
(*Muž, který držel v ruce moc i lopatu*)

Kateřina Bartošová a Miloslava Turková o splněném snu
(*Vlasy Káralové*)

Úvod

- 1 Lévinasovo hledání Tváře a homilie Benedikta XVI. / Levinas' quest for Face and Homily of Benedikt XVI. / **Dalibor Vík**

Studie

- 7 Národ jako kulturní konstrukt? / Nation as a cultural construct? / **Miroslav Hroch**
- 39 Reflexe národa a vlastenectví (*Postoj obyvatel tří českých měst na počátku 21. století*) / Reflection of nation and nationalism (*Attitudes of inhabitants of three Czech towns at the beginning of the 21st century*) / **Mirjam Moravcová**
- 63 Kontakty hornopolických poddaných s luteránstvím (*Příspěvek ke studiu nekatolictví v severních Čechách v 1. polovině 18. století*) / Contacts of subjects of Horni Policka with Lutheranism (*Contribution to study of Non-Catholicism in Northern Bohemia in the first half of the 18th century*) / **Markéta Seligová**

Materiály

- 84 Mezi „Pryč od Říma!“ a „Modem vivendi“: z osudů katolické církve v Československu za první republiky / In between “Away from Rome!” and “Modem Vivendi”: on fate of the Catholic Church in Czechoslovakia during the first Republic / **Jana Kružíková**
- 93 Proměny religiozity volyňských Čechů / Changes in religiosity of Volyn Czechs / **Olga Nešporová**
- 116 Češi v zemi beze jména / Czechs in the nameless country / **David Svoboda**
- 122 Pluralita Dějin (*vzpomínka na Iris Shun Ru Chang*) / **Zdeněk Nebřenský**

Filosofie

- 132 Svědomí a soudnost v konfrontaci s bezpříkladností totalitarismu: k vybraným tématům morální filosofie Hannah Arendtové /

Conscience and judgment confronting the originality of totalitarianism: on selected issues of Hannah Arendt's moral philosophy / *Jakub Novák*

Orální historie

- 155 Věněk Šilhán: Muž, který držel v ruce moc i lopatu / Věněk Šilhán:
Man who held reins of power, as well as a shovel in his hands
/ *Martina Čížková*

Dokument

- 184 Naplnění snu: vybudování československé nemocnice v Bagdádu
/ Fulfillment of a dream – construction of a Czechoslovakian
hospital in Baghdad / *Kateřina Bartošová – Miloslava Turková*

Recenze

- 203 Stanislav Komárek: Spasení těla, Moc, nemoc a psychosomatika
/ *Jan Sokol*
- 204 Lenka Formánková a Kristýna Rytířová (edit.): ABC Feminismu
/ *Blanka Knotková-Čapková*
- 207 Frank Fätkenheuer: Lebenswelt und Religion / *Jan Horský*
- 213 Martin Kuna (edit.): Nedestruktivní archeologie / *Václav Matoušek*
- 215 Vida Čok: Právo na občanství / *Selma Muhič-Dizdarevič*
- 218 **Tříkrát Lakoff** / George Lakoff a Mark Johnson: Metaforý, kterými žijeme
/ *Jan Brabec, Marta Svobodova, Kateřina Krtilová*
- 228 Eduard Droberjar: Věk barbarů / *Linda Hroníková*
- 231 Zuzana Malinovská-Šalamonová: Román jako Mimesis a Mathesis
/ *Josef Fulka*
- 235 Jerzy Zygmunt Szeja: Gry fabularne / *Petr Janeček*
- 237 Ivan Blecha: Fenomenologie a kultura slepé skvrny / *Karel Novotný*
- 248 G. E. R. Lloyd: In the Grip of Disease / *Hynek Bartoš*
- 252 Petr Skalník (edit.): Dolní Roveň / *Zdeněk R. Nešpor*
- 257 **Autoři studií, materiálů a dokumentů**
- 260 **Anotovaná bibliografie**

Zprávy

- 268 Nietzscheův rok / *Josef Kružík a Jaroslav Novotný*
- 271 38th World Conference of the International Council for Traditional Music
/ *Veronika Seidlová*
- 272 3. Memoriál prof. J. Matiegky a prof. J. Malého / *Božena Škvařilová
a Linda Hroníková*
- 275 MAD 2005 – Multidisciplinary Approaches to Discourse: Salince in
Discourse / *Jitka Slezáková*

LÉVINASOVO HLEDÁNÍ TVÁŘE A HOMÍLIE BENEDIKTA XVI.

Dalibor Vik

Summary:

LEVINAS' QUEST FOR FACE AND HOMILY OF BENEDIKT XVI

This reflection freely develops the central motif of Lévinas' essay "Heidegger, Gagarin and us". Our aim is to stress especially those moments when the irreplaceable experience of ethical dimension of being is demonstrated most dramatically. We place in contrast the urgency, strength and novelty, still contained in the Lévinas' message until today, with the homily of Benedikt XVI given on the occasion of his entry into the Papal Office which, for our purposes, we consider to be a certain reflection of the current development trends of the Catholic Church and therefore by extension of the Christian congregation as a whole.

Úvaha volně rozvíjí ústřední motivy Lévinasova eseje „Heidegger, Gagarin a my“ (in: *Lévinas, Emmanuel: Etika a nekonečno, Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994*). Klade si přitom za cíl vyzdvihnout zejména ty momenty, kde se nejdramatičtěji vyjevuje nenahraditelná zkušenost etického rozměru bytí. Naléhavost, sílu a čerstvost, jíž si Lévinasovo poselství podrželo až do dnešní doby, klademe do kontrastu s homilií Benedikta XVI. k nástupu do papežského úřadu (*k dispozici na www.christnet.cz*), kterou pro naše účely považujeme za určité zrcadlo vývojových tendencí současné katolické církve, potažmo křesťanské obce vůbec. Čtenáře proto odkazujeme k těmto dvěma inspiračním textům, na které již dále speciálně neupozorňujeme.

Evropskou kulturou dvacátého století obchází duch – přízrak „odcizení se“ člověka světu, který obývá. Tento pojem, byť zatím vágního obsahu, stihl spustit kotvy již kdesi ve druhé polovině století devatenáctého, a to s progra-

movou přísností všem takzvaným literárním avantgardám vlastní¹. Z bezútešné situace nás měl vytrhnout až Martin Heidegger. *Vytrhnout* – nezní to slovo na tomto místě téměř protismyslně? Slušelo by se snad lépe říci: znovu navrátit. Vždyť právě on nám ukázal cestu ke světlu lidského ducha, ke *světlině*, v níž prý odjakživa stojíme, aniž bychom si toho byli ovšem kdy dříve vědomi. Naše „vždy-jíž-proběhnuvší“ sepjetí se světem, který nás obklopuje, ona zapuštěnost „bytí-ve-světě“, není tedy takříkajíc žádnou novinkou, ale původním „stavem“ pobytu, který nám nyní bylo dáno odhalit. Vzhledem k jeho předchůdné povaze může být náš vztah k věcem pochopen jako reciproční: rozumění věcem kráčí ruku v ruce s rozuměním pobytu sobě sama jaksi „od věci“. Dozajista mistrné řešení krize „mlčící hmoty“ zde spočívá v tom, že je svět dispozičních jsoucen zahrnut do bytostné skladby pobytu².

Tato krize má nicméně svou genezi: je vyústěním celé jedné linie „aristotelského“ myšlení, která přes tomisty a novověké racionalisty stačila radikálně proměnit obsah dvojice pojmů (u Aristotela prý ještě „bytostných“³) *dynamis* a *energeia*. Výsledkem tohoto posunu se stalo nové chápání světa jakožto *realitas*, „skutečnosti“, skrze substančně-kausační souvislost, v němž jsou „statické jsoucnost“ i „dynamický proces“ redukovány na sérii „logicky spojených“ po sobě jdoucích stavů. „Věc“ je vypreparována na svůj pouhý účel, posvěcený maximální efektivizací užitku. Z přímých důsledků prožívání světa jakožto *realitas* není třeba obviňovat výhradně experimentální vědu, která v něm spatřila svou příležitost, jak se definitivně vymanit z osidel překážejících teologických dogmat, ale mnohem spíš jeho prosazení ve sféře přímo ohrožující lidství – politiku machiavellistického typu, jež sklídila hořké plody na evropských bojištích obou světových válek. Spojnice, po níž se ubírá evropský duch optimistického a vírou v pokrok řízeného novověku až ke skličující a rozčarování plně „nové době“, je snadno vystopovatelná, pokud od „vyššího poslání“, které v různých historických převlecích nahrazuje moderní společnosti „mrtvého Boha“⁴, dokážeme přejít k chápání smrti člověka jako zániku funkčního bodu

¹ Za poslední proud, který „odcizení“ ještě „vzdoruje“ všemi dostupnými prostředky (byť marně), považujeme romantismus. Post-romantická literatura se podle nás jako celek vyznačuje zejména tím, že motiv „odcizení“ postupně přijímá jako základní východisko a posléze i jakýsi status quo lidské bytosti.

² Tak, jako bychom se úlevně „navraceli do mateřského lůna“. To je představa, kterou boří Lévinas, když tvrdí, že skutečnost Oddělení je nepřekonatelná.

³ O tom blíže Heidegger, M.: *Aristotelés, Metafyzika IX*, 1–3, Praha: Oikoyomenh 2001

⁴ Viz Nietzscheho kritika přetrvávající „křesťanské“, tj. falešné a substituující, morálky (např. *Genealogie morálky*, závěr kap. III.).

na strategické válečné mapě. Nemůžeme tak uniknout podezření, že stojíme před dvěma stranami téže mince⁵.

Cesta ven musí být nalezena stůj co stůj. V tomto bodě, a bohužel pouze v něm, se shoduje celá poválečná epocha, doslova posedlá nejrůznějšími úmluvami. Jsou však již předem odsouzeny k nezdaru – jejich rétorika je vedena v duchu stejného utilitaristického diskurzu, který stojí v základech toho, proti čemu se zdánlivě ohrazují⁶. V Lévinasových intencích se problém ještě radikalizuje⁷: ti, jichž se multilaterální smlouvy týkají, si nevidí do Tváře. Takto „o nás bez nás“ uzavírané dohody nevycházejí z přirozené a uvědomělé pohostinnosti, ale vynucují ji násilím. Stejně jako veškeré moderní instituce budou proto vždy představovat jen *a posteriori* formulovaný nástroj k naplňování statistických prognóz. V jasných konturách nyní vystupuje neodbytný fakt, že opatření „shora“, která mají zabránit konfliktu (jenž, považme, navíc zatím ani neexistuje!), nás vhánějí do téže totalizující pasti jako konflikty samotné. Nebo ještě přesněji: tím, že úmluvy předpokládají stav konfliktu, jej legitimizují jakožto základní stav člověka vůbec, vůči němuž znají pro „mír“ pouze negativní vymezení⁸.

Z odosobňujících procesů, probíhajících na všech myslitelných úrovních, se nicméně dávají k dispozici určité výstupy. Kromě velké odvahy je ovšem zapotřebí i velkého ducha, abychom dokázali včas odhalit ty z nich, které se jako východiska na první pohled pouze tváří, avšak ve skutečnosti jsou pouze lákavým pozlátkem, po němž se vrhá každá unáhlenost. Právě to se nám snaží sdělit Lévinas, když uvažuje o heideggerovském „zázraku“, který nás měl *znovu navrátit* do takového světa, v němž bychom svou životní situaci opět mohli zakoušet jako významuplnou. Místo glorifikace se nám však dostává podivuhodně prozíravého varování: není z určitého úhlu pohledu odcizení světa věcí, dějící se skrze technizaci, přece jen „menším zlem“ než jeho avizované řešení prostřednictvím „návratu k věcem samým“, avšak bez řádné revize a skutečného naplnění pojmu „intersubjektivitý“⁹? A tedy: nestojíme spolu s Heideggerem takřkajíc ve slepé uličce?

⁵ Válka nepřipouští, aby se vnější a druhé ukázalo jako jiné; ničí i totožnost Téhož. Ta tvář bytí, která se ukazuje ve válce, je zachycena v pojmu totality, který vládne západní filosofii. Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, Praha: Oikoymenh, 1997, přel. M. Petříček a J. Sokol, s. 10 (dále jen TaN).

⁶ Na tento problém ostatně naráží již Platón – viz faidrovská kritika takové rétoriky, která nezná oblast, na níž má působit – duši, a není proto psýchagógii, ale pouhou démagógii.

⁷ „Smlouvy“ a „dohody“ jsou anonymními hesly dějin totality válek a říší, kde se nemluví. TaN, s. 11.

⁸ Mír říší, vzešlých z války, spočívá na válce. Dokonce i filosofové (...) konečný mír odvozují z rozumu, který hraje své hry v lůně dávných a současných válek: zakládají morálku na politice. TaN, s. 10.

⁹ Viz často kritizovaná nedostatečnost Heideggerova řešení „intersubjektivitý“ na pozicích fundamentální ontologie (*Bytí a čas*, §26).

Heideggerovo řešení se Lévinasovou optikou nejeví jen jako naivní a „něskodný“ boj proti větrným mlýnům. Pokud společně trváme na požadavku uniknout „odcizení“, působí dokonce kontraproduktivně. V nahotě prožitku není totiž ničím jiným než „romantickým“ rozpouštěním se pobytu v předmětných vztazích, přičemž základní kámen jeho bytnosti – vědět a toužit po Jiném – zůstává zamlčen. Místo, jakkoli by nebylo prodchnuté *geniem loci* a nesplývalo lahodivě s naší bytostnou skladbou, bude vždy jen součástí totalizované skutečnosti, jež falešně skrývá v symbolech tajemství, které ve skutečnosti *nemá* – poststrukturalismus koneckonců odhalil honbu za odkazy jako nekonečnou a ve výsledku marnou, „věčně odloženou“ přítomnost. „Bůžkové místa“, „magie věcí“ – to jsou jen pojmy s nenaplnitelným příslibem „v nedohlednu“, které odvádějí naši pozornost od přítomnosti Tváře¹⁰.

Lévinasův návrh se oproti tomu neohání bezpodmínečnými jistotami – je strážlivější a jednodušší (nepůsobí snad každá vyslovená pravda zpočátku tak, že se její prostotou cítíme poněkud podvedeni?). Spatřuje totiž situaci „odcizení“ jako určité východisko hledání Tváře. Proč bychom měli vynakládat intelektuální síly na znovupřeskupení skutečnosti a vzpouzet se tak situaci, do níž jsme byli „odneseni“ proudem staletí? Nenabízí historie i nám, světu odcizeným jedincům, prostřednictvím této konkrétní doby svou tvrdou a obnaženou pravdu? Vždyť možná právě to, že všechny její dnes negativně chápané rysy vygradují do obludných rozměrů, bude pro nás signálem k tomu, abychom konečně pochopili, že onen výstup, nebo – jak se jej odvažuje nazývat Lévinas – Spása, leží mimo svazující totalitu. Pregnantněji vyjádřeno: v otázce uspokojování potřeb, která primárně zakládá kult „věcí“, nesmíme rozlišovat mezi „kultivovaným“ a „barbarským“ jen podle toho, o jaké utility se při tom opíráme. Potřeba zůstane potřebou: odznakem lidskosti je tento mechanismus pochopit, nikoli však domněle potvrzovat své lidství tím, že metaforicky pijeme ze secesního porcelánu a ne z dlaně. Lévinas ovšem nevolá, jak snad bylo lze z předchozího vyrozumět, po neopodstatněné askezi mystiků – nejde o to fakticky se zbavovat „věcí“, ale uvědoměle je vykázat na jejich pravé „ontologické“ místo¹¹. Jen tak si uvolníme ruce od hromadění „k sobě“ k pomoci bližnímu.

Naléhání bytí po způsobu Tváře oproti naléhavosti „věcí“ není prvoplánově atraktivní: nic nenabízí, jen žádá. To si ovšem dobře uvědomují i reklamní agentury, když se v nás snaží probudit přesvědčení, že „intersubjektivní“ vztahy

¹⁰ Tvoří jen draperii iluzí. TaN, s. 9.

¹¹ Kam též může vést nepochopení tohoto statutu je brilantně načrtnuto v povídce s příznačným názvem *Věci* Georgese Péreca (Světová literatura 1966/V, Praha: Odeon, 1966).

jsou podřízené vztahům k věcem, tj. věci jsou prý klíčem k (mnohým) Tvářím – pro příklady jistě nemusíme chodit daleko. Lévinasovo stanovisko tuto hrůznou logiku doslova převrací na hřbet: zkušenost s věcí je neúplná, dokud ji nemohu darovat. Oddělení je zkrátka nepřekonatelné, a to i přes veškeré pokusy transcendentálních filosofů o jeho uchopení. Válka totality se živí právě tím, že tuto skutečnost zakrýváme, namísto abychom ji vyhledávali a oslavovali. Je více než zřejmé, že popírat Oddělení útekem k „magickým věcem“ se podobá zakopávání hřivny z biblického podobenství. Oddělení, Stvoření, Narození – to je dar, který nám byl dán. Nebyli jsme „odvrženi“ či snad dokonce „zavrženi“ od boží Tváře. Spíš jsme dostali šanci dělat svobodná rozhodnutí a s nimi jaksi projít cestu k věčnosti znovu, tentokrát již ovšem bez nároku na jistý výsledek¹².

Lévinas se technizace jako takové nebojí – větší neřestí je modloslužebnictví, ať si již za předmětný pól vztahování zvolíme „odosobněnou“ techniku anebo skryté „bůžky Místa“. Tento rys číší i z lehkosti, s níž ve své úvaze smetá ze stolu celou kauzu Viriliovy *dromologie*¹³. To není pošetilstvo mudrce, když tvrdí, že ono „rychleji, výše, silněji“ (jak jsme již stihli zakotvit i do podstaty tak „lidského“ klání, jímž měly být novodobé Olympijské hry) je jen rysem „dítěte v nás“, které nedospělo a „chce si hrát“. Je to hluboké vědomí faktu, že politicko-technický povrch, jakkoli jedinci nepřiznivý¹⁴, může být kdykoli prolomen zkušeností s Jiným. Posedlost rychlostí proto není strašákem budoucnosti dneška, ignorace Tváře však ano.

Na otázku, jak čelit „odcizení“, nehledejme ovšem odpověď u církví. Zkušenost s Jiným je nepřenosná – existence absolutního kontrapunktu k totalitě, Jiného, implikuje též absolutní odpovědnost každého z nás za jeho hledání. Institucionalizace víry má charakter totalizace: jako vše „oficiální“ a „masové“ riskuje ztrátu Tváře. Jiné se potom mění na Stejně tak, že ztuhne v modlu, jíž se „zavděčíme“ primitivním opakováním rituálů a dogmatickým smýšlením¹⁵. Již sama pluralita takových navzájem se vylučujících receptur musí být zvidavému duchu krajně podezřelá. Způsob, jímž se soudobá církev zaštiťuje kano-nickou tradicí, nese pečeť „primitivismu“, má podobu obzírání nedosažitelných

¹² Zde se dle našeho mínění jasně ukazuje síla hebrejského myšlení, a totiž že lásku, pravdu a víru představuje jako tři navzájem se podporující pojmy, jejichž pomyslným průsečíkem je Bůh a „vrcholnou konkretizací“ Stvoření.

¹³ Pojem dobře vysvětluje Bystrický, J., Mucha, I.: *Simulace, systémy a kontingence*, Praha 2002, str. 12.

¹⁴ „Vnější podmínky“ nebyly a nikdy (!) nebudou jedinci nakloněny – v rámci totality se mu vždy děje násilí. V tomto smyslu neexistují „více“ či „méně“ „poškození“ dobou (proto v historické situaci nenalézáme ani plnohodnotné ospravedlnění svých činů).

¹⁵ Tento mechanismus sugestivně popisuje Buber, M.: *Já a Ty*, Olomouc: Votobia, 1996, s. 88.

archetypů a sbírání „artefaktů“ v podobě svatořečených. Svátí jsou zde jakousi obdobou „bůžků Místa“, a to nikoli pro nespornou hodnotu svých činů, ale pro způsob, jimž se k nim přistupuje. V době, která nikoli více a nikoli méně než každá jiná potřebuje duchovní oporu, se církev okolní společnosti uzavírá. „My, kteří jsme pokřtěni“ – to je zřetelná implikace dualismu, který žije věčnou válku v rámci totality. Pokusy o sugestivní rétoriku na „svaté“ půdě navíc zbavují smyslu právě ty symboly, které jsme vždy spojovali s Jiným – nyní vystupují již jen jako bezzubé masky. Čtenáře Bible rozhodně zaskočí i hierarchizace, která prosakuje papežovou modlitbou za blaho lidstva. Na prvním místě jsou to církevní autority, na posledním potom „nevěřící“. Což nás však podobenství o ztracené ovci neučí, že nejvíce boží lásky potřebuje právě ten, kdo je podle církve zcela „zatracen“?

Homilie Benedikta XVI. je bojištěm nespojitelných protikladů – směřuje výhradně k těm, kdo tvoří křesťanskou obec. Nebylo by lépe, aby byl výklad biblických příběhů cílen každému z nás, každé konkrétní Tváři, než použít na obhajobu stárnoucí instituce? A proč by ji měli vlastně hájit lidé z vlastních řad? Nejsou si snad jisti její pozicí, vlivem, podílem na moci v moderním světě? Jak správně poznamenal Ernst Jünger, nietzscheovské „poušti“ musíme čelit každý sám za sebe¹⁶. Jüngerova „lesní chůze“, stejně jako Buberův vztah Já-Ty či Lévinasovo setkání s Tváří se vzpírá jakékoli možnosti zprostředkování – je nenačitelné – a církve nemohou v tomto sehrát nic více než roli útočišť, případných oáz rozestých na naší cestě, již předznamenalo ono odvážné, nesobecké a nic neočekávající „abrahamovské“ vykročení.

¹⁶ viz Jünger, E.: *Chůze lesem*, Praha: Oikoyemenh, 2002, s. 39

NÁROD JAKO KULTURNÍ KONSTRUKT?

Miroslav Hroch



Summary:

NATION AS A CULTURAL CONSTRUCT?

During the past decade there is a growing number of researchers that approach nation as a “Cultural construct” or even as “Erfundene Gemeinschaft”. Instead of studying the question of program, social basis or organizational forms, growing number of new publications focus on research of national symbols, commemorations, myths – and role of women in national movements. Instead of the question WHY?, the question HOW? becomes more prevalent. Stated more precisely, instead of search for chain of causation in world of objective “outer” relationships, these connections are searched for in the “inner” world of actors who are, on numerous occasions, regarded as “creators” of a nation. This is implicitly based on a notion that forms of national life, same as the idea of a nation, were present at a cradle of national subjects. Explicitly, the role of irrational factors as opposed to rational ones is stressed; feeling against intellect.

Během posledního desetiletí roste počet badatelů, kteří přistupují k národu jako ke „kulturnímu konstrukt“, či dokonce jako k „erfundene Gemeinschaft“. Na místo studia otázek programu, sociální základny či organizačních forem se rostoucí počet nových publikací věnuje výzkumu úlohy národních symbolů, oslav, mýtů – a místa žen v národních hnutích.¹ Místo otázky PROČ? se do popředí dostává otázka JAK?. Přesněji řečeno, na místo hledání kauzálních souvislostí ve světě objektivních „vnějších“ vztahů se tyto souvislosti hledají ve „vnitřním“ světě aktérů, nejednou považovaných za „tvůrce“ národa. Implicitně se při tom vychází z toho, že formy národního života, stejně jako idea národa, stá-

¹ Zevrubný přehled tohoto bádání podává stať Heinze-Gerharda Haupta a Charlotty Tacke, *Die Kultur des Nationalen*, in: W. Hardtwig, H.-U. Wehler (vyd.), *Kulturgeschichte heute*, Göttingen 1996, str. 255–283.



ly u kolébky národních obsahů. Explicitně se zdůrazňuje význam iracionálních faktorů proti racionálním, citu proti rozumu.²

Ve svých teoretických východiscích není tento přístup ovšem nijak metodologicky převratný ani objevný. Navazuje, ať již otevřeně či bez přímého odkazu, na tradici subjektivní definice národa, odvozenou od Ernesta Renana, Hanse Kohna a dalších. Netřeba ostatně hledat kořeny jen v teorii. Když se problematikou „metod“ nacionalismu zabývala roku 1939 britská komise expertů, došla m.j. k názoru, že nejen školní výchova, ale také slavnosti, přehlídky, oslavy národních výročí, kulturní aktivity, rozhlasové vysílání se podílejí významně na nacionalistických postojích.³

K názoru, že národ se stává národem teprve díky tomu, že se dosáhne stádia „imagined community“, resp. elegantněji řečeno, že „společenská konstrukce národa se uskutečňuje v jeho sebezobrazení“ (D. Langewiesche), je ovšem třeba dodat, že nejde o nic mimořádného. Jak poznamenal Etienne Balibar, za jistých podmínek jsou reálné pouze pospolitosti, které jsou „imaginary“.⁴ Schopnost představit si národ ovšem není žádnou antropologickou daností, nýbrž závisí na zcela konkrétních okolnostech vyplývajících z toho, že se rozšířila jistá úroveň sociální komunikace a také jistý typ vzdělanosti.⁵ Svoje opodstatnění má v tomto kontextu Andersonova často citovaná paralela mezi četbou novely a národní imaginací.

Úloha emocí

K tomu, aby se lidé ztotožňovali s národem, nestačí ovšem prostá schopnost abstrakce a imaginace. Vztah k národu vždy obsahuje jisté prvky emotivní. Již meziválečná antropologie definovala národ jako „pospolitost citového života“, přičemž citové vazby k národu jsou odvozeny z každodenních zvyků, z forem myšlení a jednání.⁶ Čím větší masovosti národní identita, resp. „nacionalismus“ dosahuje, tím silnější a účinnější musí být podle názoru řady autorů také nabídk-

² Příznačný je na př. název sborníku E. Francois a další (vyd.), *Nation und Emotion*, Göttingen 1995.

³ Publikováno pod titulem *Nationalism* v Oxfordu roku 1963 (str. 200).

⁴ D. Langewiesche, *Staatsbildung und Nationsbildung in Deutschland – ein Sonderweg ?*, in: U. Bielefeld, G. Engel, *Bilder der Nation. Kulturelle und politische Konstruktionen des Nationalen am Beginn der europäischen Moderne*, Hamburg 1998, str. 60. E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Class: ambiguous identities*, London, New York 1991, str. 93.

⁵ G. Stokes, *Cognition and the Function of Nationalism*, in: *Journal of Interdisciplinary History* IV, 1974, str. 525 nn.

⁶ B. C. Shafer, *Nationalism. Myth and Reality*, New York 1955, str. 51

ka citových vazeb k národu. Tím důležitější je také podle jejich soudu potřeba výzkumu oněch nacionalistických aktivit, které usilovaly o citovou mobilizaci jedinců jako příslušníků homogenizovaného národa.⁷

Kořeny emocionálních vazeb k národu se pochopitelně staly předmětem zájmu psychologů. Shoda panuje v názoru, že emotivní vazby k národu se rodily v podmínkách socializace a sílily tam, kde jedinec se cítil nejistý a ohrožený vnějšími okolnostmi v dobách krize. Tak vznikal vztah k národu jako „kompensatorische Identifikation“ (D. Katz). Vazby k národu nebyly stálou daností: sílily v době bouřlivých událostí a vnějšího ohrožení a slábly v dobách klidu.⁸ Za specifický zdroj emocionálních vazeb k národu považoval Eugen Lemberg právě tak pocity skupinové nadřazenosti vůči jiným skupinám, jako pocity méněcennosti, které mohly být i zdrojem xenofobie. Takové pocity méněcennosti nalézal již ve 14.–15. století u vlámských literátů, kteří si prý uvědomovali vyšší vypěstlost a kultivovanost francouzského jazyka a literatury.⁹

Jiným emocionálním zdrojem nacionalismu mohla být potřeba důstojnosti („dignity“), která mohla být z různých důvodů poraněna. Záleželo na tom, zda byla zraněna důstojnost příslušníka národní pospolitosti, profesní skupiny či rodiny. V případě národní skupiny je třeba vzít v úvahu, že odlišně může pociťovat důstojnost (a její ztrátu) – a tedy i reagovat – příslušník elit a odlišně příslušník lidových vrstev.¹⁰

Emocionalizované kolektivní hodnoty, které jsou založeny na iracionalitě a kompenzaci pocitů ohrožení měly tendenci k tomu, aby se osamostatňovaly „ve vztahu k objektivnímu světu a k funkčnímu propojení moderní občanské společnosti“. V důsledku toho, že v takových podmínkách mohly představy a iluze získat převahu nad autentickou zkušeností, otevírala se, ovšem teprve

⁷ Srv. na př. G. L. Mosse, *Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik*, Frankfurt (M.) 1975 či nověji v citovanem sborníku E. Francois a kol., *Nation und Emotion*, Göttingen 1995.

⁸ Přehled názorů na kořeny národní identity srv. citovaná práce Williama Blooma, *Personal identity, national identity, and international relations*, Cambridge UP 1990, část 1. Dále též kolektivní práce US and THEM. *The Psychology of Ethnonationalism*, New York s.d. (1982). D. Katz, *Nationalism and International Conflict Resolution*, in: H.C. Kelman (vyd.), *International Behaviour – A Social-Psychological Analysis*, 1965, str. 356 nn. Týž autor publikoval studii *The Psychology of Nationalism* již roku 1949. Na příkladu Kleista dokládá E. Anderson, *Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia 1806-1815*, New York 1939, str. 135 n.

⁹ E. Lemberg, *Nationalismus I*, Hamburg 1964, str. 27 nn. Týž, *Wege und Wandlungen des Nationalbewusstseins. Studien zur Geschichte der Volkwerdung in den Niederlanden und in Böhmen*, Münster 1934, str. 56 nn.

¹⁰ W. Feinberg, *Nationalism in a Comparative Mode*, in: R. McKin, J. McMahon, *The Morality of Nationalism*, Oxford 1997, str. 66 nn.



v podmínkách úspěšně zformované národní pospolitosti, resp. státního národa, cesta k masovým psychózám.¹¹

V této souvislosti je třeba opět upozornit na rozdílné podmínky, za nichž probíhala emocionalizace národní identity v podmínkách státního národa a v podmínkách národního hnutí. Pěstování pozitivních emocí vůči vlastnímu a negativních (resp. neutrálních) postojů vůči cizímu národu bylo latentní součástí státní výchovné politiky, která se realizovala nejen prostřednictvím školy a případně i vojenské služby, ale také prostřednictvím veřejného života, oslav, přehlídek a pod. Naproti tomu neměla národní hnutí obvykle tyto výchovné prostředky k dispozici, resp. mohla v lepším případě (např. v habsburské monarchii od šedesátých let 19. století) ovlivnit některé složky školní výuky.

Významným faktorem emocionalizace vztahu k národu se stala postupná personalizace národa. Láska k národu jako abstraktní hodnota mohla v důsledku personalizace představy o národě dostat nejednou i verbalizovanou podobu milostného vztahu, kdy je propojeno vlastenectví a milostná vášeň.¹² Objektem takového vztahu mohl být právě tak státní národ, jako národ teprve bojující za své uznání. Láska k národu mohla být motivována právě tak iracionálním obdivem jeho síly a velikosti, jako sebelítostnou reflexí vlastní slabosti a ušlechtilé bezmoci. Druhou stranou mince byla ovšem možnost intenzifikovat a personalizovat nepřátelské city proti jinému národu, resp. jeho příslušníkům.

Personalizace národa ovlivňovala ovšem také další, více méně spontánní postoje. Byla to především paralela mezi rovností občanskou a rovností národů v podmínkách občanské společnosti: jestliže si jsou všichni občané rovni bez ohledu na majetnost či urozenost, potom si mají být rovny také malé národy s národy mocnými. Národ jako osobnost mohl také implicitně (a někdy i explicitně) sloužit jako memento jednoty: tvoříme-li všichni pospolu jedinou osobnost, není v zájmu našeho zdraví, abychom se zmítali ve vnitřních rozporech. Ještě nebezpečnější byla (a dodnes je) představa personalizovaného národa tam, kde někteří z příslušníků národa (nebo ti, kdo jsou za takové považováni) žijí na území jiného národního státu a jsou případně ohroženi tím, že se budou asimilovat, tj. že splynou s národem jiným. Taková změna identity části národa

¹¹ B. Loewenstein, *Massenpsychologie und Nationalismusforschung*, in: E. Schmidt-Hartmann (vyd.), *Formen des nationalen Bewusstseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien*, München 1994, str. 87 n. Tam rovněž odkazy na další studie k psychologii nacionalismu.

¹² Na specifické aspekty upozornil již George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality. Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, Madison, 1985. Srv. též Doris Sommer in: A. J. Lerner (vyd.), *Reimagining the Nation*, Buckingham, Bristol 1985, str. 29 nn.

se pociťuje jako ztráta části vlastního národního těla. Příslušníci státního národa, kteří žijí jako menšina na území jiného státního národa, jsou totiž v tomto kontextu považováni za nedílnou součást vlastního národního „těla“ a každá křivda, kterou případně utrpí, se cítí jako utrpení všech příslušníků národa. Právě tento emocionální náboj mohl vybičovat problematiku národnostních menšin do extrémních emocionálních poloh.

Personalizace národa je tedy těsně spjata s představou národa jako těla: z abstrakce se stalo cosi uchopitelného. Tato tělesnost národa se projevovala ve folklorizaci, pěstování „národní“ hudby, krojů a tanců, ale také ve společných cvičeních, sportovní aktivitě, průvodech – tedy v podobách, jimž bude věnována pozornost na jiném místě tohoto textu. V tomto kontextu je třeba jen dodat, že právě společná cvičení nesledovala jen demonstraci národní síly navenek, ale také vnitřní disciplinaci, která je kompatibilní s výše zmíněnou tendencí k prozrazování monolitní národní jednoty.¹³

Symbolika těla umožňovala také posilovat emotivní postoj k národu tělesnými charakteristikami. Tak např. byla německému tělu přiřčena „sittliche Wurme“, zatímco Angličané byla národem „studným“. Tělo vlastního národa bylo zdravé, resp. bylo třeba je chránit před nákazami, zatímco nepřátelské národy bylo možno degradovat na nemocné či degenerované tělo.¹⁴

Živočišné pudy a instinkty

Emocionální pozadí lásky k národu a národní identity má ve své iracionální složce, jakkoli to zní paradoxně, podle mnoha autorů blízko k přírodním a biologickým danostem. Již meziválečná psychologie se domnívala, že základ identity je bio-psychologický, že jde prvotně o biologický program, který je teprve druhotně možno odvozovat od potřeby stability sociálního systému, resp. od sociální interakce.¹⁵ Eugen Lemberg dokonce vyjádřil myšlenku, že v národním egoismu, který převážil v „integrálním nacionalismu“ během 19. století, byla aplikována představa o přirozeném výběru a o právu zdatnějšího na přežití – „was von den einzelnen Tieren und Menschen galt, musste von den Gattungen und Nationen hepten“. Nejzdatnější národ se prosadí také v boji o suroviny

¹³ W. Kaschuba, *Die Nation als Körper*, in: E. Francois (a další), *Nation und Emotion*, str. 293 n.

¹⁴ U. Gerhard, J. Link, *Zum Anteil der Kollektivsymbolik an den nationalen Stereotypen*, in: J. Linz, W. Wülfing (vyd.), *Nationale Mythen und Symbole in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991, str. 28 n.

¹⁵ Bloom, *Personal identity*, str. 33 n.



a o životní prostor. Odtud Lemberg vyvodil názor, že v pozdní fázi vývoje nacionalismu převážily darwinistické prvky nad prvky herderovskými.¹⁶

Výzkumy Konrada Lorenze později inspirovaly některé, spíše anglosaské badatele k úvahám o nacionalismu jakožto podobě primordiálních vazeb, které mají svůj původ v instinktivní snaze každého živočicha chránit si území, které mu skýtá obživu. Tuto snahu nazval Louis L. Snyder „teritoriální imperativ“ a odvozoval z ní nacionalismus jako vcelku „přirozenou“, tj. ve své podstatě přírodní sílu, která směřuje k ochraně, resp. zajištění životního prostoru pro vlastní skupinu.¹⁷

Také podle některých psychologů a psychiatrů je etnonacionální chování determinováno biologickými momenty a má svoji analogii s instinktivním chováním zvířat. Lidé se, podobně jako zvířata, sdružují do stád proti nepřátelskému ohrožení. Identifikace se skupinou je dána potřebou jedince přežít a množit se. Tak se rodily „primordiální vazby“, které dostaly podobu danosti, jakési antropologické konstanty. Někdy se dokonce hovoří o tom, že jisté etnonacionální postoje jsou produktem biochemických a fyziologických procesů bez ohledu na kulturní kontext. K tomu se připojuje ještě konformita se skupinovými normami.¹⁸ V jistém ohledu zde ožívají na vyšší vědecké úrovni staré představy národa jako o pospolitosti krve pocházející z konce 19. století.

Podle biologické koncepce nacionalismu je tedy v člověku pocit sounáležitosti od přírody geneticky zakořeněn, při čemž ethnies dodává látku pro konstruování, resp. posilování identity. Ve stádu uplatňují zvířata i lidé podle situace své altruistické či egoistické geny. Podobně jako ve stádě, které se přemnoží, dochází také u lidí k „separatistickým hnutím“. To vadí těm, kdo mají moc a kteří se proto nejednou úspěšně pokusili posílit soudržnost stávající skupiny představou o „ohrožení zvenčí“ a vytvářením obrazu společného nepřítel. Tomu všemu odpovídají také auto- a heterostereotypy.¹⁹ Z těchto vulgárně naturalistických koncepcí je tedy možno vyvodit, že s živočišnými pudy je spjata zejména národní identita národních hnutí založených obvykle na předchozí existenci etnické skupiny. Naproti tomu militantní identifikace se státem se v této koncepci zdá být jaksi autenticky lidská.

¹⁶ E. Lemberg, *Nationalismus I.*, str. 196

¹⁷ L. L. Snyder, *Nationalism and the Territorial Imperative*, in: *Canadian Review in Studies in Nationalism* 3, 1975, str. 17 n.

¹⁸ Us and Them, str. 33. W. D. Hamilton, *The Genetical Evolution of Social Behaviour*, in: *Journal of Theoretical Biology* 7, 1964, str. 1 nn.

¹⁹ D. Wendt, *Feindbild – seine biologischen und psychologischen Ursachen*, in: R. Voigt, *Politik der Symbole. Symbole der Politik*, Opladen 1989, str. 73 n. A. K. Flohr, *Fremdenfeindlichkeit. Biosoziale Grundlagen vom Ethnozentrismus*, Opladen 1994, str. 251

Symbody

Symbody označil již Max Weber za předpoklad sociální interakce. Zároveň ovšem vyjadřovalo symbolické „obsazení veřejného prostoru“ nárok na vládu. Theodor Schieder považoval symbody za nezbytný ústupek vůči iracionalitě jinak racionálního světa.²⁰ Přijmeme-li však názor, že formování národa je částečně, či dokonce v plné míře závislé na schopnosti lidí si jej jako pospolitost představit, musíme symbolům přiznat nezaměnitelné místo v národotvorných procesech. Jinak řečeno, komunikace a sociální interakce napříč skupinou, která je tak početná, že se její členové nemohou osobně setkávat, je závislá na využívání symbolů. Vzájemnou znalost zvyků, symbolů a minulých událostí považoval již Karl W. Deutsch za základní faktory, které umožňovaly příslušníkům národa komunikovat navzájem intenzivněji než s příslušníky jiných národních pospolitostí.²¹ V tomto kontextu nás zajímá především funkce symbolů jako faktoru, který pomáhal šířit národní identitu a vzbuzovat v lidech důvěru v národ. V podmínkách státních národů a etablojících se národních států byla ovšem role symbolů bohatší: umožňovaly reprezentovat národ navenek, posilovaly důvěru občanů ve stát, legitimizovaly politické strany.

O cestách, které vedly ke vzniku národních symbolů, nepanuje mezi odborníky shoda. Ve starší literatuře (C. Hayes, A. Mathiez) najdeme názor, že národní symbody vznikaly nikoli shora, z manipulované propagandy, nýbrž zdola, jako spontánní sekularizace náboženských kultů. Proti tomu lze namítnout, že národní symbody „zdola“ převažovaly v revolučních situacích a v podmínkách agitační fáze národních hnutí. Tyto symbody nemusely nutně zdomácnět a zevšeobecnět, ale pokud se tak stalo, dostaly nakonec – po úspěchu revoluce či národního hnutí – povahu symbolů prosazovaných „zhora“. Pokud byly symbody z období národní agitace spontánně přijaty, pak přežily až do doby, kdy se národ již plně zformoval. Pozoruhodné je, že základní formy, resp. typy národních symbolů, se v téměř shodné podobě prosadily ve všech formujících se národech a posléze i v národních státech.²² Zjistěte můžeme v tomto přípa-

²⁰ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973, st. 332. F. J. Bauer, *Gehalt und Gestalt in der Monumentalsymbolik. Zur Ikonologie des Nationalstaates in Deutschland und Italien 1860-1914*, München 1992, str. 7 n.

²¹ K. W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, Cambridge (Mass.) 1953, str. 97

²² E. Fehrenbach, *Über die Bedeutung der politischen Symbole im Nationalstaat*, in: *Historische Zeitschrift* 213, 1971, str. 301 nn. Th. Nipperdey, *Nationalidee und Nationaldenkmal im 19. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 206, 1968, str. 531. K této tematice viz též L. Gall, *Die Germania als Symbol*, Göttingen 1992, jakož i sborník vydaný J. Linkem a W. Wülfingem (pozn. 14).



dě počítat s intenzivním transferem symboliky a jejího smyslu, který byl zajisté usnadněn asynchronním průběhem formování evropských národů.

Závažnějším otevřeným problémem ovšem je objasnit, jakými metodami se podařilo v průběhu 19. století proměnit abstraktní ideje, které tyto symboly vyjadřovaly, v reálné, tj. analyticky použitelné formy myšlení a jednání současníků. Zde nevystačíme jen s poukazem na pospolitost jazyka ani odkazem na vzdělání. Další otevřenou otázkou je vztah mezi národotvorným procesem, formováním národa na jedné a uplatňováním národních symbolů na druhé straně. Na jedné straně je zřejmé, že symboly hrály významnou roli při posilování národní identity, na druhé straně je právě tak zřejmé, že jejich působení bylo podmíněno tím, že lidé, k nimž se obracely, měli již jistou představu o národě, resp. jistý stupeň etnické či národní identity.²³ Rozhodně nelze zaměňovat roli národních symbolů – ať již v jakékoli podobě – v období formování národa s jejich úlohou v období plně zformovaného národa a „integrálního nacionalismu“. Zejména nehistorikové se s oblibou dopouštějí nepřipustné zpětné projekce, která ztotožňuje roli symbolů pro současný nacionalismus s jejich úlohou v minulosti.

Všeobecně možná platí, že ze symbolů se stávaly v podmínkách jejich masové aplikace stereotypy. Díky tomu se pak symboly mohly stát nástrojem uplatnění politické moci v národním životě.²⁴ V souladu s tím je také pozorování, že některé jednoduché symboly, jako např. vlajky, národní kroje a barvy mohly najít přijetí poměrně snadno, kdežto složitější symboly čerpající např. z historie a mytologie se dostávaly do roviny stereotypů za předpokladu, že jejich adresáti získali elementární znalost faktografie národních dějin.

Je velmi obtížné pokoušet se o kategorizaci či typologii národních symbolů a dalších kulturních fenoménů sloužících posilování národní identity. Pro základní orientaci je však třeba provést alespoň pracovní utřídění. Podle kontextu, v němž se symboly uplatňovaly, a podle jejich forem, lze rozlišit několik skupin: 1. veřejné aktivity (průvody, slavnosti, pohřby, mítinky a pod.), 2. verbální projevy (hesla, deklarace, zpěvy, hymny), 3. ikonografické symboly (obrazy, portréty, historické malířství, vlajky, známky, plakáty), 4. pomníky, 5. krajin a její složky.²⁵

²³ W. Kaschuba in: E. Francois a kol., *Nation und Emotion*, str. 291. Přehledně pro Německo H. Hatenaer, *Geschichte der deutschen Nationalsymbole*, München 1990.

²⁴ E. Fehrenbach, *Über die Bedeutung*, str. 297

²⁵ W. Smith, *National Symbols*, in: *Encyclopedia of Nationalism Vol. 1*, Academic Press 2001, str. 522 n. Autor rozlišuje – ovšem se zřetelem k současnosti – čtyři sféry uplatnění národních symbolů:

Stereotypy

Ptáme-li se s W. Kaschubou, jak (a proč) se podařilo v podmínkách 19. století proměnit abstraktní národní ideje a hodnoty v „reálné“, analyticky postžitelné formy myšlení a jednání, neobejdeme se bez úvahy o roli stereotypů a bez jejich studia.²⁶ Abstraktní ideje a složité symboly se mohly stát základem národní imaginace právě díky tomu, že dostaly do polohy stereotypů, které se obvykle charakterizují jako „nekritická zobecnění, která jsou chráněna proti ověření“ (H. Bausinger), „zjednodušující a generalizující soudy s emociálně hodnotící tendencí“ (U. Quastdorf), „zafixovaná přesvědčení, každodenní kategorizace a typizace okolního světa“, které se vztahují k realitě a ovlivňují ji (K. Roth).²⁷

Ať již v podobě představ o ostatních (heterostereotypy) či o sobě samých (autostereotypy) fungují stereotypy jako systémový nástroj pro vytváření a udržení představ příslušníků skupiny o sobě samých a připravují tak zařazení jedinců pomocí jistých předem daných ukazatelů. Díky tomu pak je možné zvýraznit rozlišení mezi MY a ONI. Klasifikující stereotypy pomáhají jedinci orientovat se v záplavě informací a v kontextu formování národa jej vedou k „národní imaginaci“ tím, že jej učí redukovat složitost reality, zjednodušovat hodnotící pohled na své místo ve společnosti. Tím mu usnadňují přijetí nově nabízené identifikace s národem.²⁸

Hodnotící povaha národních stereotypů implikovala pochopitelně dichotomii převážně kladných autostereotypů (představ o vlastním národě) a obvykle záporných heterostereotypů (představ o národě jiném). A. Suppan právem upozorňuje, že národní stereotypy a jejich zrod nelze pozorovat izolovaně od sociálně-politického kontextu každé doby. Mezi faktory jejich vzniku doporučuje zařadit sociální poměry, společenské styky a pracovní kontakty: jestliže tyto styky sláblly, vytvářela se živná půda pro negativní stereotypy. V hospodářském kontextu mohly vznikat negativní i pozitivní stereotypy podle toho, jaké místo v tomto prostředí zaujímaly národně relevantní zájmové rozpory. Nejbližší

1. aktivní symbolismus projevovaný ve veřejných oslavách a poutích, při významných výročích, pohřbech a pod., 2. verbální symbolismus vyjádřený v projevech a prohlášeních, písních, hymnách, heslech, 3. konkrétní symbolismus projevující se v národním *zhodnocení* krajiny, řek, budov, hor, památníků, 4. grafický, resp. mediální symbolismus vyjádřený v obrazech, plakátech, hymnách, dekoracích.

²⁶ W. Kaschuba, in: *Nation und Emotion*, str. 291

²⁷ K definici stereotypu srv. mj. U. Quastdorf, *Soziales Vorurteil und Kommunikation*, Frankfurt 1973, str. 28, K. Roth, *Bilder in den Köpfen*, in: V. Heuberger, A. Suppan, E. Vyslonzil (vyd.), *Das Bild von Anderen*, Frankfurt (M.) 1998, str. 23, H. Bausinger in: *Jahrbuch für Deutsch als Fremdsprache* 14, 1988, str. 160.

²⁸ K. Roth, *Bilder in den Köpfen*, str. 33 nn.



vztah měly národní stereotypy pochopitelně k politicko-ideologickému prostředí. Stereotypní negativní představa o vlastnostech národního nepřítele podmiňovala formulování pozitivních heterostereotypů o „nepřátelích nepřítelů“.²⁹ K sociálnímu, hospodářskému a politickému kontextu je třeba doplnit ještě kontext historický: „kolektivní paměť“ patřila k výrazným zdrojům pozitivních i negativních stereotypů.

Zabýváme-li se úlohou stereotypů jako národně formativního činitele, musíme brát v úvahu nejen rozdílnost zdrojů, z nichž vyrůstaly, ale také rozdíly v jejich společenském rozšíření, v jejich „reprezentativnosti“. Patří vlastně k badatelským stereotypům považovat národní stereotypy za cosi pevného a uzavřeného, za postoje, které jsou přijímány automaticky a od počátku všemi příslušníky národní pospolitosti. Vždy je třeba rozlišovat sociální a kulturní prostředí, kde stereotyp vznikl, od jeho dalšího osudu, od stupně jeho přijetí (či nepřijetí) příslušníky národní pospolitosti.

Tento rozdíl bude zde ilustrován na stereotypu germánského hrdiny. Jestliže budeme tento stereotyp rekonstruovat podle toho, jak se utvářel v umělecké dílně dvou německých autorů – Richarda Wagnera a Felixe von Dahna –, dostaneme velmi působivý obraz dichotomie germánského a negermánského hrdiny. Germánský hrdina byl plavovlasý, modrooký a měl zdravou barvu pleti, negermánský hrdina byl černovlasý a bledý. Germánský hrdina byl optimistický a plný naděje do budoucnosti, jeho protějšek pesimistický a „beznadějný“. Byl-li germánský hrdina brutální, byla to brutalita spontánní, zatímco jeho protějšek byl brutální promyšleně. Germánský hrdina byl osvoboditel, jeho protějšek pouhý vůdce.³⁰ I když víme, že díla obou autorů se těšila značné popularitě, je nesporné, že tato dichotomie nebyla původně jakýmsi „obecně německým“ stereotypem, nýbrž názorem jistého poměrně úzkého okruhu vzdělanců. Je více než pravděpodobné, že by obraz germánského hrdiny v očích německých vzdělanců oné doby vypadal jinak, kdybychom zvolili jako pramen díla jiných německých autorů. Teprve postupem doby se rozhodlo, že právě Dahnuův a Wagnerův pohled se dostane do roviny národních stereotypů. Je mimochodem příznačné, že šlo o stereotyp vyrůstající z kontextu historického vědomí, nikoli ze sociálních či pracovních vztahů. Odtud také především válečnické charakteristiky národního hrdiny.

²⁹ A. Suppan, *Identitäten und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen*, in: Heuberger A. Suppan, E. Vyslonzil, op. cit. str. 16 n

³⁰ 30 M. Titzmann, *Die Konzeption der „Hermanem“ in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts*, in: J. Link, W. Wülfing, *Nationale Mythen und Symbole*, str. 136

Národní pomníky a ikonografické symboly

Historická paralela mezi „Verbürgerlichung“ a formováním národa se zřetelně projevila ve vývoji konceptu pomníků od 18. do 19. století. Až do 18. století byly pomníky vyhrazeny téměř výlučně panovníkům a světcům (resp. biblickým postavám) a symbolické postavy z minulosti se soustřeďovaly na antiku. Situace se od konce století změnila. Začínají se stavět pomníky slavným současníkům i konkrétním hrdinům z národní minulosti. Symbolika pomníků již nevyjadřuje jen oslavu panovníka, zbožnost či abstraktní ctnosti, nýbrž oslavu konkrétních zásluh a úspěchů.³¹

Příznačný je také časový posun v prosazování nové koncepce pomníku. Zatímco ve Francii šla nová koncepce ruku v ruce s revolučním kvasem a s napoleonskými válkami, ve střední Evropě lze v téže době hovořit spíše o modifikacích. Pantheon a Arc de Triomphe hovořily výrazně národním jazykem, Marseillaisa Fr. Rudého z roku 1836 již prezentuje obraz řadových bojovníků v pohybu.³² Francouzské pomníky padlým jsou koncipovány jako pomníky hrdinům, kteří bojovali za národ, pruské pomníky hovoří o boji za krále a vlast. Dokonce i vojáci, kteří padli v boji proti revoluci roku 1848, dostali náhrobky jako hrdinové, kteří dali život za krále a vlast.³³ V Rakousku se již rovněž začaly stavět pomníky vojenským velitelům, ale až do poloviny 19. století se udržovala zásada, že padlí za svého panovníka (zřídka také se zmínkou o vlasti). Zatímco v případě pruských pomníků bylo za změněných podmínek možno transponovat myšlenku vlasti do myšlenky národa, v rakouském případě neměly pomníky žádný národní potenciál.³⁴ Ostatně ani nápis nad hromadným hrobem rakouským vojáků padlých v Praze v červnu 1848, nehovoří o králi a vlasti, nýbrž jen o „braven Soldátem“.

Projekt autenticky národního pomníku vyrůstal v podmínkách formujícího se národa z dvojí výchozí situace. Mohl přicházet „shora“, tj. být dílem politic-

³¹ M. Agulhon, *La „statuomanie“ et l'histoire*, in: Agulhon, *Histoire*, 1978, str. 147 nn. A. J. Lerner, *The Nineteenth-Century Monument*, in: týž, M. Ringrose, *Reimagining the Nation*, Open Univ. Press, 1993, str. 179

³² A. J. Lerner, *Monument*, str. 191, H. Boockmann, *Denkmäler. Eine Utopie des 19. Jahrhunderts*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 28, 1977, str. 165

³³ M. Jeismann, R. Westheider, *Wofür steht der Bürger ?* in: R. Kosseleck, M. Jeismann (vyd.), *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München 1994, str. 26 n., M. Hettling, *Bürger oder Soldaten? Kriegerdenkmäler 1848–1854*, tamtéž, str. 147 nn.

³⁴ B. Matschke-von Wicht, *Zum Problem des Kriegerdenkmals in Österreich in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in: tamtéž, str. 51 nn.



kého rozhodnutí vládnoucích elit. Tak tomu bylo v případě Arc de Triomphe, tak tomu bylo také v případě německé Walhally, která se zrodila v hlavě bavorského krále Ludvíka I. Iniciativa k budování národního pomníku či památníku mohla ovšem vycházet shora jen tehdy a tam, kde formující se národ vykazoval plnou sociální strukturu.³⁵ Tak tomu bylo v případě státních národů, jako byl národ francouzský či v případě sjednocovacích národních hnutí, jako bylo hnutí německé či italské.

Iniciativa mohla ovšem vycházet také „zdola“. Vzhledem k omezeným finančním možnostem zůstávalo často při zbožných přáních, jako bylo např. volání Siebenpfeifferovo na Hambušské slavnosti po vytvoření národního pomníku, který by vyjádřil „Majestät des deutschen Volkes“.³⁶ Reálnější základ měl jiný projekt „zdola“ – postavit pomník Arminiovi Herrmannovi na předpokládaném místě vítězství Germánů nad Římany v Teutoburském lese. Byl zahájen sbírkami, které byly ovšem nejprve motivovány spíše regionálně než národně. Vlastní realizace byla ovšem dílem iniciativy „shora“ a dostala nakonec povahu megalomansky nacionální.³⁷

V situaci národních hnutí ovšem zůstávala myšlenka národních pomníků v poloze snů a zbožných přání, a to hned ze dvou důvodů: za prvé, předáči hnutí nemohli počítat s finančním zabezpečením takového projektu, za druhé, postavení národního pomníku záviselo na politickém souhlasu státních elit. Dále je třeba vzít v úvahu, že pomníky byly záležitostí především urbánní, takže po dlouhou dobu leželo jejich budování mimo obzor představ příslušníků etnické skupiny. Jestliže tedy např. chudý šlechtic Jan Jeník z Bratřic, česky vlastenecky smýšlející vysloužilý důstojník a josefinista, napsal počátkem století, že by na Karlově mostě v Praze měly místo soch svatých stát sochy slavných Čechů, jako byl např. Jan Hus, šlo spíše o žert, jehož realizovatelnost nebral ani sám autor vážně.

Teprve poté, co národní hnutí dosáhlo své masové fáze, stal se sen o národních pomnících skutečností: jako první byl postaven pomník tvůrci českého národního programu Josefu Jungmannovi. Nešlo o českou výjimku: obecně platí, že teprve s nástupem masového národního hnutí začaly vznikat pomní-

³⁵ V tomto smyslu je třeba modifikovat názor Th. Nipperdeye, že národní pomníky byly stavěny zhora – „etablovanými“, resp. „státotvornými silami“, Th. Nipperdey, *Nationalidee und Nationaldenkmal in Deutschland im 19. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 206, 1968, str. 531

³⁶ G. Mose, *Die Nationalisierung der Massen*, str. 67 n.

³⁷ Ch. Tacke, *Denkmal im sozialen Raum. Nationale Symbole in Deutschland und Frankreich im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1995.

ky s národně demonstrativním posláním. Všechny tři velké německé národní monumenty – Hermannův pomník, Germánie a Kyffhäuser – vznikly, resp. byly uskutečněny teprve po sjednocení Německa. Také francouzská paralela k Hermannovu pomníku – (mnohem skromnější) pomník galského náčelníka Vercingetorixe – byl postaven teprve v období nástupu integrálního nacionalismu za vlády císaře Napoleona III.

Také v Itálii se národní pomníky stavěly teprve poté, co národ byl politicky sjednocen. Při jejich stavbě se projevila velmi zřetelně dvojkolejnost boje za jednotu národa. Demokratické křídlo italské veřejnosti prosazovalo pomníky Garibaldiho, konservativní křídlo pak pomníky krále Viktora Emanuela II. Garibaldi byl při tom vybaven atributy, které v německých poměrech byly vyhrazeny šlechtě: jel na koni a byl ozbrojen kordem. Jakýmsi symbolickým kompromisem bylo zobrazení schůzky z Teana, kde Garibaldi předává moc králi.³⁸ Teprve v podmínkách integrálního nacionalismu byl myslitelný megalomaničtý projekt, který se uskutečnil v podobě pomníku Viktora Emanuela II. v Římě.

Typologie národních pomníků tedy nemůže být nadčasová a nemůže ani ignorovat zásadní rozdíl mezi dvěma typy formování moderního národa. Odtud vyplývá omezená možnost aplikace Nipperdeyovy typologie, která rozlišovala pomníky národně-dynastické (resp. monarchické) a národně demokratické, dále pak památkový kostel, pomník národní vzdělanosti a kultury a konečně památník národního sjednocení. Odhlédnuto od skutečnosti, že kritérium komparace je zde poněkud nejednotné, není tato typologie aplikovatelná na pomníky, které vznikaly v podmínkách národního hnutí.

Úlohu pomníků v procesu formování národa je třeba posuzovat a relativizovat přihlédnutím k několika dalším okolnostem. Především nelze pomníky (a národní symboly vůbec) považovat za jednoznačný výraz národního konsenzu. Spory o národní relevanci pomníků a jejich interpretaci patřily k běžným složkám veřejného života, a proto je třeba jejich úlohu posuzovat nikoli izolovaně, nýbrž vcelku, jako „Polysemie der Symbole“.³⁹ Dále je třeba vzít v úvahu, že pomníky byly zároveň uměleckými díly a jejich interpretaci nelze zužovat na politickou funkci.⁴⁰

³⁸ F. Bauer, *Gehalt und Gestalt in der Monumentalsymbolik. Ikonologie des Nationalstaates in Deutschland und Italien 1860-1914*, München 1992, str. 35 nn.

³⁹ H.-G. Haupt, Ch. Tacke, *Die Kultur des Nationalen*, str. 272

⁴⁰ Na upozornil již Nipperdey, *Nationalidee*, str. 575 n. Dále srv. H. Boockmann, *Denkmäler*, str. 163, F.J. Bauer, *Gehalt und Gestalt*, str. 19



Nejvýznamnější okolnost pro posouzení národního významu pomníků však vyplývá z určení jejich místa v komunikační síti. Na rozdíl od tištěného slova a tiskem šířeného obrazu byl pomník umístěn na jednom místě, nemohl přijít za svými objekty – občany, ale naopak: občané musili putovat k pomníku. To na jedné straně omezovalo v době jejich vzniku jejich publikum na lidi, kteří žili v místě a na ty, kdo byli dostatečně majetní, aby si cestu k pomníku ze vzdálených míst mohli dovolit. Na druhé straně však umístění pomníků ve volném prostoru otvíralo později možnost proměňovat organizované putování k nim ve specifické národní slavnosti, při nichž se účastníkům také plně vysvětlila národní symbolika pomníku. V tomto ohledu je také možno rozlišit význam pomníků, které se stavěly v metropolích a pomníků, které vznikaly v otevřené krajině, ať již proto, že národní hnutí nemělo historické centrum (případ Německa) či z jiných důvodů.

Ze všech těchto výhrad a vymezení vyplývá, že národní symboly vyjadřované v pomnících nemohly sloužit jako nástroj národní agitace a nestály tedy u kolébky moderního národa, nýbrž tvořily významnou sílu, která upevňovala, modifikovala, konkretizovala existující již národní uvědomění, prosazující se národní identitu. Záleželo pak na konkrétním obsahu a interpretaci, zda symbolické poselství pomníku směřovalo spíše k posilování agresivního nacionalismu, vojenských atributů národa, či spíše k upevňování prostého vědomí sounáležitosti a úcty ke kulturnímu odkazu předků.

Pomníky nebyly ovšem zdaleka jedinou formou ikonografické symboliky. Specifické místo zaujímala v národní agitaci zobrazení národní minulosti, ať již v podobě historismu v malířství či v podobě redukce historie na symbolickou figuru, lokalitu či událost. Historismus tvoří ikonografickou paralelu ke konstrukci národních dějin a národních mýtů. Pro jeho charakteristiku tedy platí to, co bylo výše řečeno o aplikaci historie v procesu národního uvědomování. Obrazy dějinných scén doprovázely historickou naraci obvykle od samého počátku národního hnutí a byly tedy účinným nástrojem národní agitace. Také zde platí, že vedle agitačních obrázků pro lid si stát, resp. majetné národní elity pořizovaly náročná rozměrná díla, epepeje ze starších či nejnovějších dějin, které ovšem řadoví příslušníci národa mohli spatřit jen výjimečně. Tento typ historismu není ovšem invencí národního státu, ale má své kořeny v italské renesanci.

Masově účinnější byla zjednodušená ikonografická symbolika která využívala symbolů stávající či historické státnosti (lev, orel), národních světců (sv. Ludvík ve Francii, sv. Václav v českých zemích, sv. Olav Norsku, sv. Ště-

pán v Uhrách, sv. Patrik v Irsku atd.) či stylizovaných, generalizujících postav národní mytologie. Nemusilo jít vždy jen o kladné postavy symbolizující vlastní národ, ale také o postavy symbolizující negativní stereotypy o „nepříteli“, jako byl John Bull reprezentující Anglii v německých očích, německý Michl vyjadřující negativní stereotyp Francouzů a naopak lehká dívka Marianne jako negativní symbol Francie v pohledu Němců.⁴¹

I když ženě byla v politickém životě národa, resp. v samotném národním hnutí přisouzena jen podřízená role a národní zápas byl téměř výlučně mužskou záležitostí, zaujímala ženská postava mezi národními symboly obvykle přední místo. Francouzské revoluční Marianne, která symbolizovala jednotný národ a svrchovaný lid, odpovídala Germania, původně rovněž jako symbol nového německého národa vznikajícího z vůle lidu. Tak tomu bylo ještě roku 1848, ale paralelně s tím se objevuje Germania jako žena ozbrojená mečem a štítem, která byla později adaptována pro potřeby sjednoceného německého státu. Ze symbolu svobody národa se stal symbol „des rechtstreuen Volkes“.⁴²

Paralelně k postavám Marianne a Germanie byly konstruovány symbolické postavy Itálie, Polonie, matky Dánky, Hispanie, Čechie, ale žádná z nich nedosáhla popularity prvních dvou. Samostatně se naproti tomu zrodila symbolická postava Helvetie, kterou najdeme slovem zmíněnu již roku 1750 a zobrazenou 1780 jako symbol svobody (*Helvetia libera*). V této poloze nebyla po nějaký čas přijatelná pro konzervativní horské kantony, které dávaly přednost symbolismu Viléma Tella. Po vítězství liberálů se *Helvetia* stala symbolem ústavnosti roku 1848 a dostala se na známky i mince navzdory nechuti horských kantonů, které preferovaly helvetský kříž.⁴³

Obraz ženy jako symbolu národa se nejednou přenesl i do obecnější roviny, v níž se národ prezentuje jako matka-vlast, která klade legitimní nároky na své syny – příslušníky národa. Tento posun byl snazší tam, kde existovala tradice státního národa, kde již od pozdního středověku zaujímal v morálním kodexu významné místo princip „pro patria mori“ a představa o „amor patriae“. Ztožnění národa s ženou-matkou bylo usnadněno tam, kde termín „národ“ byl

⁴¹ G. Gadoffre, *French national images and the problem of stereotypes*, in: International Social Sciences Bull. 1951, 3., str. 583, D. McCrone, *The Sociology of Nationalism*, London, New York 1998, str. 46 nn.

⁴² L. Gall, *Germania – eine deutsche Marianne?*, Bonn 1993, str. 14 nn., G. Brunn, *Germania und die Entstehung des deutschen Nationalstaates*, in: R. Voigt (vyd.), *Politik der Symbole. Symbole der Politik*, Opladen 1989, str. 105 nn.

⁴³ G. Kreis, *Helvetia im Wandel der Zeiten. Die Geschichte einer Repräsentationsfigur*, Zürich 1991, str. 35 nn.



v místním jazyce femininem, jako např. v němčině a francouzštině (nikoli však v češtině). Nepříliš přesvědčivá je naproti tomu antropologická konstrukce, která vysvětluje sepětí národa se ženou tím, že moderní národ jako nový organismus nemohl být spojen s mužem, jenž reprezentoval kontinuitu a tradici, zatímco žena již svým mateřstvím navozovala představu zrodu čehosi nového.⁴⁴

Vše, co zde bylo řečeno o úloze ženy jako národního symbolu, je ovšem založeno na výzkumu soustředěném na státní národy a Německo. Poměrně velmi málo víme o tom, zda tato konstrukce odpovídá také situaci národů, které se formovaly cestou národních hnutí. Dílčí poznatky naznačují, že také tam se s obdobnou symbolikou setkáme, ale nezdá se, že by hrála tak významnou roli jako v případě německém či francouzském. O příčinách tohoto rozdílu se lze jen dohadovat. Na tomto místě postačí snad poukaz na paralelu mezi rolí symbolu-ženy a rolí národního pomníku: stejně jako národní pomník sehrála žena jako národní symbol významnou funkci ve stádiu masového národního hnutí, tedy nikoli v procesu iniciace, nýbrž v kontextu posilování národní soudržnosti. Tím ovšem nemá být řečeno, že v období národní agitace ženy zcela chyběly.

Národní slavnosti

Slavnosti se lišily od všech předchozích složek kulturní konstrukce národa především tím, že neměly povahu jednosměrně provozované činnosti, ale že jejich podstatu tvořila interakce mezi aktéry a adresáty národně uvědomovací činnosti. Tato interakce nebyla zprostředkována tištěným textem ani ikonografickými symboly. Přítomnost živých lidí činila mluvené slovo základním komunikačním prostředkem. Samozřejmým rysem a předpokladem úspěchu byla tedy veřejná povaha národní slavnosti, její zařazení do „veřejného prostoru“. Teprve v tomto veřejném prostoru bylo možno vyvinout formy komunikace, které se vyznačovaly značnou intencionalitou, snahou ovlivnit, resp. formovat „kolektivní vědomí“.⁴⁵ „Veřejnost“ měla ovšem širší význam: patřila ke klíčovým kategoriím v úsilí o modernizaci politického života a o vytváření moderní politické kultury, která zahrnovala představu transparentnosti, svobodné výměny názorů, hledání konsensu. Bez veřejného mínění byly úspěšné slavnosti usilující o politickou emancipaci a národní integraci nemyslitelné.⁴⁶

⁴⁴ Th. Sandkühler, H.-G. Schmidt, „*Geistige Mütterlichkeit*“ als nationaler Mythos im Deutschen Kaiserreich, in: J. Link, W. Wülfing, cit. dílo, zejm. str. 241 nn.

⁴⁵ F. Bauer, *Gehalt und Gestalt*, str. 5 n.

⁴⁶ D. Düding, P. Friedemann, P. Münch (vyd.), *Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland*

Stejně jako bylo veřejné mínění nemyslitelné bez svobody tisku, byly politické, resp. národní slavnosti nemyslitelné bez svobody shromažďovat se pod širým nebem. Již tím je dáno časové vymezení: v podmínkách politického útlaku bylo jejich konání nemožné. Bylo by však unáhlené dedukovat, že absolutistický režim neznal slavnosti. Zajisté, slavnosti se konaly i v raně novověkých společnostech, chyběl jim však právě onen atribut otevřené občanské veřejnosti. Jestliže přijmeme v Německu běžnou kategorizaci, která odlišuje spontánní a radostnou Fest od plánované, organizované a na jistý vážný cíl orientované Feier⁴⁷, zjistíme, že oba typy existovaly již v době předmoderní, obvykle jako slavnosti v podstatě náboženské uskutečňované pod přísnou církevní, státní či vrchnostenskou kontrolou. Podle některých badatelů nelze v předmoderní době dělat rozdíl mezi Fest a Feier: teprve Velká francouzská revoluce učinila z Feier nástroj politické modernizace a oddělila ji od Fest.⁴⁸

Ať již tomu bylo jakkoli, revoluce skutečně vyvinula slavnosti jako nástroj politické emancipace i uniformizace. Jejich pořadatelé vědomě přebírali některé lidu známé formy náboženských slavností, ale dávali jim nový obsah orientovaný na pozemské záležitosti. Takové slavnosti pod širým nebem vyvolávaly v účastnících pocit sjednocení a pospolitosti, i když po jejich skončení se lidé vrátili ke svým obvyklým sporům a konfliktům. Vedle vytváření masové loajality byly slavnosti významným prostředkem komunikace „dovnitř“ a odstrašovací demonstrace síly „navenek“. Teze o primátu francouzské revoluce má svoji vážnou trhlinu: víme totiž, že anglické mítinky byly již v předrevoluční době formou vystoupení politické veřejnosti. Chyběly jim možná prvky slavností i prvky národního zápalu a především: nestaly se vzorem pro politické slavnosti v dalších zemích evropského kontinentu. Podobně jako ve Francii (a na rozdíl od Anglie) využívali organizátoři národních slavností tradičních forem pospolitosti a oslav, které měly náboženský obsah a obsahovaly případně i prvky oslav feudální vrchnosti.

Ke slavnostem patřil také rituál, který zajišťoval, resp. demonstroval, že jedinec přijímá mýtem strukturovanou příslušnost k národní pospolitosti. V rituálu se posiloval vztah jedince k národu a jeho minulosti. Tento vztah byl potvrzován stálým opakováním a vyvoláváním iluze nadčasovosti. Rituály nepů-

seit der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg, Rowohlt 1988, str. 10 nn. Srv. též M.Hettling, P. Nolte (vyd.), *Bürgerliche Feste. Symbolische Formen politischen Handelns im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1993

⁴⁷ M. Maurer, *Feste und Feiern als historischer Forschungsgegenstand*, in: *Historische Zeitschrift* 253, 1991, str. 103 n.

⁴⁸ W. Gebhardt, *Fest, Feier, Alltag*, Peter Lang 1987, str. 155 nn.



sobily racionálně, ale emocionálně a vyvolávaly u jedince pocit, že k tomu patří. Dodržování jednotného rituálu posilovalo proces socializace v rámci národa.⁴⁹

Vedle rituálu měly národní slavnosti řadu dalších charakteristik, které určovaly do jisté míry také jejich specifiku. Slavnosti byly protikladem každodennosti a akcentovaly často radostný únik z této každodennosti. Podle některých autorů ovšem byly zároveň – aniž to verbalizovaly – nástrojem nadvlády politiky a hospodářsky mocných.⁵⁰ Pro historický výklad je ovšem neméně důležité ptát se, v jakém kontextu se slavnosti pořádaly a jaké obsahy tematizovaly.

Pod tímto zorným úhlem můžeme naznačit jistou typologii slavností podle toho, v jakém kontextu byly pořádány:

1. slavnosti navazující vědomě či nevědomě na starší tradici náboženských dynastických či lidových slavností (ve smyslu Feste),
2. oslavy výročí významných událostí národních dějin (ve smyslu Feier),
3. oslavy osobností národního života, resp. jejich pomníků,
4. pohřby národních velikánů,
5. politické mítinky vyjadřující politické požadavky,
6. tělovýchovné (a příp. i vojenské) slavnosti.

Návaznost na náboženské a dynastické oslavy sledujeme především u slavností, které se konaly v rané fázi národního hnutí. Polské pouti k Panně Marii Czenstochowské, která zachránila Polsko před Švédy v polovině 17. století, měly svůj „národní“ podtext již v raném novověku. Nemohly však pokračovat poté, co se Czenstochowa dostala do ruského záboru. Na starou dynastickou tradici navazoval pokus učinit z krakowského Wawelu jakýsi polský Pantheon, kde byli pohřbíváni významní předáci národního zápasu, jako Tadeusz Kosciuszko.⁵¹ Církevní slavnosti v Uhrách byly již koncem 18. století rozšířeny o maďarskou (magyarisch) národní komponentu. Příznačně byl mezi národní svátky, které uznávali i kalvinisté, zařazen také svátek sv. Štěpána. Také oslava dynastických svátků, jako byly císařovy narozeniny či císařská návštěva v Uhrách 1817, byly koncipovány zároveň jako svátky národní. Vyvrcholením byla pochopitelně korunovace Františka Josefa uherským králem po rozdělení monarchie roku 1867.⁵²

⁴⁹ R. Voigt, *Politik der Symbole*, str. 12 nn.

⁵⁰ M. Maurer, *Feste und Feiern*, str. 102 n.

⁵¹ St. Grodzinski, *Nationalfeiertage und öffentliche Gedenktage Polens im 19. und 20. Jahrhundert*, in: E. Brix, H. Stekl (vyd.), *Der Kampf um das Gedächtnis. Öffentliche Gedenktage im Mitteleuropa*, Wien, Köln, Weimar 1997, str. 207 n.

⁵² K. Sinkó, *Zur Entstehung der staatlichen und nationalen Feiertage in Ungarn*, tamtéž, str. 253 n.

Naproti tomu se dynastické svátky konaly v českém prostředí právě jen jako oficiální svátky bez národní noty. Naopak, v době návštěvy císaře Františka Josefa v Praze roku 1868 organizovali čeští vlastenci ostentativně výlety mimo Prahu. Návaznost na dynastickou tradici se projevovala spíše v kultu korunovačních klenotů jako symbolu někdejší státnosti. Jejich oslava roku 1866 jako by navazovala na slavnostní „návrat“ klenotů z Vídně do Prahy roku 1790.⁵³ Prvé velké národní slavnosti se konaly roku 1848 pod vrchem Říp. Tato slavnost měla ovšem svého předchůdce v pravidelných církevních poutích ke kostelíku sv. Jiří na vrcholu kopce, které se konaly vždy v den světceva svátku.

Také první německé národní slavnosti se pohybovaly v kontextu náboženské tradice zejména díky Martinu Lutherovi. Jeho oslavy dostaly nadkonfesní povahu: Luther byl oslavován především jako velký Němec. Příznačně byl do oslav zakomponován německý dub.⁵⁴ Prvá slavnost německých Burschenschaftů byla roku 1817 záměrně lokalizována na hrad Wartburg a datována k výročí Lutherova vystoupení. Oslava prvního výročí bitvy u Lipska, kterou organizovali vlastenci kolem E.M. Arndta, měla povahu lidových veselí s ohněm a písněmi a navazovala tak na starší lidové tradice. Zpívaly se písně nejen vlastenecké, ale také náboženské. Nechyběl ostatně ani oltář a bohoslužba za padlé. Starozákonní analogie byla vyjádřena připomínkou Hospodina, jenž Mojžíšovi zvěstoval osvobození lidu Israele. Bitva byla interpretována jako vítězství Dobra nad Zlem a teprve v tomto kontextu byla vyjádřena touha po národním sjednocení.⁵⁵ O sto let později byla již bitva slavena jako německé vítězství nad Francouzi.

Na tradici lidových slavností navazovaly první národní slavnosti organizované estonskými a lotyšskými vlastenci od konce 60. let 19. století. Byly to slavnosti pěvecké, jakési vlastenecké festivaly, k nimž organizátoři přizvali vesnické sbory, které do té doby působily jako sbory obstarávající zpěv při bohoslužbách na jednotlivých farnostech. Vedle zpěvu písní, zprvu většinou duchovních, přibývalo vlasteneckých projevů pronášených na veřejnosti v estonštině, resp. lotyšštině. Při interpretaci těchto pěveckých slavností je třeba vzít v úvahu také skutečnost, že v podmínkách carského Ruska byly jiné formy slavností nemyslitelné. Národní pěvecké slavnosti obdobného charakteru začali ve zcela

⁵³ J. Pokorný, J. Rak, *Öffentliche Festtage bei den Tschechen*, tamtéž, str. 172 n.

⁵⁴ J. Burkhardt, *Reformations- und Lutherfeiern. Die Verbürgerlichung der reformatorischen Jubiläumskultur*, in: Düding a kol., tamtéž, str. 212 n.

⁵⁵ S.-L. Hoffmann, *Mythos und Geschichte. Leipziger Gedenkfeiern der Völkerschlacht im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, in: E. Francois u.a., *Nation und Emotion*, str. 112 nn. D. Düding, *Das deutsche Nationalfest von 1814*, in: Düding, cit.dílo, str. 69 nn.



odlišných politických podmínkách organizovat vlastenci ve Walesu od poloviny 19. století. Také v jejich případě šlo o navázání na tradici, v tomto případě na tradici středověkých keltských bardů – pěvců epických písní. Tato tradice byla ovšem zcela přerušena a její „obnovení“ bylo ve skutečnosti novým počátkem.

Slavnosti připomínající výročí významných národních událostí byly po výte moderním fenoménem, stejně jako pronikání historického vědomí do řad neprivilegovaných vrstev obyvatelstva. Inspirací i symbolem počátku těchto slavností byla oslava prvního výročí pádu Bastily v Paříži inscenovaná ovšem ještě se silnými prvky lidové Fest. Cesta 14. července od významného výročí k národnímu svátku byla v porevolučním období ovšem složitá. Za vlády Ludvíka Filipa se projevovala tendence k oslavám 31. července (1830) – monarchisté stavěli proti revolučním výročím den Jany z Arku –, Napoleon III. se pokusil vyhlášením 15. srpna o syntézu náboženského svátku Nanebevzetí pany Marie a výročí plebiscitu, jímž se dostal k moci. Teprve 3. republika učinila roku 1880 14. červenec národním svátkem, který byl doprovázen slavnostmi a demonstrací vojenské síly.⁵⁶

Absenci národního svátku v Německu suplovaly do jisté míry oslavy výročí bitvy u Lipska. Jejich rétorika a rituály se sice nijak výrazně neměnily, ale dostávaly inovovaný politický obsah podle měnící se situace. Totéž platí o zmíněných již oslavách Martina Luthera, které se posunovaly od reformačních oslav k oslavám národním. Příznačně byla v období integrálního nacionalismu ustavena Gesellschaft Deutsche Nationalfeste.⁵⁷

Přechod od národní slavnosti k národnímu svátku se obvykle realizoval v podmínkách národního státu a stál tedy většinou již mimo kontext formování národa. Tomuto pravidlu se vymyká nacionalizace irského svátku sv. Patrika a také oslava norského dne ústavy. Norská specifika spočívala v tom, že shromáždění zástupců národa v Eisdvollu přijalo roku 1814 ústavu a vyhlásilo nezávislost, ale tato nezávislost se neuskutečnila. Od konce dvacátých let byl pak slaven den přijetí ústavy, 17. květen, jako neoficiální národní svátek, jako manifestace národní sounáležitosti.

Běžné byly ovšem i v podmínkách národního hnutí slavnosti u příležitosti významných národních výročí – ovšem za předpokladu, že konstrukce národních dějin umožňovala vůbec taková výročí najít. Tak např. organizovali polští vlastenci oslavy výročí májové ústavy z roku 1791, Kosciuszkoova povstá-

⁵⁶ A. Corbin, *La fête de la souveraineté*, in: A. Corbin a kol., (vyd.), *Les usages politiques des Fêtes aux XIXe-XXe siècle*, Paris 1994, str. 25 nn.

⁵⁷ G. Mosse, *Nationalisierung*, str. 112

ní z roku 1794, Lublinské unie mezi Polskem a Litvou z roku 1569 a dokonce i vítězství nad Řádem německých rytířů u Grunwaldu roku 1410. Všechny tyto oslavy bylo ovšem možno pořádat jen v rakouském záboru – v Krakově a Lvově. Národní maďarské slavnosti připomínaly – vedle centrálního svátku sv. Štěpána – osvobození Budy od Turků roku 1686 a zejména revoluci 1848. České národní hnutí připomínalo národními slavnostmi nejen slavné, ale také tragické události národních dějin – bitvu u Lipan, která byla považována za tragický konec husitské revoluce či za zbytečný bratrovražedný boj a především pak porážku českých stavů habsburským vojskem v bitvě na Bílé hoře.

Bohatou látku poskytovaly národním slavnostem významné osobnosti z mythologické i nedávné minulosti. Nejčastější příležitostí byla jejich výročí a odhalování jejich pomníků. Německým oslavám odhalení Herrmanova pomníku v Teutoburském lese odpovídaly francouzské oslavy galského vojévůdce Vercingetorixe. Z německé mytologie čerpal také další gigantický pomník věnovaný Fridrichu Barbarosovi a jeho rytířům („Kyffhäuser“). Masového měřítka dosáhly oslavy Schillerovské roku 1859 v Německu, obdobný rozsah měly v maďarském národním hnutí oslavy básníka Petöfiho spojené se sbírkami na jeho pomník, který byl odhalen roku 1882. Ve stejné době dostali pomník také další maďarští političtí předáci – St. Széchényi, Eötvös, F. Deák a další. Polské dějiny skýtaly poměrně bohatý materiál pro oslavu a národní přehodnocení polských králů, zejména Jagellovců a z pozdější doby Jana III. Sobieského, osvoboditele Vídně roku 1683 a zejména pak Stanislava Poniatowského, bojovníka za obnovu Polska. České dějiny byly chudší na národně relevantní panovníky: mezi nimi se na prvé místo dostaly oslavy „národního krále“ Jiřího z Poděbrad a „otce vlasti“ Karla IV., jenž dostal svoji sochu již roku 1848. Poměrně vzácné byly v nepříliš bohatém českém prostředí pomníky českým vlastencům: první byl postaven roku 1873 Josefu Jungmannovi, další Karlu Havlíčkovi, teprve mnohem později následoval František Palacký. Po dlouhou dobu kontroverzní byl projekt pomníku Jana Husa. Specifické pozadí mělo masové budování pomníků císaři Josefovi II. od šedesátých let v německojazyčných městech Čech: císař byl v dobovém kontextu oslavován jako příznivec německého jazyka podporovatel germanizace.

Běžnou formou uctívání národních velikánů byly po jejich smrti okázalé pohřební slavnosti. Setkáme se s nimi všude, kde to zákony dovolovaly, ale leckdy i tam, kde se pohřeb mohl stát tichou demonstrací proti útisku, jak tomu bylo např. při pohřbu novináře Karla Havlíčka v době rakouského neoabsolutismu roku 1856, resp. při pohřbu maďarského národního básníka Mihály



Vörösmartyho roku 1855. Po celé zemi se konaly symbolické pohřební slavnosti za Istvána Széchényiho roku 1860. Tam, kde bylo možno národní zápas spojit s národními dynastií, staly se národními slavnostmi také pohřby panovníků, jako v případě pohřbu Viktora Emanuela II. do římského Pantheonu roku 1878. Zmínku si zaslouží osobitá forma pohřebního kultu – dodatečné symbolické či nesymbolické pohřbívání ostatků spjaté obvykle s jejich přenesením. Tak např. byly slavnostně přeneseny do florentského kostela St. Croce pozůstatky národního básníka Ugo Foscola roku 1871, nově se konal roku 1870 pohřeb maďarského politika Lajose Batthyányiho, jenž byl popraven po revoluci 1848–49. Polskou národní slavností se stal „druhý pohřeb“ polského krále Kazimíra Velikého roku 1869, stejně jako přenesení ostatků básníka Adama Mickiewicze z Paříže na krakovský Wawel.

Ve vyhrocených politických situacích dostaly národní slavnosti povahu politických mítinků, kde výročí či osobnost nesloužily jako záminka či nástroj národní agitace, ale kde se lidé sešli proto, aby vyslechli projevy svých předáků, kteří jim vysvětlovali národní požadavky a snažili se je pro tyto požadavky získat. Klasickou podobu měl tento typ národních mítinků v hnutí Repeal v nastupujícím irském národním hnutí. Ve střední Evropě k této kategorii patří zajisté Hambašská slavnost roku 1832, spontánní i organizovaná masová setkání v průběhu revoluce 1848–9, české hnutí „táborů“ protestujících proti uzákonění rakousko-uherského dualismu roku 1867. Také periodicky se opakující tábory lidu pod horou Říp již probíhaly bez vztahu k mytologii kolem příchodu Čechů a vyjadřovaly aktuální politické požadavky. Politické mítinky jsou charakterizovány především tím, že mají protestní povahu, že vyjadřují požadavky těch, kdo nejsou u moci, vůči těm, kdo u moci jsou. Žánrově tedy patří především do situace národního hnutí. V podmínkách národního státu již politické mítinky vyjadřují dílčí skupinové požadavky a mohou se stát i nástrojem opozice „protinárodní“, jak lze mj. sledovat na příkladě německé či rakouské sociální demokracie.

Omezené rozšíření měly v Evropě tělovýchovné slavnosti s národním obsahem. Až do poloviny 19. století lze dokonce označit spojení této formy výcviku k tělesné zdatnosti s národním hnutím za německou specifikou. I když bylo turnerské hnutí pronásledováno, tvořilo ještě před revolucí 1848 zřejmě nejmasovější národní organizaci. Po sjednocení Německa dostalo pak nové, státotvorné úkoly v rámci nově zformovaného národa.⁵⁸ S využitím turnerských zkušeností

⁵⁸ K turnerskému hnutí nejnověji St. Illig, *Zwischen Körpertüchtigung und nationaler Bewegung*, Kölner Beiträge zur Nationalismusforschung 5, Köln 1998

zavedla Druhá říše školní tělocvik s cílem národně i politicky disciplinovat mládež a zvýšit její brannou zdatnost.

Teprve pod dojmem německé převahy, resp. hrozby začalo být turnerské hnutí napodobováno. Snad nejranější nápodobou bylo české hnutí Sokol (Falke), které se zrodilo počátkem šedesátých let s cílem chránit česká národní práva a pečovat o všestranný, tj. tělesný i duševní rozvoj osobnosti. Orientovalo se na demokratický program, sympatizovalo mj. s Garibaldim (červené košile byly přijaty jako součást sokolského stejnokroje). Sokolské hnutí získalo rychle masovou podporu v městských středních vrstvách, takže již po dvou desetiletích bylo schopno organizovat pravidelné velké tělovýchovné slavnosti, které měly demonstrovat jednotu, semknutost a sílu českého národního hnutí. Během 2. poloviny 19. století zesílily všeslovanské prvky sokolského hnutí a sokolské organizace podle českého vzoru vznikaly také u jiných slovanských národů – u Poláků, Chorvatů, Ukrajinců, Slovinců i Lužických Srbů. Nikdy však tam nedosáhla oné masovosti jako v českých zemích.⁵⁹

Francie reagovala po porážce roku 1870 na německou hrozbu tím, že začala se státní podporou fyzické zdatnosti spojené s posilováním národního a republikánského ducha. Cvičení mělo být organizované a disciplinovat žáky jednotnými cviky. Myšlenka povinné tělesné výchovy se pak prosadila s nástupem 3. republiky. Měla zahrnovat také branné prvky jako průpravu pro chystanou brannou povinnost. Děti měly od malička vědět, že blaho a sama existence národa je podmíněno plněním povinností a podřízením jedinice celku. Od roku 1882 dokonce se začalo se zakládáním nepovinných „školních batalionů“, v nichž se uniformovaní žáci seznamovali s brannými prvky. Tato akce neměla však valný úspěch a bataliony byly koncem desetiletí zase zrušeny a nahrazeny brannými spolky. Smyslem celého hnutí bylo integrovat obyvatelstvo k revolučním ideálům svobody, rovnosti a solidarity, které byly doplněny o disciplínu a uznávání autorit.⁶⁰

Tělesná výchova a veřejná cvičení nesloužila jen disciplinaci účastníků, ale byla zároveň národně výchovnou podívanou. To platí ve zvýšené míře pro německé a francouzské vojenské slavnosti, které spojovaly vojenskou reprezentaci s demonstrací státní moci.⁶¹ Vojenské slavnosti byly svázány pevným rituá-

⁵⁹ D. Blecking (Hg.), *Die slawische Sokolbewegung. Beiträge zur Geschichte von Sport und Nationalismus in Osteuropa*, Dortmund 1991

⁶⁰ P. Arnaud, A. Gounot, *Mobilisierung der Körper und republikanische Selbstinszenierung in Frankreich 1789–1889*, in: E. Francois u.a. *Nation und Emotion*, str. 300 nn.

⁶¹ J. Vogel, *Nationen im Gleichschritt. Der Kult der „Nation in Waffen“ in Deutschland und Frankreich 1870–1914*, Göttingen, str. 15 nn.



lem, ke kterému patřila přísná ceremoniální pravidla, inscenace nástupu politické reprezentace, striktní „choreografie“ – a samozřejmě publikum. Výchovným cílem bylo propojit vojenského ducha a národní entusiasmus. Od prosazení branné povinnosti v Prusku roku 1814 zastávala tamní výchovná politika koncepci armády jako „lid ve zbrani“ („Volk in Waffen“). Odtud byl pak jen krůček k „národu ve zbrani“ („Nation in Waffen“). Ve Francii se branná povinnost uzákonila později, ale i tam se deklarovala armáda jako „obraz národa“ a jako národ ve zbrani. Pervertovaným vedlejším produktem kultu „národa ve zbrani“ byl kult padlých národních hrdinů, kteří zemřeli pro vlast a jimž národ dal slib, že nebudou zapomenuti. V tomto ohledu se pateticko-heroická symbolika ve vítězném Německu a poražené Francii shodovala.⁶²

Nakonec je třeba položit si otázku, jaké místo vlastně zaujímají slavnosti a jejich symbolika v procesu formování moderního národa. Je zřejmé, že tělovýchovné a tím méně vojenské slavnosti nebyly všeobecně rozšířenou složkou tohoto procesu, nýbrž – celoevropsky viděno – spíše výjimkou než pravidlem. V případě oslav historických výročí a odhalování národních pomníků platí, že je třeba rozlišovat mezi situací státního národa a národního hnutí. V případě národních hnutí slavnosti netvořily integrální složku v celém období národotvorného procesu, ale začaly hrát závažnější roli teprve v jeho masové fázi. Naproti tomu onen typ slavností, který jsme označily jako mítinky, byl běžnější a přirozenější v podmínkách národního hnutí, a to i v jeho agitační fázi.

Kvapný nárůst prací věnovaných národním slavnostem má pochopitelně svoji hodnotu zejména pro bližší poznání jednotlivých národních hnutí. Výsledky tohoto studia však je třeba zobecňovat s nejvyšší opatrností hned z několika důvodů:

1. je třeba brát v úvahu zásadní situační rozdíl mezi sociálními a kulturními podmínkami státního národa (resp. národního státu) a národního hnutí,
2. je třeba respektovat skutečnost, že většina typů slavností se obracela do minulosti a byla proto determinována tím, jaký typ historických informací mohli předáci toho onoho národa aktualizovat,
3. národní slavnosti byly per definitionem záležitostí veřejnou a jejich realizace tedy závisela na stupni politické liberalizace v jednotlivých státech,
4. účast na slavnostech předpokládala jistou majetnost a jistý stupeň politické kultury: obojí nebylo v národních hnutích samozřejmostí od samotného počátku.

⁶² A. Maas, *Der Kult des Toten Kriegers in Frankreich und Deutschland nach 1870–71*, in: E. Francois u.a. (vyd.), *Nation und Emotion*, str. 215 nn.

Nejzávažnější výhrada proti přeceňování významu slavností a symbolů v národním hnutí vyplývá ze skutečnosti, že většinou se věnuje pozornost takovým slavnostem, které se uplatňovaly nikoli jako faktor národní agitace a jako nabídka nové identity, nýbrž jako demonstrace národní síly a soudržnosti. Případla jim tedy již role činitele, který upevňoval stávající národní identitu, která byla masami přijata, a modifikoval její obsah a ideologii podle toho, co předáci hnutí, resp. ti, kdo kontrolovali státní moc, považovali za národní zájem.

Národní prostor a jeho hranice

Ani radikální přívrženci teze, že národ je určen především ideou nacionalismu, nezpochybnují skutečnost, že národ je teritoriální pospolitostí, a že tedy příslušníci národa žili na jistém území. Vztah mezi příslušníky národa a tímto územím nebyl prostým vztahem jedince k neutrálnímu prostoru, ale vztahem, který se stal národní hodnotou. Teprve vezmeme-li v úvahu prostorový rozměr národní existence, vyvstane naléhavě potřeba odpovědět na otázku, jak probíhal onen proces „imaginace“ národa, na který poukázal B. Anderson. Představit si příslušnost k národu – to byla základní cesta ke zvládnutí, k organizaci a strukturaci národního prostoru.

Již na prahu raného novověku se setkáme s pokusy promítnout existenci formující se (státně-) národní pospolitost do prostoru. V Anglii se staly mapy oblíbeným předmětem studia vzdělanců od 2. poloviny 16. a zejména pak v 17. století. Zdůrazňovalo se, že Anglie není dílem monarchovy vůle, ale teritoriem, které obývají příslušníci národa. Prvé popisy Anglie z konce 16. století zobrazují národ, jehož nositelem je sociální elita – gentry. Politizující obraz země nebyl anglickou zvláštností. V severním Nizozemí se hledání specifiky národního života promítlo do obrazů, jejichž autoři vědomě zachycovali život lidí a osobitou tvář krajiny a vyjadřovali tak nejednou také své republikánské národní smýšlení.⁶³

Symbolický význam dostávala sama poloha země v Evropě, kterou mnozí autoři tematizovali rovněž již v raném novověku. Akcentovaly se pochopitelně vždy charakteristiky, které bylo možno interpretovat jako pozitivní a prestižní. Idealizace a ideologizace ostrovní polohy byla především (a časově asi nejdříve)

⁶³ B. Klein, „*The Whole Empire of Great Britain*“. *Zur Konstruktion nationalen Raums in Kartographie und Geographie*, in: U. Bielefeld, G. Engel (vyd.), *Bilder der Nation*, str. 40 nn. R. Helgerson, *Generalmaße, Landkarten und nationale Unsicherheit im Holland des 17. Jahrhunderts*, tamtéž, str. 123 nn.



dílem Angličanů později se k inzulární výlučnosti hlásil také Island, Irsko, Sardinie i Korzika.

Privilegované postavení slibovala ovšem poloha ve středu, metaforicky vyjádřeno „v srdci“ Evropy, na kterou si dělali nárok především Němci, tak např. v klasickém výroku Lamprechtově, že již v 10. století „stávalo se Německo vskutku nejen geograficky, nýbrž také historicky srdcem Evropy“. Již u Hölderlina se ostatně oslovuje německá vlast jako „svaté srdce národů“. ⁶⁴ Na čestnou polohu v srdci Evropy si ovšem vehementně dělali z pochopitelných důvodů nárok také Češi.

Ne každý národ ovšem se mohl těšit z postavení v centru. Polohu „na okraji“ bylo nejednou možno kompenzovat ideologií národního poslání, významné funkce ve službách Evropy či lidstva. Takové poslání bylo obvykle spojeno s historickou mytologií hráze, či předmostí proti nepřítelům Evropy – ať již to byli ve španělském případě Maurové, v ruském Mongolové, či v maďarské a polské sebestylizaci Turci.

Poměrně pozdě se prestižní poloha v Evropě začala měřit podle světových stran, zjednodušeně řečeno podél západo-východní osy. V 19. století se rozšířil mýtus privilegované polohy na Západě, která vyjadřovala příslušnost k civilizovanému světu, zatímco „Východ“ dostal do vínku totožnost s hospodářskou zaostalostí a politickou reakcí. Vedlejším produktem této dichotomizace se pak stal mýtus zdatného a mravně čistého „Severu“, zatímco jižní pás Evropy se uchyloval k mýtu mediteránních uchovatelů antické tradice.

Promítnutí národa do prostoru se v 19. století stalo jakousi všeobecnou kulturní potřebou, nejprve u státních národů, ale záhy také v masové fázi národních hnutí. Z potřeby poznávat vlast a vědecky ji popsat vznikala již v osvěcenském období geografická věda, která se institucionalizovala o století později jako obor na státních univerzitách. V podmínkách etablovaných státních národů byl ovšem rozvoj geografické vědy spojen také s jejím uplatněním v příslušných koloniích. ⁶⁵

Nešlo zdaleka jen o technickou záležitost zeměpisné vědy. Národní prostor byl chápán jako domov a měl proto své kvalitativní charakteristiky jako národní krajina: národ byl symbolizován jistým krajinným typem s jistou strukturou národně relevantních lokalit. Podle Simona Schamy byla národní identita závislá na topografii a obrazu domova ⁶⁶. Krajina byla chápána jako kulturní produkt,

⁶⁴ U. Gerhard, J. Link, *Zum Anteil der Kollektivsymbolik an den Nationalstereotypen*, in: J. Link, W. Wülfing, *Nationale Mythen*, str. 19 nn.

⁶⁵ D. Hooson (vyd.), *Geography and National Identity*, Oxford, Cambridge, Blackwell 1994, str. 5 n.

⁶⁶ S. Schama, *Landscape and Memory*, Fontana 1996, str. 15

příčemž nebylo rozhodující, zda je vymezena státní hranicí či jen jakýmsi jádrem národně definovaného regionu, který se lišil od národních regionů sousedních. Ne náhodou tvoří adorace krajiny podstatnou část v hymnách mnoha evropských národů.

Pro anglickou (příp. později britskou) národní identitu byl příznačný kult krajiny jako kvintesence národních ctností. Do krajiny bylo již v raném novověku promítáno uctívání míst, která připomínala slavné bitvy, osobnosti, mýty. Tato místa paměti nemusila mít celonárodní, ale jen lokální význam. Již tím je dána jistá intelektualizace, elitární pohled na anglický venkov, k němuž patřily stejně tak pravěké megality, jako aristokratické parky. Uctívání krajiny mělo i svoji historickou dimenzi: bylo dílem Římanů i Anglosasů, ale i oni shledávali při svém příchodu, že se usazují v krásné zemi. K osobitosti anglické krajiny patřily ovšem také zamlžené močály a ohražené pastviny. Také v irské krajině se kombinovala přírodní osobitost s pamětihodnými lokalitami, mezi nimiž na prvním místě byly připomínky událostí ze života klanů a doklady irské svěbytnosti⁶⁷.

V německém případě se dlouho udržoval především idealizující pohled na krajinnou osobitost jednotlivých zemí. V národní ideologii ovšem záhy vystupovala do popředí romantická posedlost lesem: germánský les byl symbolickým vyjádřením odporu proti římskému expanzivnímu městu a tedy také symbolem nadřazenosti německého ducha nad městským materialismem. Od roku 1871 se pak říšskoněmecká výchova zaměřila na vytvoření obrazu jediné, i když mnohotvárné krajiny se zelenajícími se vesnicemi jako přirozeným základem národa, ale také s Berlínem jako metropolí všech Němců.⁶⁸

Francouzský krajinný obraz se mohl orientovat na stabilní státní celek, pro který byly hranice a politické vazby důležitější než etnicita. Obrysy Francie byly s oblibou přirovnávány k šestiúhelníku. Za typický rys francouzské krajiny (a nejen krajiny) se považovala mnohotvárnost, v níž byly zastoupeny všechny krajinné typy od úrodných rovin až po velehory. K tomu se řadila rozdílnost klimatická, která zahrnovala klima středomořské, atlantické a kontinentální. Dalším důležitým rysem byl mýtus odvěké kontinuitní kultivace půdy a s tím spojený kult drobného rolníka a jeho práce.⁶⁹

⁶⁷ D. Lowenthal, *European and English Landscapes as National Symbols*, in: D. Hooson (vyd.), *Geography*, str. 17 nn.

⁶⁸ S. Schama, *Landscape*, str. 117 n. G. Sandner, *In Search of Identity: German Nationalism and Geography, 1871-1910*, in: D. Hooson (Hg.), *Geography*, str. 71 nn.

⁶⁹ A. Frémont, *La Terre*, in: P. Nora (vyd.), *Les lieux de mémoire III*, 2, Paris 1993, str. 18 nn., srv. též D. Lowenthal, *European and English Landscapes*, str. 19



Národy obývající menší, konsistentnější území, mohly vcelku snadno konstruovat idealizovaný obraz své krajiny, resp. jejího specifického výseku. Metoda „pars pro toto“ byla ostatně nutnou součástí všech konstrukcí národní krajiny. Maďari zvolili kult rozlehlé roviny – puszty – v kombinaci s trojím pohořím na severu země. Litevský (obdobně také lotyšský) krajobraz zahrnuje zádumčivé roviny a hluboké borové lesy, rolnické usedlosti obklopené poli a břízkami. Finská národní krajina je krajinou bez konce jezer obklopených lesy. Česká pahorkatá krajina je harmonickou souhrou luk, polí, lesů a vod. Norská krajina kombinuje divoké skály porostlé borovicemi s hlubokými fjordy na jedné a velehorskými ledovci na druhé straně. Norští vlastenci zdůrazňovali protiklad mezi „vertikální“ povahou své země a „horizontální“ povahou přírodních podmínek v někdejší své mateřské zemi – Dánsku.

Také zde tvořila nerozlučnou složku národní krajiny památná místa, mezi nimiž přední místo měla architektura jakožto „materializovaná“ podoba vazby k minulosti. Postupně vznikl konsensus o tom, že jisté objekty připomínají všem totéž, tj. vyvolávají v nich shodnou asociaci historického vědomí. Dosažení takového konsensu bylo v případě státních národů usnadněno existencí jednotného školního vzdělání elit. V případě národních hnutí byl vliv školní výchovy omezen státním dozorem, a proto hrála rozhodující roli komunikace spojená s národní agitací: kalendáře, časopisy, obrázky – a mnohde i kazatelská činnost duchovenstva. Specifickou složkou výchovy k úctě vůči památným místům byla poznávací turistika, zprvu pochopitelně omezená jen na vzdělané elity. V podmínkách krajního útisku, jako např. za Frankova režimu v Katalánsku, se mohla tato turistika stát téměř jedinou možností národní aktivizace.

V „prostoru paměti“ můžeme rozlišit několik vrstev. K časově nejstarší vrstvě patří mytologická posvátná místa a za jistých okolností také náboženská poutní místa. Další vrstvou jsou místa připomínající slavné stránky národních dějin – vítězné bitvy, rodiště, resp. sídla významných osobností národního života (těmi mohly být právě tak zámky jako chudícké chaloupky), národní, resp. národně interpretovatelné instituce a pod. Nejednou však se pro národně agitační cíle užívalo také míst připomínající události interpretované jako příčiny národního ponížení a utrpení. Národní relevanci měly však také pozoruhodné, resp. jedinečné přírodní útvary a úkazy – hory, řeky, skály, vodní toky, stejně jako specifické nerostné bohatství.⁷⁰

⁷⁰ P. Nora, *Naissance du monument historique*, Les lieux II., str. 424 nn.

Multietnická impéria měla ovšem s konstrukcí národní krajiny a „míst paměti“ značné potíže. V habsburské monarchii reprezentovaly tuto snahu památníky dynastické „státní“ povahy, které měly ovšem jen omezenou přitažlivost pro příslušníky nevládnoucích etnik. V zásadě monarchie – až na okrajové pokusy – na konstrukci „národní“ celorakouské krajiny a památných míst rezignovala. Naproti tomu se carská vláda snažila přispět poznáním celého Ruska k tomu, aby se upevnilo povědomí soudržnosti alespoň vzdělané části obyvatelstva. Stát financoval zeměpisné expedice, zejména na Sibiř, ale také na Kavkaz a do střední Asie, a podporoval také popularizaci výsledků. Vliv na posílení národní identity nebyl asi příliš silný a navíc bylo toto úsilí komplikováno ambivalentní zeměpisnou polohou Ruska mezi Evropou a Asií.⁷¹

Specifickou složkou obrazu národní krajiny bylo moře. Z tohoto hlediska známe v Evropě značné rozdíly vyplývající ze zeměpisných podmínek toho onoho národa. Známe na jedné straně „mořeplavecké“ národy, kde moře tvořilo součást obrazu národní krajiny a mořeplavba byla samozřejmou národně integrující aktivitou. Mořeplavecké národy s úspěšnou koloniální expanzí známe již v raném novověku v případě španělském, anglickém, francouzském, portugalském, italském a nizozemském. Později k tomu přistoupily další mořeplavecké národy, nicméně již jako obchodní podnikatelé – Řekové, Norové, Němci. Zde všude bylo moře a mořeplavba více či méně určující složkou národního sebevědomí. V některých případech byla poloha při moři národně málo důležitá: Finové, Irové, Bulhaři, Estonci, Chorvati, Slovinci ani Ukrajinci se nestali námořními podnikateli. V Pobaltí jen u Lotyšů najdeme (utopický ovšem) projekt využít moře k posílení národní pozice: Lotyšši se měli stát „Holandány Ruska“.

Moře mohlo v některých případech dostat politický a symbolický význam: nejvýraznějším příkladem je polské národní hnutí, kde se v návaznosti na dělení Poska silně prosazoval koncept obnovy Polska na území sahajícím „od moře k moři“. Tím se mýlil na jedné straně Balt, na druhé pak Černé moře. O tom, jak tento koncept byl vzdálen skutečnosti, svědčí skutečnost, že ještě po vzniku obnoveného Polska musila být polská veřejnost postupně vychovávána k představě „maritimity“.⁷²

⁷¹ M. Bassin, *Russian Geographers and the „National Mission“ in the Far East*, in: D. Hooson (vyd.), *Geography*, str. 112 nn., Týž, *Imperialer Raum/Nationaler Raum: Sibirien auf der kognitiven Landkarte Russlands im 19. Jahrhundert*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28., 2002, str. 378 nn.

⁷² S. Troebst, *„Intermarium“ und „Vermählung mit dem Meer“: Kognitive Karten und Geschichtspolitik im Ostmitteleuropa*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28, 2002, str. 445 n.



Na opačném pólu najdeme v Evropě národy bez moře. V naprosté většině jde o národy, které se formovaly v postavení nevládnoucích etnických skupin: v 18. století bylo jediným vnitrozemským státem v Evropě Švýcarsko. Absence moře sice nijak neztěžovala formování národů v případě Čechů, Slováků, Litevců, Maďarů a Srbů, ale ovlivnila jejich sociální skladbu a zanechala pravděpodobně stopy v jejich národních stereotypch a zejména v evropském rozhledu jejich elit.

Za zdánlivou samozřejmostí potřeby vymezit národní hranici, ohraničit národní teritorium, se skrývá složitá struktura vztahů, které nebyly právě harmonické. Víme již, že proces formování národa probíhal v historicky určených podmínkách, k nimž patřila ambivalentní povaha národních hranic: byly vymezovány jednak politicky, jednak etnicky, při čemž obojí vymezení se obvykle neshodovalo. Také zde je nutno vyjít z typologického rozlišení mezi státním národem a národním hnutím.

Státní hranice, která přežívala z raného novověku, se v procesu formování národa začala nacionalizovat, začala být považována za „přirozené“ vymezení vlastního národa vůči národu jinému. V rámci státně-národní hranice měli být obyvatelé homogenizováni v moderní národ, a to implikovalo záměr učinit z hranice politické také hranici kulturní. Hranice je ovšem vždy záležitostí dvoustrannou, může právě tak rozdělovat, jako spojovat národy. Pokud spadala politická hranice vjedno s hranicí etnickou či přírodní, nebyla obvykle problematizována.⁷³

Nejednou tomu tak nebylo. Fenomén přírodní hranice fascinoval politiky již od středověku, poněvadž implikoval představu zvýšeného bezpečí státního teritoria. K tomu přistoupil s nacionalizací hranice také ideál uzavřeného národního „těla“ také v teritoriálním smyslu. Kombinaci obojího aspektu najdeme např. v Dantonově požadavku z roku 1793, aby Francie definitivně vymezila své národní teritorium horami (Pyreneje, Alpy) a Rýnem, aby zajistila obranu země.⁷⁴ Program přírodní hranice mohl být snadno ideologizován a posunut do symbolické polohy, jak to dokládá notoricky známá první strofa německé národní hymny. V tomto případě ovšem symbolizují vodní toky (Maaša, Němen, Adiže a Belt) nárok založený na představě hranice etnické.

Etnická, resp. kulturní hranice měla mimořádný význam především pro teritoriální vymezení v situaci národa bez státu, tedy v podmínkách národního

⁷³ Th. M. Wilson, H. Donnan, *Border Identities. Nation and State in International Frontiers*, Cambridge UP 1998, str. 10 n.

⁷⁴ P. Sahlins, *Boundaries: the Making of Spain and France in the Pyrenees*, Berkeley, 1989, str. 187 n.

hnutí. V této souvislosti zápasilo určení národního prostoru nejméně se dvěma problémy: za prvé nebylo, zejména ve fázi národní agitace jasné, kdo všechno se hlásí k formujícímu se národu a „objektivní“ statistické určení národní příslušnosti bylo poměrně složité. Za druhé vstupoval v řadě národních hnutí do hry moment historický: maďarské, české, chorvatské, ale také baskické a waleské národní hnutí se hlásilo k hraničním politického „národního“ celku, který existoval v minulosti a s nímž se bylo možno legitimně ztotožnit. Pokud se pak „historické právo“ úspěšně aplikovalo a národní hnutí vyústilo ve vytvoření národního státu, historicky definovaná národní hranice neodpovídala hranici etnické.

Se specifickým případem konfliktu mezi etnickým a historickým vymezením národního teritoria se setkáváme v německém případě, kde se za „národní“ historický útvar považovala středověká Svatá říše římská. Jestliže byl „německou budoucností německý středověk“ (H. Schulze), pak odtud vyplývala „bezbrehost historické sebereflexe, která podporovala a požadovala bezbrehost politických programů do budoucnosti“.

Kombinace dvou či více identit (identity národní, etnické, státní atd.) se nestala v této situaci vždy schůdným východiskem tak, jak se to podařilo v případě menšin ve Francii.⁷⁵ I tam ovšem došlo po roce 1871 k cílevědomému šíření kartografického obrazu Francie: její mapy byly vyvěšeny ve všech školách tak, aby se vryly do paměti žáků.⁷⁶

Po vzoru státních národů se také nově vzniklé národní státy pokoušely zakotvit v „mentální mapě“ svých občanů představu „našeho území“. Všude tam, kde se stala hranice předmětem konfliktu, kde byla zpochybněna, vzrostl její význam jako symbolu, jako opory národní identity.⁷⁷ Všude tam, kde národní hranice neodpovídala představě o rozměrech národního těla, rodila se představa, že toto „tělo“ je zmrzačeno a že tedy tím celý národ trpí. S tím souvisele produkce národních map, z nichž některé zachycovaly hranice odpovídající soudobé realitě (Španělsko), jiné byly korigovány tak, aby zachycovaly národní nároky, „iredentu“ (Itálie, Francie, Dánsko). Mapy koloniálního panství patřily nejednou k obrazu „národního“ teritoria.⁷⁸ Hranice národního státu byla natu-

⁷⁵ H. Schulze, *Gibt es ...*, str. 48

⁷⁶ Wilson, Donnan, *Border Identities*, str. 16, E. Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870-1914*, Stanford 1976, str. 334

⁷⁷ Th. Eriksen, *Ethnicity*, str. 68. *K teoretickým aspektům studia pohraničních konfliktů* srv. S. Tägil u.a. (vyd.), *Studying Boundary Conflicts*, Scandinavian University Books 1977

⁷⁸ D. McCrone, *The Sociology of Nationalism*, str. 56



ralizována, promítnuta do minulosti jako „odvěká“, byla povýšena do roviny symbolu tak, aby bylo dosaženo nejen homogenizace ale také „teritoriální socializace“ příslušníků národní pospolitosti.⁷⁹ Víme ovšem, že tato snaha nebyla vždy úspěšná: problém etnických, resp. národních menšin se stal zákonitým produktem úspěšného vytváření národních států všude v Evropě.

Všechny uvedené projevy naturalizace a ideologizace hranice nebyly příčinou, ale důsledkem úspěšného formování moderních národů, stejně jako konflikty, které z toho vyplývaly. Platí zde tedy obdobná výhrada, jaká byla již výše formulována v souvislosti s rolí kulturních aktivit, slavností a monumentů.

Závěrem je třeba zdůraznit, že mnohotvárné kulturní aktivity a symbolické vazby, které byly v tomto přehledu sledovány, zajisté ovlivnily národní programy, vnější podobu jednotlivých národů i autostereotypy jejich příslušníků. Znalost těchto aktivity nám pomůže lépe pochopit a popsat cesty, jimiž se formování národa ubíralo, ale bylo by omylem domnívat se, že jsou schopny samy o sobě vysvětlit samu podstatu národotvorných procesů. „Kulturní konstrukce“ nám mnoho řekne o tom, **jak** tyto procesy probíhaly, jakou měly vnější tvář, ale nemůže nám odpovědět na otázku, **proč** tyto procesy byly úspěšné, proč dokázala kulturní aktivita oslovit masy a najít u nich pozitivní přijetí. Víme totiž, že ne každá agitace dosáhla úspěchu. Hledáme-li tedy příčiny formování moderního národa, nevystačíme s kulturními aktivitami a symboly, ale musíme hledat hlubší souvislosti v oblasti zájmových vztahů, etnických vazeb, historické paměti atd. Ostatně: základním předpokladem pro šíření národní myšlenky – ať již se to dělo jakýmikoli formami – byl jistý stupeň sociální komunikace, kterou si rozhodně nemohli nositelé agitace vydupat ze země. Stejně tak ochota naslouchat vlasteneckým heslům a přijímat národní stereotypy nebyla samozřejmou daností, ale byla opět podmíněna řadou objektivních – tj. na přáních „nacionalistů“ nezávislých – okolností. Je třeba rozloučit se s ahistorickou pověrou, která promítá úlohu současných médií do historické reality minulých staletí. Jestliže dnes mají masová média schopnost do značné přesvědčit občany téměř o čemkoli a modifikovat i jejich identitu, nelze z toho vyvozovat, že i v minulosti byli lidé tak snadno manipulovatelní jako dnes.

⁷⁹ O. Yiftachel, *The Homeland and Nationalism*, in: A. J. Motyl (vyd.), *Encyclopedia of Nationalism I.*, Academic PRes 2001, str. 359 nn.

REFLEXE NÁRODA A VLASTENECTVÍ

(Postoj obyvatel tří českých měst na počátku 21. století)

Mirjam Moravcová

Summary:

REFLECTION OF NATION AND NATIONALISM

(Attitudes of inhabitants of three Czech towns at the beginning of the 21st century)
*Miroslav Hroch's article "Nation as a cultural construct?" has served as an impetus for a reflection about the meaning currently associated, by Czech spokesmen, with the emotional relationship to a national society. Using this posed question, I return to the problem of actual reflection of symbols that have been accepted by modern Czech society in course of national-emancipation, as well as national-political struggles. I revisit the problem of relationship of a contemporary person to symbols that were manipulated by Czech elite during formation of national awareness and that were used in various interactions in course of strengthening the relationship between a person and national society. This reflection is structured considering the nature of data that have been collected by means of a questionnaire originally designed for a different research goal. The goal of this research was to map attitudes of Czech spokesmen regarding two phenomena: **a)** existence of the nation, and **b)** national minorities, ethnic and immigration groups in Czech Republic. Through questions targeting opinions about the actual meaning of a nation and patriotism, we have also gathered testimony not only about emotional relationship of Czech spokesmen to the Czech society but also about symbols that evoke this relationship.*

Stať Miroslava Hrocha „Národ jako kulturní konstrukt?“ dala podnět k úvaze o významu, který v současnosti přikládají čeští mluvčí emocionálnímu vztahu k národní společnosti.

Prostřednictvím takto položené otázky se vracím k problému aktuální reflexe symbolů, přijatých moderní českou společností v průběhu národně-emancipačních i národně-politických zápasů. Vracím se k problému vztahu současní-



ků k symbolům, s nimiž české elity manipulovaly při konstruování národního uvědomění a s nimiž pracovaly v nejrůznějších interakcích při upevňování vztahu jedince k národní společnosti.¹

Úvahu ovšem koncipuji s ohledem na charakter dat, která byla získána dotazníkovým šetřením s jinak nastaveným studijním záměrem. Cílem šetření bylo mapovat postoje českých mluvčích ke dvěma fenoménům: **a)** k vlastní národní existenci a **b)** k národnostním menšinám, etnickým a imigračním skupinám v ČR. V otázkách, které sledovaly názory na aktuální význam národa a vlastnictví, jsme však získali výpovědi nejen o emocionální vztahu českých mluvčích k české společnosti, ale i o symbolech, které tento vztah evokují.

Diskurz: národ a současnost

Otázka významu národa jako fungujícího sociálního organismu je opakovaně nastolována v souvislostech projekce budoucnosti Evropy a snah o konstruování nového pojetí evropské regionalizace. Ve vědeckém diskurzu je však formulována také v souvislostech diskusí o sjednocovacím významu různých identit, tedy identit i jiných než etnických a národních, avšak funkčně s etnickými a národními identitami komplementárních.

V těchto souvislostech je pak otevírána také otázka dopadu emocionálních faktorů jako stabilizačních či destabilizačních činitelů v životě společenských subjektů (včetně subjektů národních).

I v rámci diskusí o principech fungování národa byla v posledních desetiletích, a stále je, zvažována úloha emocionálních vazeb při budování a permanentním ožívování národní identity, při aktivizaci národního vědomí a revitalizaci národa. Národní uvědomění jako postoj jedince k národní společnosti je tedy spojováno se širokou škálou kulturních jevů a společenských aktivit, které pracují a cíleně zacházejí s emocionálním světem člověka.² Symbolům, sym-

¹ Moravcová, Mirjam: *Národní oděv roku 1848. Ke vzniku národně-politického symbolu*. Praha 1986. – Táž: *Symbol, postoj a sebeidentifikace. Vztah studující mládeže k symbolům moderní české státnosti a národní existence*. In: Lidé města, sv. 12 (Stereotypy a symboly). Praha 1998, s. 178–227. – Táž: *Tradiční lidový kroj – kulturní dědictví, poutač či přezítok*. In: Lidé města, sv. 13 (Kulturní kontakty a konflikt). Praha 1998, s. 138–159.

² Vědecká literatura v této souvislosti odkazuje na přijaté symboly (vlajky, hymny, erbovní znaky, módní stylizace, stužky-trikolóry, atd.), na národní kontinuitu ukotvenou v historické paměti, na kultovní osobnosti (a jejich pomníky), na díla vysokého i lidového umění, povýšená na kulturní dědictví. Odkazuje na slavnosti, na národní území – krajinu s význačnými místy opředenými legendami, bájemi a mýty, na městský prostor personifikovaný dějinnými událostmi, a také na glorifikující i znevažující autostereotypy.

bolickým aktům, symbolickým legendám a mýtům (symbolické imaginaci), svázaným se životem a bytím národní společnosti, je tedy přiznávána aktivní role v národně-emancipačních a národně-politických zápasech,³ včetně těch, které probíhaly a probíhají v současnosti přelomu 20. a 21. století.⁴ V interpretacích řady historiků⁵ a etnologů,⁶ sociologů a politologů⁷ se takto definované symboly staly nedílným článkem historické emancipace i současné revitalizace národa, a také nástrojem modelování jeho ideových základů.⁸ Otázka významu emocí při sebeidentifikaci jedince s národní společností tedy byla a je otevírána při hledání interpretačních rámců smyslu symbolů ve společenských procesech.

V našem výzkumu⁹ jsme si otázku emocionálních vazeb k národu (a k národní společnosti) položili jinak. Nesledovali jsme symboly či symbolické akty, ani jejich účinky na národní sebeuvědomění, nýbrž přítomnost emocionálního

³ Přehled evropského historického bádání o tomto problému srov. Hroch, Miroslav: *Národ jako kulturní konstrukt?* Lidé města, 3, 2005/17, s. 5–24; Haupt, Heinz-Gerhard – Tacke, Charlotta: *Die Kultur des Nationalen*. In: Hardtwig, W. – Wehler, H.-U. (eds.): *Kulturgeschichte heute*. Göttingen 1996, s. 255–283.

⁴ Výkladově analogická pozornost, i když s čtenější frekvencí, byla věnována i funkci symbolů a symbolických aktů v zápasech sociálních. Z tohoto pohledu nahlíželi symboly etnologové i historici.

⁵ Srov. např. Pešek, Jiří: *Slavnost jako téma dějepisného zkoumání*. In: Documenta pragensia XII, Pražské slavnosti a velké výstavy. Praha 1995, s. 7–28, (zde srov. literaturu). – Havránek, Jan: *Oslavy jako záminka politického projevu*. In: Documenta pragensia XII, Pražské slavnosti a velké výstavy. Praha 1995, s. 197–198. – Novotný, Jan: *Slavnosti Sokola Pražského*. In: Documenta pragensia XII, Pražské slavnosti a velké výstavy. Praha 1995, s. 223–228.

⁶ V 80. a 90. letech 20. století se významem symbolů, symbolických aktů (slavností) a mýtů intenzivně zabývali čeští i slovenští etnologové. Otázky řešili také v rámci tematicky zaměřených konferencí. Výsledky uveřejnili ve sbornících z konferencí, v časopiseckých studiích i v knižních publikacích. – Srov. např. Moravcová, M.: *Národní oděv roku 1848. Ke vzniku národně – politického symbolu. Praha 1986* – Frolec, Václav: *Rituály a slavnosti v procesu modernizace*. In: Město, prostor, lidé, slavnosti. Uherské Hradiště 1990, s. 13–28. Moravcová /Bittnerová/, Dana: *Majfest – májová slanost hřbitovní v Praze v 19. století*. In: Documenta pragensia XII, Pražské slavnosti a velké výstavy. Praha 1995, s. 247–255.

⁷ Těmto tématům byla věnována řada vědeckých zasedání historiků: např. v Plzni (v rámci plzeňských historických kolokvií), v Praze (v rámci konferencí Archivu hl. města Prahy), ad. Přehled literatury německé, anglosaské a francouzské srov. Hroch, Miroslav: *Národ jako kulturní konstrukt?* Lidé města, 3, 2005/17, s. 5–24.

⁸ Moravcová, Mirjam: *Národní oděv ...*, c.d., s. 158–160.

⁹ Otázku emocionálních vazeb k národu jsme si položili v rámci šíře koncipovaného dotazníkového šetření, jímž jsme sledovali jednak postoj současného českého městského obyvatelstva k nacionalismu, jednak jeho postoj k etnickým skupinám i národnostním menšinám, které žijí na území České republiky. Výzkum jsme realizovali v rámci úkolů Centra výzkumu vývoje osobnosti a etnicity při Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze v roce 2002. Koncepti výzkumu připravily Mirjam Moravcová a Miloslava Turková, sběr dat zajistili a jejich statistické vyhodnocení realizovali Ladislav Prudký a Michaela Šmídová. – Srov. Prudký, Libor: *Přínáležitost k národu, vztahy k jiným národnostem a k cizincům v České republice*. Praha 2004, s. 18–21.



vztahu k národu ve vědomí obyvatel českého města na počátku 21. století. Teprve touto perspektivou jsme nalézali dominující symboly, které v současnosti naplňují a sytí tuto citovou vazbu.

Východiska sběru a interpretace dat

Dotazníkové šetření jsme realizovali v roce 2002. Vzorovými městy, v nichž jsme postoj k národní existenci sledovali, se staly Brandýs nad Labem,¹⁰ Dvůr Králové nad Labem¹¹ a Jirkov.¹² Záměrně jsme vybrali města, jejichž obyvatelstvo **a)** disponuje odlišným vztahem ke kultuře a historii české společnosti, **b)** má různě nastavenou kontinuitu osídlení, **c)** má různou intenzitu kontaktů s etnicky jinými a **d)** odlišuje se i sociálními a ekonomickými podmínkami života v současnosti. V těchto městech jsme se orientovali na názory lidí, kteří deklarovali českou národnost. Ve srovnávacím pohledu jsme zohlednili výši jejich dosaženého vzdělání¹³ a jejich příslušnost buď ke generaci lidí ve věku 18(15) až 29(30) let, nebo ke generaci lidí starších než 50 let. Zaznamenali jsme názory 761 osob.¹⁴ (Srov. tab. 1.)

Dotazy na postoj k národu a na vztah k němu jsme formulovali jako kombinaci dvou uzavřených otázek (*Myslíte si, že příslušnost k národu má v součas-*

¹⁰ Brandýs nad Labem: město ve středních Čechách se specifickou kulturní tradicí vázanou na hluboké historické a náboženské vědomí, město, v němž zkušenost s obyvatelstvem jiné než české národnosti byla do roku 1918 spojena s vojenskou posádkou a v druhé polovině 20. století se vstupním vzdělávacím střediskem pro zahraniční studenty.

¹¹ Dvůr Králové nad Labem: město v severovýchodních Čechách s kulturní tradicí vycházející z českého národně emancipačního zápasu, město, které leželo na bývalé česko-německé jazykové hranici.

¹² Jirkov: město v severozápadních Čechách, které bylo nově osídleno po roce 1945–1946, město, jehož obyvatelstvo prošlo v posledních padesáti letech kulturně stmelovacím procesem a v současnosti je ovlivňováno četnými novými meziethnickými příhraničními a přeshraničními kontakty.

¹³ Kategorie: základní vzdělání, vyučení bez maturity a vzdělání střední bez maturity, vzdělání středněškolské s maturitou (včetně nástavby), vzdělání vysokoškolské (včetně bakalářského).

¹⁴ Z těchto 761 osob bylo 390 žen a 371 mužů. V jednotlivých městech jsme zaznamenali stanoviska 1,5 až 2,0 % lidí příslušných věkových kategorií.

Tab. 1. Respondenti podle lokalit a věku

městská lokalita	celkem	respondenti	
		18(15) – 29(30) let	nad 50 let
Jirkov	226	146	80
Dvůr Králové n.L.	339	198	141
Brandýs n.L.	196	117	79
celkem	761	461	300

nosti význam? – *Má vlastenectví podle Vašeho názoru v dnešní Evropě ještě nějaký význam?*)¹⁵ a tři otázek otevřených, na které respondenti odpovídali svými výroky. Otevřenými otázkami jsme sledovali jednak vysvětlení stanovisek zaujatých v otázkách uzavřených,¹⁶ jednak prvou asociaci spojenou se slovem vlastenectví (*Když uslyšíte slovo vlastenectví, co se Vám vybaví?*). Netázali jsme tedy na konkrétní symboly, které vztah k národu evokují a sytí, ani na váhu jim přisuzovanou. Dali jsme pouze v kontextu výše položených dotazů prostor pro osobní vyjádření emocí, pro přihlášení se k symbolům a vybavení si představ o nich.

V námi formulovaných otázkách jsme pracovali s pojmem národ. Nerozlišili jsme tedy pojem *národ* – ve významu sociálního organismu v obecném slova smyslu a pojem *národní společnost* – ve významu kolektivity lidí, která tento sociální organismus vytváří a sytí. V odpovědích na položené dotazy se však respondenti vztahovali nejen národu – jak byla otázka položena, ale především k vlastní národní společnosti (tedy k entitě lidí, která národní společnost vytváří) – tak otázku pochopili. Proto v následujícím výkladu budeme oba pojmy významově rozlišovat. V souvislostech našeho výkladu je toto rozlišení nezbytností. Vyplynulo z analýzy obsahových významů volných výpovědí jednotlivců. Je tedy potřebou interpretace získaných dat.

Naše poznatky vypovídají o bodově deklarovaných postojích, které dotazovaní čeští mluvčí chtěli sdílet (a případně i záměrně prohlásit) ve společenské situaci předcházející vstupu ČR do Evropské unie (2002). Pracujeme tedy s proklamacemi. Potud limita dotazníkovým šetřením shromážděných dat.

Šetření jsme provedli v čase příprav vstupu ČR do Evropské unie. Zaznamenali jsme svým způsobem situaci v jedinečném časovém horizontu, situaci, která dnes již *neexistuje* a která byla startovní čarou nastávajících postojových změn.

Váha národa

Vize národa jako sociálního organismu, a stejně i premisa pocitu sounáležitosti s národní společností, byly naprostou většinou obyvatel tří českých měst

¹⁵ Nabídnutá škála odpovědí na uzavřené otázky byla: *určitě ano, spíše ano, nevím, spíše ne, určitě ne*. K oběma byly položeny doplňující otevřené otázky. Srov. pozn. 13.

¹⁶ Otevřené otázky, které byly formulovány jako doplněk obou výše uvedených uzavřených otázek zněly: *jestliže ano, proč? a jestliže ne, proč?*. Otevřená otázka, která měla zaznamenat prvou asociaci, zněla: *Když uslyšíte slovo vlastenectví, co se Vám vybaví?* Respondent na ní odpovídal volně svou formulací bez omezení rozsahu.



pochopeny jako základní východisko pro vlastní ukotvení v Evropě počátku 21. století. Generace prarodičů i vnuků označila v uzavřených otázkách národ za societu funkční a životaschopnou (76,2 %, *srov. tab. 2, 3*),¹⁷ v otevřených otázkách hodnotila národní společnost jako důležitou a účelnou sociální síť (*srov. tab. 4, 5*).¹⁸ Ve formulaci volných odpovědí obě generace pojem národ vztahova-

17 Otázka zněla: *Myslíte si, že příslušnost k národu má v současnosti význam?*

Tab. 2. Přiznaný význam příslušnosti k **národu** - dle lokalit v %

význam národa	dotázaní celkem	městská lokalita		
		Jirkov	Dvůr Králové n.L.	Brandýs n.L.
určitě ano	46,0	38,9	48,1	50,5
spíše ano	30,2	27,0	31,6	31,6
nevím	12,4	19,9	9,7	8,2
spíš ne	8,4	9,7	8,8	6,1
určitě ne	2,4	2,7	1,5	3,6
nezodpovězeno	0,6	1,8	0,3	-
celkem	100,0	100,0	100,0	100,0

Tab. 3. Přiznaný význam příslušnosti k **národu** - dle generací v %

význam národa	dotázaní celkem	generace let	
		18(15)-29(30)	nad 50 let
určitě ano	46,0	41,3	53,3
spíše ano	30,2	33,0	26,0
nevím	12,4	13,0	11,3
spíš ne	8,4	10,6	5,0
určitě ne	2,4	2,0	3,0
nezodpovězeno	0,6	0,2	1,3
celkem	100,0	100,0	100,0

18 Otázka zněla: *Pokud si myslíte, že příslušnost k národu má v současnosti význam, proč? Dotaz proč má příslušnost k národu význam zodpovědělo ovšem pouze 74,6 % respondentů: z generace starších než 50 let 77,4 %, z lidí ve věku 18 (15) až 29 (30) let 72,6 %.* Výroky, ve kterých dotázaní formulovali zdůvodnění svého kladného stanoviska, se vztahovaly k národní společnosti a jen výjimečně zohlednily národ v obecném slova smyslu. *Srov. tab. 4.*

Tab. 4. Zdůvodnění významu příslušnosti k **národu** - dle městských lokalit v %
První pozice výpovědi

zdůvodnění významu	dotázaní celkem	Jirkov	Dvůr Králové nad Labem	Brandýs nad Labem
neodpovědělo	1,6	0,6	2,0	2,0
neví	2,5	2,0	2,0	3,8
identita ¹	29,1	23,4	29,4	35,0
sociální zázemí ²	22,1	16,3	25,1	22,0
samozřejmost ³	15,8	11,3	14,0	16,0
jiné	5,1	12,3	7,2	3,3

ly téměř důsledně k národní společnosti, tedy ke kolektivitě lidí, kteří tuto společnost vytvářejí. Ve vlastním uvažování respondenti nereflektovali ideologické ukotvení národa, ani koncept národa jako abstraktního sociálního organismu. Naopak téměř výhradně spojovali národ s českou společností. A k této společnosti se vyjadřovali.

Názor o aktuálním významu národní společnosti obě generace opíraly o tři základní představy. Prvá představa se pojila se samozřejmou, nezpochybnitelnou, kulturně a historicky podmíněnou existencí národní společnosti (15,8 %),¹⁹ druhá představa budovala na vnitřní potřebě „vlastního“ sociálního zázemí

přiznaný význam celkem	76,2	65,9	79,7	82,1
nepřiznaný význam celkem ¹	23,2	32,3	21,0	17,9
nezodpovězeno	0,6	1,8	0,3	-
celkem	100,0	100,0	100,0	100,0

Poznámky: ¹ Shrnuje odpovědi typu: je důležité to vědět, identita, věc enkulturatione, jazyk, vazba na kulturní dědictví a historii, jedinečnost každého národa, vymezení vůči jiným, odmítnutí globalizace.

² Sociální zázemí shrnuje odpovědi typu: a. sociální zázemí, jsem tu doma, musím někam patřit, b. povinnost hlásit se k národu, zodpovědnost vůči státu, hájit zájmy.

³ Shrnuje odpovědi typu: normální věc, cítím to tak, jsem Čech, esencionalismus, hrdost - na národ, na zemi, na jevy (celkem 6,2 %, Jirkov 8,2%, Dvůr Králové n.L. 6,9 %, Brandýs n.L. 3,1 %).

⁴ Odpovědi nevím, spíše ne, určitě ne.

Tab. 5. Zdůvodnění významu příslušnosti k **národu** - dle generací v %
První pozice výpovědi

zdůvodnění významu národa	dotázání celkem	generace let	
		18(15)- 29(30)	nad 50 let
neodpovědělo	1,6	0,7	1,8
neví	2,5	3,4	1,3
identita ¹	29,1	28,8	29,1
sociální zázemí ²	22,1	22,1	23,2
samozřejmost ³	15,8	13,8	19,2
jiné	5,1	5,5	4,7
přiznaný význam celkem	76,2	74,3	79,3
nepřiznaný význam celkem ⁴	23,2	25,6	19,3
nezodpovězeno	0,6	0,2	1,3
celkem	100,0	100,0	100,0

Poznámky: ¹ Shrnuje odpovědi typu: je důležité to vědět, identita, věc enkulturatione, jazyk, vazba na kulturní dědictví a historii, jedinečnost každého národa, vymezení vůči jiným, odmítnutí globalizace.

² Sociální zázemí shrnuje odpovědi typu: a. sociální zázemí, jsem tu doma, musím někam patřit, b. povinnost hlásit se k národu, zodpovědnost vůči státu, hájit zájmy.

³ Shrnuje odpovědi typu: normální věc, cítím to tak, jsem Čech, esencionalismus, hrdost - na národ, na zemi, na jevy (celkem 6,2 %, Jirkov 8,2%, Dvůr Králové n.L. 6,9 %, Brandýs n.L. 3,1 %).

⁴ Odpovědi nevím, spíše ne, určitě ne.

¹⁹ Ve vyjádření respondentů odpovědi typu: *národ je normální věc; přirozený stav hlásit se ke svému národu; cítím to tak; jsem Čech; zrodil jsem se jako Čech, když jsem Čech, tak jsem Čech; i v jiném státě budu Čech.*



jako kolektivní záštity (22,1 %),²⁰ třetí pak stavěla na potřebě nalézt v současném globalizujícím se světě kulturní identitu, jedinečnost, výlučnost (29,1 %).²¹ (Procenta se vtaňují k celému souboru respondentů. *Srov. tab. 4, 5.*)

Samozřejmost národní existence respondenti z řad obou generací vztáhli pouze výjimečně k národu v obecném smyslu – pak argumentovali přirozeností existence této sociální kategorie a její tisíciletou kontinuitou (1,9 %). Ve většině samozřejmost národního bytí spojovali však s vlastní národní jsoucností – pak argumentovali svou národní příslušností. Ke svému češství se přihlašovali čtyřmi různými způsoby: proklamací osobního názoru (*cítím to tak* – 1,6 %), proklamací národní příslušnosti (*jsem Čech* – 4,1 %), proklamací národní hrdosti (*jsem hrdý na svůj národ/zemi* – 6,6 %²²) a proklamací esenciální, zrozením dané příslušnosti k českému národu a k české národní společnosti (*zrodil jsem se jako Čech* – 1,6 %).

Národní společnost v souvislostech potřebného sociálního zázemí vysvětlovali příslušníci obou generací jako oporu, kterou nalézají v široce sociálně rozevřené societě kulturně blízkých lidí, vázaných k prostoru *státu, země, domova*. Potřebu tohoto zázemí akcentovali ve dvou vzájemně provázaných rovinách: **a)** v rovině osobního pocitu zázemí, společenského ukotvení a kolektivního zaštitění národní společností (15,5 %) a **b)** v rovině osobního závazku vůči národní společnosti, závazku, který obsahuje povinnost práce pro její rozkvět a povinnost obhajovat její jsoucnost (v dobách společenského klidu i v dobách ohrožení – 16,3 %). Početné skupiny z obou sledovaných generací tedy paralelně prosazovaly názor, že národní společnost pochopená jako sociální zázemí je jak záštitou jedince, tak objektem péče o tuto záštitu.

Potřeba potvrzení národní identity v současném světě vůbec a v Evropě vlastně se upínala k potřebě uvědomovat si svou příslušnost ke svébytné societě (7,0 %) a zároveň také tuto příslušnost prokazovat vůči jiným, druhým (1,0 %). Sounáležitost s národní společností, tedy národní identita, byla vysvětlována jako nezbytnost, přání a nárok na ztotožnění se s kulturně blízkými lidmi, se kterými nás spojuje kontinuita dějinného vývoje (10,7 %), jazyk (1,3 %), mentalita a kulturní jedinečnost (6,2). Ve výrocích jednotlivců vyústila potřeba

²⁰ Ve vyjádření respondentů odpovědi typu: *sociální zázemí; lidé se mají k čemu hlásit; patřím někam – a ne někam jinam; spojení s lidmi – pocit zařazenosti; je sympatické být ve svém státě; příslušnost ke skupině, která má stejné hodnoty, jazyk, rozumí si, lidé se semknou.*

²¹ Ve formulaci respondentů odpovědi typu: *je důležité to vědět; moje identita; vymezení vůči jiným; každý národ je jedinečný; národ má svou historii, kulturu, tradice; máme svou výchovu; odmítám globalizaci.*

²² V tom 5,2 % hrdost na národní příslušnost, 0,8% hrdost na zemi a 0,6 % hrdost na některé projevy života národní společnosti.

vlastní identity až do odmítnutí procesu kulturní globalizace a označení tohoto procesu za nepřijatelný trend současnosti (2,9 %).

Osobitosti, jimiž se vlastní národní společnost odlišuje od druhých národních společností – v autentické formulaci *od druhých národů* –, představovaly v pojetí respondentů atributy blízkosti, které jdou napříč spektrem sociálně a ekonomicky hierarchizované národní společnosti. V současném diverzifikovaném světě mohli tak respondenti nalézt ve vizi národa jeden z mála životaschopných široce přijímaných konceptů, který nese ideologii egalitářství a může naplňovat kýženu představu rovnostářských vztahů ve společnosti.

Při zdůvodňování aktuálního významu národa se respondenti opírali o stanoviska formulovaná v rovině úvah o existenci národní společnosti a úvah o vlastním zařazení v ní. V těchto úvahách měly „symboly“, které by sytily emocionální vztahy, minimální váhu.²³ Pokud se do reflexe opodstatnění národní společnosti v evropské současnosti dostaly emocionální vazby (hrdost), pak byly ukotveny ve vědomí jako záležitost vlastního bytí.²⁴ V tomto myšlenkovém konceptu respondenti nepotřebovali argumentovat symboly ani se k nim vztahovat. Vztahovali se k národu, ve výrocích většiny ke konkrétní české národní společnosti jako k hodnotě, se kterou jsou svázáni svou existencí.

Váha vlastenectví

Ve srovnání s přiznaným významem příslušnosti k národu v současné Evropě byla ve všech třech městech a v obou generacích přisouzena významu vlastenectví výrazně menší váha (65,6 %).²⁵ Přesto nebylo vlastenectví odmítnuto a odsunuto do pozice nečasovosti, nevýznamnosti a nefunkční zbytečnosti. (Srov. tab. 6 a 7.)

²³ Ve zdůvodnění aktuálního významu národa odkázalo na osobité tradice 6,9 % dotázaných. Ovšem tradice v tomto kontextu byly respondenty pochopeny a interpretovány ve významu svěbytné mentality a generační transmise této mentality. Srov. např. výroky: *tradice; kořeny a vymezení mého místa ve světě je důležité; je třeba udržovat tradice života specifické pro určitý národ; je to naše mentalita.*

²⁴ Výroky typu: *jsem hrdý na to, že jsem Čech; jsem hrdý Čech.*

²⁵ Otázka zněla: *Má vlastenectví podle Vašeho názoru v dnešní Evropě ještě nějaký význam?* Srov. tab. 6.

Tab. 6. Přiznaný význam **vlastenectví** - dle lokalit v %

význam vlastenectví	dotázání celkem	městská lokalita		
		Jirkov	Dvůr Králové n.L.	Brandýs n.L.
určitě ano	36,4	29,2	41,0	36,7
spíše ano	29,2	30,5	28,0	29,6



Názor na aktuální funkčnost vlastenectví v současné Evropě, vyjádřený ve zdůvodněních vlastního názoru o trvajícím významu vlastenectví v době evropského sjednocování,²⁶ vycházel z odlišných pozic než názor na funkčnost národní společnosti. Byla-li aktuálnost národní společnosti hledána především v sociálních významech a v dopadech těchto významů na jedince i společnost – a teprve z tohoto úhlu pohledu případně reflektována i zpětná vazba jedince k národní společnosti, aktuálnost vlastenectví byla primárně spojována s představou osobního závazku jedince k národní společnosti.

Vlastenectví ve zdůvodňujících výrociích respondentů splynulo s představou pěstování vztahu k národní společnosti: s představou nezbytnosti udržovat její integritu (3,5 %)²⁷ a prestiž (13,1 %).²⁸ Splynulo však zejména s vizí rozvíjení vztahu k její jedinečnosti, osobitosti a ke kulturnímu potenciálu, na němž je konstruována její identita (30,7 %).²⁹ Závazek k národní společnosti byl tedy

nevím	17,5	22,6	16,8	12,8
spíše ne	12,1	11,9	9,7	16,3
určitě ne	3,8	4,4	2,9	4,6
nezodpovězeno	1,1	1,3	1,5	-
celkem	100,0	100,0	100,0	100,0

Tab. 7. Přiznaný význam **vlastenectví** - dle generací v %

význam vlastenectví	celkem	respondenti	
		18(15)-29(30) let	nad 50 let
určitě ano	36,4	29,7	46,7
spíše ano	29,2	33,0	23,3
nevím	17,5	19,1	15,0
spíše ne	12,1	14,1	9,0
určitě ne	3,8	3,3	4,7
nezodpovězeno	1,1	0,9	1,3
celkem	100,0	100,0	100,0

²⁶ Odpověď na otázku: *Má vlastenectví podle Vašeho názoru v dnešní Evropě ještě nějaký význam? Pokud ano: Proč?*

²⁷ Srov. např. výroky: *snaha naší generace o předání lásky k vlasti našim dětem, nikdo se nevzdá vlastenectví a nejde do uniformity; je vždy důležité, aby byli lidé vlastenci; lidé musejí udržet v chodu stát, zachovat tradice; důvod – zachování tradic, úcta k lidem, kteří bojovali; je dobré hájit svůj národ.*

²⁸ Srov. např. výrok: *každý by měl stát za svou zemí; abysme si zachovali svou integritu; ostatní národy si tak našeho národa více váží a respektují ho; to, že jsou lidé hrdí na svou vlast, posiluje jméno státu v celém světě; samostatnost každého státu; pokud nechceme skončit jako posluhující národ, tak určitě ano; suverenita státu a národa; To by měli být všichni lhostejní? Dělat mrtvého brouka ať si rozhodnou politici?*

²⁹ Srov. např. výroky: *je dobré petrifikovat tradice, historie, kořeny; spojená Evropa by mě nenadchla, pokud by mělo dojít k zastření národní identity, aby to bylo všude stejné; zachování odlišností jednotlivých*

spektrům vlastenectví spatřován především v souvislostech rozvíjejí vlastní identity. Byl ovšem zdůrazňován i v politických souvislostech Evropské unie. Pak byl tento závazek pochopen jako vstřícné gesto podpory zájmů malých státních útvarů v nově koncipovaném evropském společenství. Byl vysvětlován jako záštita uchování kulturní svébytnosti a politické suverenity malých národních společností ve velkém celku.³⁰ (Srov. tab. 8, 9.)³¹

Pouze v pojetí jedné skupiny respondentů zůstalo vlastenectví prostým výrazem sounáležitosti s vlastní národní společností (10 % z celého souboru respondentů). Tito lidé nepotřebovali další zdůvodnění, proč takto pojmenovaný vztah k národní společnosti nadále přijímat. Stačila jim vlastní národní sebeidentifikace (*chci zůstat Čech; jsem Čech a tím budu stále; i když jsem v Evropě, jsem stále Češka*). Stačilo jim vědomí sounáležitosti s rodnou zemí (*jsem Čech a patřím do Čech*). Pracovali tedy s vlastenectvím jako s přirozenou součástí hodnot, jimiž disponují a které přijímají. (Srov. tab. 7, 8, 9.)

národních kultur; kvůli státní identitě; pro udržení identity; zachování identity, kulturních hodnot, tradic, zvyků; obrana identity národa; snaha zachovat kulturu.,; jedinečnost; abysme se odlišovali.

³⁰ Srov. např. výroky: *protože bych nerad, abychom v sjednocené Evropě zapadli; aby fungovala EU demokraticky; protože EU je spíš pro zlepšení životního standartu a dobrou politiku, ale v duších lidí to slovo nic neznamená; pro upřesnění vztahů mezi národy; člověk může žít ve velkém společenství, ale má právo vědět, kde jsou jeho kořeny; zaštituje spravedlivé rozdělení ve společnosti, každý kdo má svou identitu může i dát Evropě to nejlepší; [vlastenectví] ale v rozumné míře, nemůžeme se nechat od ostatních států utápnout; každý národ něco jiného přinese do sjednocené Evropy co bude pro ostatní přínosem; každá země, i když je v nějakém spojení, musí pěstovat ve svých občanech lásku ke své zemi, aby v případě ohrožení byli ochotni v první řadě sami svoji vlast chránit; jako výraz úcty k ostatním národům.*

³¹ Otázka zněla: *Má vlastenectví podle Vašeho názoru v dnešní Evropě ještě nějaký význam – proč ano?*

Tab. 8. Zdůvodnění významu **vlastenectví** - dle městských lokalit v %

První pozice výpovědi

zdůvodnění významu	dotázání celkem	Jirkov	Dvůr Králové nad Labem	Brandýs nad Labem
neodpovědělo	1,0	0,4	1,1	1,0
neví	1,3	0,9	1,8	1,0
obhajoba identity ¹	30,7	27,5	31,8	32,5
závazek k zemi/státu ²	13,1	11,5	13,1	14,8
udržení sociálního zázemí ³	3,5	4,0	2,6	4,6
výraz vztahu k národu/zemi ⁴	10,0	11,1	10,9	7,5
znevážení významu	1,3	0,9	1,5	1,5
jiné	4,7	3,4	6,2	3,4
význam přiznalo celkem	65,6	59,7	69,0	66,3
nepřiznaný význam celkem ⁵	33,5	38,9	29,4	33,7
nezodpovězeno	1,1	1,3	1,5	-
celkem	100,0	100,0	100,0	100,0



Vlastenectví jako zdroj emocionálních postojů

Pojem vlastenectví, v moderní české společnosti spojený s postoji v národně emancipačních a národně politických zápasech, dostával v souvislostech historického vývoje 19. a 20. století různý obsah. Vlastenectví tedy postupně vyjadřovalo rozdílnou kvalitu vztahu k národní společnosti: kvalitu romantického buditelství, kvalitu aktivního zapojení do politického programu české společnosti, kvalitu obhajoby dobytých pozic i kvalitu planého rétorismu (vlastenčení). Vždy však slučovalo pozici začlenění do národní společnosti, pozici sebeidentifikace s národní společností, deklarace zaujatého postoje k národní společnosti a emocionálního vztahování se k ní. Jak však vlastenectví pojímali čeští mluvčí na počátku 21. století, po několika desetileté absenci kultivace povědomí o vlastenectví, v čase prvních kontaktů s evropským sjednocováním? A dále: k jakému subjektu své pojetí vlastenectví vztahovali?

Poznámky: ¹ Shrnuje odpovědi typu: obrana individuality, obrana proti uniformitě, úsilí o zachování kultury, jazyka, musím vědět, identita, ((kořeny, láska dětem, domov))

² Shrnuje odpovědi typu: váha státu v EU, prosazování zájmu země/státu/národa, obrana proti zániku národa/státu, nedůvěra v sjednocení, Evropa není jeden stát/národ.

³ Shrnuje odpovědi typu: být součástí něčeho, jistota.

⁴ Shrnuje odpovědi typu: cítím to tak, výraz vztahu k národu, projev hrdosti - na národ, na zemi, chci zůstat Čechem, nelze se stát jiným.

⁵ Odpovědi nevím, spíše ne, určitě ne.

Tab. 9. Zdůvodnění aktuálního významu **vlastenectví** - dle generací v %
První pozice výpovědi

zdůvodnění významu	dotázání celkem	generace	
		18(15)-29(30) let	nad 50 let
neodpovědělo	1,0	1,0	1,1
neví	1,3	1,5	1,0
obhajoba identity ¹	30,7	27,0	36,3
závazek k zemi/státu ²	13,1	14,8	10,2
udržení sociálního zázemí ³	3,5	3,7	3,3
výraz vztahu k národu/zemi ⁴	10,0	8,8	11,8
znevážení významu	1,3	1,5	1,0
jiné	4,7	4,4	5,3
význam přiznalo celkem	65,6	62,7	70,0
nepřiznaný význam celkem ⁵	33,5	36,5	28,7
nezodpovězeno	1,1	0,9	1,3
celkem	100,0	100,0	100,0

Poznámky: ¹ Shrnuje odpovědi typu: obrana individuality, obrana proti uniformitě, úsilí o zachování kultury, jazyka, musím vědět, identita, ((kořeny, láska dětem, domov))

² Shrnuje odpovědi typu: váha státu v EU, prosazování zájmu země/státu/národa, obrana proti zániku národa/státu, nedůvěra v sjednocení, Evropa není jeden stát/národ.

³ Shrnuje odpovědi typu: být součástí něčeho, jistota.

⁴ Shrnuje odpovědi typu: cítím to tak, výraz vztahu k národu, projev hrdosti - na národ, na zemi, chci zůstat Čechem, nelze se stát jiným.

⁵ Odpovědi nevím, spíše ne, určitě ne.

Většina dotázaných ze všech tří lokalit a z obou sledovaných generací interpretovala vlastenectví jako svébytný, citově zabarvený, přístup k vyššímu sociálnímu organismu moderní společnosti.³² Tento organismus nazvala: *národem, státem, vlastní, zemí, domovem*. Vlastenectví bylo tedy vnímáno ve čtyřech polohách: ve vztahu k národu, ve vztahu ke státu, ve vztahu k národnému, státnímu či lokálnímu teritoriu a ve vztahu k emocionálně pocíťovanému zázemí. Z kontextu výroků ovšem vyplývá, že pojmy *národ, stát, vlast, země, domov* byly často pochopeny v zástupném a obsahově nerozlišujícím významu. V postoji současných obyvatel tří českých měst a obou sledovaných generací splyval stát/země/vlast a národ (chápaný ve smyslu esenciální společnosti), stejně jako splyvalo území státu/země/vlasti a národa. Idea domova jako emocionálně pocíťovaného zázemí pak slučovala nejen představu státu a země, nýbrž i představu újeji vymezeného teritoria, a ovšem také představu určitého sociálního celku (rodina, příbuzenská, sousedská, přátelská skupina, česká společnost). V kontextu úvah o vlastenectví se tedy *národ, stát, vlast, země, domov* staly komplementárními, vzájemně zástupnými pojmy. Ke všem byl vztažen citově zabarvený vztah nazvaný vlastenectvím.

Při formulaci vizí vlastenectví, které respondenti vyjádřili v *prvé asociaci*, tedy v odpovědi na dotaz *Když uslyšíte slovo vlastenectví, co se Vám vybaví?*, vycházeli v podstatě z týchž pozic jako při argumentaci zdůvodňující význam vlastenectví v evropské realitě 21. století. Svá stanoviska ovšem vyjádřili komplexněji. Zareagovali hodnotícím postojem. Vlastenectví nahlíželi téměř jednoznačně z pozice pozitivního společenského dopadu. Pouze někteří zaujali pozice extrémního nacionalismu a jen jednotlivci zcela výjimečně odmítli v první asociaci vlastenectví jako společensky škodlivé.³³ (*Srov. tab. 10, 11*)

³² Interpretace pojmu vlastenectví obsahovaly především odpovědi na otázku *Když uslyšíte slovo vlastenectví, co se Vám vybaví?*

³³ Otázka zněla: *Když uslyšíte slovo vlastenectví, co se Vám vybaví?*

Tab. 10. Reflexe slova vlastenectví - dle lokalit %
První pozice výpovědi

zdůvodnění významu	celkem	městská lokalita		
		Jirkov	Dvůr Králové nad Labem	Brandýs nad Labem
neodpovědělo	1,1	0,8	1,4	1,0
neví ¹	4,7	9,7	2,6	3,0
závazek ke společnosti ²	47,2	55,2	41,1	47,7
přihlášení k symbolům ³	21,7	14,4	28,2	19,5
hrdost na příslušnost ⁴	17,4	15,5	16,5	19,5
společenská brzda	0,6	0,4	0,3	1,5
pozice extremismu	1,5	0,8	1,7	2,0



Respondenti, kteří přijali vlastenectví za pozitivní hodnotu ve vztahu k národní společnosti, interpretovali vlastenectví jako společenský postoj nezařazený extrémizmem a oproštěný od výstřelků nesnášenlivosti vůči jiným. Ve svém pojetí vlastenectví propojili pozici nezpochybnitelné vlastní národní existence s pozicí tolerance k národní existenci druhých. Tito respondenti pracovali se třemi představami obsahu pojmu vlastenectví.

Prvá představa budovala na ideji aktivní účasti při hájení zájmů národní společnosti/státu a na ideji osobní angažovanosti jedince v práci pro jejich prospěch. Ztotožnění vlastenectví s vizí závazku a záštity zájmů společnosti se ukázalo rozhodujícím stanoviskem a konstantní charakteristikou (47,2 % – *srov. tab. 10*). Takto pochopené vlastenectví odkazovalo především k obecně prosazovaným společenským hodnotám, jakými jsou svoboda, věrnost, vztah a povinnost ke státu/zemi/národu. Pracovalo však i s konkrétními prožitky, se kterými se česká společnost konfrontovala v průběhu 20. století – s vysokým akcentem na druhou světovou válku. V těchto vizích závazku národní společnost jednoznačně splýnula se společností vlastního státu, vlastní země. V první asociaci národ (pochopený ve smyslu esenciálním) a stát (země) znamenaly neodlučitelnou jednotu. Vlastenectví dostalo náboj zodpovědného vztahu k takto dvojedině

význam ustupuje	2,9	1,7	2,5	5,0
jiné	2,9	1,7	4,8	1,0
celkem	100,0	100,0	100,0	100,0

Poznámky: ¹ Odpovědi: nevybavuje se mi nic, nevím.

² Odpovědi typu:: souměřitelnost, práce pro, vztah, hájení zájmů národa, vlasti, státu, svoboda, krize, válka, domov.

³ Odpovědi typu: jazyk, pokrmy, národní obrození, historie, kulturní dědictví, osobnosti, sport, státní symboly.

⁴ Odpovědi typu: hrdost na národ, zemi, stát, jsem Čech.

Tab. 11. Reflexe slova vlastenectví - dle generací v %
Údaje za všechna tři města, první pozice výpovědi

zdůvodnění významu	celkem	respondenti	
		18(15) -29(30) let	nad 50 let
neodpovědělo	1,1	1,7	0,3
neví ¹	4,7	4,8	4,7
závazek ke společnosti ²	47,2	44,7	50,5
přihlášení k symbolům ³	21,7	21,3	22,6
hrdost na příslušnost ⁴	17,4	18,7	15,4
společenská brzda	0,6	1,1	-
pozice extrémismu	1,5	2,5	-
význam ustupuje	2,9	2,7	3,1
jiné	2,9	2,5	3,4
celkem	100,0	100,0	100,0

Poznámky: ¹ Odpovědi typu: souměřitelnost, práce pro, vztah, hájení zájmů národa, vlasti, státu, svoboda, krize, válka, domov.

² Odpovědi typu: jazyk, pokrmy, národní obrození, historie, kulturní dědictví, osobnosti, sport, státní symboly.

³ Odpovědi typu: hrdost na národ, zemi, stát, jsem Čech.

⁴ Odpovědi: nic, vlastenectví ustupuje.

chápané societě. Váha státu (země) v proklamaci vlastenectví měla ovšem vysokou pozici – k nim se vztahovala více než polovina z těch respondentů, kteří ztotožnili vlastenectví se závazkem jedince ke společnosti.³⁴

Druhá představa vlastenectví, formulovaná z pozice pozitivní hodnoty, se odvolávala na škálu symbolů, které vlastenectví evokují a které vytvářejí pevné kulturní „body“- „ikony“, k nimž se jedinec může vztahovat a jejichž prostřednictvím se může identifikovat s konkrétním národem či státem. Část respondentů v takto konstruovaném kontextu svou vizi vlastenectví spojila se symboly, jimiž české politické a kulturní elity argumentovaly při zápasech o uvědomění, aktivizaci a integraci emancipující se moderní české společnosti (21,7 % – *rov. tab. 10*). Tyto symboly, převzaté jako kulturní dědictví a „tradice“, byly pochopeny a použity jako určitá klišé, která umožňují současníkům vyjádřit vztah k národu/státu a k národní společnosti. Zároveň však byly, či spíše dodnes zůstaly, vřazeny do konceptu národního/státního uvědomění jako jeho integrální součást. Zůstaly tedy prostředkem sebeidentifikace s vlastní společností, ať již deklarované v kontextu národní či státní existence. Výrazem takto pojatého vlastenectví se stala národní historie, osobnosti českého kulturního a politického života,³⁵ díla národní kultury,³⁶ jazyk, státní symboly,³⁷ ale také pokrmy, které jako „národní“ označila nebo uvedla v život česká společnost 19. století a které i v současnosti patří ke stereotypu o české národní „zvláštnosti“.³⁸

Ze všech výše uváděných symbolů, na nichž se etablovala ta část konceptu národního uvědomění, která vychází z odkazu 19. století, se nejvíce uplatnily národní dějiny (10,1 % všech dotázaných). Společně prožitá minulost byla pochopena jako významný symbol, který sytí vlastenectví – ať již byla reflektovaná jako dějinná kontinuita nebo jako stěžejní okamžiky slávy, úspěchů a pro-

³⁴ Ze 42,7 % respondentů, kteří vyložili vlastenectví jako závazek ke společnosti, pouze 18,8% nazvalo tuto společnost národem, kdežto 23,9 % zemí či státem.

³⁵ Z osobností českého kulturního života byly v souvislosti s prvou asociací na slovo vlastenectví jmenovány příznačně ti, kteří se podíleli na emancipaci české společnosti. Z politických osobností pak jediný: T. G. Masaryk. Ve všech pozicích výpovědi (tedy nejen ve výpovědi první, v této stati zohledněné) byli jmenováni: Josef Dobrovský (3x), Karel Havlíček Borovský (3x), Alois Jirásek (6x), Josef Jungmann (2x), Jan Amos Komenský (1x), Eliška Krásnohorská (1x), Tomáš G. Masaryk (6x), Jan Neruda (3x), Božena Němcová (1x), Jan Palacký (4x), Josef Kajetán Tyl (1x).

³⁶ Ve všech pozicích výpovědi byla jmenována literární díla A. Jiráska (F. L. Věk, Psohlavci, „Jiráskovy knihy“), Karla Raise Zapadlí vlastenci) a Smetanova Má vlast. Zmíněna ovšem byla i blíže nedefinovaná „vlastenecká literatura“ (6x) a „hudba“ (2x).

³⁷ Ve všech pozicích výpovědi byla zmíněna státní vlajka (7x), státní hymna (8x), korunovační klenoty (2x), prezident republiky (1x).

³⁸ Ve všech pozicích výpovědi byly zmíněny: pivo (11x), vepřová pečeně (3x), svíčková a zaječí (1x), chléb (1x), „jídlo“ (3x), alkohol (2x).



her. Minulost byla ovšem interpretována dvěma odlišnými způsoby: ve významu živého odkazu, o nějž se může dnešní vlastenectví opírat (5,2 %), a ve významu historicky ukončeného procesu národní emancipace (3,9 %). V tomto druhém pojetí bylo tedy vlastenectví vysvětleno jako součást postojů předků, kteří budovali českou společnost. Bylo odsunuto do roviny již uzavřené emoční záležitosti minulosti. Pro část dotázaných se tak vlastenectví stalo historickým faktem, který nemá současnost ani budoucnost. Stalo se přežitkem minulosti, byť v historických souvislostech pozitivně hodnoceným.

Ve škále respondenty zmiňovaných symbolů, které jsou dědictvím národně uvědomovacích aktivit české společnosti 19.století a se kterými se nadále identifikovalo české obyvatelstvo první poloviny 20.století, absentovaly odkazy na symbolické prostory (krajinné, urbánní), odkazy na památníky (budovy,³⁹ pomníky, sochy), odkazy na státní a národní slavnosti, na lidovou duchovní kulturu i lidové výtvarné umění, odkazy na druhotné využití lidových tradic. Ty přestaly sytit vlastenectví.

Ze života současné české společnosti byly ke škále tradic předávaných symbolů přiřazeny úspěchy sportovní reprezentace ČR. Obyvatelé všech tří měst a obou generací sportovní úspěchy však již nerefletovali v symbolickém pojetí konce 19. a první poloviny 20. století. Necháпали je jako výsledek kolektivní sportovní zdatnosti národní společnosti, kterou zaštiťovala spolková činnost, nýbrž jako obdiv a „fandění“ výkonům „zbožněných“ profesionálů – reprezentantů zavázaných české veřejnosti. V pojetí dotázaných nebyly ovšem sportovní úspěchy reprezentantů pochopeny jako symboly významné a obecně platné (1,4 %).

Třetí představa vlastenectví, kterou respondenti vyslovili z pozice pozitivní reflexe, ztotožnila vlastenectví s pocitem hrdosti na příslušnost k národu/státu, tedy s pozicí uvědomění si, nepopření a proklamace vlastní identity. Jednoznačně emoční náboj dostalo vlastenectví v interpretaci, která spojila tento postoj s prostým pocitem hrdosti na národní příslušnost (17,4 %). Vysvětlení: *vybaví se mi češtví; vybaví se mi národní hrdost; hrdost na to, že patřím k určitému národu; určitá hrdost a zároveň dojetí; láska ke svému národu; láska k vlasti; blízkost k národu; víra v národ* pracovala s vlastním pocitem a postojem. Namísto ideologického obsahu tedy koncept vlastenectví těmto dotázaným naplnila emoce. Z analogické emocionální pozice vycházela i nostalgická konstatování o ústupu vlastenectví v pozicích současníků (2,9 %).⁴⁰

³⁹ Pouze 3x bylo uvedeno Národní divadlo (2x v druhé pozici).

⁴⁰ Konstatování o ústupu vlastenectví v současné společnosti zazněla ve výročí obou sledovaných generací. Vyšší frekvenci však měla v generaci lidí nad 50 let věku.

Z hlediska všech tří sledovaných měst byly ojedinělé postoje, které vlastenectví buď podsunuly myšlenky extrémního nacionalismu, nebo ho naopak v odsudku přímo ztotožnily s nacionálním extremismem (1,5 %). Takto pochoopené vlastenectví přijali a interpretovali výlučně jednotlivci z řad mladých lidí.⁴¹ (*Srov. tab. 11.*) Jejich výroky v souvislosti ostatních vyřčených názorů diskreditovaly vlastenectví přítomné v hodnotovém vybavení současné české veřejnosti. Zpochybnily podstatu emocemi podloženého vztahu, který respondenti deklarovali vzhledem k národní společnosti i vzhledem k národu jako abstraktně pojatému sociálnímu organismu.

V interpretacích většiny obyvatel tří českých měst a obou generací byl ovšem koncept vlastenectví přijímán jako možná alternativa dobrého vztahu k vlastní národní/státní společnosti, vztahu, který reaguje, ale neruší vztah k ostatní etnicky diversifikované evropské společnosti.

Národ a vlastenectví v pozici přežitku

V souboru dotázaných se zformovala menšinová skupina respondentů, kteří z pozice současnosti buď zpochybnili nebo přímo odmítli význam příslušnosti k národu (10,8 %)⁴² i aktuální potřebu vlastenectví (15,9 %).⁴³ (*Srov. tab. 2 a 6.*)

Tito „národní“ skeptici ve svých argumentacích, proč **národ** pozbývá v postmoderní době svou funkčnost, uvažovali o národu vesměs jako o sociálním organismu v obecném smyslu (v kontrastu s postoji většiny). Národní společnost, tedy kolektivita lidí, s níž by se mohli identifikovat, jakoby pro ně přestala existovat. V jejich pojetí se stala nahraditelnou a zaměnitelnou.

Zdůvodnění nefunkčnosti národa v současnosti opírali „národní“ skeptici o čtyři myšlenkové koncepty.⁴⁴ (*Srov. tab. 12, 13.*)

Prvý koncept, nejčastěji vyjádřený, pracoval s ideou sjednocujícího se světa. Víze sjednocení byla ovšem nahlížena dvěma různými způsoby. Ti „národ-

⁴¹ Rasistickými pozicemi reagovalo v první asociaci na slovo vlastenectví celkem 2,5 % mladých lidí, t.j. 12 ze 461 dotázaných osob této věkové kategorie.

⁴² V tom odpověď určitě nemá význam 2,4 % (18 osob) a spíše nemá význam 8,4 % (64 osob) – ze souboru 761 dotázaných.

⁴³ V tom odpověď určitě nemá význam 3,8 % (29 osob) a spíše nemá význam 12,1 % (92 osob) z celého souboru 761 dotázaných.

⁴⁴ Otázka zněla: *Pokud si myslíte, že příslušnost k národu nemá v současnosti význam, proč?* Dotaz proč nemá příslušnost k národu význam zodpovědělo pouze 9,7 % respondentů, 9,6 % z generace starších než 50 let, 10,5 % z lidí ve věku 18 (15) až 29 (30) let. Výroky, ve kterých dotázaní formulovali zdůvodnění svého odmítavého stanoviska, se vztahovaly téměř jednoznačně k národu v obecném slova smyslu. *Srov. tab. 12.*



ní“ skeptici, kteří svou argumentaci založili na souvislostech politického vývoje, vycházeli z názoru, že sjednocovací proces nastartovaný v Evropě i v širších než evropských souvislostech, povede jednak ke stírání významu státních hranic, jednak ke ztrátě identifikační funkce státu. V návaznosti uvažovali, že *svobodný*

Tab. 12. Důvody **odmítnutí** významu příslušnosti k **národu** - dle městských lokalit v %
První pozice výpovědi

zdůvodnění odmítavého stanoviska	dotázaní celkem	Jirkov	Dvůr Králové nad Labem	Brandýs nad Labem
zdůvodnění neuvedlo	1,1	0,2	2,8	1,8
neví	0,5	1,3	-	0,5
nezáleží na etnickém původu ¹	0,9	0,9	0,6	1,5
zbytečnost	2,0	2,7	1,8	1,5
sjednocovací proces ²	3,7	3,6	3,5	4,0
kulturní pluralita ³	1,3	1,8	1,8	-
partikulární zájmy jednotlivce ⁴	0,4	0,3	0,6	-
jiné	0,9	2,7	0,2	0,2
význam národa odmítlo celkem	10,8	13,5	11,3	9,5
význam národa neodmítlo	88,6	85,7	89,4	90,3
nezodpovězeno	0,6	1,8	0,3	-
celkem	100,0	100,0	100,0	100,0

Poznámky: ¹ Výroky typu: nezáleží na etnickém původu, ale na kvalitě lidí.

² Výroky typu: globalizace, svoboda volby pohybu, sjednocování, EU, stírání hranic.

³ Výroky typu: svět je promíšen, společnost je promíšena.

⁴ Výroky typu: každý si vydělává peníze pouze pro sebe, každý myslí jen na sebe.

⁵ Odpovědi: určitě má význam, spíše má význam, nevím.

Tab. 13. Důvody **odmítnutí** významu příslušnosti k **národu** - dle generací v %
První pozice výpovědi

zdůvodnění odmítavého stanoviska	dotázaní celkem	respondenti	
		18(15) -29(30) let	nad 50 let
zdůvodnění neuvedlo	1,1	2,1	0,0
neví	0,5	0,7	0,3
nezáleží na etnickém původu ¹	0,9	1,1	0,6
zbytečnost	2,0	2,4	1,1
sjednocovací proces ²	3,7	3,7	3,6
kulturní pluralita ³	1,3	1,5	1,0
partikulární zájmy jednotlivce ⁴	0,4	0,4	0,3
jiné	0,9	0,7	1,1
význam národa odmítlo celkem	10,8	12,6	8,0
význam národa neodmítlo	88,6	87,2	90,6
nezodpovězeno	0,6	0,2	1,3
celkem	100,0	100,0	100,0

Poznámky: ¹ Výroky typu: nezáleží na etnickém původu, ale na kvalitě lidí.

² Výroky typu: globalizace, svoboda volby pohybu, sjednocování, EU, stírání hranic.

³ Výroky typu: svět je promíšen, společnost je promíšena.

⁴ Výroky typu: každý si vydělává peníze pouze pro sebe, každý myslí jen na sebe.

⁵ Odpovědi: určitě má význam, spíše má význam, nevím.

jednotlivec si sám zvolí místo svého usídlení v nově vytvořeném georegionálním prostoru. Národ a stát byly v tomto výkladovém kontextu ztotožněny. Z logiky ztotožnění pak vyplynulo pro „národní“ skeptiky rovnítko mezi potlačením politického významu státu a ztrátou aktuálnosti národa (3,7 %). Naproti tomu „národní“ skeptici, kteří zdůvodňovali ztrátu významu národa procesem kulturního sjednocování, stavěli na vizi vzájemného přibližování svěbytných podob lidských kultur. Stavěli na představě zániku kulturních osobitostí jako identifikačních znaků. V argumentaci o nefunkčnosti národa, vedené z kulturních pozic, operovali jednotliví „národní“ skeptici jednak s myšlenkou míšení kultur, jednak s faktem kulturní globalizace a jednak s modelem multikulturní společnosti jako perspektivy budoucnosti – pokud ovšem přesně rozlišovali význam těchto tří odlišných procesů. Ve všech případech však zpochybnili kulturní kontext existence národa (1,3 %).

Druhý myšlenkový koncept odmítání národa pracoval s myšlenkou rovnocennosti lidí a lidstva jako celku (0,9 %). Odmítl kritérium etnického původu jako přístupu k jednotlivci a k jeho zařazování. Nahradil ho hodnotícím přístupem založeným na etickém kodexu – ovšem přesněji nedefinovaném. Tento koncept, formulovaný celkem sedmi respondenty, charakterizovala vyjádření typu *nezáleží na etnickém původu, ale na kvalitě lidí*.

Třetí koncept odmítání aktuálního významu národa vycházel z vize atomizace společnosti. Budoval na představě jejího vnitřního rozložení na ego-centrické jednotlivce s partikulárními zájmy, pro něž je integrovaná a solidární společnost přítěží. Interpretace tří respondentů, kteří takto zdůvodnili neaktuálnost národa (zde pochopeném ve významu národní společnosti), dala ovšem této pozici jednoznačně negativní hodnocení. Byla tedy vyřčena jako reflexe kritika katastrofické vize okolní společnosti (0,4 % dotázaných).

Argumentace zdůvodňující názor, že **vlastenectví** nemá v současné sjednocující se Evropě již význam, vycházela z analogických pozic jako argumentace zdůvodňující neaktuálnost národa. Pracovala opět s vizí sjednocení Evropy a s vizí kulturního vyrovnávání či globalizace.⁴⁵ (*Srov. tab. 14*). „Národní“ skept-

45 Otázka zněla: *Pokud podle Vašeho názoru nemá vlastenectví v dnešní sjednocující se Evropě význam, proč?*

Tab. 14. Důvody **odmítnutí** významu **vlastenectví** - dle městských lokalit v %
První pozice výpovědi

zdůvodnění odmítavého stanoviska	dotázání celkem	Jirkov	Dvůr Králové nad Labem	Brandýs nad Labem
zdůvodnění nevedlo	1,2	0,9	1,2	1,0
neví	1,2	1,3	0,3	1,5



tici však již nepoložili důraz na otázku ztráty významu státu jako garanta společnosti ani na otázku neohraničené volby místa pobytu každého jednotlivce bez ohledu na jeho státní příslušnost a rodinná východiska. Vysvětlení opírali prvořadě o přesvědčení, že v současnosti sám politický sjednocovací proces (3,0 %) i kulturní vyrovnávací proces (5,1 %) odsouvají zaštiťující emocionální vztah k národu/státu do pozice nevýznamnosti. Vlastenectví pro tuto menšinovou skupinu respondentů se stalo anachronismem současnosti i budoucnosti.⁴⁶ Ve výročích jednotlivců bylo navíc označeno za postoj směřující *proti sjednocování*.⁴⁷

První myšlenka odmítla vlastenectví z pozice ryze utilitární *nic nám nedává, nemá význam*. Jednotlivci svůj životní postoj přenesli i do vztahu ke státu/národu (0,8 %).⁴⁸

Druhá myšlenka pracovala s přesvědčením, že v současnosti již není potřeba se vymezovat vůči jiným (0,5 %). Čtyři jednotlivci přehodnotili ta východiska mezietnických vztahů, na nichž stavěly a staví vědecké teorie nacionalismu a které fungují i v nazírání české veřejnosti moderní doby. Etnický dialog a konflikt pro tyto jednotlivce přestal existovat – byl nahrazen vizí jistoty bezkonfliktního vývoje: *nehrozí nebezpečí*. V rámci jejich úvah zazněla i idea *nadnárodní národnosti* a také představa, že není nutné *zachovávat tradice*, tedy kulturní osobitosti, na nichž se lze odlišit a identifikovat.

sjednocovací proces ¹	3,0	3,1	3,2	2,6
kulturní vyrovnávání ²	5,1	4,4	5,0	7,2
ztráta nutnosti vymezovat se	0,5	-	0,3	1,5
ztrácí význam	2,9	4,4	0,6	5,1
deziluze	1,0	1,3	1,2	0,5
partikulární zájmy jednotlivce ³	0,8	0,9	0,4	0,6
jiné	0,2	-	0,5	0,9

význam vlastenectví odmítl celkem	15,9	16,3	12,6	20,9
význam vlastenectví neodmítl ⁴	83,0	82,3	85,9	79,1
nezodpovězeno	1,1	1,3	1,5	-

celkem	100,0	100,0	100,0	100,0

+1

Poznámky: ¹ Výroky typu: sjednocovací proces, sjednocení Evropy.

² Výroky typu: kultury jsou promísení, svět je národnostně promícháný.

³ Výroky typu: každý se stará o sebe.

⁴ Odpovědi: určitě má význam, spíše má význam, nevím.

⁴⁶ Příkladem uvádím výroky: *sjednocením zaniká vlastenectví; ve sjednocené Evropě vlastenectví nikoho nezajímá; vstupem do Evropy se stírá význam vlastenectví; vlastenectví je překážka sjednocování; bojím se, že ne, směřuje to k jednomu světu; každý může znát historii svého národa, ale k prosazení se to není důležité – v EU snad nezáleží na původu, ne?; vlastenectví je zastaralé, nikoho nezajímá; je to jedno, až se sjednotíme, bude jedno, kdo jsi.*

⁴⁷ Srov. např. výrok: *Je potřeba se otevřít světu a ne bránit stát před ostatními*. Argumentace, že vlastenectví brání sjednocování, zazněla i v první asociaci. Vyslovilo ji 0,6 % respondentů.

⁴⁸ Tuto pozici zaujalo celkem šest osob. Srov. např. výrok *Co bych z toho měl? Je to fakt na nic.; vlastenectví je nahrazeno něčím jiným, hmotnými statky, společností, je to otázka peněz; lidé mají zájem spíš o peníze.*

Třetí myšlenka odmítnutí vlastenectví vycházela z deziluze ze stavu současné společnosti (1,0 %). Vlastenectví bylo označeno za již neexistující postoj, protože *každý se stará spíše sám o sebe, o vlastní zájem, ne o zájem vlasti, protože je všechno rozkradený a rozprodaný, protože dnes už mladí nemají žádné morální hodnoty, protože lidé v Čechách se ženou za západní kulturou*. Zazněla analogická argumentace jakou použili tři jednotlivci při zpochybnění aktuálního významu národní společnosti.

Na přímý dotaz odmítlo aktuální význam vlastenectví 15,9 % respondentů. Naproti tomu v prvé asociaci, reagující na slovo vlastenectví, toto odmítnutí zformulovalo z celého souboru 761 dotázaných jen pět mladých lidí (0,6 %). Ti vlastenectví označili za brzdu společenského rozvoje a procesu evropské integrace. (Srov. tab. 10, 11.)

Podmíněnost názorů na aktuální význam národa a vlastenectví

Stanoviska k aktuální funkčnosti konceptů národa a vlastenectví se v postojích jednotlivců rozlišila. Modelovala se s ohledem na úroveň vzdělání (Srov. tab. 15, 16.), generační skupinu i lokální městskou společnost.

Společenskou funkčnost konceptu národa zcela jednoznačně proklamovali vysokoškolsky vzdělaní lidé, naopak nejméně ji reflektovali lidé s odborným vzděláním (69,0 %).⁴⁹ Vysokoškolsky vzdělaní lidé byli pak zároveň skupinou, která na jedné straně nejintenzivněji hodnotila národ v kulturní jedinečnosti a formulovala potřebu identifikace v této jedinečnosti. Na straně druhé byli skupinou, která nevnímala národní společnost v samozřejmosti její existence a respektovala konstruktivistické teorie vzniku národa. Ve stanoviscích těch, kteří dosáhli vysokoškolské vzdělání, tedy intelektuálně vybudovaná znalost nezrušila uvědomělé přihlášení se k národní společnosti a národní identitě. (Srov. tab. 9.)

⁴⁹ Otázka zněla: *Pokud si myslíte, že příslušnost k národu má v současnosti význam, proč?*

Tab. 15. Přiznaný význam příslušnosti k národu - dle vzdělání v %
Údaje za všechna tři města

význam národa	dotázání celkem	nejvyšší ukončené vzdělání			
		základní	odborné bez maturity	středoškolské s maturitou	vysokoškolské
určitě ano	46,0	37,3	50,3	47,4	60,6
spíše ano	30,4	37,6	19,7	31,1	27,7
nevím	12,6	14,0	17,3	10,2	5,3
spíše ne	8,6	8,9	10,4	7,8	6,4
určitě ne	2,4	2,2	2,3	3,9	0,0
celkem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0



Aktuálnost vlastenectví byla pocífována v menší intenzitě u všech vzdělanostních skupin. Preference aktuálnosti pak stoupala přímo úměrně s dosaženou úrovní vzdělání.⁵⁰ (*Srov. tab. 10.*)

Ve srovnání postojů dvou generací byli mladí lidé více obezřetní při přiznávání významu národa i významu vlastenectví v kontextu současné Evropy. I když více rozvažovali jejich aktuální smysl, nepopřeli ho. (*Srov. tab. 3, 6, 8.*) I oni ve vysokém podílu přiznali opodstatnění existence národní společnosti v současné Evropě a také opodstatnění niterného vztahu k ní. (*Srov. tab. 3.*) Ovšem oproti generaci prarodičů méně zdůrazňovali samozřejmost existence národa a význam národní společnosti jako funkční sociální sítě. Naproti tomu více akcentovaly potřebu národní sebeidentifikace a vůli vymezovat se vůči jiným, druhým. Aktuálnost vlastenectví pak mladí vztahovali více ke státu, k zemi. Stát/země se především v jejich pozicích stal objektem vlastenectví. Oni také posunuli vlastenectví, pochopené ve vztahu k národu, do pozice postoje účastníků již uzavřeného emancipačního zápasu české společnosti.

Stanoviska k významu národa a významu vlastenectví v současné Evropě se výrazně rozešla v jednotlivých městských lokalitách.⁵¹

Ve městech s kontinuálním českým osídlením – v Brandýse nad Labem a Dvoře Králové nad Labem – účelovost národa připustilo zhruba 80 % respondentů. V těchto městech byl význam národa (národní společnosti) hodnocen v souvislostech vlastní identity – často vázané na historickou kontinuitu – a také v souvislostech funkční sociální sítě. Ve městě s přerušovanou kontinuitou osídlení (Jirkov), v němž se nová městská společnost konstituovala z oby-

⁵⁰ Otázka zněla: *Má vlastenectví podle Vašeho názoru v dnešní Evropě ještě nějaký význam, proč?*

Tab. 16. Přiznaný význam vlastenectví - dle vzdělání v %
Údaje za všechna tři města

význam vlastenectví	dotázání celkem	nejvyšší ukončené vzdělání			
		základní	odborné bez maturity	středoškolské s maturitou	vysokoškolské
určitě ano	36,8	29,4	41,5	38,2	46,7
spíše ano	29,6	32,3	21,6	32,4	30,4
nevím	17,4	19,3	17,6	16,2	14,1
spíše ne	12,3	16,0	13,6	8,8	6,5
určitě ne	3,9	3,0	5,7	4,4	2,2
celkem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

⁵¹ Reflexi významu národa ve sledovaných třech městech srov. Moravcová, Mirjam: *Projekce etnický smíšeného manželství v postojích dvou současných generací Čechů*. In: Sociálně a národnostně smíšená rodina v českých zemích a ve střední Evropě od druhé poloviny 19. století do současnosti. Opava, Slezský ústav SZM v Opavě 2003, s. 29–42.

vatelstva různého lokálního původu v průběhu počátku druhé poloviny 20. století, byla národu příznána nižší váha: i zde však jeho funkčnost akceptovala více než dvou třetinová většina (67 %). (Srov. tab. 2.)⁵² Ve zdůvodněních opět dominovala identita – intenzívně ovšem spatřovaná v souvislosti vůle odlišit se od jiných a uchovat si svou národní osobitost.

Názor na aktuální funkčnost vlastenectví, vyjádřený ve zdůvodnění vlastního stanoviska, se ve sledovaných městech odlišil méně zřetelně. Zastávaná stanoviska se také nevázala přímočaře ke kontinuitě života lokální společnosti. (Srov. tab. 5.)

Zdůvodnění významu vlastenectví v evropské současnosti, vyjádřená prvou asociací, tj. odpovědí na otázku *Když uslyšíte slovo vlastenectví, co se Vám vybaví*, měla naproti tomu výrazná lokální specifika. Odvíjela se zřejmě od nastaveného kulturního názoru, vázaného na historický vývoj té které lokální společnosti, a neméně i od intenzity průniku nového politického myšlení do postojů těchto společností. (Srov. tab. 7.) Ve městě osídleném po roce 1946 (Jirkov) bylo vlastenectví pochopeno především jako závazek k zemi/státu/národu a naopak vztahování vlastenectví k artikulovaným symbolům ustupovalo do pozadí jako názorové vybavení starší generace. Životnost vnímání vlastenectví prostřednictvím artikulovaných a tradicí ukotvených symbolů i v současnosti ukázala naproti tomu stanoviska obyvatel Dvora Králové nad Labem. Výrazným rysem postojů obyvatel Brandýsa nad Labem (mladé generace) se pak stalo posunutí vlastenectví do roviny respektovaného postoje období národní emancipace, postoje, který nemá aktuální platnost v současnosti.

Závěr

Koncept národní společnosti se v postojích obyvatel tří českých měst ukázal základním principem pro uchopení vlastní existence v Evropě počátku 21. století. Jeho váha se odvíjela od sociálních významů a dopadů – viděných perspektivou jedince i společnosti.

Koncept vlastenectví měl ve všech lokálních společnostech sledovaných měst výrazně menší váhu. Nebyl však pro přítomnost odmítnut, a to ani mladou generací. Jeho aktuálnost byla spojována především s představou osobního

⁵² Srov. pozn. 23. Moravcová, Mirjam: *Projekce ...*, c.d., s. 30–34. – Táž: *Koncepty národa v postmoderní české společnosti. Závěry dvou týmových výzkumů CVVOE*. In: *Vývoj a utváření osobnosti v sociálních a etnických kontextech*. Brno, FSS Masarykovy univerzity – Institut výzkumu dětí, mládeže a rodiny 2005, s. 580–596.



závazku k národní společnosti a s představou závazku pěstovat vztah k minulosti a k jejímu symbolickému odkazu.

Symbolický odkaz minulosti byl v představách obou generací pochopen novým způsobem. Stal se nejen součástí prožitku současnosti, ale v pozicích mladé generace i součástí již uzavřené historie národa. Neznamenal obecné přihlášení se k symbolům, které přijala česká společnost v rámci emancipačních a národně-politických zápasů 19. a první poloviny 20. století. Tyto symboly přestaly na počátku 21. století sytit vztah k národní společnosti. Staly se záležitostmi lokální, záležitostmi postojů obyvatel určitého města. Obecně respektovaným symbolem z odkazu minulosti zůstala vlastní historie.

Emocionální vztah k národní společnosti zůstal součástí národního vědomí rozhodující většiny. Opíral se především o potřebu a proklamaci vlastní identity a o pocit hrdosti na příslušnost k národu/státu. Nepracoval s artikulovanými symboly.

Koncept vlastenectví byl v kontextu současnosti v interpretacích většiny obyvatel tří českých měst přijímán jako možná kvalita dobrého vztahu k národní/státní společnosti. Pouze malá skupina tento koncept hodnotila i jako postoj, který měl opodstatnění v minulosti, nicméně v dnešní současnosti již ztratil smysl. Jednotlivci jej pak označili za postoj, který je anachronismem a brzdou současného vývoje. Extrémně nacionalistické výklady vlastenectví zůstaly zcela okrajovou záležitostí.

KONTAKTY HORNOPOLICKÝCH PODDANÝCH S LUTERÁNSTVÍM

(Příspěvek ke studiu nekatolictví v severních Čechách
v 1. polovině 18. století)

Markéta Seligová

[Studie vznikla v rámci grantu GAČR č. 404/04/0980 Tajné nekatolictví v českých zemích v 18. století z perspektivy historického a historicko-antropologického studia]

Summary:

CONTACTS OF SUBJECTS OF HORNI POLICKA WITH LUTHERANISM (Contribution to study of Non-Catholicism in Northern Bohemia in the first half of the 18th century)

Eastern outpost of the Czech Upland, passing suddenly onto foothills of Lužické Mountains, is a region where, following institution of the Toleration Patent in 1781, no Non-Catholic Church congregation was established. The nearest Lutheran congregation was established only at the beginning of 1784 near Ústěck, on the former Liběšice estate. In Habřina community, 204 German-speaking subjects were graciously allowed to establish their own chapel and to call up a minister despite the fact that the situation at Liběšice estate was far from the prescribed conditions required to establish tolerated congregation. In accordance with the actual Patent, a Non-Catholic congregation with its own chapel, own minister or even own school, was allowed to be established in localities where at least 100 families or 500 adult worshippers joined one of the tolerated denominations. Liběšice subjects were awarded an exemption based on justification that their remote location at the edge of Bohemia might prevent them from association with other groups of Non-Catholics and thus being unable to gather sufficient number of souls! Congregation in Habřina was the only tolerated congregation in the expansive region of Pokrušnohoří, Czech Upland and foothills of Lužické Mountains – regions that were at that time administrated by the Litoměřice



District or the Litoměřice Diocese. The argument based on the remote location of the Liběšice estate, as well as the fact that there were only very few Non-Catholics allowed to establish officially tolerated congregations in the Litoměřice Diocese at the time of toleration, is surprising due to the strong Lutheran influence in the Northern Bohemian region prior to the Battle of White Mountain. At the end of the 18th century, the evangelical tradition in Bohemia certainly experienced more than 150 years of very consistent and cruel persecution with the intention to break religious continuity and persecute all non-conformists who were rejecting the new religious reality in the Habsburg lands following suppression of the Czech Estate Uprising and by extension the Peace of Westphalia. This harsh treatment by the Church and the State forced thousands of Non-Catholic subjects to leave their homes and flee to Saxony, Brandenburg, Poland and later to Prussian Silesia. This restriction, of course, applied to the entire country. Despite this restriction, Non-Catholicism survived underground in many Czech regions until the Toleration Patent was instituted.

Východní výspa Českého středohoří, přecházející znenáhla v podhůří Lužických hor, je oblastí, kde se po vydání Tolerančního patentu v roce 1781 neustavily žádné nekatolické církevní sbory. Nejbližší luteránský sbor vznikl až počátkem roku 1784 poblíž Úštěka, na tehdejší panství Liběšice. V obci Habřina bylo 204 německojazyčným poddaným milostivě povoleno zřídit si modlitebnu a povolat pastora i přesto, že situace na liběšickém panství zdaleka neodpovídala předepsaným podmínkám pro ustavení tolerančního sboru. Podle samotného patentu mohl nekatolický sbor, disponující modlitebnou, vlastním duchovním správcem popř. i školou, vzniknout tam, kde se k jedné z tolerovaných konfesí přihlásilo alespoň 100 rodin nebo 500 dospělých věřících. Výjimka byla Liběšickým udělena se zdůvodněním, že jim poloha jejich lokality na okraji Čech může bránit ve spojení s dalšími skupinami nekatolíků a tím v dosažení požadovaného počtu duší! Sbor v Habřině byl ovšem jediným tolerančním sborem v rozlehle oblasti Pokrušnohoří, Českého středohoří a podhůří Lužických hor, která v té době správně spadala pod kraj litoměřický resp. biskupství litoměřické.¹

Argument o okrajové poloze liběšického panství i okolnost, že se v litoměřické diecézi v době toleranční setkáme jen zcela ojediněle s nekatolictvím, které by bylo organizováno v úředně povolené sbory, jsou vzhledem k silnému před-

¹ Eva Melmuková, *Patent zvaný toleranční*, Praha 1999, s. 140–144. Zde také na s. 32–33 český překlad německého textu Tolerančního patentu.

bělohorskému vlivu luteránství v oblasti severních Čech zarážející. Jistě platí, že na sklonku 18. století měla za sebou evangelická tradice v Čechách více než 150 let velmi důsledného a krutého pronásledování, které mělo na cíli zpřetrhat náboženskou kontinuitu a potlačit všechny nonkonformisty, odmítající smířit se s novou náboženskou situací v habsburských zemích po potlačení českého stavovského povstání potažmo po Vestfálském míru. Jistě, tvrdý postup církve a státu donutil tisíce poddaných nekatolického vyznání opustit domovy a přehnout do Saska, Braniborska, Polska, později do pruského Slezska. Restrikce ovšem postihovaly celou zemi a přece v mnoha českých regionech nekatolictví přežilo v podzemí až do Tolerančního patentu; dokonce se tamní tajní nekatolíci snažili zasazovat o to, aby se konfesijní monopol římsko-katolické církve v Čechách prolomil. Až do posledního okamžiku před vyhlášením tolerance byly z jejich strany opakovaně činěny pokusy vyjednat si pro sebe svobodu vyznání.² Ve středních a východních Čechách, na Českomoravské vrchovině, na Valašsku a na Brněnsku pak vznikly po roce 1781 desítky tolerančních sborů.

Jaký byl tedy osud severočeského luteránství po Bílé hoře? Mohla nekatolická tradice v regionu, kde se díky saskému vlivu již krátce po roce 1517 rychle šířilo Lutherovo učení, téměř beze stopy vymizet? Eva Melmuková se domnívá, že luteránství se v příhraničí na severu, severozápadě a severovýchodě Čech po celou dobu pronásledování udrželo a že tu po roce 1781 nevznikly toleranční sbory proto, že zdejší němečtí evangelíci byli po generace uvyklí obracet se s duchovními potřebami do sousedního Saska. Volně přístupná zemská hranice jim umožňovala, aby příslušeli k nejbližšímu luteránskému sboru na saské straně, a proto vlastně toleranci ze strany habsburského státu nepotřebovali.³

Že by se však severočeským tajným nekatolíkům tak úspěšně dařilo půldruha staletí unikat pozornosti horlivých pronásledovatelů? Z doby předtoleranční totiž jen ztěžá najdeme případ, kdy byla z kacířství nařčena osoba pocházející z uvedeného regionu. Ve fondech pražského apelačního soudu, který kauzy tohoto druhu projednával, jsou pro období 1738–1781 dohledatelné pouze 4 případy, v nichž byla obviněna z kacířství osoba pocházející z kraje Litoměřic-

² E. Melmuková, c.d., s. 71–95. Ivo Kořán, *Opočenská rebelie roku 1732*, in: Acta Musei Regi-naehradecensis, S.B. Scientae sociales XII, 1970, s. 93n.

³ E. Melmuková, c.d., s. 147–148. Názor, že luteránství v severočeském pohraničí přežilo v relativním poklidu dobu pronásledování díky ochraně hor a pastorační péči nedalekých saských sborů, opírá autorka o případ několika luteránských rodin v obci Jizerka na frýdlantském panství. Tyto rodiny se na Frýdlantsku usadily v roce 1630, když uprchly před rekatolizačním útlakem z jilemnického panství, ale na jejich příslušnost k luterskému sboru v Sasku se přišlo až krátce před vydáním Tolerančního patentu, na podzim roku 1780.



kého.⁴ Tito podezřelí byli vyšetřováni a posléze odsouzeni a vězněni v Litoměřicích, Libochovicích resp. na Mělníku (2 případy) a dá se předpokládat, že pocházeli když ne přímo z těchto měst, tak z lokalit od nich nepříliš vzdálených. Tento předpoklad podporuje i skutečnost, že všichni čtyři vyšetřovaní měli česká jména (Wyšata, Švadlena, Pelanta, Dvořák) a že tedy šlo o osoby, pocházející z etnicky a jazykově smíšených či dokonce převážně českých regionů (hranice mezi etnicky německou oblastí a oblastí s převahou českého obyvatelstva probíhala právě v blízkosti Litoměřic a Liběchova, takže v blízkém okolí těchto míst by bylo možné najít jak Čechy, tak Němce). To ovšem znamená, že ani v jednom případě nejde o osobu vysloveně z pohraničí, pro níž by byla zemská hranice dosažitelná z místa bydliště řekněme během několika hodin.

Absence nekatolíků z etnicky německých oblastí Litoměřického kraje v materiálech apelačního soudu může mít trojí příčinu: luteránství se zde mohlo stát krátce po válce okrajovým jevem, protože **1)** většina místních evangelíků konvertovala ke katolictví, **2)** opustila zemi a odešla do blízkého Saska. Nekatolictví se ale také mohlo na severu Čech ve větším měřítku udržet i v druhé polovině 17. století a důvodem, proč o něm soudní akta mlčí, je skutečnost, že **3)** zde bylo delší dobu než jinde mlčky tolerováno. K tomuto výkladu se kloní např. Eliška Čáňová: podle ní měli luteráni v Podkrušnohoří vzhledem ke svému hospodářskému významu pro stát jinou pozici než nekatolíci ve zbytku Čech. Jednalo se o specialisty v oboru hornictví a hutnictví, kteří byli nějakou dobu po válce v podstatě nenahraditelní, a pokud neměla monarchie hromadným odchodem těchto odborníků utrpět ekonomické ztráty, bylo třeba postupovat vůči nim uvážlivě. Zdejší rekatolizace měla proto poněkud jiný ráz a nekatolíci zde žili v poměrném klidu déle než jinde v Čechách.⁵ Tento argument má jistě své opodstatnění pro dobu řekněme 20–30 let po válce, ale hájemství pro severočeské luterány nemohlo trvat věčně. Po nějaké době muselo i zde rekatolizační úsilí přitvrdit, ovšem doklady o pronásledování zdejších nekatolíků chybí i pro dobu po roce 1670.

Na zřetel je třeba vzít i nenásilnou stránku rekatolizace: intenzivní působení misíí a nové formy barokní zbožnosti, které vycházely vstříc duchovním

⁴ Ferdinand Hrejsa, *Čeští kacíři dvacet let před tolerancí, Reformační sborník. Práce z dějin československého života náboženského*, č. 1, roč. 1921, s. 80–192. Zmíněné čtyři případy jsou zaznamenány v Knize ortálů českých, souboru rozsudků apelačního soudu, pro léta 1741 (fol. 126), 1751 (fol. 32), 1752 (fol. 107) a 1755 (fol. 75).

⁵ Eliška Čáňová (ed.), *Prameny pro hospodářské a sociální dějiny. Nejstarší zповědání seznamy 1628–1670*, svazek III, Praha 1983, s. 4–5 (Úvod).

potřebám prostých lidí. Právě přitažlivost nové religiozity a její propagace charismatickými misionáři pomáhaly k prosazení katolické víry bezpochyby větší měrou než pouhá obava z pronásledování.

Představa, že většina luteránů ze severu Čech odešla v průběhu třicetileté války, zřejmě také plně neodpovídá skutečnosti. Poddaného obyvatelstva se rekatolizační opatření bělohorských vítězů, učiněná ve válečných letech, citelněji nedotkla a – i když k prvním případům náboženské emigrace prostých lidí docházelo už za války – konfesijní poměry poddaných se dostaly do centra pozornosti státu a církve až po nastolení míru. Konec konců až mírová jednání z roku 1648 definitivně zmařila naděje českých nekatolíků doma i za hranicemi, že protestantští soupeři přimějí Habsburky zásadně revidovat jejich tvrdý postup v českých zemích. Do Vestfálského míru živily tyto naděje opakované vpády saských a švédských vojsk na české území; s nimi se vždy vraceli i mnozí čeští náboženští emigranti, aby pak po čase spolu s ustupujícími protestantskými oddíly rodnou zemi opět opustili.

Katolická církev se snažila kontrolovat situaci prostřednictvím tzv. zpovědních seznamů. Jednalo se o jmenné seznamy farníků, kteří se dostavili k velikonoční zpovědi, a vedle toho těch, kteří se jí vyhnuli. Smysluplnost těchto seznamů jako nástroje rekatolizace vyplývala z povinnosti absolvovat jednou do roka na Velikonoce zpověď a přijímání, kterou pro katolíky zavedl Tridentský koncil v polovině 16. století. Prostřednictvím této evidence bylo možné jednak kontrolovat disciplínu věřících, jednak odhalovat ty, kteří z principu odmítali účast na katolických svátostech. Nejstarší zpovědní seznamy vznikly už v době předbělohorské, ale ve větším měřítku se s nimi můžeme setkat až po skončení třicetileté války. Lze předpokládat, že byly pořizovány i na území litoměřické diecéze, bohužel se však pro tuto oblast nedochovaly.⁶ Několik zpovědních seznamů, pořizovaných v severočeských farnostech v době před vznikem nového biskupství (1655), však můžeme najít v archivu pražského arcibiskupství. Z nich je patrné, že evangelíci se na severu Čech vyskytovali v hojné míře i těsně po válce, ale na druhé straně naznačují i skutečnost, že mnozí z nich byli v nové politicko-náboženské situaci ochotni bez průtahů přestoupit ke katolictví. Hojný

⁶ V SOA Litoměřice je uložen fond Biskupská konzistoř Litoměřice 1655–1944, který je v současné době teprve zpracováván a pro badatele je přístupný jen částečně. Podle informace pracovnice archivu, která fond pořádá, se v něm žádné zpovědní seznamy nevyskytují a farářské relace jsou dochovány jen torzovitě. V každém případě jde o materiály dosud nezpracované a nevyhodnocené, mezi nimiž se mohou najít cenné prameny pro studium konfesijních poměrů na severu Čech po roce 1655, kdy nového biskupství vzniklo.



výskyt nekatolictví na severu Čech krátce po válce ilustruje např. situace na novozámeckém panství na Českolipsku: z 1752 osob, příslušejících k farnostem Nové Zámky a Holany, bylo na 600 nekatolíků a u dalších 41 jedinců existovalo podezření na nekatolictví. V kolatuře Jablonné pod Ještědí se mezi 1192 farníky vyskytovalo 157 osob evangelického vyznání a 140 osob podezřelých z nekatolictví. Početnost evangelíků, ale zároveň i jejich ochotu konvertovat naznačuje zpovědní seznam z farnosti Šluknov na Děčínsku, kde v roce 1652 přistoupilo k velikonoční zpovědi jen 52 katolíků, kteří se hlásili k římské církvi „odedávna“, a na 299 osob, které ke katolictví přestoupili krátce před tím. Seznam pro Teplice z roku 1650 uvádí 155 nekatolíků a 177 čerstvých konvertitů. Soupis cechovních řemeslníků z České Lípy, kteří se vzdali evangelické víry a přestoupili ke katolictví, ukazuje, že konverze se mohly odehrávat v určitých vlnách a že v jistých okamžicích mohly nabývat v podstatě masového charakteru. Seznam obsahuje na 238 jmen, řazených podle jednotlivých cechů. Není datován, ale lze jej poměrně s jistotou situovat do samého počátku 30. let 17. století, kdy město získal Albrecht z Valdštejna.⁷

Státní aparát začal podnikat první systematické kroky k vymícení nekatolictví mezi poddanským obyvatelstvem teprve začátkem 50. let. Prvním počinem v tomto směru bylo pořízení tzv. Soupisu podle víry, pomocí něhož centrální úřady zamýšlely zjistit, nakolik je v Čechách krátce po válce nekatolictví rozšířeno. Jednotlivé vrchnosti byly pověřeny vyhotovením jmenných soupisů všech na panství přítomných osob, s výjimkou vojáků a duchovenstva. U každého mělo být uvedeno, zda se jedná o katolíka či nekatolíka a v případě nekatolíků měla být přičiněna poznámka, zda je u dotyčného naděje na konverzi či nikoliv. Vyhotovené seznamy měly být prostřednictvím krajských hejtmanů zaslány přímo na pražské místodržitelství. Ovšem ne na všech panstvích k vyhotovení seznamu došlo: během roku 1651 revidoval centrální úřad své předchozí rozhodnutí a nařídil, aby tam, kde vrchnostenská kancelář dosud jmenný seznam nevyhotovila, pořízeny byly pouze sumární výkazy nekatolíků. Nejspíš právě v důsledku zastavení celého podniku dnes chybí seznamy z některých oblastí Čech, kde byla realizace místodržitelského patentu dlouho odkládána. Týká se to vedle Prácheňska především kraje Litoměřického. Neznamená to ale, že by nikde na Litoměřicku Soupis podle víry nevznikl; na některých panstvích vrchnostenská úředníci seznam patrně sestavili, jen ho nestačili před odvoláním celé

⁷ Eliška Čáňová (ed.), *Prameny pro hospodářské a sociální dějiny. Nejstarší zpovědní seznamy 1628–1670*, svazek III, Praha 1983, fol. 98–103, 248–260, 261–265, 287.

akce odeslat na krajský úřad. Pokud padlo rozhodnutí nepotřebný dokument nezlikvidovat, ale uložit jej mezi písemnosti vrchnostenské kanceláře, a pokud se v průběhu dalších let Soupis neztratil nebo nepodlehl zkáze, měl by se dnes nacházet se ve fondu příslušného velkostatku ve Státním oblastním archivu Litoměřice. Takový byl osud, pokud je mi známo, pouze Soupisu podle víry pro panství Děčín.

Je sice více než pravděpodobné, že se vrchnosti, na jejichž dominiích bylo nekatolictví rozšířeno, snažily údaje zkreslovat a vykazovat méně evangelíků, než jich ve skutečnosti na panství žilo. Motivy tohoto počínání jsou zřejmé: vysoké počty nekatolíků by přitáhly pozornost ústředí a vedly by k nežádoucím intervencím státních a církevních úřadů do chodu panství. Zvýšený tlak na poddané by mohl vyvolat vlnu emigrace, která by jistě zhoršila hospodářské poměry na válkou už beztak poznamenaném panství a ukrátila by vrchnostenské příjmy. Vrchnosti však na druhou stranu nemohli předstírat, že jejich poddaní jsou všichni katolíci, pokud se k nekatolictví v místě hlásilo větší množství osob; a navíc sami jakožto katolíci měli zájem na prosazení „pravé víry“. Rekatolizační horlivost byla však v případě většiny vrchností mírněna hospodářskou uvážeností, která velela vlastní nekatolické poddané v mezích možností ochránit. V Soupisu podle víry se tak často setkáme se situací, kdy je jako hlava kompletně nekatolické rodiny uveden katolík: to by naznačovalo, že mnozí poddaní byli jako katolíci označeni účelově nebo konvertovali pouze na oko. Soupis podle víry nicméně i přes tuto praxi odhalil v mnoha českých oblastech, především na Hradecku a Bydžovsku, vysoké počty nekatolíků.

Je velká škoda, že pro Kraj litoměřický nemáme údaje Soupisu podle víry k dispozici ve větší míře a že nemůžeme zjistit, zda v oblastech před Bílou horou reformaci nakloněných (např. Teplicko, Benešovsko, Českokamenicko) nebyly pozice nekatolictví v průběhu války významněji otřeseny. Jistou představu o poválečné situaci v severočeském příhraničí nám může poskytnout zmíněný Soupis podle víry pro panství Děčín, který se dochoval v patrimoniální agendě.⁸

Na děčínském panství zapustilo luterství v době předbělohorské poměrně silné kořeny. Ve prospěch jeho rychlého šíření už od počátku 20. let 16. století spolupůsobily tři okolnosti: jazykově čistě německý ráz tamního obyvatelstva, fyzická blízkost luteránského Saska a sympatie samotné vrchnosti k Lutherově nauce. V době nástupu reformace v Německu drželi děčínské panství Salhausenové. Hanuš ze Salhausenu, příslušník německé rytířské rodiny usazené

⁸ Soupis podle víry 1651, SOA Litoměřice, pob. Děčín, fond velkostatek Děčín.



v Míšeňsku, koupil Děčín od Mikuláše Trčky z Lípy v zápětí poté, co získal v roce 1515 v Čechách inkolát. Salhausenové záhy přilnuli k luterství a podporovali i přes protesty katolických farářů na svých českých statcích působení luterských kazatelů. Po roce 1524 se sice slibný nástup nového učení na panství Děčín poněkud přibrzdil a po roce 1534, kdy Hanuš přenechal toto zboží svému tchánovi, katolíkovvi Rudolfovi z Bünau, začaly být na děčínsku dokonce opětovně upevňovány katolické pozice. Ale na samém konci 50. let se karta znovu obrátila, když Günter z Bünau přestoupil k luterství a dosadil na děčínskou faru evangelického pastora. V průběhu 60.let 16.století pak luteránství na Děčínsku plně ovládlo situaci.⁹

V Soupise podle víry z roku 1651 přesto nenajdeme po nekatolictví na děčínském panství ani stopy. Všechny evidované osoby jsou vedeny jako katolické, resp. každá strana soupisu je nahoře opatřena poznámkou „alle katholisch“. Nechce se věřit, že by luteránství v průběhu třicetileté války tak důsledně vymizelo, a na druhou stranu není ani pravděpodobné, že by nová děčínská vrchnost ve větším rozsahu kryla nekatolické poddané, pokud by se luteránství na Děčínsku v hojně míře stále ještě vyskytovalo. Jako vysvětlení se nabízí houfný odchod děčínských evangelíků do sousedního Saska během válečných let. Ale taková masová emigrace by měla citelně narušit věkovou skladbu populace. Naznačuje demografický rozbor údajů soupisu nějaké neobvyklé disproporce ve složení populace na Děčínsku?

Podle E. Maura by měla věková struktura obyvatelstva na panstvích, kde došlo za války k vyliďnění a po válce k opětovnému osídlení, vykazovat určitý specifický ráz. Protože se tradičně na kolonizaci vyliďněných oblastí podílely převážně mladé rodiny, měl by poválečný soupis obyvatel zachycovat nebývale vysoký podíl malých dětí. Ten je sice v roce 1651, v podmínkách poválečného populačního růstu, obecně vysoký, ale v nově zalidněných regionech by měl dosahovat ještě vyšších hodnot než jinde. Na těch panstvích, kde Soupis podle víry evidoval i děti předzповědního věku (tj. děti, které dosud nepřistoupily ke zpovědi), se podíl dětí do 12 let pohybuje na venkově kolem 32–33 %. Vyšší podíly dětí ve věku 0–11 let najdeme např. na panstvích Poděbrady (34,4 %), Kynšperk n. O. (35,9 %) či Chodov v kraji Loketském (37,6 %).¹⁰

⁹ Ludomír Kocourek, *Vrchnost, města a luterská reformace v severních Čechách*, in: *Poddanská města v systému patrimoniální správy*. Sborník příspěvků z konference v Ústí nad Orlicí 12. – 13. září 1995, s. 63–69.

¹⁰ Eduard Maur, *Problémy demografické struktury Čech v polovině 17. století*, in: *ČsČH* 19, 1971, s. 839–870.

Panství v Děčín se svými 32,1 % osob ve věku 0-11 let nijak nevybočuje z průměru a tamní podíl dětské složky odpovídá poválečným poměrům na panstvích, která depopulací nebyla zasažena nijak fatálně.¹¹ Ilustrativní v tomto směru je i pohled na panství Děčín na straně jedné a panství Poděbrady na straně druhé. Poděbradské panství bylo během války postiženo vysokým úbytkem obyvatelstva, o čemž svědčí i skutečnost, že v Berní rule z roku 1654 je každá druhá usedlost vedena jako pustá. Velkou depopulaci dokládá i struktura obyvatelstva v Soupise podle víry: pozoruhodně vysoký je podíl dětí ve věku 0-4 roky (17,5 %) a naopak nízký je podíl osob nad 60 let (2 %).¹² Na děčínském panství však ve stejné době žilo „jen“ 15,6 % obyvatel mladších pěti let. Naproti tomu 5,7 % osob evidovaných v Soupise bylo starších 60 let.

Stojíme tedy před otázkou, zda na severu Čech přežívalo luteránství ve větším rozsahu i v době pobělohorské a zda a nakolik tamní poddanské obyvatelstvo přicházelo s luteránstvím popř. s luteránským prostředím do styku i v průběhu druhé poloviny 17. a v 18. století.

Na první část otázky není snadné odpovědět: jak jsme viděli, o výskytu nekatolíků na českém severu prameny vzešlé z činnosti apelačního soudu v podstatě mlčí, Soupis podle víry se pro tuto oblast dochoval spíše sporadicky a i když se dochoval, nemusí nutně vnést do celé věci jasno. Pro severočeské příhraničí nejsou k dispozici ani další prameny církevní provenience, které byly pořízeny v inkriminovaném období v arcidiecézi pražské a které obvykle umožňují posoudit pozice nekatolictví v určité farnosti: zpovědní seznamy. V roce 1655 bylo totiž zřízeno biskupství v Litoměřicích s působností v rozsáhlé oblasti severních Čech. Církevní správa tohoto regionu se tak stala nezávislou na arcibiskupství v Praze. Pokud zkoumáme místo původu emigrantů, kteří z náboženských důvodů v průběhu 17. a 18. století opustily Čechy a odešli do Perna, Braniborska, Slezska či jinám, na uprchlíky ze severu Čech v podstatě nenarazíme.¹³

¹¹ Srov. M. Seligová, *Demografické, rodinné a sociální poměry na panství Děčín v polovině 17. století*. Diplomová práce na Pedagogické fakultě University J. E. Purkyně, Ústí nad Labem 1994.

¹² E. Maur, c.d., s. 845, pozn. 17.

¹³ Srov. Edita Štěrliková, *Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století*, Praha 1999 (místní rejstřík); táž, *Pozvání do Slezska. Vznik prvních emigrantských kolonií v 18. století v pruském Slezsku*, Praha 2001 (místní rejstřík). Dlužno ovšem podotknout, že autorka zkoumala jazykové české osady v zahraničí, které se vyeleňovaly ze svého okolí jak náboženským, tak národnostním charakterem. Pokud se do exilu uchýlili němečtí luteráni ze severu Čech, pravděpodobně neměli potřebu vytvářet uzavřené komunity a rychle splynuli s novým prostředím v Sasku nebo Prusku, jež se od nich jazykově ani konfesijně nijak nelišilo.



Problematiku styku místního obyvatelstva s luteránstvím lze však do určité míry studovat i z pramenů, jejichž vznik neiniciovala ani katolická církev, ani státní instituce, nýbrž jednotlivé vrchnosti, a které nebyly určeny k podchyčení konfesijních problémů, ale sloužily ke kontrole pohybu poddaného obyvatelstva. Mám zde na mysli tzv. poddanské seznamy (Mannschröbcher), každoroční seznamy všech dědičných poddaných, jež se na řadě českých dominií prosadily právě po skončení třicetileté války.¹⁴ Jejich využitelnost pro sledování kontaktů místních poddaných s luterány nebo s luteránským prostředím vyplývá z okolnosti, že u mnoha evidovaných připojoval úředník vrchnostenské kanceláře, pověřený sestavováním seznamů, stručné poznámky, upřesňující osud dotyčné osoby (zda v daném roce vstoupila do manželství, zemřela, pobývala mimo své bydliště, absolvovala povinnou službu na panském dvoře apod.). Jestliže se poddanské seznamy na určitém panství dochovaly bez větších mezer, je možné rekonstruovat při dlouhodobějším sledování životní osudy tamních poddaných a všimnout si, zda některým z nich nezkřížilo luteránství cestu.

Tento postup se v předložené studii pokusím uplatnit na vzorku poddanského obyvatelstva čtyř vybraných lokalit na panství Horní Police: Žandova, Horní Police, Dolní Police a Stoupna. Hornopolickému panství se badatelsky věnuji dlouhodobě a to především z hlediska historicko-demografického a z hlediska studia životních cyklů. Dochovaná pramená základna, na jejímž základě jsem rekonstruovala životní osudy polických poddaných v 10. a 20. letech 18. století, však umožňuje sledovat daleko pestřejší spektrum otázek, například i ty, jež souvisejí s tématem tohoto příspěvku.

Polické panství se nacházelo ve východní části dnešního okresu Česká Lípa, přibližně napůl cesty mezi Českou Lípou a Děčínem, a v 16. století bylo součástí regionu, který byl po nástupu reformace v Německu zasažen vlivem luterství poměrně rychle a silně. Vedle již zmíněného Děčína máme zprávy o velice časném ohlasu Lutherovy nauky také z městečka Benešov nad Ploučnicí, které od Žandova leží necelé dvě hodiny chůze (asi 8 km) po toku Ploučnice. Již krátce po roce 1517 působili v Benešově luterští kazatelé a v průběhu 20. a 30. let se většina poddaných ve městě i venkovském okolí postupně přihlásila k reformaci. V tomto směru hrála klíčovou roli vrchnost, jíž byly od roku 1515 – stejně jako v případě Děčína – Salhausenové. Tito urození stoupenci Lutherova učení zajišťovali kontakt místní reformační obce s reformátory v Německu (se samot-

¹⁴ K podrobnější charakteristice tohoto pramene Eduard Maur, *Základy historické demografie*, Praha 1978, s. 64–67. Srov. též Josef Křivka, *Význam poddanských seznamů pro demografické bádání*, Historická demografie 4, Praha 1970, s.50–58.

ným Lutherem a jeho žáky), zvali do města evangelické kazatele a drželi nad nimi ochranou ruku. Pro rychlý příklon zdejšího obyvatelstva k luterství měla konfesijní příslušnost vrchnosti zásadní význam.¹⁵

Stejně tak lze předpokládat rozhodující vliv věroučné orientace vrchnosti a její podpory novým reformačním proudům na šíření luterství i v Žandově, který stejně jako Děčín, Benešov nad Ploučnicí a Česká Kamenice patřil v době nástupu reformace Salhausenům. Friedrich ze Salhausenu prodal Žandov v roce 1533, ale dá se soudit, že do té doby stačilo luterství v Žandově zapustit první kořeny. Až do roku 1708, kdy bylo městečko připojeno k panství Horní Police, se pak v postavení majitelů Žandova střídali příslušníci drobné rytířské šlechty, z níž přinejmenším Pencikové z Penciku byli horliví stoupeneci německé reformace. Baltasar, příslušník této vladycké rodiny původem ze Zhořelecka, zakoupené v Lužici, Míšeňsku i v Čechách, získal Žandov v roce 1539 a připojil ho ke stružnickému zboží. O jeho synovi Mikuláši je známo, že na svých českých državách rozšiřoval luterství. Po Bílé hoře byly české statky Penciků z Penciku včetně Žandova zkonfiskovány, protože jejich tehdejší držitel, Albrecht Pencik, se aktivně zúčastnil stavovského povstání.¹⁶ Následní držitelé Žandova již mohli být jen katolíci, ale z předchozích řádek je patrné, že ze strany předbělohorských majitelů městečka šíření luterství rozhodně žádné překážky kladené nebyly.

Horní Police byla po celé 16. století v rukou pánů Berků z Dubé. Už v roce 1502, kdy došlo dělení majetku rodu mezi syny a vnuky Jindřicha Berky, bylo polické zboží spojeno s panstvím Zákupy a od té doby s nimi sdílelo další majitele. V roce 1608 byl tento komplex pro dluhy zkonfiskován stavovskou komisí a následně prodán Janu Novohradskému z Kolovrat, v jehož rukou přečkal období stavovského odboje i následná léta exekucí.

Berkové z Dubé byli patrně vesměs katolíci, k luteránství se nicméně někteří příslušníci tohoto rodu hlásili. Např. Zikmund z Dubé na panství sloupském byl údajně rozhodným luteránem a nechal v lipském kostele Narození Panny Marie, nad nímž držel spolu se dvěma Vartemberky patronát, sloužit v roce 1566 luterskou bohoslužbu, vůbec první v České Lípě.¹⁷ Václav Berka z Dubé, který před Bílou horou držel Bezděz, Kokořín, díl Mšena, loučeňské panství, Housku a Berštejn, se zapletl do stavovského odboje a dokonce byl Friedrichem Falckým jmenován nejvyšším zemským sudím. Po porážce stavovských vojsk pak

¹⁵ L. Kocourek, c.d., s. 65–67.

¹⁶ *Ottův slovník naučný*, heslo Pencikové z Penciku.

¹⁷ L. Kocourek, c.d., s. 67.



prchl ze země a jeho majetek byl zkonfiskován.¹⁸ Tato skutečnost sama o sobě neříká nic o jeho vyznání, ale mohla by naznačovat, že nebyl katolíkem.

Avšak Zdislava Berku, který v roce 1518 koupil Zákupy spolu s Policí od svých příbuzných, můžeme s jistotou pokládat za katolíka, neboť byl nejvyšším mistrem převorství řádu sv. Jana. Totéž lze předpokládat u jeho dědice Zbyňka; ten nechal v Zákupích v roce 1560 vystavět katolický kostel. Co se týče konfesijní orientace vrchnosti, nebyla tedy v Horní Polici situace tak příznivá pro šíření luterství jako na sousedním Žandově; ale je pravděpodobné, že sem vliv luterství ze sousedních statků přece jen zaléhal.

Z období pobělohorského a z druhé poloviny 17. století nemáme žádných zpráv o výskytu luterství na panství Horní Police či v Žandově; Soupis podle víry, který by mohl poněkud přiblížit zdejší náboženské poměry krátce po ukončení války se nedochoval (a nejspíš zde ani nevznikl). O žádných náboženských požadavcích neslyšíme ani v souvislosti s nevolnickými bouřkami v roce 1680, do nichž se poličiti poddaní také zapojili.¹⁹ Naopak, v době pobělohorské rekatolizace se Horní Police stále silněji dostávala do povědomí současníků jako významné mariánské poutní místo. Historie mariánské úcty sahá v Polici až k roku 1523, kdy byla na břehu Ploučnice objevena dřevěná figurka Panny Marie. Nalezená soška byla přenesena na hlavní oltář polického kostela a místní obyvatelstvo jí začalo záhy připisovat zázračné zákroky ve prospěch slabých a ohrožených, kteří se v kritické situaci obrátili k Matce Boží o pomoc. Tradice uchovala zejména pověst, vážící se k období třicetileté války, kdy byl Pannou Marií zachráněn před smrtí Matěj Hoser, zajatý švédskými vojáky. V upomínku na tento zásah Panny Marie dodnes visí v ambitu poutního areálu okovy, z nichž byl zajatec zázračně vyproštěn. Avšak teprve v rámci poválečného rekatolizačního úsilí se z Horní Police stalo poutní místo se všim všudy. Za knížete Julia Františka († 1689) se v roce 1684 započalo se stavbou barokního poutního areálu s kostelem Navštívení Panny Marie. Významní severočeští stavitelé, Giulio Broggio a posléze jeho syn Ottavio, pracovali na stavbě dlouhých 40 let; v souvislosti s jejím dokončením v roce 1723 bylo zdejší děkanství povýšeno na arciděkanství. Na místě nálezu zázračné sošky byl postaven mariánský sloup (1722) a kněžna Anna Marie Františka získala v Římě pro nový poutní chrám ostatky sv. Kristiána a sv. Pavla, které se vedle sošky Panny Marie staly

¹⁸ Ottův slovník naučný, heslo *Berka z Dubé*.

¹⁹ Vžbořence pacifikoval v tomto kraji generál Harant z Polžic se svým vojskem, který pak 25. – 26. dubna 1680 na zámku ve Sloupu soudil spolu se soudní komisí a krajským hejtmánem rebely z panství Horní Police.

dalším magnetem pro poutníky. Hlavní pouť se konala v první polovině července. Každoroční přílivy zbožných poutníků a přirozený patriotismus mohly katolictví u místního obyvatelstva významně posilovat. Najdeme tedy nějaké zmínky o luterství v pramenech vzniklých po roce 1700?

V průběhu druhé poloviny 17. století se panství územně dotvářelo: k původnímu polickému zboží, které roku 1632 přešlo sňatkem na rod sasko-lauenburšský, bylo postupně připojeno několik menších, územně souvisejících držeb. Poslední podstatný přírůstek představoval statek Žandov, který v roce 1708 zakoupila a k Horní Polici připojila tehdejší majitelka panství, Anna Marie Františka Terezie, princezna toskánská. Právě tato akvizice zřejmě dala impuls k pořízení prvního poddanského seznamu, který registruje poddanské obyvatelstvo nové zakoupeného Žandova k roku 1709. O rok později byl seznam Žandovských doplněn o soupis dědičných poddaných ze zbytku polického panství (Horní Police, Dolní Police, Stouпно, Novosedlo, Havraní, Valteřice, Heřmanice, Ranné, Radeč, díl Volfartic a díl Vísky). Od roku 1711 pak začíná souvislá řada seznamů, v nichž jsou zachyceni dědiční poddaní již ze všech lokalit na panství.²⁰

Stopy po kontantech s luteránstvím či luteránským prostředím jsem sledovala na osudech osob, evidovaných poddanskými seznamy v letech 1709/1710 až 1729 v městečku Žandov a ve vsích Horní Police, Dolní Police a Stouпно. Výběr padl na tyto lokality proto, že spolu velmi těsně sousedily a tvořily zřetelné jádro panství. Celkem bylo ve sledovaném dvacetiletí v uvedených čtyřech lokalitách zaregistrováno na 2221 osob; ovšem jen menší část z nich (zhruba jedna třetina) před námi defiluje v seznamech po celých dvacet let, většina se v průběhu pozorování narodila či přistěhovala nebo naopak vypadla z evidence z důvodu úmrtí či trvalého odchodu z dosavadního bydliště. V jednotlivých letech poddanské seznamy zachycují v Žandově 566–705 osob, v Horní Polici 392–495 osob, v Dolní Polici 142–168 osob a ve Stouпно 152–162 osob, celkem tedy pracuji v jednotlivých letech se vzorkem 1293 až 1547 poddaných.

Nutno předeslat, že ani v poddanských seznamech samých, ani v dalších písemnostech vrchnostenského úřadu či v matrikách polické farnosti nenajdeme žádné známky toho, že by na Policku luterství v nějaké skryté formě přežívalo. Naprostá většina polických poddaných se nechávala oddávat, křtít své

²⁰ Uloženo v SOA Litoměřice, pob. Děčín, fond Velkostatek Horní Police, manipulační systém Publicum do r. 1799, oddíl Politicum strictae, sign. I/1–85, inv. č. 364, kart. č. 57–75.



děti a pohřbívat své zemřelé katolickým farářem a nezdá se, že by nějaká zřetelná skupina osob v matričních záznamech chyběla proto, že vyhledávala služby evangelických duchovních za zemskými hranicemi nebo tajných predikantů. Žádná poznámka v poddanských seznamech nenasvědčuje tomu, že by u některé registrované osoby bylo byt jen podezření ze sympatií k luteránství či sklonu k jakékoliv formě nekatolictví. Najdeme pouze poměrně řídké případy kontaktu místních poddaných s luterským elementem či pobytu v cizině, kde bylo možné přijít s luteránstvím do styku.

Kontakt polických poddaných s nekatolictvím či nekatolickým prostředím přichází v úvahu – soudě podle poznámek v poddanských seznamech – u 11 jedinců. Jedná se o 0,5 % ze všech 2221 osob, které se během let 1709-1729 vyskytly v evidenci poddaných; a jak uvidíme, u většiny z nich lze pouze říci, že s luterstvím hypoteticky mohli přijít do styku, protože nějakou dobu pobývali v prostředí, kde bylo možné se s luterstvím setkat.

Zjištěné kontakty jsou tedy dvojího druhu: za prvé jde o případy, kdy policíkový poddaný opustil panství a kratší či delší dobu pobýval v zahraničí, kde bylo luterství legální. Pokud se někdo z nich vrátil domů, je teoreticky možné, že o svých zkušenostech s jinověrci či luterskou věroukou hovořil s ostatními. Ale většina z těchto lidí žila mimo panství trvale a i v případě, že s luteránstvím do styku přišli, jednalo se čistě o jejich osobní zkušenost, jíž nemohli náboženské klima doma nijak ovlivnit. Za druhé lze zaznamenat i případy, kdy luteránství zkrřížilo cestu osobám, které po celou dobu neopustily své bydliště. Luterský element tu působil přímo na teritoriu panství a je možné, že šířil svůj vliv v mnohem širším okruhu osob.

Do první skupiny patřili především vojáci a studenti. Osoby, k nimž písař připojil poznámku „Soldat“ nebo „in Krig“, nejsou v poddanských seznamech žádnou zvláštností, ale ve většině případů se patrně jednalo o rekruty císařské armády. V polovině 17. století byla v habsburské monarchii zřízena stálá armáda, která doplňovala své řady verbováním mladých mužů v dědičných habsburských zemích. V situaci, kdy byl stát nucen udržovat silnou vojenskou hotovost na více frontách, nebylo ani jiného řešení. Např. kolem poloviny 18. století byly dvě třetiny pěších pluků doplňovány rekruty z „německých“ (tj. z českých a rakouských) zemí.²¹ Tendence k postupnému nahrazování dosavadních žoldnéřských vojsk národními armádami byla po roce 1650 v Evropě všeobecná.²²

²¹ Pavel Bělina, Kolín 18. 6. 1757, *Bojiště českých dějin 1*, Praha 1997, s. 5–18.

²² Peter Burke, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, Praha 2005, s. 65–66.

Ve vojenských kruzích se stále více prosazovala rétorika, zdůrazňující službu panovníku, státu a národu; v souvislosti s tím lze předpokládat, že byl kladen větší důraz na shodu mezi vyznáním panovníka a jeho vojáků. Tento důraz jistě neměl povahu striktního pravidla a nemusel znamenat, že ten, kdo sloužil v armádě protestantského zeměpána, musel být sám nutně protestant. Ale najdeme-li případ polického poddaného ve vojsku evangelíka, minimálně to znamená, že dotyčný s luteránstvím běžně přicházel do styku.²³

Takové případy najdeme v našem vzorku dva. Podružský syn Christoph Ritter (nar. 1678) ze Žandova byl od počátku až do konce sledovaného období v místě bydliště nepřítomen. Písař se většinou omezil na poznámku „in Krig“ nebo „Soldat“, ale v letech 1711, 1712 a 1713 je upřesněno, že je vojákem v Braniborsku („Soldat in Brandenburg“). Prusko bylo v této době zemí nekatolickou, tolerující vedle oficiálního luteránství i jiné konfese. Pruský král především z důvodů hospodářských ochotně poskytoval ve své zemi útočiště mnohým náboženským emigrantům z katolických zemí, ať už to byli potomci českých evangelíků, hugenoti z Francie (po roce 1685) nebo později luteráni ze Solnohradska (po roce 1731). Je otázka, zda byl Christoph Ritter v pruské armádě právě po ony tři roky, kdy to seznamy explicitně zmiňují, anebo déle. Mohl konvertovat či jen uvyknout konfesijně pestrému prostředí, ale je pravděpodobné, že se na panství, kam poddanský příslušel už nevrátil. V roce 1729 mu mělo být už 51 let a není vůbec jisté, zda byl v té době ještě naživu.

Andreas Künnel (nar. 1679), syn chalupníka ze Stoupna, byl podobným případem. Na začátku pozorování v roce 1710 se dozvídáme, že „vor 10 Jahren in Krig gangen“ a dle poznámek v následujících letech sloužil ve vojsku přinejmenším do roku 1715. V roce 1712 navíc poznámka upřesňuje: „jezt untern hanoverch. Corp.Rgt.“ Pokud je hanoverským plukem míněno vojsko hanoverského knížete, nacházel by se Andreas Künnel v armádě luteránského zeměpána. Není však jisté, jak dlouho v tomto regimentu sloužil, protože dle poznámky k roku 1717 měl být spolu se sestrou v lokalitě Welbern (snad Lbín). Pokud by tomu tak bylo, byl by jedním z mála vojáků, kteří se po mnoha letech vojenské služby vrátili domů. Jelikož však v následujícím roce Andreas z evidence beze stopy mizí, může jít i o chybu, kdy poznámka, týkající se jen jeho sestry byla vztažena omylem i na něj. Po zjištění omylu mohl být pak pro dlouhodobou nepřítomnost na panství z evidence vyřazen.

²³ Roli vysloužilých vojáků při šíření nonkonformních věroučných názorů může ilustrovat případ potulného knihvazáče a vojenského vysloužilce Josefa Hájka, který byl vyšetřován v souvislosti s odhalením židovské sekty na Bydžovsku v letech 1747–48. Srov. Ivo Kořán, *Židovská sekta na Bydžovsku v polovině 18. století*, ČCH 96, 1998, s. 72–101.



Úřednickou kariéru v armádě, tentokrát ovšem habsburské, si vybudoval chalupnický synek Hans Christoph Förster (nar.1697) ze Stoupna. Již od svých 14 let se připravoval na dráhu písaře. Tato profese ho zavedla postupně do Prahy (1715), Stráže pod Ralskem (1716), „za Vídeň“ (1717) a do Uher (1718). V Uhrách se pak vstoupil do vojenských služeb, napřed jako důstojnický sluha („Fourir“), později se vypracoval na zásobovače („Quartier Meyster“) a podle poznámky z roku 1728 to dotáhl na pobočníka pluku („Regiment Adjutant“). Od roku 1722 působil u pluku prince Friedricha von Württemberg; regiment nesl – tak jak to dobově bylo obvyklé – jméno osoby, která jej financovala. Pro naše téma je podstatné, že jej osud zavál do Uher. Uhry byly tou částí monarchie, kde habsburské *ius reformandi illimitatum* (tj. neomezené právo zeměpána prosazovat konfesi, k níž náležel) nebylo uplatňováno důsledně. Příčinou byly války s Osmanskou říší, dočasně přerušované kratšími či delšími údobími míru, během nichž beztak nadále panovalo válečné napětí. Hranice mezi habsburskou říší a Portou se během času měnily podle vojenských úspěchů té které strany. Po porážce Turků u Vídně v roce 1683 získali Habsburkové po dlouhé době opět rozsáhlé východní oblasti, dříve ovládané Osmanskou říší. Aby zabránili exodu místního protestantského a pravoslavného obyvatelstva za turecké hranice a zároveň přilákali na řídce osídlené území nové osadníky z protestantských oblastí Německa (především z Hesenska), museli v nově dobytých uherských oblastech a v Sedmihradsku korigovat svou tvrdou politiku vůči nekatolíkům a zabezpečit pravoslavným a luteránům právo svobodně vyznávat svou víru. Nekompromisně provádět rekatolizaci nebylo však možné ani v oblasti Horních Uher, které Turci nikdy nezískali: zde mohla i v dobách nejtěžší rekatolizace za Karla IV. legálně existovat luterská i reformovaná církev, i když se značnými omezeními.²⁴ V tomto nábožensky snášenlivějším prostředí tedy Hans Christoph Förster pobýval dle poznámek minimálně v letech 1717 a 1718. I když mu služba v armádě patrně nedovolovala volně se pohybovat mezi místním obyvatelstvem, přece však je možné předpokládat, že do styku s luterány potažmo nekatolíky přišel. Ale je otázka, zda zkušenost z tohoto kontaktu někdy přenesl na rodné panství.

Vedle vojáků patřili do okruhu osob, které se mohly setkat s luteránstvím za hranicemi Čech, i studující. V našem vzorku najdeme skupinku pěti mladíků, kteří několik let studovali v slezské Lehnici. Jedná se o nadané poddanské syny, jimž vrchnost umožnila studovat s perspektivou, že po dokončení studií

²⁴ Srov. E. Melmuková, c.d., s.10–12.

vstoupí tito mladí muži do vrchnostenských služeb jako úředníci nebo zaujmou místo v místní duchovní správě. Je pozoruhodné, že nejběžnějším místem studií je dosti vzdálená Lehnice; méně často pobývali poličtí mladíci na studiích v Praze, přestože při cestě do Prahy nebylo třeba překročit zemskou hranici a česká metropole je konec konců Policku podstatně blíže. Snad se na panství respektovala v tomto ohledu jakási tradice. Z hlediska katolického byla ovšem Lehnice a Slezsko vůbec prostředím poněkud nebezpečným, protože se tam mladí studenti mohli vcelku běžně setkat s luterstvím.

Během 16. století bylo Slezsko i přes některá razantní opatření Ferdinanda I. zachváčeno reformací; získala ohlas především v samotné Vratislavi, jejími stoupenci však byla i mnohá slezská knížata, která podporovala její šíření. V roce 1618 se Slezané po určitém váhání přidali na stranu rebelujících českých stavů. Po porážce stavovských vojsk na Bílé hoře se jich proto pochopitelně zmocnila úzkost a v zoufalství se obrátili o pomoc k souvěrci, saskému vévodovi Janu Jiřímu. Tak vznikl 28. února 1621 tzv. Drážďanský akord, jímž se saský kurfiřt zaručoval, že zakročí, pokud by byla v Slezsku porušována náboženská svoboda. Ferdinand II. musel ve stávající situaci tuto dohodu formálně akceptovat, ale fakticky svobodu vyznání v dědičných knížectvích od počátku porušoval a po míru Pražském (1635) Akord odmítl obnovit. Na mírových jednáních v roce 1648 však protistrana přiměla Habsburky ve věci Slezska k závazku, že ve městě Vratislavi a v zemích protestantských knížat bude zachována svoboda vyznání jako před válkou a že v tzv. dědičných knížectvích (knížectvích pod pravomocí Habsburků) nebude nikdo nucen ke změně víry ani pro víru vypovězen; v Javoru, Svídnici a Hlohově navíc měli mít protestanté možnost stavět mimo městské hradby vlastní kostely. Poválečná realita však byla jiná: v dědičných knížectvích se nepokrytě rozpoutala protireformace a poněvadž luterství ztratilo oporu na většině slezských knížecích dvorů (v průběhu 2. poloviny 17. století vymřeli Piastovci a Poděbradovci), o mnoho lepší situace nebyla ani v těch zemích, jež se podle Vestfálského míru měly těšit plné náboženské svobodě. Rekatolizaci napomáhalo i působení jezuitského řádu, který zakládal ve Slezsku četné nové koleje, mj. i v Lehnici.

Za těchto okolností využili slezští protestanté průtahu švédských vojsk přes Slezsko v roce 1707 a předložili své stížnosti na náboženský útlak švédskému králi Karlu XII. Situace pro jejich akci byla příznivá: Karel XII. uvítal možnost blísknout se v roli ochránce reformace a císař Josef I. si naproti tomu nemohl dovolit konflikt se Švédy, protože tou dobou byla habsburská vojska plně zaměstnána válkou o španělské dědictví. Důsledkem bylo uzavření tzv.



Altranstädtské smlouvy, zaručující v knížectvích, jež byla k roku 1648 ovládána protestantskými zeměpány (knížectví Lehnicko-břežské, Volovské a Olešnické) obnovu protestantských konzistoří a navrácení odňatých kostelů. V ostatních slezských knížectvích měly být dle smlouvy povoleny soukromé luterské bohoslužby, protestantům se mělo umožnit křtít děti, uzavírat sňatky a pohřbívat v sousedních nekatolických zemích při zachování štoly (tj. finanční náhrady katolickému faráři za ušlý příjem); dále měla být povolena domácí výuka v protestantskému duchu anebo měli mít děti protestantů možnost získat vzdělání na zahraničních školách. Smlouva zakazovala kohokoliv nutit ke změně víry či k účasti na katolických obřadech.

V Lehnicko-břežském knížectví, kam ve 20. letech 18. století přicházejí za studiem mladíci z panství Horní Police, se tedy protestanté těšili náboženské svobodě do té míry, že měli své vlastní konstely a církevní záležitosti spravovala jejich vlastní konzistoř. Pravděpodobnost, že se poličtí mládenci během pobytu ve městě celkem běžně setkávali s luteránským elementem, je vysoká, ale zároveň je téměř jisté, že se vypravili do Lehnice studovat katolickou školu. Byla jí nejspíš jezuitská kolej, založená v druhé polovině 17. století s cílem posílit katolické pozice ve Slezsku. Že studia Polických v Lehnici byla katolická, potvrzuje i případ jednoho ze studentů: Franz Anton Blumbriet (nar. 1708), podružský syn z Horní Police, studoval v Lehnici v letech 1720–1725. Na jeho lehnická studia bezprostředně navázala studia v Praze a nakonec získal 7. 10. 1729 jako 21-letý kněžské svěcení a byl propuštěn z poddanství („hat den freyen Weglass zum weltgeistliches Stand... erhalten...“). Tři ze studentů, Johann Christoph Sönel (nar. 1708), Johann Wentzel Wiessner (nar. 1713) a Hans Wentzel Sönel (nar. 1714), všichni pocházející ze Žandova, pobývali v Lehnici od roku 1725 až do konce našeho pozorování a o jejich dalších osudech nic nevíme. Jinak je tomu u Christopa Blumbrieta (nar. 1693), který se na studiích v Lehnici objevil již roku 1719. V té době mu bylo už 26 let a před lehnickými studii se stačil vyučit krejčím a punčochářem, vandrovat a řemeslo v Horní Polici po několik let provozovat. Podle poddanských seznamů studoval ve Slezsku přinejmenším 5 let („studirt zu Lignitz“) a v roce 1725 (po studiích nebo vedle studií) vstoupil patrně do služeb nějakého lehnického uroence a začal v jeho domácnosti působit jako učitel („Studirt Schloss Cantor in Liegnitz“). V seznamu pro následující rok se již nevyskytuje, takže je možné, že získal výhost a usadil se přímo v Lehnici.

Posledním, poněkud nejasným případem z okruhu polických poddaných, kteří mohli získat zkušenost s luterstvím či luterány za hranicemi země, je Catharina Wiessner (nar. 1690) ze Stoupna. Byla evidována v podružské domác-

nosti svého nevlastního otce, ale doma se nezdržovala soustavně. V některých letech byla ve službě (1710: „zu Kirschlin Beym Müller“, 1712: „mit Consens 1713 beyd Sperlich zu Neustadt“, 1718: „ietz zu Reichstadt“) a od roku 1722 se potulovala („vagirt“). V roce 1725 je pak u jejího jména poznámka: „Geheurathet nach Reichstadt des so genannten Strohe Georg Sohn So erst in Sachsen, Nachgehents in Politz Copulirt worden, das Kind Mathes, 1 ½ Jahr“. Poznámka naznačuje, že se Catharina na svých toulkách dostala do Sasku, kde se provdala za muže, pocházejícího ze Zákup (snad celou dobu putovala s ním). Podivná je ale zmínka o tom, že k uzavření manželství došlo napřed v Sasku a poté znovu v Polici. Šlo snad v Sasku o obřad nekatolický, že bylo třeba po návratu domů přistoupit k oltáři znovu? V dobové matrice pro farnost Horní Police je v každém případě k roku 1726 vepsán neúplný záznam o sňatku George Stroha ze Zákup a Cathariny Wiessnerin ze Stoupna. Zápis je datován 9. 7. 1726, ale chybí další údaje o snoubencích, které se v matrice obvykle objevují, a nejsou uvedeni svědci. I kolem Catharinina synka, jenž je zmíněn v poznámce z roku 1725, panují nejasnosti. Zdálo by se, že jde o dítě vzešlé z manželství s George Strohem, které se narodilo ještě v Sasku. Ale hornopolická matrika narozených eviduje k 28. 4. 1723 křest Johanna Mathiase, nemanželského syna Cathariny Wiessnerin z Horní Police (sic!). Catharina však měla být mimo bydliště už od roku 1722! Spletité nitky životního osudu této polické poddané se asi nepodaří nikdy zcela rozmotat, už proto, že po roce 1725 Catharina ze seznamů beze stopy mizí (zřejmě odešla se svým manželem do Zákup); ale z výše uvedeného je patrné, že nějaký čas pobývala v luteránském Sasku, a dokonce není vyloučeno, že v Sasku uzavřela manželství podle augšpurské konfese.

Vedle výše uvedených případů však zjišťujeme, že luteránství mohlo přímo na panství zkřížit osudy katolických poddaných, kteří své bydliště nikdy neopustili. V této souvislosti stojí za zmínku osud dvou žen, Anny Marie Palme (nar. 1707) z Horní Police a Anny Rosiny Hänschke (nar. 1696) ze Žandova. První z nich, dcera polického sedláka, otěhotněla za svobodna s jistým Christianem Meinertem, který sloužil u saského pluku („So mit den Christian Meinert, Recrout unter den Sachssischen Regiment zu Fahl kommen“). Přivedla na svět nemanželskou dceru, jíž nechala 7. 5. 1725 pokřtít jako Sussanu, ale dítě za necelé dva roky zemřelo (24. 1. 1727). Pokud byl otec malé Sussany rekrutem saského kurfiřta, dalo by se zde připomenout to, to bylo uvedeno v souvislosti s polickými poddanými, sloužícími v cizích armádách: nelze si sice představit, že služba ve vojsku protestantského zeměpána musela znamenat nutnost



konvertovat, ale určitý tlak v tomto směru na tyto muže mohl být vyvíjen a určitě platí, že přicházeli s luterstvím a luterány běžně do styku.

Jestliže v předešlých případech pouze opatrně dedukujeme, že ke kontaktu s luterstvím či luterány mohlo hypoteticky dojít, u Anny Rosiny Hänschke je – jako u jediné z celého sledovaného souboru – tato skutečnost jednoznačně doložena. Setkání s osobou evangelického vyznání ji poznamenalo na celý život, a to nejspíš nikoliv v rovině duchovní, ale výhradně v rovině fyzické: Anna Rosina porodila nemanželské dítě, jehož otcem byl luterán. V seznamu pro rok 1724 je u této dcery žandovského souseda poznámka: „Zufall kommen und unter Wittib und Weysen eingeschrieben, Zufall kommen mit einen Luterisch Schuh Knecht.“ V následujících letech je pak skutečně vedena nikoliv u rodičů, ale spolu s nemanželským synem Josephem v oddíle vdov a sirotků. Skutečnost, že úředník sestavující seznam cítil potřebu zdůraznit, že k mimomanželskému otěhotnění došlo právě s luteránem, může svědčit jednak o tom, že šlo o zvláštnost, jednak o tom, že taková věc byla v očích současníků dvojnásob pohoršující.

V patrimoniálních archivu se však podařilo najít další dokumenty, které tuto kauzu zajímavě osvětlují. Onen ševcovský tovaryš luterského vyznání byl synem evangelíka Samuela Königa, měšťana ve slezské Lehnici, v inkriminované době již zesnulého. Tento mládenec, jehož křestní jméno dochované prameny, bohužel, neuvádějí, po jistý čas pobýval v Žandově a byl zaměstnán u zdejšího ševcovského mistra Petera Mössera. Bezpochyby právě v té době se seznámil Annou Rosinou Hänschke. Nešlo tedy o nějakou náhodnou známost, oba mladí lidé se patrně před tím, než navázali milostný vztah, pravidelně vídali. Když potom Anna Rosina přišla do jiného stavu, její partner byl rozhodnut celou věc čestně vyřešit a těhotnou dívku si vzít. Možná milenci plánovali sňatek ještě před početím dítěte a nezávisle na něm; je dobře známo, že v rámci starého demografického režimu bylo poměrně obvyklé, že manželský pár počal své první dítě programově ještě před svatbou, navzdory tomu, že taková praxe byla v příkrém rozporu s církevní morálkou. Aby mladý pár dosáhl vrchnostenského souhlasu se sňatkem, byl náš ševcovský tovaryš ochoten vzdát se své víry i svobody, podat se polické vrchnosti a konvertovat ke katolictví.

Všechny tyto podrobnosti se dozvídáme z písemné žádosti tohoto mladíka, adresované Anně Marii Františce, kněžně Toskánské, a datované 21. 3. 1723, která se dochovala v agendě vrchnostenské kanceláře. V tomto listě mladík líčí, jak vnuknutím Ducha svatého a z niterné touhy po spásné katolické víře, pojal rozhodnutí vstoupit do manželského svazku s Rosinou, manželskou dcerou cťného Christopha Hänschkeho, mydláře v Žandově. Z tohoto důvodu je jakožto

svobodná a dosud nikomu nepoddaná osoba odhodlán stát se poddaným toskánské princezny a poníženež ji ve svém listě prosí, aby jeho prosbám vyhověla.²⁵

Náš tovaryš podal svou žádost na vrchnostenskou kancelář zřejmě v době, kdy už dítě bylo na cestě, ale jak je ale patrné z poddanských seznamů po roce 1723, jeho žádosti nebylo vyhověno: Anna Rosina Hänschke je evidována jako svobodná matka a opakující se poznámka „Zufahl kommen“ naznačuje, že na ní a na synkovi ulpělo znamení hanby a opovržení. Žadná osoba s příjmením König do poddanské evidence po roce 1723 nepřibyla a v matrice nenajdeme ani záznam o sňatku tohoto páru.

Můžeme se jen dohadovat, zda byla skutečně mladíkova žádost odmítnuta a zda byla odmítnuta právě proto, že byl luteránem, anebo zda vrchnost byla ochotna jeho prosby vyslyšet, ale sám žadatel se nakonec zalekl, od svých záměrů upustil a z polického panství odešel. Každopádně lze vyzdvihnout dvě zajímavé okolnosti. Jednak se ukazuje, že pobyt evangelíka na jinak katolickém panství byl sám o sobě v principu možný: mistr katolického vyznání jej zaměstnal, obec a patrně i vrchnostenská kancelář a farář jeho pobyt akceptovali. Snad dočasné pobyty osob evangelického vyznání z jiných částí monarchie a rovněž z ciziny tak neobvyklé nebyly²⁶ a je otázkou, zda by přítomnost luteránského tovaryše zanechala vůbec nějakou stopu v pramenech, kdyby se dotýčný býval tak osudově nezapletl s místní dívkou. Vedle toho je pozoruhodné, že mladý tovaryš pocházel právě z Lehnice, do níž ve stejné době odcházeli za studiem mladíci z polického panství. Je to náhoda? Jakoby skutečně mezi Polickem a Lehnicí existovala jakási „kulturní výměna“. Praxe, kdy mladež fluktovala mezi těmito dvěma, dosti vzdálenými regiony, se mohla vyvinout historicky, ale nic bližšího o ní nevíme, pokud vůbec existovala.

Osudy několika poddaných z panství Horní Police tedy naznačují, že k určitým omezeným kontaktům místního obyvatelstva s evangelíky či nekatolickým prostředím mohlo docházet i za Karla VI., v době nejužší rekatolizace. Ale zároveň platí, že navzdory luteránské minulosti tohoto regionu, nebyly zatím na polickém panství nalezeny žádné známky toho, že by nekatolictví bylo rozšířeno i mezi zdejšími poddanými. V tomto ohledu zůstávají badatelskou výzvou materiály biskupské konzistoře, které mohou obsahovat cenné zdroje poznatků o nekatolictví na severu Čech v 2. polovině 17. a v 18. století.

²⁵ SOA Litoměřice, pob. Děčín, fond Velkostatek Horní Police, agenda Povolení sňatků a zhostů, inv. č. 365, sig. II/1–37, kart. 76.

²⁶ F. Hrejsa, c.d., 1921. Zde autor tlumočí farářské relace z 18. století, v nichž běžně faráři uvádějí, že v jejich kolatuře žije či dočasně pobývá určitý počet luteránů.



MEZI „PRYČ OD ŘÍMA!“ A „MODEM VIVENDI“: Z OSUDŮ KATOLICKÉ CÍRKVE V ČESKOSLOVENSKU ZA PRVNÍ REPUBLIKY

Jana Kružiková

Summary:

IN BETWEEN “AWAY FROM ROME!” AND “MODEM VIVENDI”: *on fate of the Catholic Church in Czechoslovakia during the first Republic and...*

Since the beginning of the 20th century, in religion, as well as in other sectors of social life in the Czechoslovak Republic, the influence of secularization, liberalization, and modernization started to manifest itself. The impact was following: 1) decline in numbers of Catholics, 2) strengthening the influence of Protestant Churches, and 3) attempts to reform the Roman-Catholic Church and calls for its modernization. Now, we gradually pay attention to these phenomena. In 1910 (during the last census undertaken in the Austrian Monarchy), 90 % of Czechs declared themselves as Catholics. In 1921 (during the first Czechoslovak census), their numbers decreased to 82 %. In 1930, only 78% of inhabitants declared to be Roman Catholics. After 1918, some of the former Catholic worshippers went over to the Protestant Churches, some of them joined the newly formed Czechoslovak Church and majority was without denomination. During the 1930 census, persons “without denomination” composed the second largest group of inhabitants as classified by their denomination – approximately 8%. There were two major waves of leaving the Roman Catholic Church: 1) following creation of the Czechoslovak Republic in 1918, 2) in 1920, in connection with unsuccessful attempts to reform the Church. Since inhabitants of Czechoslovakia connected the Catholic Church with the Habsburg Monarchy (the idea of a union of throne and alter was common – for example the slogan: “We made a clean break with Vienna, we shall do the same with Rome” or “May good Czech be – or remain – Catholic?”). They considered leaving the Church as a demonstration of independence of the new Czechoslovak Republic; as weakening of Church’s influence on life in the new state.

Od počátku dvacátého století se v oblasti náboženské, stejně jako v ostatních oblastech života společnosti v Československé republice, projevoval vliv sekularizace, liberalizace a modernizace. Důsledkem toho došlo k: **1.** úbytku katolíků, **2.** posílení vlivu protestantských církví a **3.** snahám o reformu římskokatolické církve a volání po její modernizaci. Věnujme se nyní postupně těmto uvedeným fenoménům.

Roku 1910 (při posledním sčítání lidu v rakouské monarchii) se ke katolicismu hlásilo 90 % Čechů. V roce 1921 (při prvním československém sčítání) jejich počet klesl na 82 %. V roce 1930 se k římskokatolické církvi přihlásilo 78 % obyvatel. Po roce 1918 část bývalých katolických věřících přešla k církvím protestantským, část k nově vytvořené Československé církvi a nejpodstatnější část se stala bezkonfesijními. Při sčítání v roce 1930 tvořily osoby „bez vyznání“ druhou nejpočetnější skupinu obyvatel tříděných podle vyznání – asi 8 %.¹

K vystupování z římskokatolické církve došlo převážně ve dvou vlnách: **1.** po vzniku Československé republiky v roce 1918, **2.** roku 1920 v souvislosti s neúspěšnými snahami o reformu církve.

Jelikož si obyvatelé Československa spojovali s katolickou církví habsburskou monarchii (zažitou byla představa o spojení trůnu a oltáře – viz například heslo: „Zúčtovali jsme s Vídní, zúčtujeme s Římem“ nebo „Může dobrý Čech být – či zůstat – katolíkem?“), chápali své vystupování z této církve jako projev samostatnosti a nezávislosti nové Československé republiky, jako oslabení vlivu církve na život v novém státě.

Část vystoupivších z římskokatolické církve však – přes sílící sekularizaci a liberalizaci v Československé republice – cítila potřebu i po rozchodu s katolickou církví nějakým způsobem naplňovat své náboženské cítění; cítila potřebu kontinuity křesťanských hodnot, které určovaly jejich předchozí život nebo chtěla alespoň matrikově zůstat věřícími. Někteří z nich pod vlivem vůdčích politiků nového státu, zejména T. G. Masaryka, po opuštění katolické církve vstoupili do církve evangelické. Většina však, po roce 1920, do církve Československé.

Církev Československá vznikla z pražského spolku Jednota katolického duchovenstva, jenž sdružoval kněží usilující o reformu římskokatolické církve. Požadovaná reforma souvisela se snahou adekvátně se vyrovnat s novými

¹ Podle sčítání lidu z roku 1930 jsou procentuální zastoupení jednotlivých náboženských vyznání takováto: římskokatolická církev 78%, československá církev 7,3%, evangelické církve 4,7%, izraelské náboženství 1,1% (118 000), bez náboženské příslušnosti 8%. In: Milan Stloukal, Eduard Maur, Ludmila Fialová, Pavla Horská, *Dějiny obyvatelstva českých zemí*, Praha 1996, s. 299.



poměry plynoucími ze vzniku Československé republiky, s modernizací církve, s přizpůsobením učení i praxe katolické církve českému národnímu duchu. Základní požadavky, které se katoličtí kněží pokoušeli prosadit, byly tyto: rozšíření církevní samosprávy a možnost laické spolupráce v ní, úpravy při obsazování far, volba biskupů, zdobrovolnění celibátu, liturgie v národním jazyce, úprava kněžského studia, povolení církevních pohřbů žehem atd. Papež Benedikt XV. však požadované reformy zásadně odmítl a roku 1919 jmenoval nového pražského arcibiskupa (dr. Františka Kordače), který na jeho pokyn proti reformním snahám českých katolických kněží ostře vystoupil a roku 1920 Jednotu katolického duchovenstva rozpustil. Ještě roku 1920 se Jednota katolického duchovenstva rozštěpila na dvě složky: konzervativní a progresivní (liberální). Konzervativní menšina kladla větší důraz než na modernizaci na národní požadavky a ustavila se v českou pravoslavnou církev. Její představitel Pavlík (později sv. Gorazd) obdržel od srbského patriarchy biskupské svěcení a od něho a dalších reprezentantů světové ortodoxie byla česká církev uznána za autokefální. Počtem svých věřících však česká pravoslavná církev od svého vzniku až dodnes nepřekročila rámec nepatrné minority. Nespokojená většina kněží, tj. kněží progresivního křídla Jednoty katolického duchovenstva, založili roku 1920 novou Církev československou, která měla být zároveň reformační („svobodomyslná“) i národní. V jejím čele stál dr. Karel Farský. Oba názvy této nové církve – původní *československá* i později (roku 1950) přidaný *husitská* – dobře charakterizují ráz, ježž tomuto náboženskému společenství chtěli vtisknout jeho zakladatelé: nová církev se měla v Československu stát církví státní a být garantem návratu ke slavné husitské tradici české minulosti. V ohledu náboženské věrouky se však aspoň v první době své existence ubírala zcela odlišnými cestami než české reformní hnutí z 15. století. Nejdůležitější charakteristikou této církve asi bylo přizpůsobení křesťanské nauky modernímu duchu.

Snahy o modernizaci těch oblastí života jednotlivce, jež až do počátku dvacátého století byly pod vlivem katolické církve, vycházely samozřejmě nejen z reformující se církve samé, ale rovněž od státu, resp. jedinců reprezentujících stát. Liberální kruhy se s katolicismem střetávaly především v otázkách školských, kulturních a občanskoprávních. Například v oblasti školství došlo k podstatnému uvolnění od vlivu církve: byla zrušena povinná účast dětí a učitelů na náboženských obřadech, modlitba počátkem a koncem vyučování, učitelům bylo umožněno rozhodovat o výzdobě tříd náboženskými symboly (jednalo se samozřejmě především o odstranění křížů z učeben), byl zrušen tzv. celibát učitelek, od roku 1922 mohli rodiče své děti odhlásit z povinného náboženství

na okresních úřadech).² V oblasti manželského práva byly prosazeny rozvody manželství a občanský sňatek se stal fakultativním, tj. platným byl jak církevní, tak i občanský sňatek. Dále bylo povoleno pohřbívání žehem, které do té doby bylo zakázáno. Schválen byl také tzv. „kazatelnicový zákon“, který kněžím pod trestem vězení zakazoval kritizovat při kázáních platné či navržené zákony, doporučovat či kritizovat určité politické strany nebo organizace, volební kandidáty či politický tisk.³

Rovněž z tohoto důvodu bylo pro českou církev nevyhnutelné ovlivňovat politické dění v Československé republice, spolupodílet se na činnosti českých katolických stran. Záhy po vzniku republiky, roku 1918, se dvě dosavadní významné české katolické strany, katolickónárodní a křesťanskosociální strana, sloučily v stranu jedinou – Československou stranu lidovou. Jelikož nám na tomto místě nejde o české politické katolické strany, ale spíše o katolickou církev jako takovou, uvedme pouze, že Československá strana lidová získala v nově vzniklé republice poměrně důležité postavení, že se v letech 1921–1938 bez její účasti neobešla žádná vládní koalice a že za druhé světové války se její předseda, msgr. Jan Šrámek, stal dokonce předsedou exilové vlády v Londýně. Souhlas ostatních koaličních stran s účastí lidovců ve vládách neplynul však z nějakého jejich filokatolicismu, ale samozřejmě spíše z potřeby zajistit si většinu v parlamentě, jež by se bez lidové strany velmi těžko hledala. Vzhledem k výše uvedenému – vzhledem k tomu, že přes probíhající proces sekularizace a liberalizace zůstávala většina obyvatel Československé republiky alespoň matrikově katolíky a že se řada představitelů katolické církve výrazně spolupodílela na vedení Československé republiky,⁴ musela se česká politická reprezentace chovat ke katolické církvi realisticky. Výrazem realismu české politické reprezentace bylo například rychlé navázání diplomatických styků s Vatikánem. Přestože k papežství nepocítovali mužové hradu žádné zvláštní sympatie a tento vztah bychom mohli označit (stejně jako v případě jejich vztahu k českému katolicismu) spíše jako chladně korektní, usilovali o zlepšení vztahu mezi Československem a Vatikánem. Výrazem těchto zájmů bylo pak navázání diplomatických styků. Na jaře 1920 bylo zřízeno vyslanectví Československé republiky

² Iva Koucká, David Papajik (ed.), *Politický katolicismus v nástupnických státech Rakousko-Uherské monarchie v letech 1918–1938*, Olomouc 2001, s. 20.

³ Tamtéž, s. 38.

⁴ Poměrně velký počet katolických duchovních byl ve volebním období 1920–1935 mezi poslanci a senátory: roku 1920 tvořili duchovní 19 % poslanců a 25 % senátorů, roku 1925 – 16 % poslanců a 19 % senátorů, roku 1929 – 20 % poslanců a 31 % senátorů a roku 1935 – 14 % poslanců a 27 % senátorů. Tamtéž, s. 36.



u papežské stolice (prvním vyslancem ČSR u Apoštolského stolce byl Kamil Krofta) a naopak Vatikán jmenoval prvního papežského nuncia pro Československou republiku Micaru.⁵ Po navázání diplomatických styků došlo mezi Vatikánem a československou vládou k jakémusi náboženskému provizoriu. Jak už jsem výše uvedla, v této době bylo na školách zrušeno povinné vyučování náboženství a byla zrušena povinnost církevního sňatku. Na druhé straně však stát platil i nadále kongruu,⁶ vydržoval bohoslovecké fakulty a přispíval na církevní semináře. Vážně v těchto diplomatických stycích zaskřípalo během trvání první republiky pouze jednou, v roce 1925, kdy papežský nuncius F. Marmaggi odejel z Prahy do Vatikánu na znamení protestu proti oficiální účasti nejvyšších státních představitelů na oslavách výročí mistra Jana Husa. Oslav Husova svátku se totiž 6. července 1925 zúčastnil prezident T. G. Masaryk, premiér a další členové vlády.⁷ Husovy oslavy v r. 1925 byly chápány nejen v souvislosti s těmito oslavami před deseti lety, kdy došlo k odhalení pomníku Mistra Jana Husa; ale především byly manifestací desátého výročí Husových oslav v Curychu a v Ženevě v r. 1915, kdy profesor Masaryk poprvé veřejně vystoupil s požadavkem odboje proti Rakousko-Uhersku a s požadavkem samostatnosti Československa.⁸ (Sledujeme-li chronologicky vztahy mezi Vatikánem a Československou republikou, musíme na tomto místě zmínit rozhodnutí, které vydal Vatikán roku 1925 a jímž zavedl *numerus clausus* pro duchovní, hodlající kandidovat na senátory či poslance.) Rok 1925 můžeme chápat jako rok obratu v jednáních mezi Československem a Vatikánem. Sekularizační snahy, charakterizované tažením proti římskokatolické církvi, které v Československé republice vyvrcholily v letech 1918–1920 a uhasínaly někdy mezi lety 1920 až 1925, bývají často nazývány jako hnutí „Pryč od Říma“. Po roce 1925 došlo k podstatnému zlepšení vztahů mezi Vatikánem a Československou republikou (a následně též mezi katolickou církví a státem). Československé straně vyšel Vatikán vstříc ve věci obsazení arcibiskupských stolců v Čechách a na Moravě (viz níže *Modus vivendi*), pouze formální a mírný protest vznesl proti zrušení některých církevních svátků. Československo se zase zdržovalo radikálních kroků, když například zákon o pozemkové reformě, jenž vyvlastňoval půdu velkostatků přesahující rozlohu 250 hektarů, nebyl uplatněn na pozemky ve vlastnictví církevních institucí. (Z téměř 60 000 hektarů zemědělské a 240 000 hek-

⁵ Jaroslav Cesar, Bohumil Černý, Alena Gajanová, *Církev v našich dějinách*, Praha 1960, s. 157.

⁶ Kongruový zákon se týkal zajištění platu duchovenstva a byl schválen roku 1926.

⁷ Jaroslav Cesar, Bohumil Černý, Alena Gajanová, *Církev v našich dějinách*, Praha 1960, s. 158.

⁸ *Husovy oslavy*, Československá republika, 7. července 1925, s. 1.

tarů veškeré církevní půdy, která podle pozemkové reformy propadla záboru, zůstalo téměř 85 % v rukou bývalých majitelů – různých církevních institucí.⁹⁾ Československo se rovněž snažilo ulomit hrot rozhodnutí ve věci státních svátků z března 1925 tím, že místo svátků zrušených zavedlo nové, mezi nimiž byly – vedle těch, jež se Vatikánu zamlouvat nemohly (1. máj a 6. červenec – výročí upálení Jana Husa), dva další, jejichž zavedení bylo vstřícným gestem vůči katolíkům, totiž 5. červenec (svatí Cyril a Metoděj) a 28. září (svatý Václav).

Nejvýznamnějším úspěchem v jednáních mezi Vatikánem a Československou republikou bylo však uzavření *Modu vivendi*. Dohoda *Modus vivendi* byla podepsána roku 1927 a ratifikována příštího roku. Vzhledem k tomu, že se jednalo pouze o rámcovou dohodu, nenazývala se konkordát, ale *modus vivendi* (mj. to znamenalo, že na rozdíl od konkordátu, který musí být schválen v zákonodárném shromáždění, u *modu vivendi* postačovalo schválení v ministerské radě). Text *Modu vivendi* obsahoval šest článků. Nejdůležitější byl hned první článek věnující se rozhranění diecézí. Podle něj měly být hranice československých diecézí přizpůsobeny hranicím státním. Tato otázka se týkala zejména Slovenska (případně Podkarpatské Rusi), kde rozlehlá území spadala pod správu biskupství se sídlem v Maďarsku (z menší části i naopak některé slovenské diecéze přesahovaly do Maďarska). Sjednání státních a diecézních hranic bylo pro Československo důležité i vzhledem k maďarským snahám o revizi této dohody. Velmi důležitý byl rovněž čtvrtý článek *Modu vivendi*, který upravoval jmenování biskupů.

Dalším projevem přátelského postoje československého státu ke katolické církvi byly oslavy svatováclavského milénia v roce 1929. Tyto oslavy proběhly pod záštitou prezidenta Československé republiky T. G. Masaryka a československé vlády a charakterizovala je početná účast vlády.

Zlepšení vztahů mezi Vatikánem a Československou republikou a mezi katolickou církví a státem demonstroval rovněž sjezd československých katolíků, který se konal roku 1935 v Praze. Tohoto sjezdu se zúčastnili věřící všech národů Československa a papež se na něm dal zastupovat pařížským arcibiskupem, kardinálem Verdierem. Významnost prvního celostátního sjezdu katolíků ČSR spočívala v tom, že „po několika stoletích přišel tak vysoký zástupce Svaté Stolice na půdu naší země a poprvé na půdu obnoveného neodvislého státu československého“,¹⁰ ale především znamenal tento sjezd zpečetění „konce jedná-

⁹⁾ J. Laurová, R. Wohlgemuthová, J. Křen, J. Lisý, *Náboženství, církev, klerikalismus a naše dějiny*, Praha 1962, s. 154.

¹⁰⁾ *Sjezd československých katolíků*, Pražské noviny, 27. června 1935, s. 1.



ní a definitivního provedení *modu vivendi*, jenž trvale upravil styky mezi Svatou Stolicí a Československou republikou“. ¹¹ Na vrcholnou slavnost sjezdu – mši, kterou kardinál sloužil na Strahovském stadionu – přišla (vedle 350 000 věřících) celá československá vláda: byla to jakási tichá omluva za to, co se stalo o deset let dříve.

Významným ukazatelem stavu katolické církve v Československu za první republiky byl též její vztah k tzv. k židovské otázce: nejprve je ovšem třeba se ve stručnosti zmínit o charakteru vatikánské politiky k židům, která se po smrti Pia XI. výrazně proměnila. Počínaje konkordátem z roce 1933 začíná osudný dialog jeho nástupce Pia XII. s Hitlerem, který v podstatě sledoval cíl dát *příbuzné společenské struktury* pevný základ v křesťanské ideologii a nabídnout církev jako institucionální oporu autoritativního státu, jenž by ovládal politickou situaci na evropském kontinentě. Koncepce Pia XII. nebyla orientována na válku (viz encyklika *Summi Pontificatus* z roku 1939), alespoň ne ve vztahu k západním demokraciím, avšak Pius XII. v principu nebyl proti tomu, aby Hitler rozšířil svou moc na úkor „slabších“ buržoazně demokratických systémů. Je známo, že Pius XII. nikdy neoznačil Hitlera za hlavního viníka druhé světové války, nikdy se jednoznačně nepostavil na stranu západních demokracií. V pozadí jsou opět bezesporu nejen taktické zřetele udržení sympatií německého katolicismu, ale i vážné důvody *doktrinní*: výhrady Pia XII. k „pluralistické“ západní společnosti byly tak silné, že tato společnost jako by mu nestála za to, aby ji energicky bránil proti diktatuře, která do budoucnosti slibovala stát se pevným sloupem politické moci církve. Hitler sám koneckonců činil dost pro to, aby v Piovii XII. neustále vzbuzoval naděje, že šance katolické církve zdaleka nejsou ztraceny. „Zásadní dohoda“ měla být ovšem uskutečněna po válce.

Diplomacie Pia XII. nebyla tedy motivována jen úzkými náboženskými zájmy německého katolicismu, nýbrž v širším rámci především nadějí Pia XII. v možnost transformace fašistického státu ve smyslu katolické sociální doktriny, v možnost tímto způsobem vytvořit „křesťansko-demokratickou“ Evropu, a to i tehdy, když zločiny nacismu dosahovaly již míry nesnesitelné pro civilizované lidstvo. Mezi příčiny tragické orientace Pia XII. patří také jeho vypjaté konstatinovské pojetí církve; Pius XII. vycházel totiž ve svém přístupu ke světu v podstatě z otázky: jak musí být svět utvářen, aby odpovídal neměnným představám a zájmům církve? Zdá se, že až do začátku roku 1940 ovlivňoval papežův postoj přání vyhnout se každému prohlášení, jež by mohlo způso-

¹¹ Kardinál legát Verdier: *Jsem hrd na své vysoké postavení*, Pražské noviny, 2. července 1935, s. 1.

bit odklon německých katolíků od Říma (od konce června 1940 začíná mít na papežův postoj vliv další činitel, který se stává později rozhodujícím: sovětská hrozba). Například když 20. října 1939 vyjadřoval Pius XII. ve své encyklice *Summi Pontificatus* soucit s Polskem, vystříhal se výslovně odsoudit akce říše. Papež, který projevil svůj zármutek nad utrpením Polska, vyjádřil později své pohnutí nad osudem Belgičanů, Holanďanů a Lucemburčanů. Proč však mlčel, když šlo o Židy? Částečnou odpověď nám dává článek uveřejněný v *Osservatore Romano* několik týdnů před německým útokem ve Flandrech a po přepadení dvou neutrálních malých zemí, Dánska a Norska. Z uvedeného článku se zdá, že papež odsuzoval násilí a agresi otevřeně jen tehdy, když byli obětmi katolíci. Tato hypotéza není tendenční; předpokládá jen, že papež bere své pověření velmi úzce.

S tímto jevem se často setkáváme i na straně katolické církve v Československu. Přímou s antisemitskými názory vystupovali v Československu ultrapravicoví katoličtí intelektuálové, kteří své názory zveřejňovali v časopisech *Řád, Tak* a *Národní obroda*. Poukazovali zde na přirozenost a tradici českého antisemitismu a dokonce napravovali mezi českou veřejností reputaci norimberským zákonům, které prezentovali jako umírněnou podobu církevních nařízení.¹² Antisemitská propaganda katolické ultrapravice, jež vycházela z náboženských ideových kořenů a byla postavena na dogmatu žid versus křesťan, se uplatňovala v českém protektorátním tisku až do roku 1941 poměrně často. Příkladem antisemitismu mezi církevními hodnostáři je například projev msgre. Bohumila Staška na manifestaci Mladé národní jednoty v Dobříši, jehož záznam uveřejnily noviny *Večer*. Stašek v něm označil židovství a zednářství za hlavní elementy, které podvracejí a ničí křesťanství v českém národě, a vyslovil se pro založení pevného křesťanského řádu: „... je třeba zúčtovat s tím, co tento řád podvrací – zvláště zednářství a židovství.“¹³

Na druhou stranu i mezi českými katolickými knězi lze nalézt (i když poměrně zřídka) vystoupení proti antisemitismu. Jedná se například o známé vystoupení pražského kardinála Karla Kašpara proti antisemitským opatřením. Plánované zavedení protizidovských rasových zákonů v období Protektorátu vedlo totiž pražského arcibiskupa kardinála Karla Kašpara k tomu, že se, byť byl v té době již vážně nemocný, obrátil na vedení Národní jednoty listem, v němž prohlásil, že budou-li tyto židovské zákony prosazeny, odsoudí je pas-

¹² Jan Rataj, *Z druhé republiky*, Praha 1993, s. 65.

¹³ *Msgre Stašek proti marxismu, židovstvu a zednářství*, *Večer*, 21. února 1939, s. 1.



týrským listem. Proto se od nich upustilo.¹⁴ Nebo účast dominikána Silvestra Braita,¹⁵ profesora olomouckého bohosloveckého učiliště na manifestaci na téma „Rasové zákony a demokracie“. (Tato manifestace se konala 9. října v Plo-dinově burze v Praze. Pořádal ji Svaz Čechů-židů a zúčastnilo se jí více jak dva tisíce lidí. Zástupci všech náboženství na ní odsoudili německé rasistické záko-ny.¹⁶) Dalším příkladem může být rozhovor s provinciálem jezuitů Rudolfem Mikušem, v němž požadoval vyřazení židů z hospodářského a veřejného života, z některých povolání, z tisku, z výchovy mládeže, jinak prý „zničí celou křesťan-skou společnost“.¹⁷ Častější příčinou protizidovského postoje katolické církve však bylo uvědomění si skutečnosti, že po řešení „židovské otázky“ přijde zcela logicky na řadu otázka česká. Viz kupříkladu tato citace z novin *Rozvoj*: „Udá-losti nás naučily, že tam, kde se brojí a útočí na židy, dochází pak také k bojům proti křesťanství. Nemůže být celkem ani jinak, neboť křesťanství navazuje pří-mo na židovství. Časopis českého duchovenstva *Sursum* vystihl tuto dějinnou pravdu tím, že napsal v posledním čísle toto: ‚I v nynější době vidíme, jak pro-následování židů je prvním náznakem brzkého pronásledování křesťanství. Jak-mile se v některé zemi obrátí lidské vášně proti židům, křesťané mohou čekat, že brzy dojde i na ně.‘ Této pravdy měly by si všimnouti i časopisy lidovců a slo-venských luďáků ...“.¹⁸

Obecně však platí, že český katolický tisk na projevy antisemitismu v Německu prakticky nereagoval. Neobjevovaly se v něm žádné komentáře, žád-ná hodnocení. Neobjevovaly se články pro ani proti antisemitismu a o židech v Československu se nepsalo téměř vůbec.

¹⁴ Dominik Duka, *Vatikán a antisemitismus v nacistické éře, Teologické texty*, 1995, č. 1, s. 92. Det-lef Brandes, *Češi pod německým protektorátem*, Praha 1999, s. 142. Livie Rothkirchenová, Eva Schmid-tová-Hartmannová, Avigdor Dagan, *Osud židů v protektorátu 1939–1945*, Praha 1991, s. 27.

¹⁵ Český náboženský publicista prof. P. Brait o. p. z Olomouce vystupoval proti antisemitismu opa-kovaně. Viz např. jeho posudek na „Paulus Werk“, který vyšel ve vídeňském časopise *Die Erfüllung*, v němž nazýval antisemitismus herezí a o němž referoval i *Rozvoj*. In: *Antisemitismus pod lupou kato-lického kléru*, *Rozvoj*, 11. prosince 1937, s. 3.

¹⁶ Jiří Křesťan, Alexandra Blodigová, Jaroslav Bubeník, *Židovské spolky v českých zemích 1918–1948*, Praha 2001, s. 42.

¹⁷ *Církev pro rychlé řešení židovské otázky*, *Večer*, 11. února 1939, s. 1.

¹⁸ *Po židech křesťané*, *Rozvoj*, 18. listopadu 1938, s. 4.

PROMĚNY RELIGIOZITY VOLYŇSKÝCH ČECHŮ¹

Olga Nešporová

Summary:

CHANGES IN RELIGIOSITY OF VOLYN CZECHS

Volyn Czechs compose a group that has been afforded significant attention by both scientific researchers, as well as by regular citizens. However, despite this interest the topic of religiosity has been mostly neglected and was totally side-tracked away from major interest of researchers who are interested in this group during the post-emigration period when especially the gradual integration of repatriates into the majority society was investigated.

Volyňští Češi jsou skupinou, jíž byla věnována značná pozornost jak mezi vědeckými badateli, tak i mezi běžnými občany. Při tomto zájmu však bylo notně opomíjeno téma religiozity, které se ocitlo zcela mimo hlavní zájem badatelů, zabývajících se touto skupinou v poreemigračním období, kdy byl tematizován zejména postup integrace reemigrantů do majoritní společnosti.

V Čechách doposud vyšlo několik prací pojednávajících o volyňských Čechách, a to nejen odborných studií, ale i vzpomínkových pojednání a kronik, sepsaných samotnými reemigranty.² Nejvíce vyčerpávající vědecký pohled na problematiku volyňských Čechů přitom podal Jaroslav Vaculík ve svých *Dějínách volyňských Čechů*³, kde se věnoval poměrům hospodářským, politickým, kulturním a poměrně podrobně i poměrům náboženským. Autor však kladl hlavní důraz na formální stránku věci a čerpal jen z pramenů oficiální pova-

¹ Tato studie vychází z mé bakalářské práce obhájené na FHS UK: Olga Sládková: *Příspěvek ke studiu vývoje religiosity reemigrantů z Volyně. Evangelický sbor v Chotiněvsi – sonda*. Praha 2001.

² Např. Václav Kytl – Václav Zápotocký – Miloslava Žáková: *Kupičov. Jak nám o něm vyprávěli. Fakta a jména*. Praha 1997; Václav Kytl – Miloslava Žáková: *Obrázky z Kupičova*. Praha 2000; J. A. Martinovský: *Kronika českého Malína*. Praha 1945; Josef Vlk – Anna Vlková – Vladislav Vlk: *Historie Českého Boratína*. Ústí nad Labem 2000; Jiřina Zárecká – Suchá: *Sůl volyňské země*. Praha 1995.

³ Jaroslav Vaculík: *Dějiny volyňských Čechů I. Léta 1868–1914*, Praha 1997; Idem: *Dějiny volyňských Čechů II. (1914–1945)*, Praha 1998; Idem: *Dějiny volyňských Čechů III. (1945–1948)*, Brno 2001.



hy, snažil se například vyjasnit problematiku nucených přestupů k pravoslaví, ale skutečnými projevy religiozity mezi lidmi se vlastně nezabýval. O náboženských praktikách a smýšlení vystěhovalců se více dovídáme z prací autorů, kteří Volyň sami navštívili nebo byli s volyňskými Čechy v přímém kontaktu.⁴ Tyto materiály však mnohdy byly zatíženy subjektivním míněním pisatele a hodnověrné informace se zde mísí s hodnotícími soudy autora, navíc vždy zachycují pouze určitou část dané problematiky.⁵ V souvislosti s reemigrací volyňských Čechů, s jejich usídlováním a integrací do majoritní společnosti byla napsána řada prací, ve kterých však byla náboženská problematika pojednávána jen velmi okrajově, nebo byla zcela opomíjena.⁶ Badatelé se prakticky zmiňovali pouze o „exotickém“ pravoslavném vyznání volyňských Čechů, o katolickém a protestantském vyznání nebylo řečeno téměř nic.⁷ Religijní problematiku poválečných reemigrantů z Ukrajiny, Rumunska a Jugoslávie studovala Alexandra Navrátilová,⁸ ovšem její přístup byl poněkud svérázný, přesně vystižený jejím vlastním označením studovaného tématu jako *religijních přežitků*.⁹ Náboženství volyňských Čechů se jako hlavní téma objevilo pouze v práci Jana J. Širokého,¹⁰ který se zabýval religiozitou českých evangelíků na Volyni i v Čechách.

Tyto studie bude věnována religiozitě volyňských Čechů a jejím proměnám, ke kterým došlo v Čechách po reemigraci. Hlavní pozornost přitom zaměřím na evangelíky, kteří patřili na Volyni do reformovaného sboru v Boratíně (v Luckém újezdu) a v Čechách se po reemigraci přihlásili do českobratrského

⁴ Jan Auerhan: *České osady na Volyni, na Krymu a na Kavkaze*. Praha 1920; *Idem*: *Československé menšiny za hranicemi*. Praha 1918; *Idem*: *Osady českých emigrantů v Prusku, Polsku a Rusku*. Praha 1920; Josef Folprecht: *Studie o povaze zahraničních krajanů*. Praha 1947; *Idem* (ed.): *Volyňští krajané*. Praha 1947; Vladimír Mičan: *Česká emigrace v Polsku a na Volyni*. Brno 1924.

⁵ Tak je tomu zejména u protestantského kazatele V. Mičana.

⁶ Iva Heroldová: *Volyňští Češi – Jugoslávští Češi*. Český Lid LXX, 2 (1983), s. 108–112; Antonín Robek – Iva Heroldová: *K etnické problematice Československa, zvláště českého pohraničí, po druhé světové válce*. Český Lid LXX, 1 (1983), s. 3–10; Leoš Šatava: *Volyňští Češi na Podbořansku a Zatecku*. Český Lid LXVIII, 4 (1981), s. 195–203.

⁷ Přitom byly zmíněny zejména skutečnosti týkající se zřizování pravoslavných kostelů v některých novoosídlenecích oblastech. K tomu nejvíce L. Šatava: *Volyňští ..., o. c., passim*.

⁸ Alexandra Navrátilová: *Zanikání tradičních religijních prvků v přesídlených obcích jihomoravského pohraničí*. Časopis Moravského musea, LIX (1974), s. 225–234.

⁹ *Ibid.*, s. 225.

¹⁰ Jan J. Široký: *Historie a náboženský profil volyňských evangelíků*. Písemná práce k praktické farářské zkoušce. B.m. 1969. Tato práce je na tomto poli jistě průkopnickou, trpí však nedostatečnou pramenovou základnou a značně subjektivním přístupem autora, který se k tomuto otevřeně přiznává. Autor působil v letech 1965–1969 jako vikář v chotiněvském českobratrském sboru a tak pro mne přínos této práce spočívá zejména v uvedených informacích týkajících se sborového života v této době.

evangelického sboru v Chotiněvsi (na Litoměřicku), který byl založen na jejich popud. Na úvod považuji za nutné alespoň velmi stručně nastínit obecné poměry a sociální postavení české minority na Volyni a jejich vývoj, neboť náboženskou problematiku nelze sledovat bez kontextu, ve kterém se vyskytuje.

* * *

Čeští vystěhovalci odcházeli na Volyň z ekonomických důvodů, k čemuž je motivovala zejména tamní nízká cena půdy a její snadná dostupnost.¹¹ Ruská vláda přistěhovalectví podporovala, prvotně z důvodů hospodářských, ale i proto, že se snažila oslabit poměrně silný vliv polských katolíků ve Volyňské gubernii. Od Čechů se jako od Slovanů očekávalo, že brzy splynou s ruským obyvatelstvem a přestoupí na pravoslavnou víru.¹² Soudobá ruská slavjanofilská věda totiž zdůrazňovala to, že Češi jsou „potomky husitů“ a jako takoví měli v optice ruských úředníků k „papeži daleko“. *Jejich katolicismus nebyl takového typu jako polský.*¹³ Jestliže čeští imigranti přijali ruské občanství, získali navíc od ruské vlády řadu privilegií – osvobození od placení daní (na dobu pěti let), od vojenské služby a dalších povinností, mohli si utvořit vlastní samosprávu a požívat náboženské svobody.

V letech 1868–1874 tak na Volyň odešlo s hlavní vystěhovaleckou vlnou asi 15 000 Čechů.¹⁴ Posléze se imigrace téměř zastavila, protože vláda přestala dávat přistěhovalcům privilegia a navíc začala vyvíjet poměrně silný rusifikační tlak. Podle prvního ruského sčítání lidu žilo v roce 1897 ve Volyňské gubernii celkem 27 670 Čechů.¹⁵ Převážná většina z nich žila na venkově a živila se zemědělstvím či „kovozezemědělskou“ činností, pouze pro menšinu byla hlavním zdrojem obživy řemeslná činnost. Ve srovnání s ukrajinským obyvatelstvem používali Češi modernější a efektivnější pracovní postupy a jejich životní úroveň byla vyšší. Vyráběli si vlastní zemědělské stroje, případně je dováželi z Čech. Velké

¹¹ Zrušení nevolnictví r. 1861 a potlačení polského povstání r. 1863 zapříčinilo to, že ve Volyňské gubernii bylo na prodej velké množství půdy. Byla to jednak půda, kterou prodávala polská šlechta, protože ji nebyla schopna bez nevolníků obdělávat a dále carská půda zkonfiskovaná polským šlechticům, kteří se účastnili povstání.

¹² Dřívější zkušenosti s německou kolonizací se ukázaly jako ne příliš úspěšné, protože protestantští Němci vytvářeli uzavřené skupiny a nebyli schopni asimilovat s ostatním volyňským obyvatelstvem.

¹³ Antonín Robek: *K problematice českého vystěhovalectví do Ruska v druhé polovině 19. století*, Čechi v cizině. 3 (1988), s. 66. Velmi podobně též Jaroslav Vaculík: *Dějiny volyňských Čech. I. Léta 1868–1914*, Praha 1997, s. 16.

¹⁴ Jan Auerhan: *Pokus o demografii zahraničních Čechů a Slováků*. In: Československá vlastivěda. Řada II. Národopis. Praha 1936, s. 102.

¹⁵ *Ibid.*, s. 102.



zisky jim přinášelo zejména pěstování chmele, dále vynikali například v ovocnářství, chovu hospodářských zvířat a ve včelařství.¹⁶

Kulturní a duchovní život Čechů na Volyni byl poměrně pestrý. Často pořádali různé společenské akce a vzájemnou soudržností se snažili o udržení národního povědomí. Zakládali své knihovny, hudební orchestry a pěvecké kroužky, ochotnická divadla, hasičské sbory a sokolské jednoty i náboženská sdružení. Náboženství hrálo v jejich životě důležitou roli a zároveň bylo jedním z prvků posilujících národní identitu. Dalším byla například četba českého tisku, nejvíce mladočeských *Národních listů*. Když se počátkem 20. století uvolnil rusifikační tlak,¹⁷ na Volyn začaly přicházet i další české tiskoviny.¹⁸

Zpočátku budovali Češi na Volyni i své školy, ty však byly r. 1891 v rámci rusifikačních opatření zrušeny a nahrazeny školami ruskými s výukou pravoslavného náboženství. Čeština pak byla vyučována pouze jako dobrovolný předmět nebo v domácím vyučování. Ke zlepšení situace došlo až po první světové válce, kdy Volyn připadla Polsku, které uznávalo práva národnostních menšin. Ti nejbohatší posílali své děti studovat do Čech.

Ohromný dopad na život volyňských Čechů měly obě světové války, které přinesly ztráty na životech i v hospodářství. Vzpomínky na válečné hrůzy se nesmazatelně zapsaly do paměti těch, kteří je přežili a nepochybně zanechaly stopy na jejich dalších životech.¹⁹ V první světové válce bojovali volyňští Češi v československých legiích v Rusku proti Rakousku-Uhersku. Výsledek války způsobil v oblasti Volyně posun státních hranic, kdy byla podle mírové smlouvy mezi Ruskem a Polskem z března 1921 Volyn rozdělena na dvě části. Větší, západní část připadla Polsku a východní část pozdějšímu Sovětskému svazu. Většina volyňských Čechů se tak stala polskými občany a jejich další osudy byly značně odlišné od menšiny, která zůstala v Sovětském svazu.²⁰ K opětovnému spojení Volyně došlo až s příchodem další světové války, v září 1939, kdy Volyn připadla SSSR. Následkem toho byla i v bývalé polské části prováděna pozem-

¹⁶ Více o hospodářských záležitostech Čechů na Volyni viz Jaroslav Vaculík: *Dějiny volyňských Čechů I. Léta 1868–1914*. Praha 1997, s. 35–54.

¹⁷ Nejsilnější rusifikační tlak byl na Čechy vyvíjen od přelomu 80. a 90. let 19. století až do počátku 20. století, následovalo uvolnění, které bylo stvrzeno po revoluci roku 1905 vyhlášením náboženské svobody v Rusku.

¹⁸ Vydávané v Rusku či Polsku, např. Zvěsti, Česko–ruské listy, Ruský Čech, Čechoslovan.

¹⁹ To lze ještě dnes zaznamenat při kontaktu s informátory kteří zažili druhou světovou válku.

²⁰ Podle sčítání z roku 1921 žilo v západní, polské části Volyně 25 405 Čechů (94% na vesnici a 6% ve městě). Ve východní, sovětské části Volyně žilo podle sčítání z roku 1926 asi 3 704 Čechů a Slováků (88% na vesnici a 12% ve městě). Jan Auerhan: *Pokus o demografii zahraničních Čechů a Slováků*. In: Československá vlastivěda. Řada II. Národopis. Praha 1936, s. 102–104.

ková reforma, kolektivizováno zemědělství a zakládány kolchozy. Nepohodlní bohatí rolníci byly označeni za kulaky a postupně deportováni na Sibiř. Až příchod německých vojsk v červnu 1941 oslabil bolševický režim v této oblasti a deportace na Sibiř byly zastaveny. Poněvadž Češi z Volyně ve válce bojovali v 1. československém armádním sboru v Sovětském svazu a významně se podíleli na osvobození Československa, napomohlo jim to k tomu, že jim po skončení války bylo umožněno hromadně reemigrovat zpět do vlasti a osídlit české pohraničí.

* * *

Jak jsem již zmínila, díky záměrům ruské vlády o oslabení římskokatolické polské převahy v oblasti Volyně, bylo náboženské vyznání českých imigrantů velmi důležité. Toho si byli vědomi i čeští předáci, a proto vyzdvihovali význam husitské minulosti pro všechny Čechy a přesvědčili ruskou vládu, že husitská víra se velmi podobá víře pravoslavné. Ruská vláda v čele s carem Alexandrem II. přitom od počátku počítala s tím, že čeští přistěhovalci postupným přirozeným vývojem splynou s ruským pravoslavným obyvatelstvem. Neuchylovala se tedy k žádným násilným opatřením, zajistila Čechům náboženskou svobodu a podporovala vznik nové, tzv. husitské církve, která měla sjednotit všechny Čechy, oddělit je od římskokatolické církve a být jakousi přechodnou formací na cestě k pravoslaví.

Hned počátkem roku 1871 přijeli na Volyň čeští kněží, Jan Saska a Václav Hrdlička, kteří začali působit jako duchovní české husitské církve. Základními zásadami této uměle vytvořené víry bylo neuznávání papeže, podávání pod obojí způsobou, neuznávání kněžského celibátu a konání bohoslužeb v národním jazyce. Byly vytvořeny dvě české farnosti (v Dubně a Hlinsku), vedené těmito knězi, a v roce 1875 vznikla třetí česká husitská farnost v Hulči, kde jako farář působil František Kašpar.²¹

Zdánlivě jednoduchý cíl sjednocení Čechů v rámci husitské církve se však ukázal být značně problematickým, přičemž problémy vyvstávaly jak ze strany potenciálních farníků nové církve, tak i ze strany jejích organizátorů. Přistěhovalci totiž patřili k různým náboženským skupinám a mnozí z nich zůstávali svému původnímu vyznání věrni. Nepříznivě působilo i roztroušení českých osad na poměrně velkém území. Zejména ti, kteří žili mimo zmíněné tři farnosti zůstali „husitstvím“ zcela nedotčeni, udržovali si svoji víru – většinou katolickou²² – a o vykonávání náboženských úkonů žádali podle místních možností

²¹ F. Kašpar žil na Volyni od r. 1873 a zpočátku se živil jako rolník.

²² 65% českých přistěhovalců přicházejících na Volyň bylo katolického vyznání. Jiří Hofman: *Češi na Volyni*. Praha 1995, s. 16.



polské katolické kněze nebo protestantské či pravoslavné duchovní.²³ Nesrovnalosti nechtěně podněcovali i samotní zakladatelé tzv. husitské církve, kteří se, mimo výše zmíněné zásady, nebyli schopni věroučně sjednotit. Zatímco J. Saska se přikláněl ke starokatolictví jako pozvolnému přechodu k pravoslaví, které byl sám ochoten přijmout již v roce 1874, V. Hrdlička usiloval o prosazení někdejších českobratrských zásad do husitské církve a konečně F. Kašpar měl nejbližší k církvi reformované. V 70. letech 19. století se tak na Volyni hlásila k husitské církvi jen menší část Čechů a ani církevní shromáždění konaná v Kvasilově (r. 1880 a 1881) za účelem věroučného sjednocení a upevnění pozice husitské církve na Volyni nepřinesla žádné pozitivní výsledky. Vytvoření jednotné české církve v rámci Volyňské gubernie se tak postupně stávalo nereálné a ruská vláda i duchovní získávali vůči této organizaci stále větší nedůvěru.

V prosinci 1884 vydala ruská vláda zákon omezující neruské vlastnictví půdy, který se poprvé vztahoval i na české katolíky. Carská administrativa přehodnotila záležitosti týkající se českých imigrantů, přičemž se zaměřila na stránku náboženskou a stupeň integrace do ruské společnosti.²⁴ Přitom seznala, že Češi nenaplnili její očekávání, protože se nepřiblížili asimilaci, ani se nepodařilo oslabit polský katolicismus. Následkem těchto zjištění vláda rozhodla, že čeští imigranti musí co možná nejdříve konvertovat k pravoslaví a splynout s autochtonním obyvatelstvem a vydala patřičná opatření, která měla tento postup urychlit. Prvního dubna 1888 hlavní prokurátor synodu K. Pobědonoscev společně s ministrem D. Tolstým vydali nařízení o zrušení tří českých farností, přičemž byly uznány zásluhy J. Sasky, zatímco V. Hrdlička a F. Kašpar byli propuštěni s tím, že musí opustit území Volyňské gubernie. Bývalí kněží krátce nato přijali, společně s některými svými farníky, pravoslaví a na základě toho mohli zůstat na Volyni, kde pak působili jako učitelé.²⁵

Po zrušení české církve následovalo období, kdy ruská vláda společně s pravoslavnými duchovními propagovala pravoslavné vyznání a vyvíjela silný tlak na volyňské Čechy, aby konvertovali k pravoslaví. Mnoho Čechů se podřídlilo a pravoslavnou víru přijalo, již během roku 1888 tak učinilo 5 505 osob a v listopadu téhož roku byl v Hulči (Ostrožský újezd) vysvěcen první český

²³ Jaroslav Vaculík: *Dějiny Volyňských Čechů I. Léta 1868–1914*. Praha 1997, s. 82; Antonín Robek: *K problematice českého vystěhovalectví do Ruska v druhé polovině 19. století (dokončení)*. Češi v cizině, sv. 3, Praha 1988, s. 4–20.

²⁴ Podrobněji o zjištění jednotlivých úředníků viz Jaroslav Vaculík: *Dějiny Volyňských Čechů I. Léta 1868–1914*. Praha 1997, s. 90–104.

²⁵ J. Saska dobrovolně odešel a stal se učitelem na gymnáziu v Žitomiru.

pravoslavný chrám. Druhý byl otevřen hned v lednu 1889 v Kvasilově (Rovenský újezd). Další, ještě mohutnější vlna přestupů se zdvihla po vydání zákona o půdě v květnu 1893, neboť tento zákon nepovoloval cizincům vlastnit a nájímat půdu, ovšem s výjimkou těch, kteří přijali ruské poddanství a pravoslaví. Češi tak byli nuceni alespoň formálně přestoupit k pravoslaví a většina z nich konvertovala, přičemž nejméně se své víry vzdávali protestanti, zejména baptisté. Podle Jana Auerhana nedošlo ke konverzím pouze ve dvou českých osadách – Boratíně a Michajlovce – přičemž obě osady byly protestantské.²⁶ Na sklonku 19. století (1897) bylo již 66% Čechů pravoslavných, katolickou víru vyznávalo 29% volyňských Čechů a 5% se hlásilo k protestantským církvím. Někteří katolíci i evangelíci nechtějící přijmout pravoslaví raději Volyň opouštěli a odcházeli do Bosny, Ameriky i jinam.

Během vlády cara Mikuláše II. (1894–1917) tlak na přestup k pravoslaví postupně polevoval a 17. října 1905 byla carem vyhlášena náboženská svoboda. Někteří Češi se pak vraceli ke svému původnímu, většinou katolickému vyznání, což potvrzuje, že jejich příslušnost k pravoslavné církvi byla pouze vynucenou formální záležitostí. Ostatně již dříve bylo ze strany pravoslavných duchovních několikrát poukazováno na náboženskou vlažnost pravoslavných Čechů. O nepřiliš vřelém vztahu k pravoslaví se zmiňovali i samotní imigranti a jejich potomci. Například v Malíně se po přijetí pravoslaví roku 1889 nadále *přidržovali obyčejů katolického náboženství, předávajíc je s [!] pokolení na pokolení, a dokonce chodili ještě po přijetí pravoslaví do katolických kostelů*.²⁷ Také v Kupičově se po vyhlášení náboženské svobody v prvních desetiletích 20. století Češi navraceli ke svým původním vyznáním *a ani ti, kteří zůstali pravoslavnými, příliš do církve nechodili. Necítili se tam mezi samými Ukrajinci dobře a raději chodili do katolického nebo evangelického kostela*.²⁸ Z tohoto prohlášení je přitom patrné, že náboženství nadto skutečně bylo jedním z prostředků napomáhají-

²⁶ Jan Auerhan: *České osady na Volyni, na Krymu a na Kavkaze*. Praha 1918, s. 19. O situaci a vývoji v Boratíně podrobněji pojednám níže, na tomto místě jen podotýkám, že zde přestoupila k pravoslaví pouze jedna rodina, přičemž její přestup byl pouze formální a její členové zároveň působili v boratinském reformovaném sboru.

²⁷ J. A. Martinovský: *Kronika Českého Malína*. Praha 1945, s. 14.

²⁸ Václav Kytl – Václav Zápotocký – Miloslova Žáková: *Kupičov. Jak nám o něm vyprávěli*. Fakta a jména. Praha 1997, s. 30. Podobně vzpomíná i reemigrantka Jiřina Zárecká-Suchá na to, že: Češi byli k [pravoslavné] víře poněkud vlažnější. ...omezili se jen na nejnnutnější svátky. Jiřina Zárecká-Suchá: *Sůl volyňské země*. Praha 1995, s. 9. O formální příslušnosti k pravoslaví a o nedostatečném zakořenění pravoslaví mezi Čechy ve Volkově se zmiňuje Leoš Šatava. Leoš Šatava: *K problematice volyňských Čechů*. Diplomová práce na Katedře etnografie a folkloristiky FF UK, Praha 1979, s. 74, 92, 123, 167, pozn. č. 47 a 48.



cích udržet národní identitu a ačkoliv se na Volyni nepodařilo vytvořit jednotnou českou církev, jednotlivé české sbory, ať katolické či protestantské, svou činností stmelovaly tamní českou minoritu.

Větší počet českých katolíků žil např. v Martinovce, Teremnu, Jezírku, Kupičově a Smolárně. Čeští katolíci udržovali kontakty zejména s polskými katolíky, ale ve 20. století také s vlastní, a to hlavně prostřednictvím Ústředního apoštolátu sv. Cyrila a Metoděje v Olomouci, později (ve 30. letech) také prostřednictvím pražské Akce Našim na Volyni. Podle J. Folprechta nebyli Češi hlubokými katolíky, spíše *v katolictví viděli vůči Rusům kus vlastní, individuální bytosti*.²⁹

Čeští protestanti na Volyni se hlásili buď k církvi reformované nebo baptistické. Reformovaní byli organizováni ve třech sborech, kupičovském (Vladimír-volyňský újezd), boratínském (Lucký újezd) a michalovském (Rovenský újezd), přičemž jednotlivé sbory a jejich členové mezi sebou udržovali vzájemné styky. Ve víře byli navíc posilováni návštěvami evangelických farářů z Čech a četbou evangelického tisku odebíraného z Čech, Polska a Spojených států amerických. Aktivně se podíleli na sborovém životě a organizovali nedělní školy a sdružení mládeže, pořádali konfirmační cvičení a biblické hodiny, věnovali se sborovému zpěvu. Neméně aktivní byli i baptisté, kteří žili v Michajlovce (Rovenský újezd), Mirotině a Závidově (Ostrožský újezd). Většina baptistů nepřišla na Volyň přímo z Čech, ale z polského Zelova a Kučova a byla potomky českých náboženských exulantů, kteří do Polska oblasti odešli na počátku 19. století. Zůstali věrni svojí víře a poměrně striktně dodržovali dané zásady, za což byli pravoslavnými Čechy považováni *za náboženské přepjatce*.³⁰

Jak již bylo řečeno, první světová válka přinesla mimo mnoha válečných škod zásadní změnu, kterou bylo rozdělení území Volyně mezi Polsko a Sovětské Rusko. Velmi odlišný vývoj obou částí Volyně samozřejmě probíhal i v náboženské oblasti. V meziválečném období tak v západní, polské části Volyně Češi užívali náboženskou svobodu a udržovali čilé styky s duchovními z Čech.³¹ Náboženský život nebyl vládou nijak omezován a v zásadě lze říci, že jej úspěšně rozvíjeli příslušníci všech tří vyznání; mezi polskými Čechy bylo roku 1921 asi 71% pravoslavných, 22% katolíků a 7% evangelíků.³² Naproti tomu ve východ-

²⁹ Josef Folprecht: *Studie o povaze zahraničních krajanů*. Praha 1947, s. 23.

³⁰ Jan Auerhan: *Osady českých emigrantů v Prusku, Polsku a Rusku*. Praha 1920, s. 39–40. Toto líčení zachycuje stav těsně před první světovou válkou, kdy J. Auerhan navštívil Volyň.

³¹ Jaroslav Vaculík: *Dějiny volyňských Čechů II. (1914–1945)*. Praha 1998, s. 48–53.

³² Leoš Šatava: *Volynští Češi na Podbořansku a Žatecku*. Český Lid LXVIII, 4. 1981, s. 201 (pozn. č. 8), původně podle Z. Cichorka: *Kolonje Czeskie na Volyniu*. Warszawa 1928; shodně Jaroslav Vaculík: *Dějiny volyňských Čechů II. (1914–1945)*. Praha 1998, s. 48.

ní, ruské části Volyně docházelo k utlumování náboženských projevů, které bylo cíleně vynucováno sovětskou vládou, která náboženství potírala a náboženským misionářům vstup do země zakazovala. O tom, že by se Češi v této části Volyně sdružovali do náboženských skupin či pěstovali náboženské spolky, nemám žádné doklady a ani literatura se o tom nezmiňuje. Nezbyvá tedy než předpokládat, že zde náboženství, alespoň na čas, skutečně pozbylo významu.

O důležitosti víry pro volyňské Čechy však nepochybně svědčí i to, že během svého pobytu na Volyni udržovali či zbudovali 26 pravoslavných církví (většina z nich byla postavena již před jejich příchodem), dále deset nových katolických kostelů a kaplí, šest evangelických chrámů a šest baptistických modliteben.³³

* * *

Nyní se při vědomí výše nastíněného obecného vývoje religiozity Čechů na Volyni zaměřím pouze na jednu obec – Český Boratín. Zde se vytvořil reformovaný sbor, který postupně do svého středu přijímal další a další členy, takže těsně před reemigrací zahrnoval prakticky všechny obyvatele této obce. Přímé pokračování tohoto sboru v Čechách pak bude předmětem poslední části této studie.

Český Boratín byl založen roku 1871 asi 7 km jižně od města Luck, v blízkosti ukrajinské vesnice Boratyn. Vesnice se postupně rozrůstala a koncem 80. let měla asi 50 obytných domů (tento počet se zhruba udržel až do doby reemigrace). Přestože, jak již bylo uvedeno výše, byla většina přicházejících českých vystěhovalců katolického vyznání, v Boratíně od počátku převažovali evangelíci. Zastoupení zde byli jak věřící helvetského, tak i augsburského vyznání.³⁴ Boratínští farníci spadali pod správu faráře V. Hrdličky, který zde byl v 70. letech poměrně oblíben a lidé se rádi účastnili bohoslužeb s vysluhováním svátostí, které občas přijížděl vykonávat. Měl vliv i na zdejší mládež, jejíž tužby po světských zábavách (např. tanečních) byly na jeho radu přeměněny ve váženější činnost v podobě pořádání divadelních představení. Otázka víry nebyla boratínským lhostejná a v zásadě podporovali vznik nekatolické české církve na Volyni.

Osmdesátá léta 19. století byla důležitým obdobím pro formování nového náboženského uskupení v Boratíně, přičemž se projevila nereálnost prosazení svrchu ustanovené církve husitské. V letech 1882–1886 působil v Boratíně jako učitel Josef Motl, který byl členem obnovené (herrnhutské) Jednoty bra-

³³ Jiří Hofman: *Češi na Volyni*. Praha 1995, s. 16.

³⁴ Marie Janatová: *Kronika*. Rkp., Bm. 1984, s. 4, 6; Antonín Balabán: *Z dějin sboru ev. reformovaného v Boratíně*. Křesťanské Listy (Pittsburg, Penn.) XXXVI, 1934, s. 51.



trské a do Boratína přijel z Čech na pozvání místních reformovaných evangelíků. Zpočátku se úplně neshodl s boratínskými luterány a katolíky, ale když prokázal své pedagogické schopnosti, začali mu i oni důvěřovat a svěřovat svoje děti k výuce. Mimo školní vyučování věnoval J. Motl mnoho času i duchovní činnosti. Kázal na nedělních shromážděních, založil nedělní školu, s mládeží nacvičoval sborový zpěv, kterým oživoval nedělní shromáždění, pro dospělé pořádal biblické hodiny a přednášky o české historii. V téže době do Boratína stále dojížděl farář V. Hrdlička a náhodně se zjistilo, že *vysluhuje katolíkům mši a vůbec svátosti vysluhuje tak, jak si kde přejí, reformovaně, po lutersku i po katolicku.*³⁵ Po tomto odhalení přestala většina místních reformovaných evangelíků V. Hrdličkovi důvěřovat a snažila se *...dostat z područí této úředně ustanovené církve husitské a hlavně z područí faráře Hrdličky.*³⁶ Proto byl boratínský reformovaný sbor r. 1883 formálně připojen k reformované konzistoři ve Vilně (vzdálené 600 km). Odtud pak nejméně jednou do roka přijížděl duchovní. Dokonce byly započaty přípravy ke stavbě modlitebny, ale na základě vládního nařízení musely být roku 1885 zastaveny. Zatímco si aktivnější a početnější skupina reformovaných evangelíků vytvořila vlastní sbor, luterským nadále sloužil farář Hrdlička.

Tlak na přijetí pravoslaví po roce 1888 nebyl v Boratíně příliš úspěšný, přestoupila pouze jedna rodina – Vlkovi.³⁷ Od roku 1890 však byla zakázána společná shromáždění, jakož i příjezdy reformovaných duchovních. Ti nejvěrnější ovšem na tento zákaz nedbali a účastnili se tajných shromáždění až do roku 1894, kdy s nástupem cara Mikuláše II. nastalo v náboženských otázkách jisté uvolnění a opět začal přijíždět duchovní z vilenské konzistoře. Pravoslavná misijní činnost na konci 19. a na počátku 20. století nebyla v Boratíně úspěšná; ale ani luterská a baptistická misie zde neměla příliš velkou odezvu. Do činnosti reformovaného sboru se postupně zapojovali také luteráni a i někteří katolíci, kteří do něj po vyhlášení náboženské svobody roku 1905, takže jej tvořilo již 28 rodin. Reformovaná církev v Boratíně postupně získala jednoznačnou převahu věřících.

Roku 1906 začali boratínští reformovaní evangelíci za podpory vilenské konzistoře stavět vlastní modlitebnu, která byla odevzdána do služby během slavnos-

³⁵ Antonín Balabán: *Z dějin sboru ev. reformovaného v Boratíně*. Křesťanské Listy (Pittsburg, Penn.) XXXVI, 1934, s. 59.

³⁶ Marie Janatová: *Kronika*. Rkp., B.m. 1984, s. 11.

³⁷ Syn z této rodiny mohl na základě tohoto přestupu vykonávat povolání učitele v boratínské škole, kde působil 43 let. Vyučoval zde český jazyk a národní dějiny i v dobách, kdy to bylo vládou zakázané. Nadále však působil v reformovaném sboru a později přestoupil zpět k evangelickému vyznání.

tí probíhajících 5. a 6. srpna 1907 (podle starého kalendáře).³⁸ Duchovní přijížděl z Vilna asi dvakrát do roka, proto církevní starší sami pořádali čtené bohoslužby a občas také přijížděli duchovní z Čech i odjinud. Snahou farníků bylo získat stálého duchovního, což se jim však do první světové války nepodařilo.

Po válce se obnovily přerušené kontakty a duchovní z Čech začali Volyň (tedy její západní, polskou část) opět navštěvovat. Roku 1922 se v Boratíně konaly oslavy 50. výročí založení obce, jejíž obyvatelé se již prakticky všichni připojili k místnímu reformovanému sboru. To určilo povahu oslav. *Protože obec a sbor jsou titíž lidé, bylo rozhodnuto dát [těmto oslavám] slavnostní ráz náboženský.*³⁹ Přijelo mnoho hostů, k těm nejvýznamnějším patřil farář K. Nagy z Českobratrské církve evangelické, český vyslanec dr. Maxa z Varšavy a polští faráři Skierski a Zaunar. Oslav se zúčastnilo také mnoho Čechů z blízkého okolí a protestanti i ze vzdálenějších oblastí – Kupičova, Michalovky, Zelova, Lodže. Farář K. Nagy, který bohoslužby řídil, zároveň do evangelické církve přijal 19 nových členů, přestupujících z pravoslavií.

V meziválečném období již byly v podstatě všechny společenské akce v Boratíně nějakým způsobem propojeny s činností zdejšího reformovaného sboru. Sbor měl v obci velkou váhu a ... *sborového života se účastnili nyní všichni bez ohledu na církevní příslušnost.*⁴⁰ Náboženství představovalo pouto, které stmelovalo jednotlivé obyvatele obce a posilovalo je při organizaci veřejných akcí, kterých se zde pořádalo více než v okolních českých osadách. Protože stále nebyla naděje na získání duchovního pro boratínský sbor, byl roku 1923 vyslán do Čech Jaroslav Opočenský (syn kurátora sboru, zesnulého téhož roku), aby tam absolvoval tříletou misijní školu v Olomouci a mohl se po návratu této čin-

³⁸ Slavnosti se účastnilo asi 500–1000 osob. Začátek proběhl před domem kurátora sboru, Josefa Opočenského, v jehož klempířské dílně se po 22 let konala společná shromáždění. Následovaly promluvy duchovních, vystoupení pěveckého sboru, bohoslužba a přijímání Večeře Páně. Večer se konala hostina a druhý den opět probíhaly bohoslužby. Podrobný popis slavnosti viz Josef Vlk – Anna Vlková – Vladislav Vlk: *Historie Českého Boratína*. Ústí nad Labem 2000, s. 51–52; Marie Janatová: *Kronika*. Rkp., B.m. 1984, s.26–27.

³⁹ Marie Janatová: *Kronika*. Rkp., b.m. 1984, s. 46.

⁴⁰ Jan Široký: *Historie a náboženský profil volyňských evangeliků*. Pisemná práce k praktické farářské zkoušce. B.m. 1969, s. 13. Autor zde navíc vyslovuje domněnku, že rozmach sborové činnosti vedl k jejímu zpozornění. Sbor se údajně stával spolkem s náboženskou formou a až příchod stálého duchovního (roku 1927) „vedl sbor k hlubšímu pochopení víry, k soustředění na spasení a na kříž“. *Ibid.*, s. 14. Pro potvrzení této domněnky jsem další doklady nenašla, líčení J. Auerhana, který navštívil Volyň krátce před první světovou válkou ji však spíše vyvrací. Auerhan Boratín řadil mezi „nejpokročilejší a nejuvědomělejší české obce na Volyni“, hodnotil ho jako obec neschopnější zachovat český jazyk a náboženskou stránku popisoval takto: „K své víře Inou boratínští upřímně a dovedou pro ni přinášeti i obět...“, Jan Auerhan: *České osady na Volyni, na Krymu a na Kavkaze*. Praha 1920, s. 21–22.



nosti ujmout. Duchovní návštěvy v podobě farářů z Čech i odjinud přijížděly do Boratína již prakticky každý rok,⁴¹ například v roce 1924 přijel vikář Novák z Misijní Jednoty v Hořicích a během jeho návštěvy proběhl v Boratíně sjezd pěveckých kroužků z Michalovky, Kupičova a Ozeran. Těto události se samozřejmě účastnilo nejen boratínské publikum, ale i Češi z okolních osad, většinou pravoslavných. Lze říci, že boratínští podobnými akcemi evangelizačně působili na okolní české obyvatele, z nichž někteří přijali protestantskou víru za svou.⁴²

J. Opočenský zatím zdárně dokončil misijní školu a v roce 1926 se vrátil na Volyň, kde začal působit jako vikář v Kupičově. Pro boratínský sbor získal v Čechách svého studijního kolegu, Antonína Balabána, který přijel v září 1927 a jako duchovní zde působil až do roku 1937. Sborová činnost se v tomto období zdárně rozvíjela. Světské zábavy, které byly dříve v Boratíně pořádány – divadlo a taneční zábavy – farářovým vlivem ustaly, konaly se však společné akce s reformovanými sbory v Kupičově a Michalovce, například sjezdy evangelické mládeže a kurzy pro učitele nedělních škol. Dále byla vyvíjena cílená evangelizační činnost mezi pravoslavnými a katolickými Čechy, při níž hrál důležitou roli zpěv.⁴³

Farář A. Balabán se vrátil z Boratína zpět do Čech roku 1937 a na jeho místo nastoupil boratínský rodák, vikář J. Opočenský, který zde vykonával duchovní činnost až do roku 1945. Sborová činnost, byť v omezené míře, tak mohla pokračovat i za války.

Po válce bylo volyňským Čechům umožněno vrátit se zpět do vlasti v rámci osidlování pohraničních oblastí po odsunu Němců. Jako první se v Československu usadili volyňští vojáci, kteří sem přišli koncem války s 1. československým armádním sborem. Ti zde pak čekali na své rodiny, které přijely v oficiálně organizovaném transportu až v první třetině roku 1947. Na vlastní přání bylo nejvíce Volyňských Čechů usídleno na Žatecku a Podbořansku, v oblastech, které environmentálními podmínkami připomínaly Volyň, hlavně co se týče úrodnosti půdy a možnosti pěstování podobných plodin, zejména chmele. Ke konci roku 1948 bylo v Československé republice usídleno 38 848 reemigrantů z Volyně (včetně těch, kteří se vrátili v roce 1945).⁴⁴

⁴¹ Roku 1923 sem zavítal tajemník Biblické Jednoty, Vladimír Míčan z Brna. Popis své misijní cesty po Polsku a informace, které při ní získal, zaznamenal V. Míčan v knize: *Česká emigrace v Polsku a na Volyňi*. Brno 1924. S. 96–125 obsahují zmínky o Boratíně, včetně jeho stručné historie. R. 1924 přijel americký metodistický kazatel Welsh ze Lvova a o rok později metodistický kazatel Leidorf z Užhorodu.

⁴² Podobné evangelizační působení ostatně proběhlo i v samotném Boratíně, kde postupně katolíci a luteráni buď přestoupili k reformovaným, nebo se z obce odstěhovali.

⁴³ Antonín Balabán: *Mé vzpomínky. Život evangelického faráře*. Heršpice 1993, s. 128–136.

⁴⁴ 83% reemigrantů tvořili samostatní zemědělci, 15% námezdní dělníci (převážně z východní Voly-

* * *

Evangelíci z Boratína se usídlili zejména na Litoměřicku, většina z nich v obci Chotiněves a v okolních vesnicích (Horní Řepčice, Hrušovany, Sedlec, Soběnice a Vrbice). Hned v roce 1945, kdy zde byli pouze bývalí vojáci, je přijel podpořit jejich duchovní z Volyně, Jaroslav Opočenský. Náboženská tradice tak nebyla nikterak přerušena a první vánoční svátky v Čechách oslavili „boratínští“ reformovaní evangelíci v Chotiněvsi společným sborovým zpěvem v sále u Kopeckých, kde se od té doby konala nedělní shromáždění pravidelně každý týden. V březnu 1947 přijely rodiny bývalých vojáků a společně pak pokračovali v udržování boratínské náboženské tradice, kterou se pokusili přenést z Volyně do Čech v co možná autentické podobě. Nakolik se jim to zdařilo a jaké bylo trvání a dopad na další generace,⁴⁵ ukáží níže.

Reemigranti z Boratína, pro které tvořilo náboženství důležitou součást života, zcela přirozeně v Čechách navázali na dřívější tradice, v čemž je samozřejmě velmi podporoval jejich duchovní. V novém prostředí totiž nebylo pro příchozí, zvyklé na život v odlišném, hospodářsky i kulturně zaostalejším prostředí, snadné se zpočátku orientovat. V Chotiněvsi se z boratínských reemigrantů vytvořila skupina, která se uzavírala před dalšími novoosídlenci a jejímž hlavním znakem byla náboženská identita. Náboženská víra se přitom stala důležitou oporou a jistotou každého člena této skupiny a vikář J. Opočenský, který v Čechách studoval a věděl tedy o zdejších poměrech více než ostatní, tento stav ještě posiloval. Mimo různá praktická doporučení své farníky také varoval před sekularizačním působením státní zprávy a realitou sekularizované české majority.

Důležitým krokem k uchování původní religiozity bylo vytvoření nové farnosti v rámci Českobratrské církve evangelické (ČCE), kterou se zejména díky aktivitě vikáře Opočenského podařilo v Chotiněvsi roku 1948 oficiálně ustavit. Pro vytvoření samostatného sboru přitom bylo nutné vykázat počet alespoň jednoho tisíce farníků, což se stalo, ačkoli skutečný počet členů sboru byl mnohem menší.⁴⁶ Vlastní jádro sboru, velká část jeho aktivních členů, jakož i větši-

ně) a 1,7% živnostníci. Na Slovensku bylo umístěno jen 12 osob. Jaroslav Vaculík: *Reemigrace a usídlování volyňských Čechů v letech 1945–48*. Brno 1984, s. 209–212.

⁴⁵ Jednotlivé generace budu sledovat odděleně. První generací rozumím vlastní generaci reemigrantů, tedy těch, kteří se narodili ještě na Volyni. Druhou generací pak tvoří děti reemigrantům narozené již v Čechách, a to včetně těch, které pochází ze smíšených rodin (narození v letech 1947–1969). Jejich děti pak označuji jako generaci třetí (narození v letech 1970–1989). Čtvrtá generace dnes ještě není natolik rozvinuta, aby ji bylo možné po stránce náboženské hodnotit, proto se jí nebudu podrobněji zabývat.

⁴⁶ Členy chotiněvského sboru se stalo asi 300 volyňských evangelíků usazených ve východní části litoměřického okresu, dále se k novému sboru připojili věřící z kazatelských stanic třebeňického sboru



na členů staršovstva zvoleného v červenci 1948,⁴⁷ pocházela z řad boratínských reemigrantů. Chotiněvský českobratrský sbor se snažil navázat na boratínské náboženské tradice, jak stanovil jeho zakladatel J. Opočenský, který v souvislosti s žádostí o vytvoření chotiněvského sboru prohlašoval, že: *nový sbor bude pouhým pokračováním zmíněného [boratínského] sboru.*⁴⁸ Sbor začal rozvíjet poměrně bohatou činnost. Kromě nedělních bohoslužeb byly každý týden pořádány také biblické hodiny pro dospělé, pro děti probíhala nedělní škola a výuka náboženství na základních školách⁴⁹, konala se i sdružení mládeže a cvičení zpěvu.⁵⁰ Členové sboru se scházeli v domě u Kopeckých, snažili se však toto provizorní prostředí nahradit důstojnější modlitebnou. Roku 1950 se J. Opočenskému podařilo získat oficiální povolení ke stavbě kostela a tak se společně s farníky za všeobecného nadšení pustil do příprav ke stavbě. V říjnu téhož roku zahájili budování základů,⁵¹ přičemž všechny stavební práce prováděli s vědomím poslání a s velkou chutí, ve svém volném čase sami farníci.⁵² Již 18. listopadu 1951 byl nový kostel slavnostně odevzdán svému účelu. Na oslavě bylo přítomno 17 duchovních a celkem asi tisíc lidí. její průběh se podobal slavnosti otevření chrámu Páně v Boratíně roku 1907, kdy byl hlavním organizátorem laický kurátor sboru Josef Opočenský, otec Jaroslava Opočenského.⁵³

Je třeba zdůraznit, že za stávající politické situace byla stavba nového kostela něčím neobvyklým a jistě potvrzuje opravdové náboženské zanícení těch, kdo jí zorganizovali a uskutečnili. Už jen samotné získání úředního souhlasu bylo v roce 1950 poměrně obtížné, neboť právě v tomto období byla totiž zahájena silná perzekuční vlna proti církvím.⁵⁴ Také počet hodin dobrovolně odpra-

– Encovan a Habřiny a zbytek „duší“ byl více méně formálně připsán podle hlášení Místních národních výborů (MNV) o počtu evangeliků v jednotlivých obcích.

⁴⁷ Do těchto voleb rozhodovalo původní staršovstvo boratínského sboru.

⁴⁸ Jaroslav Opočenský: *Zápisky ze schůzí staršovstva*. Rkp., s. 12.

⁴⁹ V Polepech, Hrušovanech, Encovanech, Chotiněvsi, Úštěku, Habřině a Blíževdedlech.

⁵⁰ Jaroslav Opočenský: *Zápisky ze schůzí staršovstva*. Rkp., s. 25–29; Jan Široký: *Historie a náboženský profil volyňských evangeliků*. Pisemná práce k praktické farářské zkoušce. B.m. 1969, s. 18.

⁵¹ Do základů byla slavnostně zazděna listina s historií boratínského sboru.

⁵² Marie Janatová: *Kronika*. Rkp. 1984, s. 95.

⁵³ Oslava tak začala před domem č. 53, kde byla modlitebna, se kterou se všichni členové sboru symbolicky rozloučili a poděkovali majiteli domu za její propůjčení. Druhá část oslavy se konala již v nově postaveném chrámu. Konaly se bohoslužby zpestřené zpěvem chotiněvského a roudnického sboru a své kázání a proslovy pronesli mnozí duchovní i laičtí zástupci sborů.

⁵⁴ Jan Stříbrný: *Katolická církev v českých zemích v čase dvou totalit*. In: Jan, Libor (ed.): *České církevní dějiny ve druhé polovině 20. století*. Brno 2000, s. 83–84. Omezování činnosti ČCE ze strany vlády bylo v 50. a 60. letech 20. století díky J. L. Hromádkovi sice méně výrazné než v církvi katolické, nicméně i zde se projevovalo. K další výrazné perzekuční vlně došlo po roce 1968. Viz 75 let evangelické bohoslovecké fakulty v Praze. Praha 1994, s. 18–25, 29–31.

covaných farníky sboru a neuvěřitelně krátká doba stavby svědčí o důležitosti, kterou pro reemigranty stavba vlastní modlitebny měla. Marie Janatová hovoří o nadšení členů sboru pro stavbu, *nadšení je veliké. Pomáhají muži, ženy i mládež přichází na brigády*.⁵⁵ Společná stavba chrámu byla důležitým integračním prvkem, který posílil sounáležitost skupiny reemigrantů a upevnil vazby mezi nimi, a to bez ohledu na věkové rozdíly. Ti, kteří se stavby kostela účastnili a dožili se dnešních dnů, na tuto událost dodnes s pýchou vzpomínají.

Dalším výrazným rysem v počátečních obdobích po reemigraci byla endogamie v rámci jednotlivých reemigrantských skupin.⁵⁶ Tato tendence se ve velké míře projevila i u reemigrantů z Boratína, zejména pak těch, kteří se usadili přímo v Chotiněvsi. Nelze se přitom domnívat, že stejné náboženské vyznání bylo jediným důvodem, který rozhodoval ve prospěch těchto sňatků, nicméně jistě hrálo velmi podstatnou roli. V letech 1947–1950 se konalo celkem 9 „boratínských svateb“⁵⁷, po kterých se novomanželé usídlili v Chotiněvsi. Přitom v sedmi případech pocházeli z Boratína oba partneři a pouze ve dvou případech pocházel partner z Československé republiky.⁵⁸ Endogamie byla patrná až do počátku 70. let, kdy uzavírali sňatky poslední přímí reemigranti; celkově více než polovina reemigrantů (32 osob), kteří uzavřeli sňatek v chotiněvském kostele,⁵⁹ si vybrala své partnery mezi reemigranty ze stejné oblasti (oproti 25 reemigrantům, jejichž partner nepocházel z Volyně.) U reemigrantů usídlených v Chotiněvsi tedy nedocházelo k postupnému mizení endogamie, ale podíl osob, které si volili manželské partnery mezi reemigranty z téže oblasti a zároveň stejného vyznání, se během pobytu v Čechách nijak nesnížil. U dalších generací se však endogamie zcela vytratila.

Pro tuto skupinu v zásadě platí poznatky Ivy Heroldové o procesu adaptace reemigrantů.⁶⁰ Období prvního kontaktu s majoritní společností bylo poměrně krátké a nepřiliš úspěšné. Odstup a snad i odpor k reemigrantům ze strany ostatních novoosídlenců se přitom vytvořil hned na počátku, kdy vojáci tzv. Svobodovy armády měli přednostní právo na obsazování statků. Tohoto práva

⁵⁵ Marie Janatová: *Kronika*. Rkp. 1984, s. 93.

⁵⁶ Iva Heroldová: *Reemigrace zahraničních Čechů a Slováků po 2. světové válce*. Češi v cizině 1 (1986), s. 160; Antonín Robek – Iva Heroldová: *K etnické problematice Československa, zvláště českého pohraničí, po druhé světové válce*. Český Lid LXX, 1 (1983), s. 4–5.

⁵⁷ Tj. svateb, kdy alespoň jeden z partnerů pocházel z Boratína.

⁵⁸ Josef Vlk – Anna Vlková – Vladislav Vlk: *Historie Českého Boratína*. Ústí nad Labem 2000, s. 230–231.

⁵⁹ Údaje podle *Knihy oddaných českobratr. církve evangelické*, Chotiněves.

⁶⁰ Iva Heroldová: *Reemigrace zahraničních Čechů a Slováků po 2. světové válce*. Češi v cizině I., Praha 1986, s. 160–161.



mnozí využili, a tak i v Chotiněvsi došlo k několika potyčkám, kdy byl vnitrozemský osídlenec nucen vzdát se proti své vůli nově zabraného statku ve prospěch vojáka pocházejícího z Volyně.⁶¹ Po příjezdu rodin vojáků rychle nastala druhá etapa, období izolace skupiny. V této době hrálo náboženství velmi podstatnou úlohu a bylo důležitým integračním prvkem skupiny. Odlišné vyznání a s ním spojený jiný žebříček hodnot skupinu oddělovaly od ostatních novoo sídlenců. Pravidelná náboženská shromáždění udržovala pospolitost celé skupiny a upevňovala její pocit sounáležitosti. V rámci této skupiny si reemigranti také hledali své partnery a pokud se jim to nepodařilo, snažili se najít alespoň partnera stejného vyznání nebo takového, který by byl ochotný konvertovat.

Lze říci, že v prvních deseti letech po reemigraci, až do roku 1957, kdy zemřel vikář J. Opočenský, udržovali reemigranti své náboženské zvyky v nezměněné podobě a přikládali jim přibližně stejnou váhu jako na Volyni. Podstatnou změnou však bylo, že v nových podmínkách již nespojovalo náboženské vyznání celou osadu a nepodmiňovalo tedy veškeré společenské dění vesnice. Naopak ji rozdělovalo na dvě části, kdy jednu tvořili reemigranti, kteří se pravidelně scházeli při bohoslužbách i jiných náboženských schůzkách a druhou ostatní osídlenci. Velké nadšení pro udržování náboženské stránky života se projevilo zejména při stavbě kostela (1950–1951), které se reemigranti v hojné míře účastnili. Poté začal náboženský zápal lehce polevovat, ale až do odchodu vikáře J. Opočenského se i v novém prostředí v zásadě udržely přivezené náboženské tradice a smýšlení. V roce 1957 bylo lze již *pozorovat jistou únavu ve sboru* a zejména mladá generace nepřikládala sborovému životu větší váhu.⁶²

Velkou změnou, která se udála v životě „volyňských“ v tomto období, byla kolektivizace zemědělství a zakládání jednotných zemědělských družstev. Reemigranti odolávali nucenému vstupu do družstva až do roku 1956. Vstupem do družstva a ztrátou soukromých hospodářství, na kterých pracovali příslušníci jednotlivých rodin, se samozřejmě značně změnil jejich život a oni byli nuceni v daleko větší míře spolupracovat i s lidmi, kteří nepocházeli z Volyně a nebyli evangelického vyznání. Další závažnou událostí byla smrt vikáře J. Opočenského (10. 6. 1957), která předznamenala první závažnější změny v religiozitě reemigrantské skupiny a zejména jejích potomků narozených v Čechách⁶³. V srpnu 1957 se stal vikářem chotiněvského sboru Jan Dus a náboženské tra-

⁶¹ Marie Janatová: *Kronika*. Rkp. 1984, s. 87; František Lundák: *Kronika Chotiněvsi*. Rkp., s. 41.

⁶² Marie Janatová: *Kronika*. Rkp. 1984, s. 100.

⁶³ Jako potomky reemigrantů označují všechny ty, jejichž alespoň jeden rodič pochází z Volyně a ty, jejichž alespoň jeden rodič patří ke druhé generaci reemigrantů.

dice přivezené z Volyně, které reemigranti v čele s J. Opočenským striktně v Čechách udržovali, tak byly poprvé zásadnějším způsobem konfrontovány s oficiálním učením ČCE, které zde nový vikář prezentoval. Ukázalo se, že reemigranti si udržovali svůj konzervativní náboženský postoj a jakýkoli kritický vztah k víře a Bibli pro ně byl nemyslitelný. Kritického teologa J. Dusa tak zpočátku považovali téměř za pohana.⁶⁴ Velmi pomalu pak začínali s novými životními podmínkami přijímat i změny v náboženské oblasti, ačkoli by raději vikáře (nejen J. Dusa, ale i všechny další duchovní, kteří ve sboru působili) chtěli *pří-způsobit k obrazu svému*.⁶⁵

Ve druhé polovině 60. let⁶⁶ byl menší zájem o náboženské záležitosti v Chotiněvsi nejvíce patrný u nejmladší generace, ale projevoval se i u generace střední, tedy u mladších reemigrantů. Při volbě nového staršovstva sboru odmítlo 6 navržených kandidátů (z celkových 24) svoji kandidaturu, což ukazuje na úpadek zájmu reemigrantů aktivně se podílet na sborovém životě. Mnozí z nich byli patrně oprávněně zastrašeni postupem státního represivního aparátu vůči věřícím a obávali se, že aktivní duchovní činností by zneprístupnili svým dětem možnost lepšího vzdělání i následného životního uplatnění. Svoji víru se proto snažili příliš navenek neukazovat. Také účast na shromážděních a biblických hodinách se pomalu začala zmenšovat, ve škole se přestávalo učit náboženství a celkově se omezila práce s dětmi a mládeží. *Mnozí volyňští, dříve horliví, se stávají matrikovými*.⁶⁷ Sbor však dál pokračoval v činnosti, pořádaly se společné zájezdy, kurzy mládeže, opravoval se kostel.

Na počátku 70. let přestoupili k českobratrské církvi v chotiněvském sboru tři reemigranti⁶⁸, kteří byli pravoslavného vyznání a delší dobu se již zúčastňovali náboženských shromáždění v Chotiněvsi či Úštěku. Tyto konverze svědčí o tom, že náboženství nepřestalo hrát pro generaci reemigrantů důležitou životní roli a nově oslovovalo i ty, kteří na Volyni přijali a vyrůstali v pravoslavném náboženství. V lednu 1974 nastoupil do sboru jako vikář Zdeněk Bárta, který zde působil jako duchovní do roku 2002. Postupně si získal oblibu většiny farníků. Jeho čestné jednání, zápal pro duchovní činnost, ale i výhrady pro-

⁶⁴ Tak informátor Zdeněk Bárta (rozhovor 22. 3. 2001).

⁶⁵ Tak popisuje situaci svých rodičů informátorka ze druhé generace reemigrantů pí. Klepsová (rozhovor 19. 2. 2001). Podobné hodnocení podala i Martina Vlková-Šeráková (rozhovor 24. 2. 2001).

⁶⁶ Během působení vikáře Jana Širokého (1965–1969).

⁶⁷ Jan J. Široký: *Historie a náboženský profil volyňských evangeliků*. Písemná práce k praktické farářské zkoušce. B.m. 1969, s. 19, 33.

⁶⁸ Kniha přístupujících. Farní úřad českobratrské církve evangelické v Chotiněvsi. Roky 1972 a 1974; Marie Janatová: *Kronika*. Rkp. 1984, s. 139–141.



ti komunistické vládě⁶⁹ k tomu nepochybně napomohly. Bártovou snahou bylo oslovit zejména mladší generace, jejichž neúčast na sborovém životě byla již velmi citelná, v roce 1980 mu však byl odejmut státní souhlas k vykonávání duchovenské činnosti.⁷⁰ Členové sboru se mnohokrát pokoušeli sepisováním petic i dopisů určených synodní radě ČCE, ministerstvu kultury i prezidentu republiky dosáhnout navrácení souhlasu pro svého duchovního, vyhověno jim ale bylo až v roce 1987. Po celou dobu odebrání souhlasu však na základě rozhodnutí a podpory většiny farníků bydlel Z. Bárta se svojí rodinou na faře a účastnil se náboženského života sboru jako presbyter. Sám toto období hodnotí jako *zlatý věk chotinėvského sboru*.⁷¹ Zvýšila se návštěvnost na shromážděních a do sborového života se aktivně zapojilo více lidí. Členové sboru si většinou sami vedli bohoslužby a biblické hodiny na základě čtených kázání, Z. Bárta k nim často posleze připojil svůj komentář, musel však vystupovat jako laický člen sboru,⁷² neboť Státní bezpečnost neustále sledovala jeho činnost.

Koncem 80. let již byla situace poněkud uvolněnější a po revoluci v roce 1989 přestala být církev považována za nežádoucí instituci. Očekávaný vzrůst aktivity členů sboru však byl jen velmi nepatrný. *Pokračuje celkový úbytek členů. Ale počet účastníků bohoslužeb mírně stoupá. To je dáno nejvyšším počtem starších členů, jejich úmrtími.* Tak hodnotí situaci ve sboru jeho laická kurátorka, Alena Čurdová.⁷³ Z uvedeného je vidět, že sami reemigranti si zachovávají svoji religiozitu a účastní se sborového života prakticky až do své smrti. Ještě na počátku 90. let právě oni tvoří jádro celého sboru, problémy jsou však s neúčastí dalších generací.

Potomci reemigrantů, kteří se narodili již v Československé republice, se v mnohém značně liší od svých rodičů a prarodičů, kteří prožili alespoň část svého života na Volyni. Posun v náboženské oblasti je jedním z nejvýraznějších rysů poreemigračního vývoje a přímo souvisí s procesem integrace potomků reemigrantů do majoritní společnosti, která byla v té době již značně sekularizovaná. Navíc zde působil tlak ze strany vlády, která se ateistickou propagandou snažila tuto sekularizaci posílit. Druhá generace, narozená již v Čechách, tak byla vychovávána ve zcela odlišných vnějších podmínkách, než generace je-

⁶⁹ Volyňští Češi získali špatné zkušenosti s bolševickou vládou již na Volyni a byli proto odpůrci komunistického režimu.

⁷⁰ Zejména proto, že podepsal Chartu 77.

⁷¹ Zdeněk Bárta (rozhovor 22. 3. 2001).

⁷² Informátorka Alena Čurdová (rozhovor 3. 12. 2000).

⁷³ Přímá potomkyně reemigrantů, patřící do druhé generace. Alena Čurdová: *Sborová kronika – Rok 1991*. Sbor českobratrské církve evangelické v Chotíněvsi. Rkp. Zápis ze 13. 6. 1991.

jích rodičů. Došlo přitom ke konfliktu, kdy se rodiče svým dětem snažili předat životní zkušenosti, zvyky a tradice, které pro ně byly velmi důležité, samozřejmě včetně náboženských, které však v novém prostředí ztrácely na významu. Velký vliv v tomto procesu sehrála škola, kde se děti reemigrantů setkávali s dětmi ostatních novoosídlenců, kterým náboženství většinou „nic neříkalo“. Nábožensky vychovávané děti byly často vysmívány a používala se pro ně pejorativní označení jako například *pámbičkáři*, *kostelníci* a *Volyňáci*. Děti pak chodili do nedělní školy často nerady, pouze na základě donucení ze strany rodičů.⁷⁴ Kromě zcela ojedinělých případů byla druhá generace v Chotiněvsi vychovávána v náboženském duchu a až do konfirmace se účastnila sborového života,⁷⁵ vlastní zájem o náboženské záležitosti však jedinci z této generace již příliš neprojevovali. Tím se značně odcizovali svým rodičům, pro které bylo náboženství integrální součástí života.⁷⁶ Chotiněvský vikář J. Široký hodnotil na počátku 60. let účast a přístup dětí k výuce náboženství a práci v nedělní škole takto: *I když v samotné Chotiněvsi je 100 % přihlášených na náboženství a v NŠ [nedělní škole], děti nemají mnoho chuti, je jim to cizí, nevidí většinou příklady doma a mnohdy se účastní jen proto, že jim to rodiče přikáží.*⁷⁷ Po konfirmaci (zhruba v 15ti letech) se tito členové sboru přestávali dalších náboženských aktivit účastnit a prakticky *mizí ze sboru*.⁷⁸ Pěvecký kroužek, sdružení mládeže ani biblické hodiny, které byly tak důležité pro jejich rodiče, je již neoslovovaly.

Vikář Z. Bárta se snažil pořádat sborové akce, které by byly atraktivní pro mladou generaci. Byl čerstvým absolventem Komenského evangelické bohoslovecké fakulty a přinesl do sboru nové, netradiční prvky. Například už to, že nosil džíny a měl dlouhé vlasy a vousy bylo pro reemigranty novinkou. *Na takové zjevy jsme nebyli zvyklí*, vyjádřila se o nově příchozím vikáři kurátorka sboru.⁷⁹ Ti

⁷⁴ To tvrdí sami informátoři ze druhé generace reemigrantů – pí. Klepsová (rozhovor 19. 2. 2001); pí. Vlasta Dušíková (rozhovor 13. 1. 2001); pí. Hášová (rozhovor 19. 2. 2001).

⁷⁵ Z 10 respondentů dotazníkového šetření náležících ke druhé generaci bylo 9 pokřtěných, 1 neodpověděl; 9 navštěvovalo nedělní školu (výuku náboženství), 1 ne; 9 bylo konfirmováno, pouze 1 ne. Při vyhodnocování dotazníků řadím mezi druhou generaci osoby, které se narodily v letech 1947–1969 (do třetí generace pak osoby narozené v letech 1970–1989). Jsem si vědoma možnosti případného nesprávného zařazení, v případě, kdy by se samotným reemigrantům narodilo dítě po roce 1969, nicméně to jsou případy velmi ojedinělé a po mém soudu by jejich případné zařazení do generace další nemělo mít velký vliv na výsledek celého výzkumu. Takoví jedinci by totiž stejně vyrůstali společně se svými vrstevníky ze třetí generace, proto se u nich budou patrně vyskytovat stejné tendence.

⁷⁶ Jan J. Široký: *Historie a náboženský profil volyňských evangeliků*. Písemná práce k praktické farářské zkoušce. B.m. 1969, s. 17.

⁷⁷ *Ibid.*, s. 31–32.

⁷⁸ *Ibid.*, s. 32.

⁷⁹ Marie Janatová: *Kronika*. Sp. 1984, s. 142.



starší si poté, co se přesvědčili o opravdovosti jeho víry, zvykli na vnější stránku, která jim zpočátku vadila, mladou generaci naopak přitahovala. Byla pořádána víkendová setkání mládeže a každoročně i prázdninový týden s dětmi a mládeží v přírodě. Zejména různé akce mládeže odehrávající se mimo sbor a v ně dosahu rodičů a starší generace mladé lidi přitahovaly. I tak se však nepodařilo zabránit postupujícímu úpadku zájmu dalších generací o náboženství a pouze ve výjimečných případech se podařilo vzbudit u druhé generace hlubší a trvalejší zájem o aktivní náboženský život.⁸⁰

Endogamie u této generace již mizela, potomci reemigrantů uzavírali mezi sebou sňatky pouze v ojedinělých případech, které nadto byly spíše výsledkem nahodilých okolností při volném výběru partnera.⁸¹ Jedním z mnoha důvodů tohoto posunu jistě byla i nepřítomnost potřeby hledat partnera se stejným náboženským vyznáním, přímo protichůdná situaci reemigrantů.⁸²

Významný úbytek aktivních členů sboru ze druhé generace souvisel samozřejmě také s migrací do měst, kde měli lepší možnost pracovního uplatnění. Odloučení od náboženské komunity ve které vyrůstali a od starších generací, které udržovaly náboženské praktiky, spolu s přijetím odlišného způsobu života v sekularizovaném městském prostředí samozřejmě jen podpořilo celkový úpadek religiozity této generace. Protináboženské působení ze strany vlády bylo pochopitelně dalším důležitým faktorem působícím v tomto procesu, kdy se potomci reemigrantů snažili plně se integrovat a asimilovat s okolní společností.

U třetí generace se vztah k náboženství v porovnání s generací druhou opět proměňuje. Zásadní rozdíl pramení již z odlišného přístupu rodičů (náležících ke druhé generaci) k náboženství i náboženské výchově svých dětí. Na třetí generaci tak již v zásadě nebyl vyvíjen žádný výrazný tlak, aby se účastnila náboženského života a bylo jim většinou dáno celkem svobodně na výběr, zda tak učiní či nikoli. Děti z této generace nebyly často ani pokřtěny.⁸³ Pokud ano,

⁸⁰ Takovou výjimkou je například současná kurátorka chotíněveského sboru Alena Čurdová nebo pí. Opočenská, ředitelka diakonie ČCE v Litoměřicích, i její sestra Martina Vlková – Šeráková, absolventka Evangelické teologické fakulty, která je od r. 2002 novou farářkou chotíněveského sboru. Také Jan Opočenský (syn Josefa Opočenského a vnuk Jindřicha Opočenského) působí od roku 1975 jako duchovní ČCE.

⁸¹ Ze 16ti sňatků, které uzavírali v chotíněveském kostele potomci reemigrantů v letech 1967–1986, byly jen 3 uzavřeny mezi potomky volynských Čechů. Zde lze tedy sledovat značný posun oproti generaci reemigrantů, ve které byla endogamie častým jevem.

⁸² Manželského partnera jiného vyznání by si ne zvolilo 8 ze 17ti respondentů z generace reemigrantů. U druhé generace by tak ne učinil pouze 1 z 10ti respondentů. Údaje podle dotazníkového šetření.

⁸³ Mezi třetí generaci řadím osoby narozené v letech 1970–1989. Z 10 respondentů ze třetí generace byly pouze 3 osoby pokřtěné, 7 nepokřtěných.

mnohdy byli hlavními iniciátory křtu prarodiče.⁸⁴ Nebylo také mnoho těch, kdo navštěvovali nedělní školu a pokud, opět na tom měli mnohdy zásluhu spíše prarodiče než rodiče. Velmi výrazně se zmenšil počet konfirmací a rozhodně již neplatila zásada, že by každý, kdo absolvoval nedělní školu, šel také ke konfirmaci.⁸⁵

Většina příslušníků třetí generace zaujala k náboženským otázkám lhostejný a pasivní postoj. Ti, kteří byli pokřtěni, se v zásadě hlásí k českobratrskému evangelickému vyznání, ale do kostela či modlitebny chodí jen jednou až dvakrát do roka, zejména o vánocích. Ve svých náboženských aktivitách se tak valně neliší od těch, kteří pokřtěni nebyli, udávají, že jsou bez vyznání, ale taktéž jednou až dvakrát do roka kostel navštěvují, opět zpravidla o vánocích, kdy to většina z nich považuje za nezbytné.⁸⁶ Vánočním slavnostem přikládali boratínští vždy velkou váhu a připravovali na oslavu této události bohatý program, při kterém účinkovaly zejména děti a mládež a samozřejmě nechyběl ani pěvecký kroužek. Na Štědrý den je návštěvnost kostela výrazně a několikrát větší, než při běžných shromážděních již od 70. let. V roce 1976 komentuje M. Janatová štědrovečerní slavnost v chotiněvském kostele, *je to smutné, že jen jednou do roka je kostel naplněn celými rodinami. Od těch maličkých až po starší, kteří mohou ještě chodit.*⁸⁷ Tato tendence se udržela až do dnešních dnů a většina potomků reemigrantů, kteří bydlí v Chotiněvsi a jejím okolí se celkem nezávisle na tom, zda se hlásí či nehlásí k vyznání svých předků, odpolední vánoční slavnosti zúčastní. Tuto slavnost však většinou chápou primárně jako tradiční vánoční zvyk, kterého se účastní z úcty ke svým prarodičům, zatímco náboženská stránka události je pro ně až druhotná. Slavnost vnímají mnohem více jako událost společenskou, než náboženskou.

⁸⁴ Tak byl např. r. 1975 pokřtěn Jiří Albrecht, k čemuž M. Janatová poznamenává: „Máme radost, když rodiče přinesou dítě ke křtu, ale je nám líto, když to je jen na přání babičky“. Marie Janatová: *Poznámky o sborovém životě sboru Chotiněvského. Rok 1974–1980*. Rkp. Zápis ze dne 9. 3. 1975.

⁸⁵ Z 10ti respondentů třetí generace pouze 4 navštěvovali nedělní školu, 2 z toho na základě doporučení prarodičů, a jenom 1 byl konfirmován!

⁸⁶ 5 ze 7 nepokřtěných respondentů třetí generace považuje o vánocích návštěvu kostela za nezbytnou a udává, že do kostela chodí alespoň 1–2x do roka. Pouze 2 z těchto se hlásí k českobratrskému evangelickému vyznání, přičemž jedna osoba z těchto dvou zároveň označila i kolonku bez vyznání, což svědčí o neujasněnosti ve vztahu k víře. Dva ze tří pokřtěných respondentů navštěvují kostel taktéž 1–2x do roka, jeden každý týden. Zde se objevuje právě jedna z již zmíněných výjimek, kdy potomek reemigrantů aktivně setrval u víry svých rodičů a prarodičů. Zmíněná osoba je ovšem farářkou ČCE.

⁸⁷ Marie Janatová: *Poznámky o sborovém životě sboru Chotiněvského. Rok 1974–1980*. Rkp. Zápis ze dne 24. 12. 1976.



* * *

Závěrem bych ráda stručně poukázala na současný stav náboženských záležitostí v Chotiněvsi. V porovnání s ostatními obyvateli Chotiněvsi, kteří jsou nevolynského původu, vykazují reemigranti z Volyně a dokonce i jejich potomci vyšší míru ovlivnění náboženstvím.⁸⁸ Většina reemigrantů dodnes navštěvuje modlitebnu každý týden a více než polovina považuje za nejdůležitější knihu svého života Bibli. Reemigranti stále udržují některé náboženské zvyklosti přivezené z Boratína na Volyni.⁸⁹ *Zůstávají vymírající enklávou, skanzenem Boratína.*⁹⁰ Přitom zároveň mnozí obyvatelé Chotiněvsi a blízkého okolí upozorňují na fakt, že volyňští Češi se scházejí v kostele.⁹¹ Jejich religiozita tak zůstává výraznou charakteristikou, která je dodnes recipována jejich sousedy. Jako další výrazné rysy reemigrantů jsou jejich okolím vnímány ohromná pracovitost⁹² a až nadměrná spořivost⁹³.

Potomci reemigrantů, kteří se narodili v Československu se sami za volyňské Čechy již nepovažují. Hlavním důvodem nepochybně je snaha integrovat se do majoritní společnosti, která byla silná zejména u druhé generace. Tato snaha byla reakcí na zážitky z dětství a mládí, kdy se vrstevníci potomkům reemigrantů posmívali pro jejich „volyňský původ“ a náboženskou výchovu, která s ním

⁸⁸ Viz Olga Sládková: *Příspěvek ke studiu vývoje religiosity reemigrantů z Volyně*. Bakalářská práce na FHS UK, Praha 2001, s. 72–82.

⁸⁹ Dodnes je kladen velký důraz na sborový zpěv a nejoblíbenějšími písněmi jsou právě ty, které byly zpívány již v Boratině, dále slavnost *děkčínění* za úrodu, související se zemědělským cyklem má stále velký význam. Tak lze ještě dnes vystopovat i další specifické rysy v religiozitě reemigrantů, i když jsou oproti stavu krátce po reemigraci již značně setřeny. Viz. Olga Sládková: *Specifické rysy v religiozitě volyňských Čechů*. Lidé města 6/2002.

⁹⁰ Zdeněk Bárta, farář v Chotiněvsi (rozhovor 22. 3. 2001).

⁹¹ Informátoři p. Libor Dufek (rozhovor 24. 2. 2001) a pí. Hášová (rozhovor 19. 2. 2001). Také na kroužku náboženství se jeho vedoucí a laická kurátorka sboru, Alena Čurdová, setkala s případem, kdy asi devítiletému chlapci matka zakazovala chození do tohoto kroužku, protože tam chodí *Volyňáci*. „[Lidé] asi mají spojeno to, že ‚Volyňáci‘ chodí do kostela,“ usuzuje Alena Čurdová, přímá potomkyně reemigrantů (rozhovor 3. 12. 2000).

⁹² Tak např. informátoři pí. Ivana Vlková, pí. Lenka Vlková, obě bezkonfesní a provdané za potomky reemigrantů (rozhovor 19. 2. 2001), p. Libor Dufek (rozhovor 24. 2. 2001). Zde se samozřejmě nabízí interpretace v podobě Weberovy hypotézy o asketickém ocenění práce jako důsledku tzv. protestantské etiky. Srovnej Max Weber: *Protestantská etika a duch kapitalismu*. In: Metodologie, sociologie a politika. Praha 1998, s. 185–245. V tomto případě však nelze jednoznačně určit vliv protestantismu jako nejdůležitější na vztah k práci, protože velká pracovitost je popisována i u dalších reemigrantů z Volyně, kteří však nebyli protestanti. (Iva Heroldová: *Volyňští Češi – Jugoslávští Češi*. Český Lid LXX, 2/1983, s. 110; Leoš Šatava: *Volyňští Češi na Podbořansku a Žatecku*. Český Lid LXVIII, 4/1981, s. 201, pozn. č. 7.) Významnou úlohu zde tedy nepochybně hrálo také vnější prostředí a životní podmínky na Volyni.

⁹³ Tak p. Libor Dufek. Podobně, ovšem s výrazně negativními konotacemi, tvrdil další muž žijící v Chotiněvsi, že „Volyňáci žijou sami pro sebe, jsou to hamouni“ (rozhovor 4. 3. 2001).

úzce souvisela. Po vyvázání z vlivu rodičů se tyto generace velmi rychle a ochotně vzdávaly svého původu i náboženství. Dnes jsou plně integrovány do české společnosti a nevykazují žádná výrazná specifika, která by je jako celek odlišovala od ostatní společnosti.

Většina reemigrantů z pozorované skupiny, žijící dnes v Chotiněvsi a části Horních Řepčic na Litoměřicku, si dodnes uchovala náboženský způsob smýšlení a pravidelně se účastní bohoslužeb. Velký podíl na tom mají především dva faktory. Zaprvé tvořili a dodnes tvoří poměrně velkou skupinu v rámci obce. Zadruhé s tím souvisí skutečnost, že se jim podařilo hned po příchodu do Čech založit vlastní evangelický sbor v rámci ČCE. Aktivními členy tohoto sboru tak zůstává většina reemigrantů až do své smrti, po které samozřejmě následuje církevní pohřeb a rozloučení vykonané v rámci sboru.⁹⁴ Reemigranti přitom dodnes tvoří většinu aktivních členů sboru. Farář Zdeněk Bárta⁹⁵ s jistou nadsázkou o chotiněvském sboru tvrdí, že *„dodneška tam není jediný člověk, který by nebyl z Volyně či potomek...“* Mezi potomky reemigrantů se občas vyskytnou jedinci s vyšší mírou religiozity, jsou však spíše výjimkou než pravidlem.

⁹⁴ Od poloviny 70. let tvoří pohřby osob volyňského původu více než polovinu celkového počtu pohřbů vykonaných v chotiněvském sboru (44 pohřbů z celkových 78). *Knihla zemřelých českobratr. církve evangelické – Chotiněves*. Bohužel jsou od roku 1988 tyto údaje neúplné, poměr by pravděpodobně byl ještě vyšší ve prospěch reemigrantů.

⁹⁵ Z. Bárta působil jako farář v chotiněvském sboru do r. 2002.



ČEŠI V ZEMI BEZE JMÉNA

David Svoboda

Summary:

CZECHS IN THE NAMELESS COUNTRY

In the period following the Austro-Hungarian Settlement, Ruthenians were mentioned quite infrequently in the Czech printed media. Shortly before the First World War this situation had changed. Our public followed with displeasure the infamous so called Marmaros Trial that was unleashed by the former Hungarian authorities as part of the campaign against Ruthenian Orthodoxy. The first mass contact between the Czechs and Ruthenians, signaling a long-term co-existence, took place in January 1919 when the first Czechoslovak soldiers entered the land of the present Subcarpathian Ruthenia.

V období následujícím po rakousko-uherském vyrovnání se v českém tisku vyskytovaly zmínky o Rusínech jen zřídka. Změna však nastala těsně před první světovou válkou, kdy naše veřejnost s pohoršením sledovala nechvalně proslulý tzv. marmarošský proces, rozpoutaný tehdejšími uherskými orgány v rámci kampaně proti rusínskému pravoslaví. První hromadný styk Čechů s Rusíny předznamenávající dlouhodobé soužití se odehrál v lednu 1919, kdy první českoslovenští vojáci vkročili na půdu nynější Podkarpatské Rusi.

Vzhůru na východ

V květnu téhož roku se Ústřední ruská národní rada, politický orgán sídlící v Užhorodě, prohlásila pro spojení Podkarpatské Rusi s Československem a do kraje začalo pravidelně proudit české úřednictvo. Při nedostatku rusínských administrativních sil a nevraživém postoji stávajícího maďarizovaného úřednictva šlo o cílený záměr Prahy, mající přispět k co nejrychlejší konsolidaci místních poměrů. Čeští zaměstnanci putovali do všech oborů, zejména soudní, policejní, železniční a lesní správy. Vedle nich sem směřovali také vědci a žurnalisté vyslaní z centra ke zmapování čerstvě nabyté *terra incognita*.

Zpočátku byla Podkarpatská Rus v české publicistice zastíněna děním na Slovensku a Těšínsku. První články o tomto novém území se tak nesly ještě v duchu obecných úvah a odrážely skutečnost, že Československu spadlo do klína takřikajíc zcistajasna. Útlé informační brožurky sepsané prvními průzkumníky postrádaly sice přesné údaje, vyniká v nich však celková devastace země, pohanská pověřivost obyvatelstva a jeho devadesátiprocentní negramotnost; ze všech těchto nešvarů jsou obviňováni předchozí maďarští páni a taktéž s nimi spříznění Židé.

Dobovými referencemi prostupovalo budovatelské nadšení, odpovídající státní ideologii. Jeho cílem bylo získat pro věc Podkarpatské Rusi veřejné mínění, jež vlivem své nulové zasvěcenosti snadno propadalo zcestným představám. Podkarpatská Rus byla vítána jako „brána na Východ“ vedoucí k Rusku a spřátelenému Rumunsku, jako zásobárna surovin a říčních zdrojů. To vše bylo syce- no apelem na slovanské citění Čechů a českým mesiánstvím: Češi vystupovali jako osvoboditelé Maďary ujařmeného lidu. Tento morální pouvoir vystihují slova jednoho z autorů: *...osvobodíme Karpaty z okovů maďarských a přispějeme k tomu, aby ruský jásot nesl se ozvěnou po pralesích karpatských. Napsal jsem a opakuji: Maďari vytvořili z Karpatské Rusi kus nejtmenější Afriky*¹. Váhu těmto slovům měla dodat i návštěva prezidenta Masaryka a ministerského předsedy Edvarda Beneše, který veřejně prohlásil, že se Československo nikdy Podkarpatska nevzdá a bude je hájit doslova „do poslední kapky krve“, neboť tu jde o čestný závazek a unikátní misi.

Čas zlatokopů

Česká verva byla od počátku chlazená praktickými překážkami. Problémem českých příchozích byla neznalost rusínského jazyka. Někteří úředníci přišli na Podkarpatskou Rus z trestu, někteří byli nekvalifikovaní a v Čechách by se neuplatnili. Úředníci byli často obviňováni z nedbalosti a úplatkářství, nezřídká se opjeli, a tím ztráceli autoritu. Byl kritizován i jejich přílišný počet. *Nynější Civilní správa má už na 600 úředníků a zřízenců, více méně pochybný materiál a každý z nich rozhoduje a hledí stát a zemi nějak vyžítat, a tím se jen podporuje korupce na jedné a chaos na druhé straně...*², zní nepodepsaná zpráva z místa

¹ V. Lev, *Brána na východ (Podkarpatská Rus)*, Praha 1921. s. 16 in: V. Budín, *Podkarpatská Rus očima Čechů*, Praha 1996. s. 28.

² *Informace o župě Beregsko–Ugocské, 21. 2. 1920* (bez podpisu), AÚTGM, TGM, Podkarpatská Rus, krabice 400, složka Podkarpatská Rus 1920, in: Daniela Drápalová, *Podkarpatská Rus 1919–1924, Maďarská íredenta a boj o autonomii* (Magisterská práce), Ústav hospodářských a sociálních dějin Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, Praha 2000. s. 44.



v únoru 1920. Těmto slovům přitakává i interpelace senátora Václava Klofáče k vládě republiky Československé ze srpna následujícího roku. *V Podkarpatské Rusi panují neudržitelné poměry. Vládní úřady provozují politiku, která se zdá býti velmi vhodná k tomu, aby dokonale kompromitovala Československou republiku před domácím obyvatelstvem ruským. Za úředníky jsou vysíláni někdy do Podkarpatské Rusi lidé, kteří se hodí ke všemu jinému, jen ne ku správě tohoto území. Obyvatelstvo je obtěžováno všemožným způsobem některými neschopnými úředníky, místa učitelská jsou v poslední době obsazována výlučně jen ukrajinskými dobrodruhy, dováženými z Polska, a školní referent užhorodské vlády, Pešek, činí vše, aby ruské obyvatelstvo Podkarpatské Rusi učinil nespokojeným s Československou republikou.*³

Bude však spravedlivé dát slovo i interpelované straně, za kterou se podepsal Edvard Beneš: *Správní úřady v Podkarpatské Rusi bylo nutno vybudovati s neobyčejnou rychlostí. Je pravda, že proto z počátku nemohl býti výběr osob skutečně dokonalý, zejména, když běželo o bezprostřední převzetí celých úřadů, v nichž leckde ani jediný z bývalého úřednictva nesložil slibu poslušnosti Československé republice, a kde nebylo ani dostatek nových žadatelů, ani úředníků, kteří by do Podkarpatské Rusi bývali byli mohli býti vysláni z historických zemí. Bylo proto nezbytno přijímati žadatele i bez předchozí praxe a dokonce i cizince. Nutná očista provádí se po celou dobu naší správy opravdu energicky, do Podkarpatské Rusi vysílají se nyní jenom úředníci všestranně spolehliví a všemožně pečují se o kandidáty domácí.*⁴

Dlužno podotknout, že ani čeští osvětáři, kteří měli vést kraj k pokroku a důslednosti, neměli snadný život. Při své práci naráželi na náboženské myšlení a nedisciplinovanost. Dozvídáme se od nich, že klasickou přednášku Rusíni nechápou, baví se při ní a bez vyzvání řečníkovi vstupují do výkladu jako by šlo o návesní rozpravu. Politicky bylo rusínské obyvatelstvo velkým dítětem a vzhledem k tomu, že se mnozí začerstva naučili číst, tisku se prý věřilo „jako evangeliu“. Výsledkem byla politická agitace bez hranic a vkusu, tyjící z rusínské nevědomosti a ukvapeného temperamentu.

³ *Interpelace senátora V. J. Klofáče a soudruhů k vládě republiky Československé o přehmatech civilní správy v Podkarpatské Rusi.* Senát Národního shromáždění R.Č. r. 1921, I. volební období, 3. zasedání. V Praze, dne 1. července 1921, tisk č. 849, in: http://www.senat.cz/zajimavosti/tisky/1vo/tisky/T0849_00.htm

⁴ Dr. E. Beneš v. r. *Odpověď vlády republiky Československé na interpelaci senátora V. J. Klofáče a soudruhů o přehmatech...* Senát Národního shromáždění R.Č. r. 1921, I. volební období, 4. zasedání. V Praze, dne 13. října 1921, tisk č. 1087, in: http://www.senat.cz/zajimavosti/tisky/1vo/tisky/T1087_00.htm

„Škůdci“ v akci

V průběhu desetiletí jsou již zprávy z regionu zasvěcenější a statisticky přesnější. Nastupuje v nich strážlivější tón zohledňující těžkosti, s nimiž se české úsilí v prvních letech na Podkarpatské Rusi převážně vlivem neutěšených existenčních podmínek českého úřednictva a nevyjasněné národnostní politiky ze strany Prahy potýkalo; přesto se nevytratila naděje, že věci dojdou do zdárného konce.

S tím ovšem kontrastovaly nálady v domácím českém tisku. Ty vyrůstaly z panujících nejistot ohledně budoucnosti nového území a sílily tváří v tvář poznání, že Podkarpatská Rus nebude oproti původním předpokladům ještě dlouho schopna důstojné samosprávy. Skepse byla živena skutečností, že o připojení bylo rozhodnuto v podstatě bez naší účasti, že se jedná o horké území nárokové polským a maďarským rivalem stejně jako ukrajinským nacionalismem. Jeho beznadějně vyhlížející zaostalost dala vyniknout označení „danajský dar“ a národnostní složitosti „československé Bosně“.⁵ Okrajově se vyskytl i názor horlivě peskovaný rusofilem Josefem Holečkem: proč se starat o Rusíny dobře, když pak zesílí a přidají se k Rusku? Spravujme území špatně, abychom neposilovali jejich separatismus.⁶

Zajímavým aspektem rozšířeného obrazu Podkarpatské Rusi je jeho utváření na základě přímé zkušenosti pracovníků z českých zemí, zprostředkované posléze v domácím tisku. Kontakt českého člověka s nedotčenou a divokou krajinou na východě inspiroval příměr o „československé Kanadě“, jenž značil nejen její lesnatost, ale i odlehlost, nekulturnost a nepřetržitě nebezpečí hrozící od zbojníků, medvědů, tyfu, vlků a vztekliny. Jak si v bilančním roce 1929 na stránkách žurnálu *Přítomnost* povzdechl Jaroslav Nauman, v českých novinách se vděčně uhnízdily zprávy typu *Vzteklina* [či břišní tyfus...] *na Podkarpatské Rusi*, zatímco o podobných případech v Čechách a na Moravě se referovalo jen zběžně. Autor, který svůj článek pojal jako cestopisnou konfrontaci s panujícími představami v Čechách, mezi jiným vyvracel i báje o „orientální špíně“ s poukazem na čistotu místních lidí, přičemž vyzdvihl i galantnost tamních vorařů a dřevorubců, kteří ve vlaku pouštěli jeho ženské spolčnice sednout. Dovojuje, že za negativní představu o Podkarpatsku v naší žurnalistice vděčí Rusíni českým „vyhoštěncům“, tedy roztrpčeným pracovníkům, kteří měli to štěstí a mohli se vrátit zpátky domů. *Považte, jsem tu už devět let...*, mělo být podle autora refrémem těchto lidí na sklonku dvacátých let. Proto je prý škůd-

⁵ O. Slezák, *Naše malé Rusko*, in: *Přítomnost* 9. 5. 1929.

⁶ J. Holeček, *Prvé tříletí československé republiky. Pohledy na současné události*, Praha 1922. s. 175.



cům třeba dopomoci co nejrychleji do pražské kavárny, na Podkarpatsku nemají totiž co pohledávat, *nelišť se pranic od veľkomožných Maďarů*.⁷ V tomto bodě je třeba dát jeho postřehům za pravdu – pochopení si ovšem zaslouží i samotní „škůdci“.

Smutek pánů Kadeřábků

Už ze zasvěcených zpráv Jaromíra Nečase, ukrajinofila a znalce místních poměrů, poznáváme, že se čeští úředníci museli potýkat s bytovou krizí a přespávali často v kancelářích. Horší byl ovšem tíživý pocit osamocení a vydědění v cizím a v zásadě nepřátelském prostředí. Spisovatel Ivan Olbracht se českým údělem v „zemi beze jména“, jak Podkarpatsko pokřtil, zabýval podrobněji ve svých reportážích ze třicátých let. K tomuto období dělal počet Čechoslováků v oblasti 35 tisíc, což znamená, že v předešlé dekádě jejich počet narostl o 80 procent vedle pouze 20 procentního přírůstku místní populace. 95 procent z nich bylo státními zaměstnanci.

Český úředník nepřestal být Rusíny vnímán jako nástupce nenáviděného maďarského pána; Olbracht jej definoval jako „vše, co je zde pánem nebo alespoň jako pán vypadá“. ⁸ „Panský“ status mu ovšem nebylo co závidět. Většina státních českých zaměstnanců přes jisté hospodářské výhody a vědomí vlastní důstojnosti toužila po návratu do civilizace. Ve městech pod Karpaty jim život ještě usnadňovaly osvětové spolky a hospody s mariášem; o poznání trpčí je měli však zřízení lesní správy, finanční strážníci a četníci umístění po horských vsích, kde „jediné vpravdě upřímné slovo, které potkají, je zamručená nadávka a kosé zaškaredění“. V zimě dorazila do horských údolí tma již po třetí hodině odpolední, což muselo na jedince uvyklé pražskému ruchu působit poměrně tísnivě. Ilustrativním vzhledem do jejich rozpoložení jsou Olbrachtem citovaná slova napsaná inkoustovou tužkou na stěnu lovecké boudy kousek od hraniční čáry s Polskem: *Ach, zlatá Praho! Uvidím Tě ještě? Ant. Kadeřábek, respicient fin. stráže*.⁹ Pocit životní vydědění posiloval neochotu přizpůsobit se místním poměrům a dodával obsah rozšířenému pojmu „štráfštace“, označujícím namnoze skutečné důvody jejich působení v Podkarpatsku.

Východiskem z tohoto duševního sevření byl nezřídka alkohol a tím i zadluženost v židovských krčmách. Vzácné však nebyly ani sňatky s rusínským-

⁷ J. Nauman, *Naši na Podkarpatské Rusi*, in: Přítomnost 17. 10. 1929.

⁸ I. Olbracht, *Hory a staletí*, Praha 1950. s. 35.

⁹ Tamtéž, s. 37.

mi dívkami, které ovšem ne vždy končily šťastně, neboť prudká změna jejich sociálního statutu u nich vyústila v požitkářství a odcizení rodné komunitě. Rodinné neshody pak často vyvěraly z odlišných názorů na výchovu společných dětí.

Přesto se Podkarpatsko stalo pro českou literaturu exotickou inspirací, tím, čím byly pro literaturu velkých států zámořské kolonie. Jak vystihl Ivan Olbracht – nebyl to exotismus velké dálky, ale kulturní, časový, kde se realita snoubí s mýtem. Beletristé objevili Podkarpatskou Rus teprve okolo roku 1930, kdy se směr prázdninového cestování obracel od ciziny do neznámého vnitrozemí. Příslušná díla Olbrachtova, Vančurova, Čapkova a mnoha jiných autorů by bez středověké pověřivosti, bídy a všech dětských nemocí ukrajinských Karpat i jejich českých správců byla ochuzena o svůj poetický kolorit.

Použitá literatura:

Budín V., Podkarpatská Rus očima Čechů, Praha 1996.

Holeček J., Prvé třiletí československé republiky. Pohledy na současné události, Praha 1922.

Nauman J., Naši na Podkarpatské Rusi, in: Přítomnost 17. 10. 1929.

Nečas J., Politická situace na Podkarpatské Rusi (rok 1921), Praha 1997.

Olbracht I., Země bez jména. Reportáže z Podkarpatska, Praha 1932.

Olbracht I., Hory a staletí, Praha 1950.

Slezák O., Naše malé Rusko, in: Přítomnost 9. 5. 1929.

PLURALITA DĚJIN – VZPOMÍNKA NA IRIS SHUN RU CHANG

Zdeněk Nebřenský

The Thread of the Silkworm. Basic Books. New York 1995.

The Rape of Nanking. The Forgotten Holocaust of World War II. Basic Books 1997. (česky *Nankingský masakr: nejkrvavější prolog druhé světové války.* Praha IŽ 1998)

The Chinese in America. A Narrative History. Penguin Books. New York 2004.

Druhý týden v listopadu 2004 přinesly tiskové agentury zprávu, že zemřela americká publicistka a autorka historické literatury Iris Shun Ru Chang (1968-2004). V následujícím textu připomenu vedle historiografické produkce této nekonvenční osobnosti také některé rozporuplné reakce, které její participace na veřejném diskursu vyvolávala. Kladu si otázku, proč reinterpretace tradic např. ve formě pouhého diskursivního předmětu (knihy), mobilizují v soudobých moderních kulturách jednání společenských subjektů? Je zajímavé sledovat, jak historická zkušenost transformovaná v dějepiscectví jednoho z emancipačních hnutí, reprezentuje partikulární obrazy světa jeho aktérů v morálním řádu nárokuje si univerzalistickou platnost. Opakovaně se objevuje otázka, která nebyla dosud dostatečně vysvětlena – proč právě historické texty a historický argument zvláště představuje často klíčovou kategorii morální legitimizace a to i v podmínkách imigrantských společností, jejichž identitu údajně zakládá projekt otevřené budoucnosti na rozdíl od společností kontinentální Evropy definované minulostí – společnou vzpomínkou na příběh předků. V nedoslední řadě stručně načrtnu problém normativních principů, na které se recenzovaná historická vyprávění odvolávají.

Iris Chang byla americká Číňanka, její prarodiče se po 2. světové válce vystěhovali z Číny přes Tchaj-wan do USA, kde se úspěšně adaptovali mj. díky zprostředkující úloze etnicky příbuzných minoritních komunit na semiperiferii

majoritní společnosti. Její rodiče, integrovaní v anglosaské akademické obci, promovali na Harvardské univerzitě a působili jako vysokoškolský fyzik a mikrobioložka v Illinois (Urbana-Champaign). Iris začala na téže univerzitě studovat matematiku a informatiku, dokončila ale žurnalistiku (bakalářka sociálních věd), působila rok jako agenturní zpravodajka, poté obdržela absolventské stipendium pro obor tvůrčího psaní (magistra umění) na prestižní John-Hopkins University. Se svým manželem, promovaným počítačovým projektantem, vychovávala syna. Měla jednoho bratra.

Shodou okolností a náhod získala první literární kontrakt, když její pozdější editorka hledala spolupracovníka, který by ovládal základy mandarinské čínštiny a byl schopen zajišťovat heuristickou fázi projektu v kontinentální Číně. Charakteristická byla týmová kooperace s rozvinutou délbou práce. Chang měla mimo editorku zajištěného lektora, agenta, badatelské asistenty, historiografické, právní a technické konzultanty. Doba realizace byla stanovena na dva roky. Monografii přijala kladně odborná veřejnost, ale nebyla považována za komerčně úspěšnou (během let 1995–97 se prodalo méně než 10 000 kopií).

Vlastní práce rozvíjí ten směr historiografické tradice, který bychom označili s vědomím jeho krajní polarity za narativní, usilující prostřednictvím metafory pochopit a porozumět popř. odhalit intencionalitu jednání historických aktérů. Zmíněný literární počín *Thread of the Silkworm* otevírá jeden z mnoha možných pohledů na začátky procesu vzniku „big science“. Je spíše konvenční, populární (= přístupný široké literární veřejnosti), vědeckou biografií¹ než úzce specializovanou studií z dějin vědy, s historickou a výrazně antropologickou perspektivou (což by u biografie nemělo být nic netypického, Chang však zvolila jedinečný způsob, kdy optikou dějin jednoho individuálního života sleduje

¹ Čínský vědec Tsien Hsue-shen (známý také jako Qian Xuesen, uváděná data narození se pohybují v intervalu 1909–12) patřil mezi přední matematické teoretiky leteckých a raketových systémů, specialista v technické a strojírenské kybernetice, aerodynamice, strukturálních deformací a dynamice tekutin. Vystudoval strojní a dopravní (železniční) inženýrství na Normal University High School v Pekingu a Jiaotong University v Šanghaji; v rámci programu Boxer Rebellion scholarship studoval na americkém MIT; doktorát letectví dokončil pod vedením T. von Kármána na California Institute of Technology; člen „Suicide Squad“, která byla kvůli svým experimentům s prototypy raketových motorů (v několika případech s destruktivními důsledky pro laboratorní komplex v kampusu) přesunuta do vyschlých říčních koryt v poušti; spoluzakladatel Jet Propulsion Laboratory v Pasadeně (vývoj řízených raketových střel mj. aplikace V-2, později umělých družic a raketoplánů, kalifornská pobočka NASA); po nucené repatriaci (důsledek McCarthyovského honu na čarodějnice) tvůrce čínské technologie ICBM (mezikontinentálních balistických raketových střel) a vesmírného programu. První čínskou meziplanetární misi s lidskou posádkou v roce 2003 dozoroval z nemocničního lůžka. Srov. Chang 1995 *passim*. nebo např. www.davidardling.info/encyclopedia/T/Tsien.html (encyklopedie astrobiologie, astronomie a kosmických letů).

kolektivní dějiny několika kultur současně). Přestože text postrádá konstitutivní, explicitně formulovaný konceptuální rámec do kterého by mohl být zasazen, nechybí mu terminologická (ta je při zacházení s názvoslovím moderní vědy asi nutností) a místy ani pojmová koherence (např. *sociální zkušenost, vědění, sociální jednání, intelektuální komunita, politická kultura* jako určité typy analytických nástrojů definovaných jejich ustáleným významem). Zdařilý je způsob periodizace, která je vymezena jednotlivými událostmi T sienova života² (tedy podle jejich subjektivní tzn. týkající se subjektu, důležitosti), které se s politickými dějinami 20.století shodují v jediném případě (1945 konec 2.světové války).³ Nejinspirativnější je zřejmě metodická rovina textu, která kombinuje výpovědi sekundární literatury, primárních písemných pramenů a interviews. Recepce některých idejí sekundární literatury autorka konstruuje sociálně-historický prostor pro jednání historických aktérů, ve kterém se současně propojují odlišné kulturní kontexty.

Tato pracovní metoda současně nastavuje výrazné limity celému příběhu, který je pouhou deskripcí sociálních praktik a mechanismů, strategií protagonistů, jejich technik a konstitutivních symbolů odkazujících k širším kulturním souvislostem, aniž by ovšem tyto souvislosti byly tematizovány. Metaforicky řečeno autorka explicitně nereflktuje, že by aktér mohl být „zavěšen v síti kulturních významů“, teprve jejichž dekonstrukcí je možné vysvětlit to, co se na první pohled jeví jako voluntaristické jednání. Čtème-li příběh Jiang Ying, dcery čínského vojenského stratéga, není možné se omezit na popis časové následnosti jednotlivých fenoménů. Akt sebevraždy, o kterou se pokusil její otec, absolvent japonské vojenské akademie, jistě mohl být projev jeho autonomní vůle, ale fakt, že nebyl úspěšný, měl demonstrativní povahu, byl skutečně před nastoupenou jednotkou kadetů a byl interpretován jako protest proti zkorumpovanému režimu Sunjatsenova nástupce Yuan Shikai odkazuje k mnoha kulturním významům, které mohou čtenářům nebo čtenářkám (a evropským

² USA si po potlačení boxerského povstání, které začalo útokem na křesťanské misionáře, vynutili na Číně reparace, aby se po určité době zjistilo, že ty jsou vyšší než původní náklady spojené s americkou intervencí. Vláda Spojených států se rozhodla část z těchto prostředků vrátit; ne přímo, jak požadovala čínská strana, ale formou udílení stipendií pro studium na amerických univerzitách pro výjimečně talentované studenty. Čína později jako protipatření omezila podmínky k získání stipendia pouze pro studující oborů klíčových pro modernizaci země (rozuměj pro rozvoj zbrojního průmyslu).

³ Odlišnost pohledů dokresluje např. začátek válečných útrap v Číně (japonskou okupací Mandžuska 1931 a zahájením přímé intervence 1937), pro některé občany USA (útokem na Pearl Harbor v prosinci 1941), ale pro Tsien a další členy vědeckého výzkumu napojeného na vládní vojenské kontrakty a válečnou ekonomiku znamenala 1. polovina 40. let 20. století dobu nebyvalé intelektuální i materiální prosperity.

zvláště) uniknout. Jak se mohl později oženit se zdravotní sestrou z Japonska, která jej ošetřovala? Jaký byl význam rituálu adopce tříleté Ying, jedné z jeho pěti dcer, jeho blízkým přítelem Chia-Chih? Proč právě ona? Je možné adopci vyložit pouze jako záměr zaslíbit Ying Chihovu synovi Hsue-shenovi? Co symbolizovalo např. pojmenování Hsue-shen (= učením stávající se moudrým)? Proč se Ying přestěhovala s vlastní chůvou do Chihova domu a přijala nové jméno (Tsien Hsue-yin)? Patřila adopce k tradici mandarinské elity? Nebo to byla vynalézaná kulturní praxe dálněvýchodné moderny? Jednalo se o obecný fenomén nebo sociálně, lokálně, genderově či religiozně podmíněný? Jaká proměna vnímání sourozenecké a partnerské lásky byla spojena s Hsue-yin, která byla vychovávána nejprve jako mladší Hsue-shenova sestra ale od určitého věku také jako jeho budoucí manželka? Byly verbalizovány kategorie rozlišující muže, partnera, manžela, otce, ženu, partnerku, matku? Co znamenalo její studium exkluzivní dívčí školy v Šanghaji, které zajišťoval její biologický otec? Jak se lišily její vztahy k biologické a adoptivní rodině? Jak si mohl její biologický otec – příslušník Čankajškovy generálské elity oblíbit hudbu Richarda Wagnera? Proč svoji činnost charakterizoval jako politickou mobilizaci mas? Jak s tím souvisel jeho způsob života naplněný publikační činností z dějin okcidentálních konstitučních praxí, poezie, korespondence s literáty vedená jako svébytný umělecký žánr? Jak se proměňovala hodnotová orientace Hsue-yin během jejího studia hudby v Berlíně, Lausanne a Mnichově? Jak ovlivňovala vzory chování, gesta, významy komunikace nebo obrazy druhého ve svém bezprostředním německo-jazyčném okolí nebo při své náhodné přítomnosti v evropských metropolích? Jak její dlouholetý pobyt v Evropě působil na prostředí jejího původu? Co je obsahem jejího operního působení v Šanghaji v roli přední sopranistky? Proč váhala se splněním otcovských závazků, aby nakonec souhlasila se svatbou s Hsue-shenem? Jak se proměnila kvalita jejího života, když přijela za svým manželem do Spojených států po několika měsíčním odloučení, které následovalo krátce po svatbě? Reflekovala rozdíly v seberealizaci svého manžela (vědecký výzkum a výuka) a možnostmi své seberealizace vymezené ekonomikou domu a péčí o děti? Respektovala tuto dichotomii? S jakými očekáváními doprovázela jako dcera generála Kuomitangu manžela o několik let později do komunistické Číny? Podobné a mnohé další otázky, otevírající širší problémové okruhy, jsou ponechány bez vysvětlení.

Mezi primární písemné prameny, s kterými Chang pracovala, patří ty institucionálního původu (např. diplomatická akta, interogativní protokoly, svědecké výpovědi, vědecké indexy, seznamy a soupisy přednášek, univerzitní matriky,

zprávy Pentagonu a FBI), osobní povahy (korespondence, deníky, poznámky a koncepty, nepublikované vzpomínky), literární (noviny, časopisy, paměti, životopisy, anekdoty) a obrazové (mapy, fotografie, film, karikatury). Výsledky jejich kritiky a interpretace využila při tkaní celkové podoby textu. Rozhodující a pro některé části knihy stěžejní byla interviews. Ta je možné rozdělit na osobní, vedená v přímém kontaktu dotazovaného a autorky, dále telefonická a ostatní (jejich zasláním a písemnou odpovědí nebo prostřednictvím třetí osoby či asistentů). Pro okruh zúčastněných byla charakteristická kulturní a sociální různost zahrnující kontinentální Číňany, ostrovní Číňany (Tchai-wance), americké Číňany i Číňanoameričany, Angloameričany, Afroameričany a ostatní (dodávám, že většina byli heterosexuální, vzdělaní muži ze střední třídy); Tsien jakoukoliv spolupráci odmítl⁴, Chang se podařilo vést rozhovory s jeho synem a dcerou (vystudovali, žijí a pracují v USA!), setkat se i telefonicky kontaktovat Tsienova bratrance a sestřenici, dotazovala jeho spolužáky ze základní, střední i vysoké školy v Číně a univerzity v USA, spolupracovníky i konkurenty z MIT a Caltech, jeho bývalé americké žáky a přátele.⁵

Když byla autorka knihy *The Rape of Nanking* dívkou v předškolním věku, slyšela vyprávět o válečných hrůzách, kterých se japonští vojáci dopustili v čínském městě Nankingu. Její maminka nebyla jejich svědkem, ale dozvěděla se o nich od své maminky, která před nimi stačila uprchnout a téměř zahynula při japonském bombardování nemocnice, kde jako těhotná právě byla. Tyto události představovaly pro malou Iris metaforu nevyslovitelného zla. Když byla starší, chtěla se z knih o této ponuré tragédii dozvědět něco více. Bez úspěchu. Hádanka mezi mýtem a historií zůstala mnoho let nerozluštěna.

Ve svém poněkud pozapomenutém a téměř prorockém eseji píše Taku Shinohara také o tabuizaci individuálních vzpomínek na určitou historickou zku-

⁴ Přes podporu Čou En-laje a kladného přijetí Mao Ce-tungem, vstupu do komunistické strany, se Tsien nevyhnul během kulturní revoluce kratší „převýchově“ ve vesnické komuně; po Maově smrti vsadil v nástupnickém boji na kartu vdovy Ťiang Čching, která mu vynesla nemilost vítěze Teng Siao-pchinga, nicméně sebekritika a veřejné odsouzení demonstrací 1989 pro něj znamenalo „rehabilitaci“, Li Peng či Ťiang Ce-min pak ocenili nejen jeho úspěchy na poli vědy, ale také především pevný politický charakter.

⁵ Po jistý čas mezi Tsienovy blízké přátele patřili Edith a Andrew Fejerovi. Andrew Fejer absolvoval v roce 1937 ČVUT v Praze, letecké inženýrství na Caltech v Pasadně, PhD v letectví a fyzice tamtéž, pracoval na konstrukci aerodynamických tunelů, zabýval se fenomény nestálého proudění a atmosférických hraničních vrstev. Člen mnoha vědeckých společností, několik ocenění, emeritní profesor ústavu pro strojní, materiálové a letecké inženýrství Illinois Institute of Technology.

šenost i podobě, v jaké byla kolektivně komunikována.⁶ Právě „paměť“ jednoho z takových historických subjektů, které byly v konstrukci Dějin z různých (od mocensko-politických až po profesně-procedurální) důvodů opomenuty přetvořila Chang ve své druhé práci v konkrétní historický „příběh“, který dosáhl obrovské popularity.⁷ Co ale doporučit k pozornosti antropoložkám a antropologům je způsob, jakým určitý diskursivní předmět dokáže orientovat sociální jednání aktérů a vyvolávat změny v hierarchicky uspořádané hodnotové struktuře jejich kultury.⁸

Přestože na tragické události Nankingu 1937 nepokládala americká (anglicko-jazyčná) historiografie 2. poloviny 20. století zabývající se jihovýchodní Asií v období druhé světové války výjimečný důraz, neznamená to, že by jejich reprezentace byly systematicky z historického vědomí vylučovány, jak autorka

⁶ Shinohara, Taku. Legitimizace historie a koncepce národních dějin. In: *ĐaS* 6/2000. s.2-5. Text v plném znění na www.clavmon.cz/archiv/polemiky/prispevky/shinoh.htm

⁷ Poté co se její druhá kniha stala bestsellerem („best-selling book“ v 48leté historii nakladatelství Basic Books, 125 000 prodaných kopií během 4 měsíců, 13 týdnů na seznamu NYTimes nejprodávějších titulů) začala být uznávána jako úspěšná a jedna z nejtalentovanějších mladých autorek (dva čestné doktoráty, žena roku *Organization for Chinese American Women*, spoluorganizátorka tématických konferencí většinou na univerzitách, přednášková turné po 50 městech USA, vystoupení v médiích, příprava filmové verze v hollywoodské koprodukcii, muzikálu v Singapuru) což kontrastuje s ohlasy na její první knihu (kladné recenze, ale nebyla považovaná za komerčně úspěšnou). Vysvětlení se nabízí. Vedle části přímých reprezentantek / reprezentantů generace „Nankingu 1937“ v kontinentální Číně, Tchaj-wanu, USA, Kanadě ad. a jejich potomků organizovaných do sítí aktivistek / aktivistů programově usilujících prosadit svoji zkušenost jako téma veřejného diskursu (příprava románů, filmů a filmových dokumentů, konferencí spojených s dějinami 2. světové války v Tichomoří a dokumentaci japonské intervenční praxe v Koreji, Indonésii a na Filipínách, vzdělávacích kampaní, fotografických výstav, muzeí atd.) oslovovala svoji knihou i další členy (nejen) čínských komunit, aktivizovaných po celém světě protesty proti zásahu ČLR na Tien-an Men v červnu 1989. Podrobnější analýza by měla prokázat jak silný tento determinismus je. Doplňuji, že kniha vyšla téměř na den přesně 60 let po *Nanjing datuša*. Viz dále.

⁸ Ještě předtím než se kniha objevila na trhu, byla před-recenzována v kulturních přílohách předních amerických deníků (San Jose Mercury News, Houston Chronicle, The New York Times), následovaná lavinovou reakcí (The Washington Post, The Toronto Star, The Vancouver Sun, Wall Street Journal, Los Angeles Times, Chicago Tribune); relativizujícími vyjádřeními „revizionistů“ v „konzervativně“ a „ultranacionalisticky“ orientovaných médiích v Japonsku; stanovisky akademických kruhů ke způsobu zpracování; prohlášení japonského velvyslance Kunihiko Saito v USA; mluvčí čínských minorit ve světě požadující omluvu japonské vlády jako morální satisfakci až po finanční odškodnění obětí, jejich rodin, žen nucených k prostituci, válečných reparací; návštěva japonského premiéra Hashimoto v čínském muzeu 2. světové války; návštěva a položení květin leadera japonské liberálně-demokratické strany Nonaka v památníku obětí Nankingu; překlady do britské angličtiny, češtiny, čínštiny, italštiny, japonštiny (pokus vydání zdržet), korejštiny, maďarštiny, němčiny, španělštiny; začaly se doplňovat učebnice dějepisu (zřejmě ne dostatečně, jak ukázaly protesty v Číně na jaře 2005) a encyklopedie 2. světové války. Poznámka zcela na okraj – pro většinu zpráv v amerických elektronických médiích bylo typické, že podlehly „autoritě diskursu“, který reprodukoval sám sebe tj. používal tvrzení a jazyk práce samotné, popř. s minimálními variacemi. Odlišná a prohloubená argumentace byla výjimkou.

tvrdí v úvodu své práce. Spíše naopak, řada reflexí soustředících se na některý dílčí aspekt japonsko-čínského konfliktu, které začaly čteněji vycházet na konci 60.let 20.století, společně s jazykově japonskými příspěvky na toto téma (které bychom zjednodušeně mohli označit za kontradikci šogunských tradicionalistických a liberálních interpretací) a jazykově čínskými (kterých využívala maoistická historiografie k dehonestaci politické strategie Kuomintangu) svědčí o jejich intenzivní sociální komunikaci a konstituování významného symbolického centra. Iris Chang tyto interpretační procesy obohatila o další rozměr, protože je nahlédla z individuální a výrazně antropologické perspektivy.⁹

Vzhledem k jinakosti studovaného předmětu (čínský a japonský kulturní kontext) bychom možná očekávali např. jinou představu sociální reality; proměnu klasifikace a vnímání jevů, které tuto realitu reprezentují nebo odlišnou koncepci historického času. Neliší se ale příliš od těch, které jsou nám blízké. Neoriginálnější tak zůstávají mimořádné literární kvality díla (zacílené na lidské emoce, asociace, fantazie) a způsob zpracování výpovědí, které Chang měla k dispozici. Je pouze její osobní zásluhou, že využila opomíjené primární písemné prameny a přiměla vypovídat přímé účastníky. Její interpretace událostí v Nankingu 1937 je však založena na hodnotových představách, které do svých svědectví, diplomatických depeší, osobní korespondence, závětí, žurnalistických reportáží, pamětí, fotografií nebo filmů automaticky vkládali sami původci. Jedenáct dotazovaných, které / kteří události zažili a interviews s několika japonskými válečnými veterány ochotných sdílet své zkušenosti, vytváří výslednou podobu vylíčené skutečnosti. Japonské dokumenty a jejich hodnocení zůstaly Iris Chang nepřístupny. Objev deníků a části archivu Johna Rabeho¹⁰, zástupce koncernu Siemens v tehdejší metropoli Číny, Ortsgruppenleitera NSDAP a především hlavního organizátora mezinárodní bezpečnostní zóny v Nankingu, které Chang zpřístupnila jeho vnučka, bylo malou senzací a jejich

⁹ Srov. Fogel, Joshua A. (ed.). *The Nanjing Massacre in history and historiography*. UCP. Los Angeles 2000. Fogel, Joshua A. Recenze *The Rape of Nanking*. In: *The Journal of Asian Studies* 3. roč.57 (1998). Fei Fei, Li. Sabella, Robert. Liu, David (ed.). *Nanking 1937. Memory and Healing*. New York 2002. Yoshida, Takashi. *The Making of the „Rape of Nanking“. History and Memory of The Nanjing Massacre*. OUP. New York 2005. Yang, Daqing. *Convergence or Divergence? Recent Historical Writings on the Rape of Nanjing*. In: *American Historical Review* 3/104 (2000). *The Rape of Nanking*. Příspěvek proslavený na Remembering and Explaining the Rape of Nanking. Presidential Panel on Women and Sexual Violence in Asia. Midwest Conference on Asian Affairs. Milwaukee 26. září 1998 fulltext Social Sciences Citation Index heslo Iris Chang.

¹⁰ „Dobrého Němce z Nankinu“, německého vyslaneckého rady, „žijícího nankingského Budhy“, „nankingského Oskara Schindlera“. Srov. Wickert, Erwin (Hrsg.). *John Rabe: der gute Deutsche von Nanking*. Stuttgart 1997.

edice se v Japonsku stala bestsellerem. Na druhé straně však neprokazatelná zobecnění historické amnézie, kterou autorka vztahuje na celou japonskou společnost; nebo naopak absence obecnějších pohledů při vysvětlení genderově specifických způsobů chování (např. násilí na ženách chápané jako jejich mizogynistické ponížení a demonstrace moci nad muži, kteří měli být tradičně jejich ochránci); substanciální sociální psychologie japonského národa odvozovaná z válečných praktik většiny (ale jistě ne všech) japonských mužů během vojenské intervence do Číny, by patřily mezi nejčastěji citované výhrady na adresu této knihy z tábora profesních historiků.¹¹

V této souvislosti však považuji za daleko zajímavější dva jiné spolu související aspekty. Jednak je to již zmíněný problém hodnotového universalismu, s kterým Chang přistupuje k výkladu partikulárních kulturních životních forem („japonské“ a „čínské“). V žádném případě nechci obhajovat japonské armádní operace 30.let a reakci některých čínských nacionalistů a komunistů na ně, považuji ale za důležité ptát se, jaká jsou normativní kritéria a jaké je jejich hodnotové zakotvení, která činí její výpovědi akceptovatelnými pro anglosaskou intelektuální liberální tradici, ale např. pro tradici jazykově japonského konzervativního myšlení už daleko méně. A dále je to problém vzájemné komunikace, rozumění a argumentace dvou různých diskursů, které mají možná stejný jazyk, ale význam, který dávají jednotlivým pojmům, je odlišný. Vyznávají každý odlišné praktiky a reprezentace, orientují se každý na jiné publikum a jejich institucionální zakotvení také nejsou shodná. Konkrétním příkladem jsou výše uvedené výhrady profesních historiků na adresu knihy *The Rape of Nanking*. Jaké normativní principy zakládají např. velmi vyostřené tvrzení, podle kterých je její práce ze stanoviska profesního historika srovnávána s projevem jazykově japonské konzervativní („revizionistické“) publicistiky (jako její opačný pól)¹² nebo naopak pojmána jako legitimní využívání historických argumentů k prosazení určitých nároků emancipačního hnutí? Jaký je rozdíl mezi její verzí historického vyprávění obhajující zájmy a vyžadující zvláštní ohledy na určité kulturní a sociální skupiny a verzí historické analýzy údajně také produkované na objednávku různých společenských subjektů? A co tvoří obsah toho, čemu jsou historické analýzy zavázány nebo čím jsou povinovány, aby se nestaly pouhou ideologickou obsluhou některého ze symbolických center?

¹¹ Chang také např. nezmiňuje ohlasy, jaké vyvolalo vydání edice Rabeho deníků v Japonsku; prokazatelně u dvou fotografií otištěných v její knize došlo k významovému posunu.

¹² Yoshida, Takashi. *Refighting the Nanking Massacre: The Continuing Struggle over Memory*. In: Sabella (ed.). 2002. s. 168.

V době kdy vyšla Iris Chang její v pořadí třetí kniha – *The Chinese in America. A Narrative History* – připravovala autorka již nový projekt, který se týkal pamětníků Bataanského pochodu smrti, spojeneckých vojáků zajatých a vězněných japonskou armádou na Filipínách během 2. světové války. Svoji právě vycházející knihu Chang charakterizovala jako osobní interpretaci 150 let trvajících epických dějin Číňanů v Americe. Poslední dvě zásadnější syntetické práce na téma čínské migrace do Spojených států (Ameriku většinou ztotožňuje s USA, přestože v knize na několika místech zmiňuje čínské komunity v Kanadě), vyšly v 80. let a jak autorka dodává, historie by měla být následujícími generacemi aktualizována a kontinuálně přepisována. Zástupci profesní veřejnosti na práci ocení subtilní traktování dějin sociálních zkušeností segregované minority; kombinaci obecnější historické perspektivy a případových studií, které mají reprezentovat partikulární kontexty a které bychom s jistou nadsázkou mohli označit jako mikrohistorické sondy; popis iniciačních rituálů i jednotlivých praktik uvítání nových (čínských) členů obce San Francisco, když se objevovali na západním pobřeží v době, kdy jejich přítomnosti byli bozi nakloněni a naopak praxi sociální marginalizace, ostrakizace a exkluze, když právě přicházeli nevhod; jejich sňatkové aliance; vztah patronů a klientů; průběh akulturatione (přijetí – přizpůsobení – proměna) apod. Širší literární veřejnost si kniha nakloní metaforickým jazykem, literární nadsázkou, vyličením individuálních biografii několika amerických Číňanů považovaných za ztělesnění amerického snu (filmová star Anna May Wong, kongresman David Woo, architektka Maya Lin nebo zakladatel Yahoo – Jerry Yang), pohledů do zákulisí hollywoodských castingů 30. let 20. století, politické rétoriky nebo tchajwanské lobby v Kongresu v 90. letech 20. století; každodenní praxi prosazování základních lidských práv včetně jejich estetické a etické dimenze.

Jak Chang upozorňuje ve své práci a jak jsem již krátce poznamenal výše, období respektu k příslušníkům minorit amerických Číňanů se střídala s časovými úseky intolerance ze strany představitelů majoritní společnosti. Usnesení Kongresu z roku 1882 (tzv. *Chinese exclusion act*¹³), o kterém Chang píše, byl první platnou federální právní normou, která jmenovitě upírala určitým příslušníkům konkrétní etnické skupiny právní uznání. Podle tohoto zákona byla námezdní síla, nekvalifikovaní i kvalifikovaní dělníci a dělnice s čínskou etnicitou, podrobováni pasové kontrole při vstupu na území Spojených států amerických. Problém byl spojen nejen s legalizací diskriminujících postojů

¹³ *Act to Execute Certain Treaty Stipulations Relating to Chinese (Chinese Restriction Act).*

některých představitelů kalifornské administrativy zastupující anglosaské profesní (zaměstnanecké) korporace¹⁴ a vznikem podmínek nerovnosti v přístupu k výrobním faktorům, ale především s tím, že většinu námezdní pracovní síly jmenované etnické skupiny tvořili muži, kteří měli své rodiny mimo území státu ve kterém žili, pracovali a vlastnili majetek. Po vycestování mimo něj měnící se imigrační praxe omezovala možnost návratu. Právní zneuznání ve formě znevýhodnění či vyloučení znamenalo, že někteří členové konkrétní etnické skupiny ztratili určité obecné vlastnosti („práva a povinnosti“), které měla většina jedinců daného společenství a které zakládaly jejich úctu a autonomii jako osob se schopnostmi morálně odpovědného jednání. Nehledě k tomu, že „neutrální“ (prosté etnických stereotypů) vymezení čínské etnicity a určení profesního statusu nebylo neproblematické a bylo nejednoznačné.

K paradoxům soudobých reflexivně modernizovaných společností, které symbolizuje např. recepce historických textů Iris Chang v kulturně specifických kontextech, patří etnická mobilizace. Na jedné straně její texty snáší historické argumenty pro respektování požadavků minoritních kultur, na druhé straně však přes subtilně diferencované interpretační roviny rozvíjí velkovyprávění, esenciálně zakládající etnické identity (anglosasští Američané, američtí Číňané, Afroameričané), které mohou omezovat možnosti volby, jimiž se artikuluje sociální příslušnost.

¹⁴ Obecné přehledy uvádí původ jejich rekrutování „především z anglosaských dělnických a částečně středostavovských vrstev“.

SVĚDOMÍ A SOUDNOST V KONFRONTACI S BEZPŘÍKLADNOSTÍ TOTALITARISMU: K VYBRANÝM TÉMATŮM MORÁLNÍ FILOSOFIE HANNAH ARENDTOVÉ

Jakub Novák

Summary:

CONSCIENCE AND JUDGMENT CONFRONTING THE ORIGINALITY OF TOTALITARIANISM: ON SELECTED ISSUES OF HANNAH ARENDT'S MORAL PHILOSOPHY

The article, drawing from some recently published Arendt's texts, namely from Personal Responsibility Under Dictatorship and Some Questions of Moral Philosophy, attempts to give an account of Hannah Arendt's moral philosophy. By this „moral philosophy“ is understood the connection of some key motives, namely the issue of functioning of certain fundamental human capacities – critical thinking, conscience and judgment – in the situation, when the individual is confronted with totalitarian rule. This means for Arendt, that the horrible originality of totalitarianism does not only transcend all traditional categories, general rules and measurements for acting, judging and understanding, it also explodes them: for Arendt, the event of the rise of totalitarianism means the breakdown of all our tradition. In this article, I proceed from showing the point of departure of Arendt's reflections, which is her famous analysis of Adolf Eichmann trial. Confronted with Eichmann's total „thoughtlessness“ Arendt poses the question: can the absence of (critical) thinking prevent individual from doing evil? And is this absence in some way connected with the total failure of what we commonly call conscience and with inability to judge, i.e. to tell the right from wrong? The next two sections of presented article thus concentrate on Arendt's conception of conscience and judgment. I am trying to interpret Arendt's notion of human faculty of conscience as a sort of „passing“ between acting and thinking, which Arendt treats as two distinct activities, as two distinct modes of human existence, in which we cannot

„*dwel*“ *simultaneously: according to Arendt, conscience can be understood as something, which somehow unites acting and thinking. Ultimately, conscience can provide us with some criterion of action, which can guide our deeds exactly in those situations, when all others firm criteria were destroyed. Arendt’s account of „moral judgment“ (as a distinctive mode of the human faculty of judgment) is in some way similar: how can we judge with no general rules under which to subsume particular cases? The article concludes with thesis, that according to Arendt’s reflections on moral issues, it is the relation between acting and thinking, where human individuality, man as a person is constituted. When men resign to perform their own, individual judgments and when they refuse to lay confines to their actions (when this „laying of confines“ is taking place at the field of conscience), they cease to be distinctive persons and become „nobodies“.*

V následujícím textu se chci pokusit o nástin toho, co by bylo možné nazývat „morální filosofií“ Hannah Arendtové. Touto „morální filosofií“ zde míním souvislost jistých význačných motivů, která se objevuje převážně v Arendtové pozdním díle, a kterou Arendtová zřejmě nejdůkladněji pojednává v nově publikovaných textech *Some Questions of Moral Philosophy*¹ a *Personal Responsibility Under Dictatorship*², z nichž hodlám ve svém výkladu do značné míry vycházet.

Onou klíčovou souvislostí, kterou Arendtová sleduje, je problém fungování podstatných lidských schopností – konkrétně kritického (problematizujícího) myšlení, svědomí a soudnosti – v situaci, která je naprosto bezprecedentní a z povahy této své bezpříkladnosti klade na výše zmíněné lidské schopnosti *specifický nárok*. Touto situací je *konfrontace člověka s událostí vzestupu totalitních režimů* a oním zvláštním nárokem, který je na člověka v důsledku toho kladen, je, že se ve svém jednání, souzení a rozumění nemůže opřít o dosavadní obecné standardy, kategorie a měřítko, pod něž je možné subsumovat jednotlivé případy: podle Arendtové totiž totalitarismus svou monstrózností a absolutní novostí všechna takováto obecná vodítka nejen zcela přesahuje, ale přímo *vyvrací*.

Výklad bude nejprve sledovat otázku, kterou si Arendtová počínaje svou slavnou knihou *Eichmann in Jerusalem*³ stále znovu pokládá: může nás absence

¹ H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, in: Arendt H., *Responsibility and Judgment*, vyd. J. Kohn, New York, 2003, s. 49–147. U citací a parafrází z Arendtové textů uvádím jméno autora vždy jen při prvním výskytu odkazu. U často citovaných děl budu některé názvy zkracovat, na podobu zkratky však vždy upozorním.

² H. Arendt, *Personal Responsibility Under Dictatorship*, in: tamt., s. 17–49.

³ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*, Harmondsworth 1977.

myšlení (kdy však, jak ukáží, je zde „myšlení“ třeba chápat specificky) nějakým způsobem predisponovat k páčání zla či přesněji k *participaci* na zlu páchaném totalitním režimem? A souvisí snad tato absence se selháním toho, co nazýváme svědomím a s neschopností vynášet soudy o dobrém a špatném, tj. vposled i s neschopností dobré a špatné rozlišit?⁴ V dalších dvou částech předkládaného textu se proto budu věnovat právě motivu *svědomí* a motivu *soudnosti*. Mimo to se výklad dotkne i některých dalších význačných témat myšlení Hannah Arendtové, z nichž na prvním místě stojí obecný *vztah myšlení a jednání*, který však nebude možné do všech podrobností sledovat – soustředit se budu v první řadě na to, jakou konkrétní podobu pro Arendtovou tento vztah nabývá právě v mezí situaci konfrontace člověka s bezpříkladností totalitarismu.

Problém ne-myšlení a rozpad tradice

Výchozím bodem Arendtové úvah, které zde hodlám sledovat, je její analýza procesu s prominentním nacistickým zločincem Adolfem Eichmannem, který se odehrával v roce 1961 v Jeruzalémě a jemuž byla Arendtová přítomna. Tuto událost Arendtová sama výslovně označuje jako to, co jí podnítilo k tomu, aby se začala zabývat specifickou lidskou schopností myslet (kde se „myšlením“ míní myšlení kritické, problematizující, jednoznačně odlišené od nepochybného vědění či schopnosti logického vyvozování z daných premis), resp., aby si položila otázku, zda nám může výkon aktivity myšlení nějakým způsobem zabránit v páčání zla, zda nás k nepáčání zla může myšlení nějak predisponovat.⁵ Totiž právě naprostá absence myšlení ve výše uvedeném smyslu (která však nemá nikterak co do činění s „hloupostí“) byla podle Arendtové nejnápadnějším a nejvýraznějším rysem Eichmannovy povahy. Co tím Arendtová konkrétně míní? Eichmannovou „neschopností myslet“ rozumí Arendtová jednoduše neochotu či nezalost nároku reflektovat vše, co se člověku v jednotlivých situacích jeho života děje, stejně jako toho, jak v nich on sám jedná. Namísto toho nastupuje slepá poslušnost předem pevně danému pravidlu či předpisu, což s sebou nese, že se pro

⁴ H. Arendtová, *Myšlení a úvahy o morálce*, in: *Reflexe* 19, 1998, přel. L. Cviklová a P. Gümplová, s. 1/2. U následujících odkazů k textu *Myšlení a úvahy o morálce* budu již stránkování uvádět v běžné podobě, tj. jen odkaz na číslo strany.

⁵ Viz H. Arendtová, *Život Ducha, 1. díl: Myšlení*, přel. J. Lusk, Praha 2001, s. 17 (dále jen jako „*Život Ducha*“), *Myšlení a úvahy o morálce*, s. 2. K tomu namítá A. J. Vetlesen, že Arendtová si bere za nezpochybnitelný axiom předpoklad, že naprosto nemůže existovat vztah mezi myšlením a páčáním zla, tedy že myšlení je ve svém působení v morálních otázkách vždy a nutně dobré. Viz A. J. Vetlesen, *Hannah Arendt on Conscience and Evil*, in: *Philosophy&Social Criticism* 27, 2001, s. 9.



Hannah A. jako mladá dáma

konkrétní možnost jednání ani není třeba skutečně rozhodovat. Bylo-li Eichmannovo konání ve shodě s takovými pevně danými předpisy, resp. s rozkazy nařízených, nepocítoval žádnou potřebu se k tomu, co učinil, ve svém myšlení vracet a stejně tak mu tato shoda sloužila jako jednoznačné kritérium pro to, aby své jednání posoudil jako „správné“. Zároveň mělo podle Arendtové takovéto nahrazení myšlení pouhým bezmyšlenkovitým přijímáním a aplikováním předem daných pravidel a příkazů, v Eichmannově případě zvláště nahrazení skutečné řeči (jako média myšlení) řečí „standardizovanou“,⁶ vyjadřováním se pomocí klišé,⁷ základní funkci jakési „ochrany proti skutečnosti“

proti nároku na to, abychom si vše, co se v našem životě odehrává, vůbec myšlenkově připouštěli.⁸ Adolf Eichmann nebyl podle Arendtové „monstrum ani

⁶ K Eichmannově neschopnosti „autentické“ řeči viz *Eichmann in Jerusalem*, s. 48: „Jde o to, že úřednická hantýrka se stala jeho jazykem proto, že byl skutečně neschopný sestavit byt' jedinou větu, která by nebyla klišé“. Myšlení a řeč nejsou podle Arendtové od sebe oddělitelné, neschopnost řeči zde tedy opět poukazuje k neschopnosti myšlení, tamt. s. 49: „...Čím déle ho člověk poslouchal, tím bylo jasnější, že jeho neschopnost řeči byla úzce spojena s jeho neschopností myslet, zejména s neschopností myslet z pozice kohokoliv druhého. Jakákoliv komunikace s ním byla nemožná, nikoliv snad proto, že by lhal, ale proto, že byl obklopen nejspolehlivější záštitou proti slovům a přítomnosti druhých a tím pádem i proti skutečnosti jako takové.“ A. Herzog interpretuje motiv Eichmannova ne-myšlení právě jako neschopnost myšlení re-representativního, jako naprostou neschopnost zaujmout stanovisko kohokoliv druhého za přispění představitosti, resp. „rozšířeného myšlení“, jako neschopnost se do pozice druhého „vmyslet“. Viz A. Herzog, *Reporting and Storytelling: Eichmann in Jerusalem as Political Testimony*, in: *Thesis Eleven* 69, 2002, s. 91–92.

⁷ Kdy podle Arendtové byl nejabsurdnějším případem Eichmannovy záliby v užívání „povznášejících“ klišé okamžik, kdy měl pronést řeč pod vlastní šibenicí a užíval při tom fráze, které se pronášejí na pohřbu. K tomu viz *Eichmann in Jerusalem* 287–288.

⁸ *Život Ducha*, s. 16, *Eichmann in Jerusalem*, s. 49.

démon“,⁹ nikdo se zvláštní vnitřní motivací či dispozicí pro páchání zla, přesto byl však odpovědný za zločiny, které jsou naprosto bezprecedentní – právě toto Arendtová označila svým „slavným“ pojmem „banální zlo“¹⁰, který značí zlo bez pohnutek, zlo, které je i přes svůj rozsah naprosto neuvědomované (což ovšem neznamená, že by Eichmann býval nevěděl, co dělá, resp. jaké mají jeho rozhodnutí a činy následky), resp. které je chápáno jako součást výkonu povinnosti nebo je snad dokonce bráno jako „pracovní náplň“.

Problém ne-myšlení se však u Arendtové neobjevuje výhradně v souvislosti s analýzami procesu s Eichmannem – byť byla jeho bezmyšlenkovost co do svého rozsahu a především co do svých důsledků čímsi naprosto ojedinělým. Arendtová v souvislosti s tématem absence myšlení tematizuje také dějinnou událost naprostého „převrácení“ nejen celého legálního rámce (kdy toto převrácení zasahuje až tak hluboko, že se vůbec mění povaha zločinu jako čehosi – za běžných okolností – marginálního¹¹), ale i těch zdánlivě nejzákladnějších a nejsamozřejmějších axiomů a přikázání tradiční morálky, kritérií pro to, co je rozeznáváno jako dobré a špatné, které se stalo skutečností v totalitních režimech nacistického Německa a stalinského Ruska. Arendtová píše: „Jestliže jsou etické a morální otázky skutečně tím, co ukazuje etymologie těchto slov, pak by mores a zvyky daného národa mělo být možné změnit tak snadno jako stolování. Snadnost, s jakou za určitých podmínek může k takové změně dojít, skutečně budí dojem, že všichni tvrdě spali, když k ní došlo. Samozřejmě narážím na to, co se stalo v nacistickém Německu a do určité míry v stalinském Rusku, když byla náhle základní přikázání okcidentální mravnosti obrácena:

⁹ *Myšlení a úvahy o morálce*, s. 1. Srv. také *Život Ducha*, s. 16 a zejména *Eichmann in Jerusalem*, s. 287–288.

¹⁰ *Eichmann in Jerusalem*, s. 252.

¹¹ Nejen, že v hitlerovském Německu došlo podle Arendtové k převrácení a záměně samotných základů morálky, navíc zde zlo ztratilo svůj nejvýznamnější charakter, jímž se vyznačuje v „normální“ společnosti a sice, že je něčím společensky marginálním a potud ho lze identifikovat na základě toho, že může vzbuzovat pokušení. K tomu *Eichmann in Jerusalem*, s. 150: „A stejně tak jako právo v civilizovaných zemích předpokládá, že hlas svědomí všem říká ‚Nezabiješ‘, byť mohou přirozené lidské tužby a sklony občas k vraždě směřovat, zákon Hitlerovy země vyžadoval, aby hlas svědomí každého člověka přikazoval ‚Zabiješ‘, byť ti, kteří organizovali masakry, si byli dobře vědomi toho, že vražda je v rozporu s přirozenými tužbami a sklony většiny lidských bytostí. Zlo v Třetí Říši ztratilo svou vlastnost podle níž jej většina lidí identifikuje – svůj charakter pokušení. Mnoho Němců, mnoho nacistů, pravděpodobně drtivá většina z nich, musela být v pokušení *nevražditi, neloupit, nenechat své bližní jít vstříc vlastní zkáze* (To, že Židy na konci transportů čeká jejich zkáza, samozřejmě věděli, byť možná neznali strašlivé detaily) a nestát se spoluviníky všech těch zločinů tím, že z nich měli prospěch. Avšak, Bůh je mi pro to svědkem, naučili se, jak pokušení odolat“. K interpretaci této pasáže viz A. J. Vetlesen, *Hannah Arendt on conscience and evil*, s. 13–16.

v jednom případě ‚Nezabiješ‘, v druhém ‚Nebudeš falešně svědčit vůči svému bližnímu.‘ A následek – obrácení, obrat, fakt, že bylo tak překvapivě snadné ‚převychovat‘ Němce po zhroucení Třetí říše, skutečně tak snadné, jako kdyby převýchova byla automatická – nás nemůže utěšit. Ve skutečnosti to byl týž fenomén“.¹²

Jsou-li tedy podle Arendtové jakákoliv – i ta zdánlivě nezpochybnitelná – pravidla morálky přijímána bezmyšlenkovitě, pak již vůbec nejde o jejich vlastní obsah: ten přeci není vůbec podrobován zkoumání, je přijímán nereflektovaně a potud je zcela lhostejný; jde pak jen o to nějaký takový soubor pravidel vlastnit. To vede Arendtovou k závěru: převládá-li ve společnosti vypořádávání se s problematickými situacemi lidského života ve světě za pomoci automatického přidržování se souboru pravidel, zákonů a předpisů morálky, aniž by záleželo na jejich obsahu, pak mohou být tato pravidla bez většího odporu zrušena a zcela vyměněna za nová. Arendtová pak na několika místech¹³ (i ve výše uvedené citaci) hovoří o tom, že toto zhroucení tradiční morálky (které se událo takřka „přes noc“) jakoby ukazovalo k samotné etymologii slov „morálka“ a „etika“: totiž jak latinské *mores*, tak řecké ETHOS znamenalo původně zvyky a způsoby, o nichž se nepřemýšlí a nepochybuje a které není nijak těžké opustit a přejít ke zvykům novým. Právě proto je pro Arendtovou jakákoliv „pozitivně“ vymezená morálka, tj. sestávající se ze souboru pravidel, které je „pouze“ třeba dodržovat, resp. je třeba být těmto pravidlům poslušný, a priori nedůvěryhodná právě kvůli výše uvedené možnosti její úplné změny (která je navíc o to snazší, čím pevněji se lidé těchto pravidel přidržují).

Tento motiv však Arendtová vnímá jako jednu z rovin problému dalekosáhlejšího: výše popsaná událost, která se odehrála s nástupem totalitních režimů, je spatřována jako morální aspekt rozlomení, *zhroucení tradice*.¹⁴ V jakém smyslu? Ve dvojím: jednak jde o bezprecedentnost totalitarismu co do rozsahu a hrůznosti jeho zločinů: totalitarismus se takto vymyká běžným tradičním kategoriím morálky a standardům morálních soudů, jde o jejich *nepřiměřenost* vůči totalitarismu.¹⁵ Za druhé však totalitarismus standardy rozlišení mezi dobrým a špatným a základní morální axiomy destruuje a to tak, že je ukazuje jako

¹² *Život Ducha*, s. 196. Srv. také *Eichmann in Jerusalem*, s. 295.

¹³ Viz např. *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 50. Srv. také *Personal Responsibility Under Dictatorship*, s. 43.

¹⁴ *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*, in: *Essays in Understanding*, vyd. J. Kohn, New York, 1994, s. 328–329.

¹⁵ Srv. např. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, new edition with added prefaces, New York, 1985, s. 460, *Personal Responsibility under Dictatorship*, s. 27.

naprosto neschopné jeho vzestupu jakkoliv vzdorovat (naopak ukazuje právě snadnost jejich naprostého převrácení) a tak je podstatně diskvalifikuje i co do jejich budoucího „fungování“ – druhým aspektem je *neúčinnost* morální tradice vůči totalitarismu.

Ovšem naprostou novost totalitarismu vnímá Arendtová také na rovině hermeneutické či noetické, kdy si klade otázku, jak totalitarismu *rozumět* (nejvýrazněji se Arendtová tomuto tématu věnuje v textu *Understanding and Politics* z r. 1954¹⁶) Situace je zde analogická: jak porozumět něčemu, co se z titulu své novosti vždy nějakým způsobem vymyká dosavadním kategoriím a obecným teoretickým koncepcím pro to, jak rozumět?¹⁷ Totalitarismus totiž podle Arendtové nelze dost dobře uchopit za pomoci pojmů tradiční politické vědy, nelze jej ztotožnit z žádnou dosud známou formou vlády¹⁸ – např. není možné vnímat totalitarismus jen jako pouhý další případ tyranie či despotie. Na fenomén totalitarismu nelze ani bezesbytku uplatnit Montesquieho rozlišení mezi formou vlády a principem jednání této vlády, z něhož se ve svých analýzách snaží Arendtová vyjít – zjednodušeně řečeno je to totiž právě lidská schopnost jednat jakožto schopnost vnášet do světa něco nepředvídatelného, kterou se totalitarismus snaží zničit, neboť svobodné lidské jednání se vzpírá nároku na totální nadvládu, je tím, co může stát v cestě neustálému pohybu teroru, jenž je podstatou totalitní vlády a jenž má základní funkci toho, co zajišťuje „soulad“ žitého světa a totalitní ideologie, jejímž obsahem je zákonitý a nutný pohyb Přírody, resp. Dějin¹⁹. Toto je však možné chápat jen jako letmý odkaz k mnohem komplexnější Arendtové analýze novosti fenoménu totalitarismu, jejíž detailnější sledování přesahuje rámec a záměr tohoto pojednání.

Celkově tedy Eichmannův případ právě spolu s událostí naprosté proměny standardů morálky a kritérií pro rozlišení mezi dobrým a špatným, mezi tím, co je „legální“ a co je zločin, tj. to, čemu Arendtová rozumí jako jedné z rovin rozlomení tradice, podnítil Arendtovou mj. k úvahám o fungování lidského *svědomí*, neboť tváří v tvář těmto faktickým historickým událostem je jej stěžejí možno považovat za hlas, který mluví ke všem lidem stejným a neměnným způ-

¹⁶ H. Arendt, *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)*, in: *Essays in Understanding*, s. 307–327. Původně in: *Partisan Review*, 20, 1954, s. 377–392.

¹⁷ Viz zvl. *Understanding and Politics*, s. 309: „Originalita totalitarismu je hrozivá, ne snad proto, že se spolu s ním ve světě objevila nějaká nová ‚idea‘, ale proto, že samotné působení totalitarismu představuje rozlomení vši naší tradice: totalitarismus zcela nepochybně vyvrátil naše kategorie politického myšlení i naše standardy pro morální soudy“.

¹⁸ Tamt.

¹⁹ K tomu viz *The Origins of Totalitarianism*, s. 467–468.

sobem²⁰ – to by s sebou podle Arendtové neslo, že drtivá většina obyvatel nacistického Německa buď svědomí neměla, nebo se jim podařilo hlas svědomí umlčet. Arendtová této věci rozumí tak, že i svědomí zde začalo fungovat v jistém smyslu obráceným způsobem, což Arendtová opět ukazuje na postavě Eichmanna, o němž nešlo jednoduše říci, že žádné svědomí neměl – pouze ho špatné svědomí tížilo jen v těch případech, kdy neuposlechl rozkazu nadřízeného nebo nesplnil svou povinnost.²¹ Eichmannovo svědomí bylo takto „vyplněno“ v konečné instanci rozkazy Hitlerovými, které měly samy o sobě statut zákona a jeho svědomí se „bouřilo“, kdykoliv by se s těmito mohl dostat do rozporu.²² Nadto se kolem Eichmanna neodehrávalo nic, co by v něm mohlo probudit „normální“ fungování svědomí, okolní společnost mu nedávala podnět k tomu, aby se nad svým jednáním a jeho dopady pozastavil, aby si jej jasně uvědomoval jako jednání zločinné. Tyto uvedené problémy hrají centrální úlohu v Arendtové textu *Personal Responsibility Under Dictatorship* z roku 1964. Zde si Arendtová klade následující otázku: jak to, že se našlo několik jednotlivců, kteří navzdory naprosté společenské většině odmítli během nacistické éry jakkoliv participovat na politickém životě, (byť se nepustili do otevřeného odporu), respektive na základě čeho se tito odmítli připojit?²³ Arendtová zde odkazuje ke dvojímu: jednak k lidské schopnosti soudit ve smyslu vynést soud ohledně dobrého a špatného a to v situaci, kdy nedisponujeme žádným systémem obecných kritérií pro to, co dobré a špatné je a není. Za druhé pak Arendtová zmiňuje právě problém svědomí, kterému však rozumí specificky. Svědomí totiž (má-li nám nějakým způsobem zabraňovat v páchání zla a v tomto vést naše jednání) nesmí fungovat automaticky, resp. nesmí fungovat jako mechanické poměření nastalé situace s kritérii nebo pravidly, jež jsou „obsahem“ svědomí. Jediným kritériem, kterým je měřeno jak budoucí tak minulé jednání, je to, zda budu schopen žít sám se sebou po tom, co vykonám ten který čin. Arendtová proto říká: ti, co odmítli participovat na zločinech totalitarismu, odmítli vraždit nikoliv proto, že by v jejich svědomí byl stále pevně vepsán příkaz „Nezabiješ!“, ale proto, že by případnou vraždou odsoudili sebe sama k žití s vrahem.²⁴ Celkovou souvislost „zhroucení tradice“ co do svého morálního aspektu a motivu fungování podstatných lidských schopností – konkrétně kritického myšlení, svědomí a soud-

²⁰ Srv. k tomu *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 61.

²¹ Viz *Eichmann in Jerusalem*, s. 25.

²² Viz tamt., s. 40.

²³ *Personal Responsibility Under Dictatorship*, s. 44

²⁴ Viz tamt.

nosti – v situaci, která je význačným způsobem bezprecedentní, která se vymyká tradičním šablonám a kritériím pro posuzování a jednání, resp. tato kritéria přímo destruuje, shrnuje Arendtová následovně:

„V tomto ohledu nás naprosté morální zhroucení počestné společnosti během Hitlerovy vlády může poučit o tom, že za takovýchto okolností ti, kdo uchovávají staré hodnoty a pevně se drží morálních norem a standardů nejsou hodni důvěry: nyní víme, že vše, co zůstane, bude pouhý zvyk něčeho se pevně držet. O mnoho důvěryhodnější budou pochybovači a skeptici, ne snad proto, že skepticismus je dobrý a pochybovačství prospěšné, ale protože jsou uvyklí věci zkoumat a utvářet si vlastní náhled. Nejlepší ze všech budou ti, kteří pokládají za jistou jen jednu věc: ať se stane cokoliv, dokud budeme naživu, jsme nuceni žít se sebou samými“.²⁵

Výše tematizované motivy pak Arendtová dále zkoumá v souvislosti s *otázkou politického jednání*: právě v období politické krize a za podmínek politické diktatury může jednotlivec tím, že se namísto toho, co je přijímáno naprostou většinou okolní společnosti, spolehne na *svůj vlastní soud* a rozhoduje se podle kritérií *svého vlastního svědomí* (byť má pochopitelně svědomí pro naše vlastní jednání, pro to, jak budeme jako jednotlivci jednat či nejednat, význam i za okolností a podmínek, které jsou běžné), zdržet participace na veřejném životě, nepodílet se na jednání, kdy ovšem toto „nepodílení se“ se samo může stát svého druhu politickým činem. To jest: byť rozhodnutí k tomu nepodílet se na politickém jednání pramení ze zájmu a z péče o sebe (a zdánlivě tedy nebere druhé lidi v potaz), může mít dopad na svět, kde jsme vždy pospolu s druhými.

Ovšem i o opaku tohoto nepodílení se, tj. i o konformitě s totalitním režimem a participaci na něm Arendtová hovoří jako o svého druhu jednání. Ve sféře politiky se podle Arendtové nelze odvolávat na pouhou poslušnost a pouhé vykonávání příkazů – nikdo totiž není jen „kolečkem ve stroji“ (a to podle Arendtové zřejmě ani ve vysoce byrokratizovaných politických systémech): v politice spadá poslušnost v jedno s aktivní podporou. To Arendtová zakládá ve svém uchopení jednání jako (zjednodušeně řečeno) dějícího se ve dvou vzájemně neoddělitelných fázích či modech: počínání nového, kterého je člověk schopen z vlastní iniciativy a dokončení započatého podniku, kterého je člověk sto jen ve spolupráci s ostatními. Tedy: ani ten nejsilnější jedinec není schopen ve sféře lidských záležitostí vykonat cokoliv bez pomoci druhých: ti, co se zdají pouze poslouchat rozkazy vůdce, ho ve skutečnosti aktivně podporují; kdyby

²⁵ Tamt., s. 65.

mu odmítli „poslušnost“ nebyl by ničeho schopen – stal by se doslova bezmocným.²⁶

Analogicky k tomu tedy Arendtová tvrdí, že odmítnutí podílet se na veřejném životě, vyslovení „neposlušnosti“ znamená i odmítnutí podpory,²⁷ které samo může mít ráz politického činu, tj. může iniciovat nějaký pohyb v mezilidském světě, jehož výsledek není možno nikdy plně odhadnout. Nadto může být tato non-participace či konkrétněji občanská neposlušnost jednou z *nejmocnějších* forem jednání, resp. je o to mocnější, čím více jednotlivců se k této neposlušnosti připojuje.²⁸ Odmítnutí podílet se podle Arendtové neznamena únik před zodpovědností, není něčím, co má význam jen pro jednotlivce (který nechce sám sebe svým jednáním uvádět v rozpor), ale čímisi, co může nabýt rozhodujícího významu pro svět.

Aby však bylo možné porozumět tomu, proč k takovéto non-participaci (v situaci konfrontace s bezprecedentním a tím i v situaci, kdy chybí jednoznačné kritérium pro to, jak tuto situaci „zvládnout“) může jednotlivce vést právě spolehnutí se na jeho vlastní svědomí a soudnost, bude třeba Arendtové pojetí obojího blíže představit.

Návaznost myšlení a jednání: motiv svědomí

Podstatným ohledem, vzhledem k němuž zde chci Arendtové pojetí svědomí interpretovat, je problém *vztahu mezi myšlením a jednáním*: svědomí lze rozumět jako tomu, co v podstatném smyslu svazuje a sjednocuje tyto dvě podstatné lidské schopnosti, které lze vnímat v určité protichůdnosti. V jakém smyslu však pro Arendtovou myšlení a jednání představují dvě (alespoň na první pohled) antagonistické aktivity, resp. přesněji dva „existenciální stavy“, v nichž se nemůžeme souběžně nacházet a proto bude mít jejich vztah vždy charakter určité následnosti či návaznosti? Arendtová rozumí myšlení jako bezhlesému, vnitřnímu dialogu, který vedu *sám se sebou* a potud, když myslím, jsem „dva-v-jedno“. Tato dualita myšlení spočívá jednoduše v tom, že *já* jsem si vědom toho, jak *já* myslím – jsem si vědom svého myšlení, „slyším“ své myšlení.²⁹

²⁶ K tomu viz *Personal Responsibility Under Dictatorship*, s. 47. Ale hlavně je tento motiv jádrem Arendtové „hypotetické“ obžaloby, kterou vznáší proti Adolfu Eichmannovi v závěru své knihy zabývající se procesem s ním. Viz *Eichmann in Jerusalem*, s. 279.

²⁷ Ke konkrétním historickým případům tohoto „odmítnutí připojit se“, které Arendtová uvádí, viz *Eichmann in Jerusalem*, s. 103–104.

²⁸ K tomu viz *Personal Responsibility Under Dictatorship*, s. 48.

²⁹ *Život Ducha*, s. 88–89.

Duální (sebe-vědomá) povaha myšlení je vůbec předpokladem pro to, aby myšlení mohlo být nějakou aktivitou, aby vůbec mohlo „probíhat“, stát se myšlenkovým procesem – musím si být vědom svého vlastního myšlení, abych jej mohl nějakým způsobem problematizovat, vznášet vůči němu námitky; je podmínkou toho, abych mohl myslet kriticky a tvořivě.³⁰ V tom, že nějakou záležitost či problém promýšlím, zaujímám k němu různá stanoviska, vlastně aktualizuji, aktivním způsobem rozvíjím fakt, že jsem si sám sebe vědom. Podstatné je zde však především to, že díky této duální, sebe-reflexivní struktuře myšlení je podle Arendtové teprve svědomí možné, resp. se pro Arendtovou svědomí samo ukazuje být jistým typem myšlení, specifickým „dva-v-jednom“.

Naopak *bytí s druhými* je základní podmínkou jednání: jednání se vždy děje v mezilidském světě, je vždy nějak konfrontováno s faktem lidské plurality: člověk sice může ve sféře praxe z vlastní iniciativy započít něco nového, ale dokončit takto započatý podnik může jen za spoluúčasti druhých.³¹ Z toho pak pro Arendtovou plyne co do otázky vztahu mezi myšlením a jednáním další podstatný důsledek: díky tomu, že nikdy nejednám sám, ale na moje činy mohou reagovat i druzí, kteří jsou sami nadáni tou samou schopností jednat, tj. započít něco nového, nelze důsledky jednání, tj. to, jak se původní čin v interakci s druhými rozvine, nikdy plně předvídat. Proto také myšlení musí rezignovat na to, že by mohlo jednání celkově určovat či plánovat – jednání se ze své „pluralitní“ povahy takovému plánování vždy vymyká. Celkově lze tedy protichůdnost myšlení a jednání vyjádřit jako nemožnost být souběžně sám se sebou v myšlení a zároveň jednat pospolu s druhými: myšlení si k tomu, aby mohlo přijít ke slovu, vyžaduje zastavení našich běžných světských aktivit, jednání nevyjímaje – podmínkou myšlení je „volný čas“. Kromě výše uvedeného motivu svědomí jako oblasti „přechodu“ či „návaznosti“ mezi myšlením a jednáním budu sledovat ještě další, pro naší souvislost stěžejní, motiv a tím je Arendtové chápání svědomí jako zdroje (kdy se druhým takovýmto zdrojem ukáže být soudnost) možné prevence proti morálnímu zlu, resp. pro Arendtovou konkrétněji proti participaci na zločinech totalitarismu.

Arendtové si bere za výchozí bod a doklad oprávněnosti svého uchopení problému svědomí a zejména pak své stěžejní teze, že svědomí je „vedlejším produktem“³² myšlení, resp. důsledkem jeho specifické „duální“ struktury, pasáže

³⁰ Tamt., s. 203–204.

³¹ H. Arendt *The Human Condition*, Chicago 1958, s. 189. Viz také H. Arendtová, *Přednášky o Kantově politické filosofii*, vyd. R. Beiner, přel. V. Pokorný, Praha 2002, s. 91.

³² *Život Ducha*, s. 211

z některých Platónových dialogů, zejména pak následující pasáž z *Gorgii*, kde Sókrates praví: „A přece já se domnívám, můj milý, že by bylo lépe, aby má lyra byla rozladěna a falešně hrála a aby falešně zpíval sbor, který bych řídil, a aby celý svět se mnou nesouhlasil a mluvil opačné věci, nežli abych já sám jediný byl se sebou v nesouladu a sobě odporoval.“³³ Ve stejné souvislosti Arendtová zmiňuje a chápe další z důležitých motivů z téhož dialogu a sice Sókratem zastávanou pozici, že je lepší bezpráví trpět, než činit. A obdobným způsobem je podle Arendtové možno vykládat i zlomek B 45 z *Démokrita*: „Kdo činí křivdu, je nešťastnější než kdo křivdu trpí.“³⁴ Arendtová interpretuje obě tvrzení tak, že je lepší bezpráví trpět, nežli jej činit, v tom smyslu, že je lepší snažit se nežít s tím, kdo činí bezpráví a tím pádem ani sám se sebou, pokud nějaké bezpráví páchám. Sám se sebou jsem totiž nucen žít, kdykoliv jsem nějakým způsobem „dva“, či přesněji – kdykoliv jsem „dva-v-jednom“, to jest, kdykoliv myslím. Potud je také lepší být v rozporu s celým světem, než sám se sebou, to jest s někým, komu nemohu žádným způsobem uniknout, s nímž se proto nemohu ocitnout v nesmiřitelném rozporu.³⁵ Podle Arendtové však má tvrzení o tom, že je lepší bezpráví trpět nežli činit, smysl právě jen a pouze pro toho, kdo ví, *co to znamená být sám se sebou*, kdo se vrací domů ke druhovi, s nímž žije „v témže domě“, jak o této záležitosti hovoří Sókratés v samém závěru dialogu *Hippias Větší*,³⁶ který Arendtová uvádí jako další možný zdroj sókratovského chápání motivu svědomí. Tj. otázka, zda je lepší bezpráví činit než páchat, má na první pohled význam pouze pro jednotlivce: z hlediska „světa“ jako politického společenství je stěžejní to, že bylo zlo spácháno a že tím toto společenství utrpělo.³⁷

Jak je však to, čemu Arendtové rozumí jako „svědomí“, konkrétněji uchopeno, jaké jsou podle Arendtové jeho určující rysy? Prvním takovým rysem je to, že nám neposkytuje žádné pozitivní příkazy ani návody, není ničím tako-

³³ Platón, *Gorg.* 480b-c, překlad Fr. Novotný.

³⁴ *DK* 68 B 45, překlad K. Svoboda.

³⁵ Srv. *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 90.

³⁶ *Hipp. Ma.* 304d-e, přel. Fr. Novotný: „Avšak kdykoliv zase se dám od vás přemluvit a říkám jako vy, že je daleko nejlepší, být schopen promluvit na soudě nebo v některém jiném shromáždění dobře a krásně provedenou řeč, tu slyším všeliké zlé výčitky jak od některých jiných zdejších lidí, tak zvláště od tohoto člověka, který mě stále posuzuje a vyvrací. Vždyť je mi rodem velmi blízký a bydlí v témže domě; když tedy přijdu domů do svého bytu a on mě uslyší takto mluvit, táže se mne, zdali se nestydím, že se opovažuji rozmlouvat o krásných činnostech, když jsem stran krásna tak zřejmě usvědčován, že o něm ani nevím, co to je... A tak jsem stížen tím, jak pravím, že zle ke mně mluvíte vy a káráte mě a zle ke mně mluví i on. Ale snad je nutné snášet tyto všechny výtky; vždyť by nebylo nic divného, kdybych z nich měl prospěch“.

³⁷ *Život Ducha*, s. 200.

vým, co by nám za všech okolností jasně říkalo, jak konat či nekonat. Naopak nějak „pozitivně“ vyplněné a „automaticky“ fungující svědomí vylučuje vůbec nějakou souvislost s kritickým a problematizujícím myšlením: kdyby skutečně svědomí bylo takovým návodem, kterého by se stačilo za všech okolností přidržet (či hlasem, který by stačilo jednoduše poslechnout), nemuseli bychom se nikdy o svém jednání skutečně rozhodovat ani ze svého jednání sobě samým vydávat počet (stačilo by to, co jsme učinili či hodláme činit jen mechanicky „poměřit“ s tímto pozitivním předpisem).

V jakém smyslu lze pak o Arendtové pojetí svědomí hovořit jako o poli, na němž je tematizován motiv návaznosti stavů, kdy jsem sám se sebou, tj. kdy myslím a kdy jsem pospolu druhými – kdy jednám? Zdá se mi, že lze „funkci“ svědomí spatřovat v tomto ohledu jako dvojí: a sice jednak jako *dodatečnou kritickou reflexi našeho vlastního jednání*, kde je však předpokladem to, že se ve vlastním výkonu jednání nemohu nacházet ve vztahu naprosto bezmyšlenkovitosti; musím si své jednání uvědomit a zapamatovat,³⁸ abych jej později mohl podrobit myšlenkovému zkoumání. Za druhé pak jde o *zvažování možností našeho jednání*, kteréžto rozhodování je ovšem jako svým kritériem vedeno ohledem na *budoucí* reflexi jednání, o němž se právě rozhodujeme. Je zde patrné, že u obojího jde vlastně o *myšlení*, které je soustředěno na specifickou otázku – právě *otázku našeho vlastního jednání*.

Jakým způsobem nám pak takto pochopené svědomí – svědomí jako myšlení – může zabránit v páchání zla, jaký je v tomto smyslu jeho *preventivní* význam, v jakém smyslu může svědomí vést rozhodování o tom, jak budeme jednat či nejednat? Podle Arendtové především tak, že nám samotná zkušenost s kritickým zkoumáním vlastního jednání poskytuje pro toto rozhodování kritérium a tím je *kritérium bezrozpornosti* – ve svém jednání se snažíme počínat si tak, abychom zůstali sami se sebou v souladu, přičemž klíčové je zde to, že tento soulad či nesoulad se může odhalit teprve ve chvíli, kdy opět, tj. následně o tomto svém jednání kritickým a problematizujícím způsobem myslíme. Dalo by se to souhrnně vyjádřit tak, že zde běží o to, rozhodovat se o jednání s ohledem na budoucí myšlení o tomto jednání, kde je podmínkou to, že vůbec vím, co to znamená své jednání kriticky zkoumat (tomu, kdo nemyslí, nebude vadit, že sám sebe uvádí v rozpor, neboť nebude, *kde* by se tento rozpor mohl odhalit). Jak však takovýto rozpor či nesoulad vzniká, jak k němu mohu v myš-

³⁸ Motiv paměti v souvislosti s problémem svědomí Arendtová akcentuje zejména v přednáškách *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 95–96.

lení dospět? Tento vnitřní rozkol vzniká ve chvíli, kdy shledám sebe sama ve svém uplynulém jednání jako toho, kdo spáchal nějaký přečin či špatný skutek a kdy toto vědomí sebe sama jako toho, kdo páchal zlo s sebou každé další myšlení, které se k tomuto jednání vrací, nutně nese: kdykoliv o tomto svém konkrétním udalém jednání přemýšlím, již nutně „žiji“ se sebou jako se zločincem (je otázkou, zda si toto vědomí s sebou nenesu vůbec v jakémkoliv myšlení, které se týká mne samého a mých skutků). A jak Arendtová upozorňuje, se zločincem nechce žít nikdo – ani jiný zločinec.³⁹ Je tedy lépe jednat tak, abych vůbec sám sebe jako páchajícího zlo nemohl shledat, abych zůstal sám se sebou pokud možno v souladu, abych mohl sám sobě zůstat „přítelem“. Ovšem tento požadavek bezrozpornosti se týká jakéhokoliv typu myšlení – indikuje totiž, že tam, kde vzniká v myšlení nesmiřitelný rozpor, je toto myšlení chybné: je nutno danou otázku promyslet jiným, novým způsobem.⁴⁰ Poměrně nasnadě je však otázka, kterou Arendtová nijak neřeší a sice co se stane, když takovýto nesmiřitelný rozpor v myšlení ohledně vlastního jednání vznikne, resp. jakým způsobem je možné usmířit rozpor ve svědomí? Tím, že již se nikdy k dané události nebudu ve svém myšlení vracet, tj. tím, že na ní nadobro zapomenou?

Nehledě k této obtíži, kterou v sobě Arendtové tematizace svědomí může nést, lze souvislost se zde sledovanými tématy shrnout následujícím způsobem: Motiv svědomí (které je vlastně jistým „typem“ myšlení, je myšlením „dva-v-jednom“ a proto absence myšlení implikuje i absenci svědomí) se zdá pro Arendtovou skýtat určitou odpověď na otázku „Jak jednat?“ tváří v tvář situaci, která se vymyká kategoriím a předpisům tradiční morálky a v níž se nelze orientovat ani podle toho, co v ní činí druzí. Svědomí pak může člověka vposled vést

³⁹ *Život Ducha*, s. 206: „Je lepší bezpráví snášet než bezpráví konat, protože můžete zůstat přítelem trpícího; ale kdo by chtěl být přítelem vraha a žít s ním? Ani druhý vrah“. Srv. také *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 90–91.

⁴⁰ Arendtová tedy uvádí, že požadavek bezrozpornosti zasahuje stejně tak sféru logickou jako etickou. Srv. k tomu pasáž z přednášky *Philosophy and Politics*, in: *Social Research*, 57, 1990, s. 87 (která je zároveň anticipací pojetí svědomí z pozdějších textů): „Mé vlastní já je jedinou osobou, od které nemohu odejít, jejíž společnost nemohu opustit, s níž jsem nerozlučně spojen. Proto je mnohem lepší nesouhlasit s celým světem, než – *jsa jedním* – nesouhlasit sám se sebou.“ Etika, stejně jako logika, má svůj původ v tomto tvrzení, neboť svědomí v nejobecnějším smyslu je taktéž založeno na faktu, že mohu být v souladu nebo v nesouladu sám se sebou a to znamená, že se nejevím pouze druhým, ale také sobě samému“. Podobně k tomu *Život Ducha*, s. 204 A právě co do nutné svázanosti tímto požadavkem se mimo jiné liší myšlení od vůle, která je proto vždy „nekonečně svobodnější“ (H. Arendt, *The Life of the Mind*, vol. 2: *Willing*, vyd. M. McCarthy, London 1978, s. 5 – dále jen jako „*Willing*“). Avšak vůle se na druhou stranu podle Arendtové nemůže vztahovat k minulému, nemůže chtít zpětně – to by vedlo jen k její frustraci. Vůle je, na rozdíl od vždy již „dodatečného“ myšlení bytostně namířena k budoucímu, nemá co do činění s objekty, ale s projekty; viz *Život Ducha*, s. 90, *Willing*, s. 13–14.

k nepodílení se na specifickém typu bezmyšlenkovitě vykonávaného, „banálního“ zla, a to právě proto, že mu neposkytuje takové kritérium pro jeho jednání (ať už má toto kritérium vést rozhodování se pro budoucí či zpětné kritického zkoumání a posuzování události jednání), které by pro toto jednání bylo z vnějšku přejaté, ale které má člověk v podstatném smyslu ze sebe.

Nástin Arendtové pojetí „morální soudnosti“

V dalším výkladu se chci věnovat mj. Arendtové pojetí *soudnosti* – motivu, jehož jsem se již dotkl výše, kde jsem konstatoval, že spolehnutí se na *svůj vlastní* soud může v jistých specifických situacích člověku zabránit v tom, aby se podílel na veřejném životě a veřejné činnosti a – v krajním případě -, aby se podílel na zločinech páchaných totalitním režimem. Arendtové tematizaci soudnosti lze proto vidět jako v několika ohledech analogickou s jejím pojetím svědomí: i soudnost je předmětem Arendtové zájmu nikoliv ve svém „běžném“ či každodenním fungování, ale co do své funkce v historicky „mezních“ situacích (resp. v situaci „zhroutení tradice“, tj. v situaci, kdy soudnost z tohoto titulu nemůže být vedena *tradovanými* kritérii a pravidly). A zároveň se soudnost taktéž nachází v podstatném vztahu se schopností kritického, (zdánlivě) bezvýsledného myšlení, resp. je soudnost touto schopností ve skutečnosti podmíněna. V následujícím se však ukáže, že vedle této analogie lze mezi soudností a svědomím spatřovat také podstatný *vzájemný vztah*.

Nejprve je však třeba upozornit, že zde rozhodně není mým záměrem podat pokus o rekonstrukci Arendtové pojetí soudnosti (dokonce pochybuji, že by vůbec byla takováto rekonstrukce možná – mj. proto, že závěrečný svazek z cyklu *The Life of the Mind*, který měl být cele věnován tématu soudnosti, již Arendtová nestačila za svého života napsat) ani se zde nechci zabývat do detailů tím, jaké komponenty Kantova pojetí estetické soudnosti Arendtová začleňuje a transformuje do své koncepce. Na druhou stranu se však ani zde nelze alespoň bez letmého odkazu ke Kantově *Kritice soudnosti* obejít. Další možnou otázkou je, zda se můžeme domnívat, zda Arendtová napříč svým dílem podává jakousi jednotnou teorii soudnosti, resp. zda o soudnosti hovoří jako o schopnosti s jednotnými rysy. Spíše bych se klounil k tomu, že u Arendtové vystupuje soudnost v jistých víceméně svébytných typech a podobách: Arendtová přinejmenším právě hovoří o soudnosti estetické (a to ve svých interpretacích v textu *Přednášky o Kantově politické filosofii*, kdy ovšem upozorňuje, že tento model soudnosti má důležité *poli-*

tické implikace) a dějinné.⁴¹ Chci se zde však věnovat jen jistému specifickému typu či modu soudnosti, který lze nazvat soudností *morální*:⁴² tu lze chápat jako posouzení nějaké jednotliviny (např. konkrétní možnosti jednání či podílení se na jednání v určité situaci), které vyústí v pronesení morálního soudu majícího podobu „toto je dobré“, „toto je špatné“ a tím pádem i v *rozlišení* mezi dobrým a špatným. Pak se však vynořuje otázka, jaký je vztah této schopnosti se schopností jednat (který však Arendtová téměř úplně nechává stranou) a sice, zda mohu jednat jinak, než jsem v aktu souzení rozhodl, zda mohu jednat jaksi „navzdory“ svým morálním soudům.

Na co je, jak jsem již výše upozornil, však třeba brát zřetel v prvním řadě, je to, že Arendtová vlastně nepopisuje „běžnou“ funkci takovéto soudnosti. Soudnost má fungovat bez vedení předem daného obecného pravidla či kritéria v situacích, které jsou kritické či mezní: jmenovitě jde o situaci konfrontace s bezprecedentností totalitarismu, o čemž již byla několikrát řeč výše. Zde se pak ve vztahu k soudnosti děje dvojí: již se nelze ve formování morálních soudů spoléhat na tradiční kritéria a měřítko pro to, co je dobré a špatné – ta byla zrušena, resp. přeměněna v nová, vůči dosavadním kritériím mnohdy zcela protikladná (nadto právě „snadnost“, s kterou se taková změna odehrála, pro Arendtovou podstatným způsobem diskvalifikuje právě i „starý“ soubor morálky, neboť ten se takto ukázal ve své naprosté neúčinnosti). A stejně tak si soudnost nemůže brát za vzor to, jak se v dané situaci zachovají druzí lidé, kteří jsou vůči těmto novým pravidlům a kritériím v drtivé většině konformní.⁴³ Soudnost musí tedy (přinejmenším v oněch mezních, hraničních situacích) být svobodná: musí ke každé nastalé jednotlivé situaci přistupovat bez pomoci dosavadních obecných pravidel, pod něž je možné jednotlivé zahrnout, zvláště pak v oka-

⁴¹ Arendtové popis tohoto „typu“ soudnosti je možná poněkud nejasný a Arendtová o něm hovoří jen na několika málo místech. Zdá se mi, že by tato dějinná soudnost mohla u Arendtové fungovat jako vnesení soudu nad nějakou dějinnou událostí či konkrétní historickou osobou, kdy se toto vynesení soudu děje jaksi „navzdory“ představám vševládající dějinné „nutnosti“ či skrytého pohybu dějin: soudící zde jakoby potvrzuje svou autonomii vůči této domnělé nutnosti (k tomu viz *Život Ducha*, s. 235) a k posuzovanému se snaží přistoupit v jeho singularitě a jedinečnosti. Ovšem s tím, že se konkrétní podoba takového soudu, která může mít třeba formu (k tomuto a k následujícímu viz *Personal Responsibility Under Dictatorship*, s. 20) „Hitler byl masovým vrahem“, může zdát příliš vulgární a nepřiměřená složitým teoretickým konstrukcím snažícím se vysvětlit běh dějin.

⁴² Přičemž zde budu takřka výhradně čerpat z následujících Arendtové textů: *Myslení a úvahy o morálce*, *Personal Responsibility Under Dictatorship* a zejména pak *Some Questions of Moral Philosophy*.

⁴³ K tomu viz zvl. *Eichmann in Jerusalem*, s. 294–295. Srv. také *Personal Responsibility Under Dictatorship*, s. 41. Ze sekundární literatury pak srv. například R. Beiner, *Hannah Arendtová o souzení*, in: *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 136 a 138–139.

mžiku, kdy má *samotná situace* ráz něčeho o sobě bezprecedentního a tedy všechny dosavadní kategorie přesahujícího.⁴⁴

Samozřejmě okamžitě vyvstane otázka, *podle čeho* se má tedy soudnost při formování morálních soudů orientovat. Čím je tato schopnost podmíněna a umožněna? Sama Arendtová si je problematičnosti nároku, který je na soudnost takto kladen, vědoma a sama výslovně hovoří o zásadní obtíži, která je spojena s představou schopnosti soudit bez toho, aniž by se bylo možné přidržet tradovaných nebo obecně přijímaných standardů.⁴⁵

Arendtová se ve svém řešení této otázky snaží vyjít (nejvýrazněji zřejmě právě v přednáškovém cyklu *Some Questions of Moral Philosophy*) od Kantova pojetí estetické soudnosti, respektive od jeho rozlišení mezi soudností *určující* a *reflektující*.⁴⁶ Zatímco určující soudnost má právě podobu pouhé subsumpce

⁴⁴ K tomu viz *Personal Responsibility Under Dictatorship*, s. 27.

⁴⁵ Tamt., s. 37.

⁴⁶ I. Kant, *Kritika soudnosti*, Praha 1975, přel. V. Špalek a W. Hansel, Úvod, odd. IV, s. 33: „Soudnost vůbec je schopnost myslet to, co je zvláštní, jako obsažené v obecném. Je-li dáno obecné (pravidlo, princip, zákon), pak je ta soudnost, která to, co je zvláštní, pod toto obecné subsumuje (také tehdy, když jako transcendentální soudnost a priori udává podmínky, za nichž je subsumpce pod obecnou jediné možná) soudnosti určující. Je-li však dáno jen to, co je zvláštní, k němuž má být nalezeno obecné, pak je to soudnost pouze *reflektující*“. Arendtová však zároveň upozorňuje, že sféru morálních otázek sám Kant z kompetence soudnosti vylučuje, viz *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 20, 27. Někteří interpreti se však domnívají, že toto založení morální a politické soudnosti v Kantově pojetí soudnosti reflektující je problematické právě v tom, že staví na vedlejší kolej možnost zakořenění soudnosti ve společensky sdílených a tradovaných kritériích a normách, resp. vůbec ve společném tradovaném porozumění světu. Kantovské řešení (které však Arendtová nikde explicitně nepřijímá!), zjednodušeně řečeno, spočívá v tom, že namísto toho je schopnost reflektující soudnosti *společná všem lidským bytostem*: pocit libosti, přesněji „nezaujateho zalíbení“, na jehož základě je vysloven estetický soud, je důsledkem souhrny všem lidem společných kognitivních schopností – představivosti a rozvažování, jejímž impulsem je vědomí účelnosti předmětu, resp. jeho účelnosti právě vůči mým kognitivním schopnostem a jejich souhrně K tomu srv. I. Kant, *Kritika soudnosti*, s. 41, 69 a zvl. s. 115 (§ 39). K tomuto srv. také E. Schaper, *Taste, sublimity, and genius: The aesthetics of nature and art*, in: Paul Guyer (vyd.), *Cambridge Companion To Kant*, Cambridge, 1992 Např. R. Beiner (R. Beiner, *Hannah Arendtová o souzení*, k následujícímu viz zvláště s. 174 – 176) a M. Yar (M. Yar, *From actor to spectator: Hannah Arendt's 'two theories' of political judgment*, in: *Philosophy & Social Criticism*, 26, 2000, s. 11–12) ohledně tohoto odkazují i na alternativní model soudnosti, pro který lze čerpat nikoliv z Kanta, ale z Aristotelovy etiky, a který ve svých analýzách rozvíjí H. G. Gadamer. Gadamer ve svém pojetí „morální“ soudnosti předpokládá, že musíme mít vždy již nějaké předchozí vědění v morálních otázkách, obecné povědomí o správném a špatném, o tom, jak „se má“ jednat, kdy se nám tohoto povědomí dostává *právě skrze tradici*, resp. je založené na tom, co je v daném společenství společně sdílené a společně dál předávané (např. skrze výchovu a vzdělání). Vůči těmto obecným požadavkům se pak má rozeznávat a poměřovat konkrétní etická situace. K tomuto srv. celkově H. G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, přel. J. Němec a J. Sokol, Praha 1994, zvl. kapitola IV, „Hermeneutický problém a Aristotelova etika“. Proč Arendtová nemůže k takovému pojetí dospět, je zřejmé: ve svých úvahách totiž vychází z centrálního motivu rozpadu či zhroutilí takto pochopené tradice, na kterou se právě proto, alespoň v jistých specifických situacích, nemůže soudnost spoléhat.

jednotliviny pod předem dané obecné pravidlo, reflektující soudnost se musí díť tak, že postupuje od jednotlivého k obecnému, že zde obecné není předem dáno a musí být teprve nalezeno. To lze podle Arendtové ilustrovat právě na případech estetických soudů: když řeknu o květině, že je krásná, nečiním tak na základě toho, že jsou krásné všechny květiny a tudíž i tato jednotlivá, ani proto, že bych disponoval obecným pojmem krásy, který bych zde aplikoval. Avšak na druhou stranu jsem schopen krásu rozpoznat a vynést ohledně ní soud.⁴⁷

Tedy aby se Arendtová mohla ke Kantovu pojetí obrátit, musí předpokládat, že jsme v morálních otázkách konfrontováni s *podobnou předmětnou oblasťí*, která si vynucuje schopnost analogickou k reflektující estetické soudnosti Kantova pojetí, tj. že sféra lidského jednání vylučuje možnost fungování soudnosti jako pouhé subsumpce jednotlivého případu pod obecné pravidlo; že jsem schopen posoudit nějakou situaci či událost, vyřknout v ní soud „toto je dobré“ či „toto je špatné“, aniž bych snad disponoval obecnou šablonou na to, jak tuto situaci vyřešit ani nezpochybnitelnými pravidly pro rozlišení mezi dobrým a špatným. Ale zároveň bych *měl* být schopen takového soudu, měl bych být schopen dobré od špatného bez vedení předem daných kritérií odlišit.

Domnívám se, že lze u Arendtové spatřovat vlastně dvě souběžná vypracování toho, co přeci jen může jako jakési kritérium či vodítko pro formování morálních soudů sloužit. Možným prvním řešením, které však stojí mimo rámec Arendtové interpretace a pokusu o aplikaci Kantova pojetí soudnosti, je – právě již výše poměrně podrobně tematizovaný – motiv *svědomí*. Skutečně Arendtová v textu *Personal Responsibility Under Dictatorship*⁴⁸ hovoří o tom, že schopnost žít sám se sebou, resp. vůbec ochota vést sám se sebou dialog ohledně vlastního jednání, je podmínkou soudnosti. Je nasnadě, jaké kritérium může svědomí soudnosti poskytnout: špatný je takový čin, po jehož vykonání bych již nebyl schopen žít sám se sebou, špatná je taková událost, do které se nemohu zaplést, mám-li zůstat sám sobě přítelem. Zde by však šlo přinejmenším namítnout, že pro takovéto soudy je zřejmě zcela irrelevantní požadovat obecný či „nadiindividuální“ souhlas. Lze říci, že se zde vytrácí „političnost“ soudnosti,⁴⁹ na kterou (alespoň stran Kantova pojetí soudnosti estetické), Arendtová apeluje.

Druhým řešením, pro které však již Arendtová čerpá z Kanta oporu, je problém *exemplární platnosti*.⁵⁰ Arendtová zde vychází z odkazu na Kantovu for-

⁴⁷ *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 138.

⁴⁸ *Personal Responsibility Under Dictatorship*, s. 46.

⁴⁹ Srv. *Myšlení a úvahy o morálce*, s. 25, kde Arendtová mluví o soudnosti jako o „nejpolitictější ze všech lidských duševních schopností“.

⁵⁰ K tomuto motivu viz celkově *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 114, 123–124. Ze sekun-

mulaci z *Kritiky čistého rozumu*, že „Příklady...jsou vodítkem pro soudnost“.⁵¹ Jádro této koncepce je velmi jednoduché: jako vodítko pro soudnost zde neslouží žádné obecné pravidlo, žádné obecné kritérium, ale jistá *význačná jednotlivina*, která je vyjmuta, vybrána z daného okruhu jednotlivin a slouží mi nyní za *příklad* pro všechny jednotliviny daného okruhu: má pro mě nyní statut exemplární platnosti, své soudy týkající se dané skupiny jednotlivin budu nyní formovat s ohledem na takto vybraný příklad. Podle Arendtové pak máme skutečně mnohé pojmy z oblasti morálního či politického myšlení spojeny s takovýmito příklady, podle nichž je možno poměřovat: za vzor nám může podle Arendtové sloužit například konkrétní Achillova odvaha, Solónova moudrost atd.⁵² Pro naši souvislost je však stěžejní to, že podle Arendtové můžeme mít takovéto a podobné příklady na mysli i ve chvíli, kdy formujeme naše soudy o dobrém a špatném, když se rozhodujeme v morálních otázkách. Za vzor nám pak může sloužit třeba právě konkrétní Sókratův postoj, že je lepší bezpráví trpět než činit: Sókratés se nám může stát příkladem pro rozlišování mezi dobrým a špatným.⁵³ Nemusí však jít jen o osoby, statutu exemplární platnosti podle Arendtové mohou nabýt i konkrétní historické události a to je řeč jen o soudnosti morální, popř. dějinné: u estetické soudnosti by takovýchto „příkladně krásných“ (ošklivých) jednotlivin byla pochopitelně celá nepřeborná řada. Podle Arendtové je rozhodnutí o tom, jaké příklady si ve své soudnosti zvolíme, vpsled rozhodnutím o tom, v jaké společnosti jsme ochotni strávit svůj život. Zde pak Arendtová vidí jako nejnebezpečnější postoj, kdy je nám to, v čí společnosti budeme žít, zcela lhostejné, resp. ten postoj, kdy si vůbec takovouto společnost odmítáme vybrat. V tom Arendtová spatřuje opět jistý náběh na rezignaci na soudnost vůbec, kdy odmítnutí soudit může ústit nakonec v naprostou lhostejnost k tomu, co se v jednotlivých událostech našeho života odehrává a jak do nich my sami zasahujeme naším jednáním.⁵⁴

Na závěr diskuse problému exemplární platnosti bych rád podotkl, že tento koncept přes svou zdánlivou jednoduchost v sobě může nést určitou problematičnost. Minimálně zde totiž vyvstává otázka, *odkud* se člověku znalosti takovýchto příkladů dostává – pokud si tedy za příklad volí událost nebo oso-

dární literatury srv. např. M. P. D' Entrèves, *Arendt's theory of judgment*, in: *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, s. 251.

⁵¹ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2001, s. 129 (B 174).

⁵² K tomu srv. celkově *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 143–144.

⁵³ Tamt., s. 145.

⁵⁴ Tamt., s. 145–146.

bu, se kterou se nemůže bezprostředně setkat, kterou od něj dělí časová vzdálenost. Pochopitelně, že odkud jinud, než z tradice: potud je zvolený příklad závislý na způsobu, jak je tradován – v krajním případě se může stát předmětem naprostého pokřivení např. ze strany historiografie, která je cele ve službách určité ideologie apod.

Zmínil jsem, že podle Arendtové je soudnost podmíněna výkonem kritického, problematizujícího myšlení. Tuto otázku po podmíněnosti schopnosti formovat soudy a to nikoliv pouze morální, ale taktéž estetické, schopností myslet, si sama Arendtová pokládá v úvodu svého eseje *Myšlení a úvahy o morálce*;⁵⁵ nadto je možné vzít v potaz i fakt, že v konfrontaci s absolutní bezmyšlenkovitostí Adolfa Eichmanna Arendtová shledala právě i naprostou rezignaci na utváření morálních soudů ústící v neschopnost odlišit dobré od špatného.⁵⁶ Navíc podle Arendtové zdánlivě bezvýsledné (protože pouze problematizující, jistoty podryvající) a od sféry praxe oddělené myšlení takto zprostředkovaně, tj. skrze soudnost, jejíž je podmínkou, nabývá politického významu, resp. se stává druhem jednání – ovšem děje se tomu tak jen v oněch výše popsaných mezních či hraničních dějinných situacích.⁵⁷ To, proč a jak se myšlení takto stává druhem jednání, jsem se vlastně pokusil – na základě jiných Arendtové textů – vysvětlit již výše. Spolehnutí se pouze na svou, svobodně (a tj. mnohdy navzdory tomu, co dělá a jak soudí většina ostatních) vykonávanou soudnost (jako jejíž možné kritérium lze vnímat soulad mne se sebou samým) může vést k tomu, že se člověk zdrží participace na veřejném životě, na politickém jednání – v krajním případě ho jeho soudnost (a svědomí) může vést k zdržení se participace na zlech páchaných totalitním režimem. Jenže právě toto ne-jednání se stává svého druhu politickým postojem a, jak jsem taktéž již uvedl, může vyústit ve velmi mocnou formu jednání – o to mocnější, oč více osob se k tomuto ne-jednání připojuje.

V jakém smyslu se však může stát kritické myšlení podmínkou soudnosti? Podle Arendtové tak, že může pro svobodnou či reflektující soudnost pomoci uvolnit cestu tím, že se pustí právě do oněch zavedených pravidel, norem a standardů a odhalí zdánlivost jejich definitivní platnosti.⁵⁸ Dalo by se to vyjá-

⁵⁵ *Myšlení a úvahy o morálce*, s. 2.

⁵⁶ Souvislost motivu bezmyšlenkovitosti, kritického myšlení a schopnosti soudit zmiňuje ve své studii i M. Canovan, *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics*, in: *Social Research*, 57, 1990, s. 157–158.

⁵⁷ *Myšlení a úvahy o morálce*, s. 25. Analogická pasáž *Život Ducha*, s. 211.

⁵⁸ Tamt.

dřít tak, že myšlení vlastně brání soudnosti, aby „sklouzla“ do podoby pouhé mechanické subsumpce jednotlivého pod předem dané obecné pravidlo,⁵⁹ kdy na jednotlivé a jedinečné vůbec není brán zřetel a zároveň myšlení brání i tomu, aby se z hodnotících morálních soudů staly pouhé zkosnatělé „předsudky“, popřípadě aby se na místo posouzení situace dostalo pouhé opakování toho, co „se“ v ní dělá. Tedy v tom, že myšlení neustále dotazuje oprávněnost a platnost obecných standardů souzení (a to i těch, které by si případně vytvářela soudnost sama: zde by mohlo jít i právě o kritičnost vůči oněm příkladům, které si soudnost vybírá jako exemplárně platné), zabezpečuje, že ve chvíli konfrontace s něčím novým toto nové nezařadíme pod dosud známé šablony, že nad ním budeme schopni vynést soud, který bude adekvátní jeho povaze.

Závěr: myšlení, jednání a problém osoby

Doposud sledované Arendtové úvahy se mi celkově zdají ústít ještě v jiný stěžejní motiv a sice v to, co bych nazval *konstitucí osoby v souvztažnosti myšlení a jednání*. Arendtová totiž hovoří o tom, že v jistém smyslu se to, „kým“ nezaměnitelně a jedinečně (tj. jako „osoba“) jsme, či spíše „kým“ budeme, ustavuje v našem myšlení⁶⁰ a to právě ve specifickém typu myšlení, jehož předmětem je naše vlastní jednání. Přičemž v tomto ustavení jedinečné lidské osoby, které se ve vzájemném vztahu myšlení a jednání děje, lze vidět dva momenty. Jednak se zde vlastně to, „kdo“ člověk je, určuje od jistého „co“ a sice od toho, *co* nemohu dopustit a *co* nemohu sám sobě povolit, mám-li být ještě schopen žít se sebou samotným. Přičemž Arendtová upozorňuje na to, že toto určování se děje bytostně *ze sebe*: o tom, *co* nemohu dopustit či vykonat, rozhoduji jen já sám, neboť je zde kritériem soulad se sebou samým, to, zda budu (např. po vykonání jistého činu) schopen zůstat sám sobě přítelem. Zde tedy vlastně skrze stav, kdy jsem „dva-v-jednom“ určuji, za jakých podmínek ještě mohu zůstat jedním a tedy určuji, jakou má mít toto „jediním“ podobu, tj. skutečně *určuji sebe sama ve své jednotě a jedinečnosti*.⁶¹ Jako druhý moment lze spatřovat to, že jsem si své vlastní minulé jednání schopen přičítat právě jako *své vlastní* jednání (zde je podmínkou pocho-

⁵⁹ K tomu viz také R. Beiner, *Hannah Arendtová o souzení*, s. 139: „Soud musí být svobodný a podmínkou jeho autonomnosti je schopnost myslet“. Celkově k Beinerově interpretaci vztahu myšlení a souzení viz kapitolu 6.: „Proud myšlení: souzení ve vypjatých situacích“, s. 149–156 tamt. Srv. také M. P. D’Entrèves, *Arendt’s theory of judgment*, s. 248 – 249.

⁶⁰ *Some Question of Moral Philosophy*, s. 95

⁶¹ Viz tamt., s. 101.

pitelně to, že jsem myšlenkově při svém jednání a že si své činy jsem následně schopen a ochoten uchovávat v paměti).

Je nasnadě, že tyto hranice a omezení, která svému vlastnímu jednání v myšlení kladu, se budou u jednotlivých osob lišit (neboť právě skrze ně se v tomto kontextu jedinečnost osoby utváří); stejně tak není kladení těchto hranic automatickou zárukou morálně „správného“ života. Zásadní potíž však podle Arendtové nastává ve chvíli, kdy se na toto v myšlení pramenící omezování vlastního jednání zcela rezignuje: to s sebou nese zcela jednoduše to, že člověk sám sobě dovolí vyko-

nat cokoliv a (vzhledem k druhému momentu), jelikož nebude cítit potřebu své činy v reflexi sám sobě přičíst, nebude mu nikdy vadit to, co učinil, ať už se jedná o cokoliv; stejně tak nad svými činy nebude pociťovat lítost. Proto také Arendtová říká, že mohou být důsledky „banálního“, tj. bezmyšlenkovitě páchaného, zla zcela nedozírné.⁶²

Z toho pak plyne další, dosud nezmíněný, avšak možná vůbec nejzávažnější důsledek „ne-myšlení“ a sice fakt, že ten, kdo se vzdá tohoto „ze-sebe-omezování“ vlastního jednání a stejně tak nebude (jednoduše řečeno), ochoten za své jednání zpětně odpovídat, *přestává být osobou*.⁶³ To pak pro Arendtovou nese další zásadní problém, kterým je *problém odpuštění*. Zde je podstatné, že odpuš-

Hannah A. jako zralá dáma



⁶² Tamt.

⁶³ Tamt., s. 95, 101

tění právě existenci osoby předpokládá – předpokládá, že je „komu“ odpustit. Respektive se to s odpuštěním má tak, že neodpouštíme čin nebo přečin, který někdo vykonal, ale odpouštíme právě tomu, *kdo* jej vykonal.⁶⁴ To, že předmětem odpuštění je vždy lidská osoba, pak zároveň znamená, že člověk nikdy nemůže odpustit sám sobě: podle Arendtové se jedinci nikdy plně nejeví, „kdo“ jako osoba vlastně je: toto „kdo“ je zřetelně rozpoznáváno a uznáváno teprve druhými lidmi.⁶⁵ A právě takové odmítnutí být osobami považuje Arendtová za význačnou charakteristiku nacistických zločinců (byť jej explicitně nejmenuje, je zřejmě i zde vedena příkladem Adolfa Eichmanna), kde se toto odmítnutí projevuje nejen v tom, že sami sobě povolili vykonat cokoliv (resp. cokoliv, co jim bylo přikázáno), ale i v tom, že neustále popírali, že by cokoliv vykonali z vlastní iniciativy, že by vůbec někdy jednali „ze sebe“: ke svému konání nebyli vedeni žádnou vnitřní motivací, žádnými vlastními úmysly a zároveň si své činy s jejich důsledky odmítli přičíst právě jako *svoje vlastní*. Byli podle vlastních slov pouhými zaměnitelnými kolečky ve stroji: na jejich místě mohl stát *kdokoliv* jiný. To vede Arendtovou k závěru: největší zločiny dvacátého století vlastně „nikdo“ nespáchal, respektive byly spáchány těmi, kdo odmítli být ve zde uvedeném smyslu „někým“.⁶⁶

⁶⁴ Tamt., s. 111.

⁶⁵ Viz k tomu *The Human Condition*, s. 243.

⁶⁶ *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 112.

VĚŇĚK ŠILHÁN: MUŽ, KTERÝ DRŽEL V RUCE MOC I LOPATU

[Úryvek z bakalářské práce **Martiny Čížkové**, kterou pod stejnojmenným názvem – ve formátu Oral history – obhájila v létě 2005]

Summary:

MAN WHO HELD REINS OF POWER, AS WELL AS A SHOVEL IN HIS HANDS

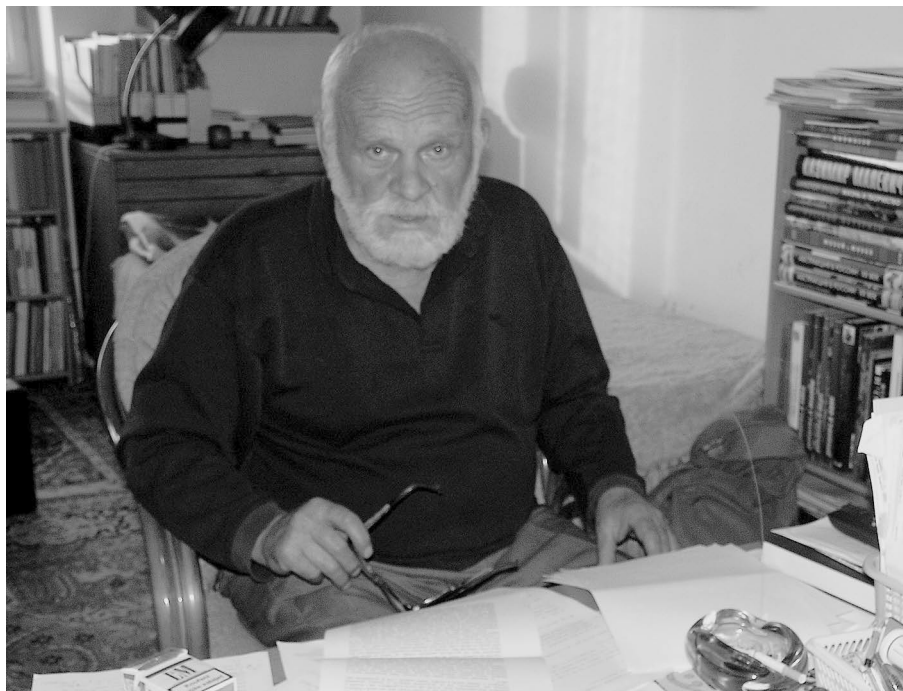
Roots, authority, morals, and culture – four words as four supporting pillars of Professor Věňěk Šilhán's life. Man who held reins of power, as well as a shovel in his hands; just an extreme version of fate of many thousands of people in this country. Fate as a seesaw where one faces a wayward adversary in form of politics. Just as many others after the war, young and zealous Věňěk believed in brighter future, only to get sober in 1968 when he was a well respected director of an institution. Year 1968 was crucial in his life. He suddenly entered the world of high politics as the first secretary of the extraordinary, so called Vysočany assembly of the Czechoslovak Communist Party. Even though he carried out this function for only a few days it was to determine his future life.

Kořeny, autorita, morálka, kultura – čtyři slova jako čtyři opěrné sloupy života profesora Věňka Šilhána. Muže, který držel v ruce moc i lopatu, a je tak jen extrémní variantou osudů mnoha tisíc lidí v tomto státě. Osudů, které představují rozkolísanou sinusoidu, či chcete-li pořádnou houpačku, kdy na druhé straně břevna sedí nevyzpytatelný protihráč v podobě politiky. Stejně jako jiní, i mladý nadšený Věňěk po válce uvěřil v lepší budoucnost, aby jako vážený ředitel ústavu v roce 1968 vystřízlivěl. Trajektorii sinusoidy ovládla přitažlivost zemská a stát, v němž žil a pro který by dýchal, pracoval dvacet let na své záhubě, když poslal ty nejlepší lidi, co měl, kopat výkopy (popřípadě mýt výlohy, zamestat ulice, topit do kotelen; a taky do vězení) a výkvět všemožných příkyvovačů, prospěchářů a nedouků dosadil na jejich místa. Věňěk Šilhán se narodil v malé vesnici a jak říká, jeho otec a prostředí „všech těch tet a strejčků“ na něj mělo určující vliv. Vštípilo mu především úctu k lidem a touhu pracovat a žít tak, aby

mohl mít vždy hlavu hrdě zvednutou. Nedělal si moc velké plány, ani netrpěl iluzemi; chtěl jen poctivě dělat svou práci a totéž očekával od jiných. Po vyučení mu učarovala „fabrika“, ten velký organismus, kde se jedinec podílí na něčem větším ve prospěch celku. Chtěl proniknout do všech jejích tajů, vystudoval proto ekonomii a stal se určující osobností Výzkumného ústavu ekonomiky průmyslu a stavebnictví při VŠE, který se za jeho vedení stal respektovanou institucí. Zlomem v jeho životě byl rok 1968, kdy náhle vstoupil do světa velké politiky jako první tajemník mimořádného, tzv. vysočanského, sjezdu KSČ. Přestože tuto funkci zastával pouze několik dní, měla předurčit jeho další život. Z vědeckého pracovníka se rázem stal člověk, který se musí živit rukama. Přijal to však s klidem člověka, který má svou víru; víru v to, že dobro musí zvítězit. Ve stejné dobro a v lidi věří i dnes, přestože s vývojem po listopadu 1989 není úplně spokojen.

Mohu se Vás nejdříve zeptat na Vaše dětství, rodiče, sourozence? Pokud vím, narodil jste se v Kněževsi?

Narodil jsem se v Kněževsi, to je na Rakovnicku. Táta tam byl v té době mladým četníkem, pak byl přeložen do Broum, to je na Křivoklátsku, a v této vesnici jsem se svými dvěma bratry, Rudkou a Vladkem, prožil mládí. K těm Broumům vám řeknu malinkej příběh. Vrátil jsem se tam po mnoha, mnoha letech, odstěhovali jsme se tam odsud, když mi bylo třináct let. Po dlouhých letech jsem tedy přijel do Broum se ženou a svými třemi dětmi, byli to ještě takoví caparti, a já jsem jim chtěl ukázat, kde táta prožil své mládí. Vešli jsme do jednoho hospodářství, kde jsme říkali U Černejh a já uviděl starou paní Sýkorovou, který jsme jako malí kluci říkali „teto“. Říkám: „Dobrý den, teta“ – ona mě neviděla dobrých osmnáct let. Klečela na dvířkách od chlívků a něco na nich spravovala. Podívala se na mne takhle zpod šátku a povídá: „To jseš ty, Věňku?“ Poznala mě a já jsme měl příjemný pocit, že jsem pořád ten samej. To byl pro mne ohromně silný zážitek a já na něj nikdy nezapomenu, protože vám říká jednu věc: moje mládí bylo spojeno s výchovou všech těch tet a strejčků, mě nevychoval jenom táta s mámou, mě tam v té vesnici vychovávali všichni. Obraceli jsme se na ně „teto, strejdo“. To je něco, co současná mladá generace postrádá. A ten strejda nám taky občas dal pohlavek, také nás někdy pohladil a usmál se nás. Ale co je důležité, je to, že nám dal i nějakou práci, vždycky nám něco uložil. Přestože jsme byli malí dvanácti, třináctiletí kluci, tak o žních jsme chodili a stavěli panáky, vázali jsme povřísla, chodili na trávu pro králíky, kydali hnůj, dávali slepicím. Jeden kamarád měl na starosti holuby, druhý zase králíky – prostě jsme pořád něco dělali. Všichni byli něčím zaujatí a takhle se nám



Profesor Věněk Šilhán, 2004

Foto: Martina Čížková

odkrývala určitá tajemství života i přírody, třeba to, jak se rodí mláďata. Děti se rodily většinou doma, a ne v porodnici. Když jsme viděli, že porodní asistentka – říkali jsme jí bába Kindlová – někam jde se svým kufříkem, tak určitě to bude kvůli tomu, že se tam narodí dítě. A taky to tak bylo. Ani smrt nebyla něčím, čemu bychom nerozuměli. Umíralo se většinou doma, mezi svými. Starý pan Tvrz – poté, co jsme mu ten vzkaz o smrti přinesli – na celou vesnici zvonil umíráčkem. Zvonil tak, aby to bylo slyšet i v polích. V tom okamžiku všichni věděli, že asi umřel starý pan Kostečka, protože byl už dlouho marod. Všechny tyhle záležitosti pro nás nebyly žádným tajemstvím a mělo to takovou vysokou, přirozenou kulturu. Tajemství života se před námi odkrývala přirozenou cestou a na tento způsob výchovy, na ten já nemůžu nikdy zapomenout.

Jak jste prožil válku?

Válku jsem v Broumech neprožil. Začátky evropského střetnutí s fašismem jsem zažil v Litoměřicích, kam byl táta převelen. Byl zástupcem velitele oddí-

lu, v té době už to byla stráž ochrany hranic. To mi bylo velmi těžko. To už bylo v době, kdy jsem byl přijat na gymnázium do Berouna, kam jsem ale nenastoupil a nastoupil jsem až do gymnázia v Litoměřicích. Tam jsem ovšem pobyl jen velmi krátkou dobu a už jsme se tam odtamtud stěhovali. Tím způsobem, že jednoho dne táta přijel a řekl: „Musíte pryč. Musíte opustit tohle město opustit, protože bude v záboru.“ To bylo po mnichovském diktátu. Tyto věci jsem samozřejmě vnímal. Vnímal jsem je poměrně citlivě, protože když jsme se přestěhovali z Broum do Litoměřic, tak jedna z prvních cest, kam nás táta odvedl, byla na litoměřický hřbitov ke hrobu Karla Hynka Máchy. To jsou chvíle a události, na které člověk nemůže zapomenout. Taky to byla doba, kdy jsme jako kluci celý večery a dokonce i noci prožívali na litoměřickém nádraží, odkud odjížděli naši vojáci na hranice. Pak nás ubytovali spolu s maminkou v opuštěných kasárnách v Terezíně, a tam, v prostředí mně úplně neznámým, jsme žili několik týdnů. Nikde vůbec žádný kamarád, nikdo nikde, v takový ratejně kasárenský, spali jsme na zemi a maminka vařila na petrolejovém vařiči. Mě tehdy postihlo to, co mě už asi celý život neopustilo a to byl určitý pocit nejistoty. V těch okamžicích jsem nevěděl, co bude zítra, kam se odstěhujeme, říkal jsem si: tady přeci nemůžeme zůstat. A táta nikde, měl svoje povinnosti; jenom maminka a my tři bratři – to jsou chvíle, na které nerad vzpomínám.

Jak jste se dostal do Prahy?

Z Litoměřic a Terezína jsme přišli k sestřám mojí maminky do Prahy, ale protože to byli lidé, kteří neoplyvali žádným majetkem a dokonce i jejich byty byly malé, tak jsem bydlel u jedné tety a moji bratři bydleli u druhých. Přešel jsem na gymnázium ve Voršilské ulici, kde jsem ale pobyl jen krátce. Co ale byla zajímavá věc: já jsem byl pro ty kluky a holky, co tam už seděli v lavicích vetřelec, a jeden kluk – dodnes si to pamatuju – se do mě pustil, jako do nějakého neznámého elementa: co ty tady mezi náma máš co dělat... Byl hrozně nadutý a agresivní a dopadlo to tak, že jsem ho přepral. Tím jsem získal autoritu i u těch ostatních. Pak jsme se přestěhovali do Rakovníka, kam táta přešel a já tam začal studovat na gymnáziu. Bylo to jedno stěhování za druhým, a to mě taky trochu poznamenalo, protože jsem nebyl dost soustředěný na studium, jak bylo třeba.

V jakém smyslu?

Měl jsem sám pro sebe spoustu otázek: co je, co bude zítra, co bude s tátou. To už tak přichází do hlavy i takovému mladému klukovi. Ztráta jistot, jistý druh nejistoty, to mě provázelo hrozně dlouho. Člověk musel sám v sobě nacházet jakási

řešení a na tu nejistotu se připravit. To ve mě možná taky vytvářelo tížádosť, možná nějaké soustředění fyzické i mentální síly. V té době ještě fungoval Sokol a tak jsem hodně sportoval... Takhle se ten mladý život vyvíjel. Měl jsem v té době řadu dobrých přátel, bohužel řada z nich už odešla na jiný svět...

Do Rakovníka jsem jezdil z Kněževsi, bylo to asi deset kilometrů. Zpočátku jsem musel každý den vstávat v šest hodin, abych byl v sedm na železniční stanici v Chrášťanech a odtud jsem jezdil vlakem do Rakovníka. To pro takového mladého kluka taky nebylo málo – v zimě, v létě chodit čtyři kilometry pěšourem, než se dostanete na železniční stanici a pak zase sedět ve vlaku. Ten často jezdil pozdě, míval velké zpoždění, což bylo pro nás výhodné, protože jsme kolikrát nemuseli do školy, nebo jsme přišli pozdě a dokonce jsme se na to mohli i vymlouvat, když se nám to zrovna hodilo. Tím chci říct, že to nebylo úplně lehký. Bydlel jsem u babičky a dědy v Kněževsi, kde byly jenom dvě místnosti pro dvě rodiny... a já jsem tyhle všechny věci hrozně prožíval. Děda byl malý hospodář, malý zemědělec, měl asi dva a půl hektaru, a tam byla spousta starostí. Pozoroval jsem, co dělá děda, pozoroval jsem, co dělá babička. Děda byl zajímavý člověk. Mimo jiné měl také kousek chmelnice a když se po sklizni prodával chmel, tak vždycky chtěl dosáhnout takovou cenu jako Vrábík. Vrábík byl největší sedlák ve vsi a když přišel překupník, tak děda říkal: „Vrábíkovi jste dali 1500 za malej cent – to znamenalo za 50 kilo – tak já je chci taky.“ Překupník mu ale dával jenom tisíc a tak můj dědek neprodal. Byl to hrozně tvrdohlavý dědek. Takže měl třeba i tři sklizně někde nahoře na půdě, velmi pečlivě uložené, ale se ztrátou kvality samozřejmě, a tak vždycky prodával. Vždycky prodával a hospodářství udržovala babička. Měli krávu, ta dávala mléko, samozřejmě z toho bylo máslo, z toho byl sýr, tvaroh a babička to všechno, i vejce, prodávala hokyni a tím hradila běžné náklady, jako petrolej, sůl, cukr a tak dále. Ale děda tvrdohlavě lpěl na tom, že chce za chmel tolik, kolik dostává Vrábík. Myslím, že z něj něco zůstalo i ve mně, protože jsem také dost tvrdohlavý, a to bude asi po tom dědovi. Když jsem tohle všechno pozoroval a viděl, tak jsem o tom přemýšlel. Neříkám, že nějak moc, ale přemýšlel. To si fafikujete určitou zkušenost dospělých a buďte se k ní stavíte kriticky, pokud na to máte, a nebo přejímáte jejich návyky, jejich chování a takhle se z člověka postupně stává dospělejší mužskej.

Kam jste šel po gymnáziu?

Gymnázium jsem opustil po kvartě, protože jsem dostal čtyřku z němčiny a se čtyřkou z němčiny se dál nesmělo. Na tomhle gymnáziu se ale udála jed-

na zajímavá historka. Měli jsme tam několik profesorů, kteří hajlovali, a jeden z nich, jmenoval se Ulrich a učil zeměpis, byl fašista non plus ultra. My kluci ho nenáviděli. Chodil s hákenkrajčkou plackou, s hákovým křížem na klopě a my ho nenáviděli. Jednou bylo ve škole jakési shromáždění a u toho nějaké povídání. Nakonec se tam hrála německá hymna a zvedaly se ruce. Já s Pavlem Velebou, to byl můj nejlepší kamarád, jsme stáli v první řadě a ty ruce nezvedli. Profesori stáli před námi, mrkali a dávali pokyny: vy hlupáci zvedněte ty ruce, vždyť o nic nejde. A my ty ruce nezvedli.

To jste se domluvili, nebo to bylo spontánní?

Nedomluvili, protože jsme stáli vedle sebe... My jsme si totiž strašně dobře rozuměli. Nebylo třeba nic říkat, on viděl že já nezved' a já viděl že on nezved', tak jsme ty ruce nezvedli oba. Pak z toho byl velký průšvih, táta musel do školy. Ale když přišel domů, tak řekl: „Za tohle tě, hochu, trestat nebudu. Kdepak, to v žádném případě!“ Takovýto postoj k mému chování se v životě opakoval u mého táty několikrát. Táta byl člověk zásadový a životem zkušený. U mne to bylo spíše spojeno s nějakým morálním faktorem, který nebyl příliš uspořádaný, ale byl tam hlavně silný pocit, že tohle se nedělá: já tu ruku nezvednu. Zaprvé jsem měl za sebou zkušenost odsunu ze Sudet, a zadruhé k tomu přibýly zkušenosti s tátou, protože můj táta byl legionář z první světové války. Vstupoval do legií, když mu bylo devatenáct let. Co on tehdy mohl vědět? Najednou – v Rusku – oblékl uniformu československého vojáka, legionáře. Co toho mladého kluka vedlo k tomu, že si ji na sebe navlékl a šel osvobozovat republiku? Vždyť to všechno nebylo jistý!

Táta měl velkou knihovnu, byl to člověk prostej, dokonce neměl ani maturitu, ale byl to samouk, měl neuvěřitelně rád knihy. Velká část této knihovny je památka na tátu (*pan profesor ukazuje na svou knihovnu*). Měl velkou ruskou literaturu, například Dostojevského, Tolstého, nebo třeba Masarykovy spisy. Všechno si to četl a studoval. Také měl rád obrázky, to mi po něm taky zůstalo a pak měl ještě rád kaktusy, ale ty já moc rád nemám. Po tátovi mě zůstaly jeho záliby a kromě jiného mě zůstala i jeho morálka. Tátova morálka byla vynikající. Můj táta se nikdy nezlomil. I když ho potom, když přišli fašisté, samozřejmě propustili od četnictva. Musel odejít, musel si hledat jiné zaměstnání a to už měl dospívající kluky, kteří taky něco spotřebovali. Těch nejistot v našem životě bylo hodně. Koncem války také organizoval ilegální národní výbory, což bylo nebezpečné. Nikdy to ale neovlivnilo moje chování, ani chování mých bratrů, nikdy jsme se nepoddali.

Mohl byste mi říct něco o své mamince?

Maminka byla zajímavá. Ona byla jednoduchá, prostá žena, ale velmi laskavá, hodná a byla zajímavá tím, že měla velmi ráda divadlo. Nevím, kde se to v té naší mamince vzalo, ona totiž nikdy nemluvila o svých pocitech. Hodně hrála ochotnický divadlo, měla ráda knížky, měla krásný hlas, dobře zpívala a četla nám. Každý večer, když jsme byli malí, nám četla pohádky a na to jsme se vždycky těšili. Hrála i v loutkovém divadle, mluvila za loutky. Každou neděli jsme chodili za dvacetník do sokolovny, tam bylo postavené divadlo a maminka tam mluvila kašpárka nebo nějakou jinou postavu. To byla moje maminka. Byla velmi skromná a hezká. Byla opravdu velmi hezká. Nebyl to žádný velký pedagog, který by nějak vědecky ovládal výchovu dětí. My byli tři kluci, tak naši měli dost starostí, nebylo to jednoduché. Maminka to ale uměla, měla pro nás velký cit. S tátou se dobře doplňovali. Táta samozřejmě „nosil v rodině kalhoty“, nebylo to tak, jak to někdy bývá, že by maminka nosila ty kalhoty za tatínka. Autoritou byl pro nás táta a to skutečně velikou autoritou. Uměl poradit, třebaže byl dost strohý. V tom smyslu, že nemluvil o sobě, nemluvil o svých pocitech, ale poradit uměl. Zažili jsme s ním mnoho příběhů. Jejich četnická stanice v Broumech měla veliký rajón. Táta nás někdy vzal na občůzku – četníci tehdy neměli auta, chodili pěšky. Já jsem s ním strašně rád chodil. Chodili jsme i se psem, měli jsme krásného dobrmana, jmenoval se Bojar, a když nás táta vzal na tu občůzku, tak to byla nádhera. On měl velmi rád přírodu a když jsme tak chodili po těch křivoklátských kopcích, tak vyprávěl a učil nás, co je jaký strom, pozorovali jsme vysokou zvěř, jeleny a tak. A dole pod Bránovem byl přívoz, o kterém psal Ota Pavel. Tam jsem poznal i pana Proška. Na druhém břehu Berounky, ještě před Čertovou skalou, byla restaurace U rozvědčíka. V ní jsme se vždycky zastavili, když jsem šel s tátou na občůzku. Ta restaurace je také známá z románu Oty Pavla. I pana rozvědčíka jsem poznal. S tátou si říkali „bratře“. Byl to taky legionář. Za války ho nacisti ubili.

Kdo z Vašeho mládí Vás ještě nějak ovlivnil, inspiroval?

Za mého mládí byly autority, myslím přirozené autority, a jednou z nich byl pan řídící Němeček a jeho žena. To byla krásná ženská, kterou jsme jako kluci milovali. Ale ne jen jako učitelku, ona nás přitahovala svou krásou. Jednak krásně mluvila, měla nádhernou řeč, artikulovanou, krásný sametový hlas a byla to nádherná zteplá žena. Takový dvanáctiletý, třináctiletý kluk přeci nemůže zůstat k takovéhle kráse lhostejný! Pro nás to prostě byla veliká lidská autorita. Když šel pan řídící se svou ženou po návsi, tak my kluci jsme za nimi cupitali tako-

vých dvacet, třicet metrů, samozřejmě s tím, aby si nás všimli. Pro nás to byly autority naprosto nesporný, nebylo možné udělat před jejich očima něco špatného. Každý z těch lotrovských kluků, co jsme tam byli, každý chtěl být lepší – a že jsme občas těch lumpáren taky pěkných pár udělali! Ale před očima těchto lidí jsme najednou chtěli být lepší a chtěli jsme, aby nás viděli. Nevím, kde se to bere, že autorita vzbuzuje úctu a že člověk chce být před tou autoritou lepší, že schovává všechny své nectnosti a chová se jinak. To je to, proč já dneska postrádám autority. Dnes je totiž málokdo hoden úcty, alespoň tak to vidím já.

Řekněte mi pár slov o svých bratrech.

Oba dva byli inženýři. Jeden z nich, Rudolf, byl strojař, konstruktér, vynikající kluk, už je čtyři roky na pravdě boží. Ten druhý, nejmladší, ten žije, jmenuje se Vladko, ten byl taky inženýr, oba vyštudovali brněnskou vojenskou akademii, šli trošku v tátových stopách. Byli to fajňácký kluci, ctižádostiví ve správné míře, velice pracovití, prostě fajn kluci – to měli od táty. Vzpomněl jsem si teď na tátu, jak když jsem se přihlásil na vysokou školu a přišel jsem mu to říct, protože to nevěděl, tak jak říkal: „Věňku, já tě nebudu moct’ podporovat, nebudu ti moct’ dávat peníze.“ To už byl v penzi a já na to říkal: „Táto, já žádný nechci.“ Připomněl mi: „To víš, máš ještě další dva bratry...“ Ten jeden študoval v té době průmyslovku na Kladně a druhý chodil do obchodní akademie v Rakovníku. Já říkal: „Já přece nic nechci.“ A taky jsem nikdy od táty nic nevzal – kromě jednoho případu, bylo to tisíc korun na jazykový kurs ruštiny. Jinak jsem si od něj nikdy nevzal ani korunu. Už jsem byl dospělý dvacetiletý kluk. Tak jsem se potom živil sám.

Po gymnáziu jste šel do učení. Co Vám dala do života tahle zkušenost?

Když jsem odešel z gymnázia, tak jsem se u nás v Kněževsi učil zámečnickem. U pána, který se jmenoval Krajzl. Byl takový menší, obtloustlejší, ale znal řemeslo jako málokdo. Bylo nás tam devět učedníků. Když jsem tam poprvé přišel, tak jsem na všechno koukal. Bylo tam několik strojů, které mě lákaly – byl tam soustruh, vrtačka, autogen, byla tam výheň. Já jsem rád kovařil, dodneška rád kovařím. Když jsme měli něco udělat, třeba nějakou klempířinu, tak pan Krajzl řekl: „Támhle v koutě je odpad, odřezky, tak si to přeber a koukej tam najít něco, co se k tomu hodí.“ Nikdy nám nedal nový materiál, dokavad jsme nepřebírali ten, který byl v odpadu. Tenhle ten pocit hospodárnosti, to ve mě zůstalo dodneška. A pak mám od svého mistra ještě jednu zkušenost. On byl dost lakota a hrozně špatně nás platil. Já byl tehdy už ve třetím roce, už

jsem fakticky dělal dělnické práce, jezdil jsem na montáže různých zemědělských mašin a dostal jsem třeba desetikorunu za týden. V té době to znamenalo skoro šedesátihodinovou šichtu týdně. Jedna cigareta tehdy stála deset korun – já už jsem je občas taky kouřil – a za týdenní práci si koupit jednu cigaretu, tak to mě tedy brouzdalo v hlavě. Mistr nás vyplácel vždycky v sobotu. Sáhnu pro portmonku a vytáhnul z ní připravené peníze. Tomu dal dvacku, tomu patnáct a já jsem mu jednou na takovýhle peníze řekl: „Pane mistr, nesplet’ jste se?“. A on mě dal jako odpověď facku. Já jsem ho chytil a posadil na ponk, protože jsem byl silnej kluk. A on sahal po kladivu, jakože by mě chtěl udeřit. Tak jsem ho vzal ještě jednou a zase jsem ho posadil na ten ponk. Pak jsem se sebral a odešel.

Jaké byly následky?

Přišel jsem domů, bylo to dopoledne, táta přišel na oběd a říká: „Jak to, že už jseš doma?“. Tak jsem mu to ve stručnosti řekl. Táta neřekl ani slovo, jenom mě vzal za ruku a odvedl zpátky do dílny. Přišli jsme tam, já jsem měl sevřenej zadeček, říkal jsem si: co z toho bude, co z toho bude. Ani slovo nepadlo, táta mě přivedl k tomu mistrovi a říká: „Já jsem vám ho přivedl nazpátek, pane mistr. Víte, on už je dospělej.“ A sebral se a odešel, ten můj táta. Tomu mistrovi řekl jenom: „*On už je dospělej*“. Neřekl, že mě udeřil, nic takového. Jenom to: on už je dospělej. Od té doby platil mistr všem to, co podle tehdejšího zákona platilo, tedy minimálně troj- až čtyřnásobek toho, co nám dával předtím. To byla moje veliká sociální zkušenost, i veliká morální zkušenost. Takovýhle zkušenosti – to jsou momenty v životě, které vydají za velmi mnoho. To vás vychovává a něco ve vás zůstane. Já jsem potom vždycky chtěl, abych se choval jako můj táta.

Máte v paměti ještě nějakou podobnou výrazně formující zkušenost?

Mně se potom stávaly jiné případy, které už nekončily tak jednoduše. To už jsem byl na študiích, dokonce už jsem byl asistentem na vysoké škole. Přišel jsem tehdy do Slovanského domu a tam byla po levé straně šatna. Byla tam fronta, já jsem se postavil do té fronty a přede mnou byl černoš. Najednou přišel takovej drzej fracek s partou, takhle nás odstrčil a tomu černému řekl: „Počkej si, ty černá hubo“. A šel se svým kabátem rovnou k té šatnářce. Já jsem říkal: „Co to říkáte, co si to dovolujete?“. A on se do mě pustil. Fyzicky. Najednou se tam utvořilo takové kolo jako ring, v tom kole on a já, a dopadlo to tak, že dostal na zadek, dostal pořádněj nářez. Nepomohla mu ani židle, kterou chtěl proti mně použít. Já jsem měl akorát roztrhaný kabát, ale on musel zmizet. Tak to byla

další zkušenost, to už jsem byl dospělý člověk. Mě prostě některé věci urážej, já to prostě neunesu. Ne proto, že bych se hned chtěl prát, ale některé věci neunesu a nezůstanu mlčet. Vadí mi lhostejnost; mně strašně vadí lhostejnost a nevědomost. K tomu člověk dospěje lety, na cestě dospívání, když se setkáte s lidmi, kteří toho nemusí moc vědět, nemusí to být Einsteinové, ale jsou to lidé, které přijmete jako určitou autoritu, lidé, na které se rádi podíváte, v jejichž přítomnosti chcete být a žít. Chcete je vidět, chcete, aby oni viděli vás, aby si vás všimli. Třeba jako s tím panem řídícím. Dnes mi ty autority chybí. Víte, mně je 78 let a já si je často nacházím v knížkách. Strašně bych je ale potřeboval živé.

Vy takhle přemýšlíte, protože jste autoritu poznal. Mladý člověk, který se s autoritou nesetkal, tak ji vědomě postrádat nemůže.

No ale právě v tom to je! Autoritu nenajdete na tanečním parketu, nenajdete ji v povrchnostech, ve vulgaritě. Ti mladí taky musí chtít, oni by měli umět pozorovat život kolem sebe. Když jsme byli malí, tak jsme se věci učili tak nějak samozřejmě, zaznamenávali jsme kolem sebe různé informace: jaká byla úroda a proč nebyla a kolik je z hektaru a tak dále. Tyhle informace vám mohou sloužit celý život jako orientace. Tohle jsou prostě věci pro pozorování, a z toho se vám uspořádává určitý pohled na svět, na jeho řád. Mám knížku, *Vzpomínky na Sókrata*¹, kde je poslední kapitola o hospodaření (*pan profesor bere do rukou knihu a cituje*). Je tam prostá rozmluva mezi Kritóburem a Sókratem o tom, co je hospodaření. Ti dva se pouštějí do diskuse. „Pověz mi, Kritóbure, hospodaření, je to jméno nějaké odborné nauky, jako je lékařství, kovářství nebo tesařství?“ „Já myslím, že ano,“ říká Kritóburos. „A můžeme o hospodaření říci, co je jeho předmětem, jako to můžeme říci o každé z uvedených nauk?“ „Zdá se – vysvětloval Kritóburos – že znakem dobrého hospodáře je to, že dobře hospodaří na svém hospodářství.“ Pak následuje Sókratova otázka: „A kdyby se mu svěřilo hospodářství někoho jiného?“ Sókrates má na mysli člověka, který není vlastníkem. „Nemohl by na něm hospodařit tak dobře, jako na svém, kdyby chtěl?“ Následuje jednoduchá odpověď: „Schopný tesař přeci dovede udělat pro jiného cokoliv právě tak dobře jako pro sebe, nedokázal by to hospodář právě tak?“ A jste u teoretického problému: buď vlastnictví nebo profesionalita. Ale tohle je dva tisíce pět set let staré! „Je tedy možné – pokračoval Sókrates – aby odborník v tomto oboru, i kdyby sám žádný majetek neměl, hospodařil na cizím hospodářství a dostával za

¹ Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*: Praha, nakl. Svoboda, 1972

to plat, jako ten, kdo postaví druhému dům?“ Odpověď je pozitivní: „Ano, samozřejmě, bylo by to možné, kdyby byl slušně zaplacen a vedl hospodářství tak, aby dovedl uhradit nejenom potřebné náklady, ale ještě něco našetřit a hospodářství zvelebit.“ A jste u problémů profesionality, odměny, hospodárnosti i akumulace. Tak si to rozeberte. „Tak, a co považujeme za hospodářství, je totožné s domem, nebo patří k hospodářství i veškerý majetek mimo dům?“ „No podle mého názoru patří k hospodářství veškerý majetek, i kdyby byl v jiném státě, než bydlí majitel.“ A tady máte složitý problém pohybu kapitálu a vlastně zárodek problému Evropské unie... Tady už trochu fabuluju...

To nevadí. Alespoň jsme se dostali k tomu, proč jste se rozhodl studovat ekonomii.

Původně jsem ekonomii študovat nechtěl, chtěl jsem študovat techniku. Poté, co jsem se vyučil – to už bylo na konci války – jsem se stal dělníkem, takže jsem byl pro mistra neúnosný, protože jsem najednou postoupil do vyšší platové stupnice. Už jsem měl dostávat něco kolem pěti set nebo šesti set korun za měsíc, místo těch padesáti nebo šedesáti korun...

Nebo místo těch deseti...

Nebo místo těch deseti, ještě předtím, než jsem si to – bez odborů – vybojoval. Tak jsem tedy hledal zaměstnání. Jednou jsem tátovi řekl, že se jedu podívat po světě a vypravil jsem se do Chomutova. Tam jsem přišel do Mannesmannky, což byl velký hutní podnik, a oni řekli, že shánějí lidi a že mě vezmou. To už bylo po válce. Tak jsem přijel nazpátek domů a říkám, že půjdu do Chomutova. Táta to vzal jako normální rozhodnutí, samozřejmě měl možná pochybnosti, ale moje rozhodnutí, že půjdu do Chomutova, respektoval. Druhý den jsem se dal dohromady, vzal jsem si pár saků paků, oblečení a takové věci, máma mě dala nějaké jídlo. Ráno jsem se probudil, musel jsem brzo na vlak, táta se samozřejmě taky probudil, loučí se se mnou a říká: „Musím ti říct jenom jedno: dej si pozor na ženský.“ To byla hlavní rada mého táty v té době. Nevím, co všechno tím měl na mysli, ale asi něco dost důležitého.

Ráda bych se ještě vrátila do minulosti a posunula se k politice. Během války nastal všude v Evropě posun doleva. Mohl byste mi říct, jak tento posun, posun k sympatizování se Sovětským svazem, probíhal u Vás?

Vás asi trápí odpověď, protože můžete slyšet mnoho různých odpovědí. Někdy to mohou být – než přijdu ke své zkušenosti – sympatie povrchní. Například:

konec války, viděl jsem tady Rusy – to je fajn a tak dále. Někteří si z toho vezmou to dobré, někteří to zlé, protože oni se Rusové občas taky nechovali jako gentlemani z nějakého baseballového klubu. Vždyť za sebou měli válku, krev, viděli spoustu mrtvých, které my jsme neviděli. Ale my jsme nějaké taky viděli. Já jsem například viděl, jak se chovaly doprovodné německé jednotky, když přes nás vedly houfy zajatců. Zajatec upadl, střelili ho, a bylo po všem. Já jsem fašismus niterně nenáviděl. U nás ve vesnici byla židovská rodina a já jsem si toho člověka vážil. A najednou ho vidím, takového shrbeného, se žlutou hvězdou na kabátě. Pak ho odvezli do nějakého tábora, nevěděli jsme, že existuje Osvětim, ani jsme pochopitelně nevěděli, že je tam zabíjejí a pálí. Ve mně byl pocit, že to zlo, které se jmenovalo fašismus a Hitler, bylo poraženo hlavně Rusy. Samozřejmě, že jsme věděli, že Anglie vydržela obrovský nápor, že do války vstoupily Spojené státy, že se Francie vzpamatovala a že existuje nějaký De Gaulle. To jsme dokonce věděli už jako malí kluci, protože u nás se vždycky poslouchal cizí rozhlas. My jsme potom takovéhle věci rozšiřovali, zejména mezi kluky, protože ta zvědavost mezi nimi byla nepředstavitelná. Moje první střetnutí s Rusy bylo s Rusy oblečenými do fašistických uniforem. K nám do kraje, kolem Lužné a Krupé, přišla část Vlasovovy armády. Vědělo se, že tam táboří, že tam je spousta vlasovovských vojáků, také jsme věděli, že mohou leccos potřebovat a že by mohli také kšeftovat. Tak jsme se dali dohromady s partou čtyř nebo pěti kluků, jeli jsme tam na kole a že se s nimi nějak domluvíme. Věděli jsme, že jsou z Ukrajiny nebo z Ruska a že teď jsou s Němci. A jelikož teď už bude konec války, budou z toho možná taková podělaní a možná že nám nechají nějaké ty zbraně. To byla naše idea. Tak jsem na kole přijel do Krupý, že tam budu kšeftovat, ale nevěděl jsem s čím a jen jsem doufal, že si domů odvezu nějakou pušku. Najednou přijede veliký otevřený mercedes a tam člověk oblečený v generálské uniformě. Měl veliké rudé klogy – on to byl generál Vlasov. Já jsem byl u něj takhle blízko. Ti vojáci, ti vlasovci ho samozřejmě vítali: hurá, hurá, hurá. A do mě strčili a říkali: to je generál Vlasov. Ale já už jsem věděl, že je to pěkný zrádce. Věděl jsem od táty, že existuje nějaká vlasovská armáda, a tak – i když jsem neznal detaily té historie, to jsem nemohl vědět, kdo by mě to tehdy také řekl – tak jsem věděl, že to není zrovna košer záležitost. Kšeft se neuskutečnil, protože oni ode mne chtěli kolo, na kterém jsem tam přijel, ale to já jsem zase nechtěl za tu pušku dát. Potřebovali kolo, protože to byl rychlý dopravní prostředek a oni potřebovali z toho regionu utéct. Potřebovali se dostat někam k jihu, někam do teritoria amerických armád v naději, že Američané je spasí, že se jim podaří utéct před Rudou armádou. To už bylo ke konci války.

Účastnil jste se Pražského povstání?

Když začalo Pražské povstání, tak jsme se dohodli s kamarádem, Karlem Mutínským, že půjdeme Praze na pomoc. Napsal jsem doma lísteček, že když se do večera nevrátím, tak že jsem v Praze. Tátovi jsem neřekl, že jdu do Prahy, protože jsem se bál, aby mně to nezakázal, protože já jsem před ním měl vždycky respekt. Ale já jsem do té Prahy prostě musel. Tátovi jsem ukradl – to jsem tedy opravdu ukradl – pistolku, šest pětatřicet. Byla to taková menší pistolka, nebyla to armádní velikost, ale střílela dobře. Tu jsem si dal do kapsy a vypravili jsme se s Karlem do Prahy. Ale ještě předtím stojí za to jedna historka. Stalo se to někdy v únoru, možná začátkem března. Věděli jsme, že řada lidí i u nás na vesnici kolaboruje a jeden z nich se jmenoval Fojtík. My jsme se s klukama a holkama jen tak courali po návsi, korzovali jsme tam, a najednou slyšíme křik. Na návsi se sešli strejcové, ten Fojtík tam nadával mému tátovi do benešovců a masarykovců. Táta se neudržel, dal mu pár facek a začali se tam prát. Já jsem přiskočil, svému tátovi jsem pomohl a toho Fojtíka jsme tam zpráskali. Táta zase znovu, jak to měl ve zvyku, neřekl nic, ani nepochválil, jenom mě vzal za ruku a šli jsme domů. Já vím, že měl strach. Vím, že měl strach o sebe i o mě, co ten Fojtík udělá. Ti ostatní strejcové zůstali neteční. Šilhán se tam pral s Fojtíkem. Bejvalej četník se tu pral, protože Fojtík mu nadával do masarykovců a benešovců. Šli jsme domů, nic se nestalo. Jestli už měl ten Fojtík také obavy nebo je neměl, to teď není důležité. Ale stalo se to, že začátkem května toho Fojtíka sebrali a že má jít před soud do Rakovníka. Mě pověřili, abych ho tam odvezl. Přijal jsem to jako příkaz doby. Tak jedeme v takovém autíčku, sedí tam Fojtík, já a šofér. Z oficíny, to znamená z holírny, najednou vyběhne holič, vidí, že vezeme toho Fojtíka a chtěl se na něj vrhnout. Vzal židli a že ho bude mlátit. Já jsem ale toho Fojtíka bránil. Já nedovolil, aby na něj vztáhl ruku člověk, který předtím ponížene říkal: „Pane Fojtík, sem, pane Fojtík tam, přejete si? Oholit? Ostríhat?“. Bejval celej podělanej a teď by ho najednou začal mlátit. A já, co jsem se s ním několik měsíců předtím popral, jsem ho chránil.

Myslíte si, že reakce toho holiče, nejdřív příkrčený a pak, když už je na koni, tak odvážný, myslíte si, že to může nějak vypovídat o naší národní povaze?

Já si myslím, že to hodně vypovídá. Ale nevypovídá to všechno. Často přemýšlím o tom, proč se tak často setkávám s lhostejností. Na druhé straně jsem se ale v životě setkal s ohromnou odvahou, s hrdostí tohoto národa, s tím, čeho si strašně vážím a nepřestanu vážit. Tento národ byl historií zkoušený tak, jako málokterý národ v Evropě. Jenom vám připomenu jednu věc. Protestantismus

a rekatolizace, to byly neuvěřitelné změny, obrovský útok na charakter tohoto národa. Emigrace toho nejlepšího, co jsme tady měli, lámání charakterů. Myslím si, že v Evropě málokde najdete příklad takových zkoušek. Když si to zamontujete do historie a začnete o tom uvažovat, tak najednou máte ohromný pocit jakési hrdosti. Koncem 17. a počátkem 18. století tady najednou vzniká něco, co se jmenuje obrození a český jazyk má znovu smysl. V podobě Boženy Němcové či Karla Hynka Máchy se tady najednou objeví zárodky nové české literatury – něco fantastického. Vždyť na konci předminulého století už máte Ottův naučný slovník! Teď není čas to všechno vypovídat a já to taky ani všechno neznám. Ale vím naprosto perfektně něco, co je pro mě v životě směrodatné. Prožil jsem rok 1938, viděl jsem to obrovské odhodlání bránit se, s tím odhodláním jsem se ztotožnil; potom jsem viděl rok 1945; prožil jsem rok 1968. To všechno jsou mezníky, které vás jenom utvrzují. Samozřejmě, že okamžiky hrdosti a toho všeho jsou zase střídány jakousi pochybností. Ale já jsem hluboce přesvědčen, že je třeba kultivovat ty dobré stránky naší české povahy. Všechno zlé je pro něco dobré. Ohýbání páteře není samozřejmě nic dobrého, ale také není úplně dobré rozbít si hlavu o kamennou zeď zbytečně. Musí se vědět jak na to. Musí se vždycky najít cesta, jak zachovat život a přitom uchovat to nejpěknější dědictví, jádro té odvahy, morálky a toho všeho. To je na velmi dlouhý rozhovor... A ještě vám řeknu jednu historiku. Když jsme tehdy šli pěšky na pomoc té Praze, tak sice už byl konec, ale my jsme zastihli jednu takovou, skoro bych až řekl osudovou příležitost. S tím Karlem Mutínským jsme přišli na Letnou, ze západního okraje Prahy, od Ruzyně. Dole na Klárově ještě hořel tank. Sestoupili jsme z Letné dolů na Klárov, přešli jsme most, a tam na těch schodech k Rudolfinu byla obrovská skupina ruských vojáků a ruských rudoarmějek a před nimi spousta rakví ruských vojáků, kteří zahynuli na území Prahy. Oni se tam s nimi loučili a já tam v ten okamžik přišel. Proto se to tam jmenovalo náměstí Krasnoarmějců, poněvadž oni je tam na tom náměstíčku pochovali. A já u toho byl, já u toho byl... Na ten obraz nikdy nezapomenu, mám ho stále před očima. Takhle se vám to v životě skládá, skládají se vám různé prožitky, dojmy. Odtud jsme šli přes Karlovo náměstí směrem nahoru k Vinohradský a z Vinohrad do Vršovic. Po cestě jsme se ještě prodírali některými zátarasý a barikádami, které začali odklízet Němci a německý ženy, kteří ještě byli na teritoriu Prahy. Některé z těch žen už byly ostříhané na půl hlavy. Já jsem začal mít špatný pocit. Pravda vyhrála, fašizmus byl poražen, tak proč by se ještě měly těm ženským stříhat hlavy a hanobit je. A pak jsem na vlastní oči zažil ještě jeden moment. Procházeli jsme vinohradským náměstím a na Vinohradech se ještě střílelo. Sešli

jsme do Vršovic, kolem kasáren, které už tam dneska nejsou, a po cestě kolem Valdensky ještě pod stromy ležely mrtvoly. To byli němečtí vojáci a civilní Němci, byli posypaní vápnem a kolem toho jsme šli. Šli jsme se ubytovat a už jsme byli za ten den strašně utahaní, k smrti utahaní. Druhý den jsme se šli s Karlem vykoupat do Vltavy a tam na druhé straně pod Barrandovem šly kolony zajatců. Občas některý z nich klesl, i přišel ten, který je hlídal, zarepetýroval a střelil. A mě to připomnělo ty zajatce z karlovarský silnice, které jsem taky viděl na vlastní oči. Tehdy jsem to nenáviděl a teď jsem to taky nenáviděl – už toho přece nebylo třeba!

To všechno jsou momenty, které zůstanou někde hluboko, nepovídá se o nich každý den a ne každému se o tom povídá. Ale někde se vám to v hlavě či srdci uloží a vrství se to, jako když roste stromeček. Rok po roce se vám ty zkušenosti rozšiřují a mají v sobě všechno to, co ten stromeček má mít. Tímto způsobem se to vyvíjí u každého z nás. Jenom je třeba dobře vnímat a pozorovat, a vědět, že jste součástí něčeho většího, co se jmenuje třeba obec, národní společenství a že se v tom musíte chovat čestně, dobře, morálně. To je to hlavní. Jestli vždycky najdete tu správnou reakci, to je otázka. Ale neměla by to být reakce evidentně zlá a špatná...

* * *

Řekněte mi, co pro Vás znamená Pražské jaro. Jak jste je prožíval a především, čemu jste tehdy věřil, co jste doufal, že se podaří, za co jste Vy osobně bojoval?

Pražské jaro pro mě není omezené na rok 1968. Ty myšlenky, snahy zrály několik let předtím. Je třeba si uvědomit jednu věc: pokusů o změnu, zejména ekonomického charakteru, bylo v Československu několik, minimálně tři. Všechny ale skončily na kolenou. Bylo to jenom malinké pozdvižení, jakási malinká naděje, která brzy vyhasla, protože byla udušená stereotypem politické moci. Nemohu sice autorům upřít dobré úmysly, ale ty pokusy byly omezeny jenom na ekonomické území. Bez politické změny je totiž ekonomická změna v totalitním systému nemožná, protože politika sama v sobě soustřeďuje moc, a tedy i moc hospodářskou. Proto pokusy o hospodářské změny, pokud nedojde ke změnám v politickém systému – zejména pokud jde o „vedoucí úlohu“ strany – tak tyto pokusy nemají šanci na úspěch. Pražské jaro mělo už jinou kvalitu. To už byl pokus i o změnu politické moci. Já například nesouhlasím s lidmi, jako je Petr Pithart a někteří jiní, kteří mluví o pokusu o kvadraturu kruhu,

kteří celou tuhle věc zlehčují... Protože podmínky tehdy v Československu nazrály natolik, že bylo možné přistoupit i ke změnám ve struktuře politické moci. To neznamenalolo najednou odepsat úlohu komunistické strany, ale bylo nutné ji omezit způsobem, který by mohl být přechodem k demokratickému systému vládnutí. Samozřejmě to zahrnovalo i problémy voleb, problémy svobody slova, existenci pluralitní politické moci, znamenalo to politickou soutěž a mnoho jiných věcí, které jsou typické pro demokracii. Ale dostat se k takovému systému z totalitního systému, *zevnitř* totalitní moci, znamenalo promyslet si jistou taktiku. Netvrdím, že byla úplně promyšlená, spíše bych řekl, že to byla i cesta pokusů a omylů. Jedno jí ale nemohu upřít: upřímný zájem reformátorů, zejména a především v řadách inteligence. Byla to především česká humanitní inteligence, ale i technická a manažerská inteligence a konečně i dělnictvo. Ti všichni cítili potřebu změn a věděli jistě, že změn je zapotřebí – nejen ekonomicky, ale i kulturně a politicky. To znamená, že se tady postupně otevíraly hráze širšímu, komplexnějšímu programu změn, a to je podle mého soudu kvalita Pražského jara. Proto také Pražské jaro získalo značné sympatie a podporu obyvatelstva. Později už se nikdy neopakovaly takové jevy, jako bylo například střádání a všechny ty dary na fond republiky. Proč? Protože všichni ti ostří a zásadoví kritici režimu, hlavně spisovatelé a novináři – já řadu těch lidí znal – byli lidé, kteří nejenže velmi brilantně, kriticky, vtipně a pravdivě charakterizovali celý systém, ale oni byli také spontánně pro změnu. Přijali a podporovali změny, které byly formulovány dejme tomu od ledna 1968 - a už dávno předtím zrály v hlavách lidí – do podoby Akčního programu.² Z dnešního hlediska je Akční program nedokonalý, ale tak se to nedá posuzovat. Akční program byl vynikajícím dokumentem své doby. Jsou v něm už dobré zárodky; toho že strana se musí o vedoucí úlohu neustále snažit, že to nejde si ji jednou naordinovat, navždy si to dát do ústavy. V té době nebylo dost dobře možné hlásat to, co dneska hlásá povrchní a laciný antikomunismus. To by si velká část obyvatelstva řekla, že tomu nevěří. To znamená, že přechod k reformám musel být přijatelný pro obyvatelstvo a přijatelný, i když pod určitým tlakem, i pro střední a vrcholové politiky, pro lidi, kteří představovali moc, ať už hospodářskou, v politickém systému nebo v kultuře. To znamená, že změny byly programovány reformními silami uvnitř totalitního systému a nikoliv zvenčí. Mě se zdá, že sama o sobě byla tuhle cesta nastoupená dobře.

² Akční program KSČ – dokument vzešlý ze zasedání ÚV KSČ 1. – 5. dubna 1968; snahou Akčního programu bylo uskutečnění demokratizace socialistického systému, zakotvení zásadního odklonu od stalinismu a vytvoření socialistického zřízení nového typu, byl to pokus o jakési „zlidštění“ totalitního režimu.

Proč se ta cesta nepovedla?

To nebylo proto, že by měla proti sobě významnou lidovou, tedy domácí opozici. Právě naopak. Hlavní bylo to, že opozice měla vnější charakter – charakter vojenské intervence nesené mocenskými politickými zájmy. Já osobně to vidím takto. Sověti na teritoriu tehdejšího Československa neměli ani jednoho vojáka. I když tady byly jakési zárodky raketových vojsk a další, tak nebyly obsluhovány ruským personálem. A myšlení ruských generálů je v tomto ohledu jednoduché: „Tam, kde není bota našeho soldáta, tam není náš terén, ten terén my neovládáme.“ Sověti se ještě před rokem 1968 několikrát snažili, aby sem na základě smluv přivedli asi dvě až tři divize vojáků. Tehdejší moc v podobě Antonína Novotného a jiných to ovšem odmítla. Já u těch jednání sice nikdy nebyl, ale jak jsem od zasvěcených osob slyšel, tak to bylo odmítáno pod záminkou, že náš lid by s tím nikdy nesouhlasil, protože máme svou armádu a dáváme na ni hodně peněz, že si stačíme ten náš prostor sami uchránit a že tu nepotřebujeme cizí vojska. Tehdy naše armáda čítala přes dvě stě tisíc lidí oblečených do uniformy. Tyto pokusy, které inspiroval především Varšavský pakt, se nedařily – až do roku 1968, kdy se to podařilo Rusům násilím, když v srpnu vojensky přepadli Československo. Druhou celou skupinou důvodů této vojenské intervence bylo podle mne celkové zhoršení situace uvnitř Sovětského svazu, a to v hospodářském, politickém i kulturním ohledu. Konec konců to zahrnovalo i hospodářské postavení Sovětského svazu ve světě. Východiskem z takové situace je v totalitních systémech zvýšení jejich agresivity uvnitř i navenek. Ohrožení druhých, demonstrace síly – to vše vyžaduje úpravu a změnu strategií, včetně vojenských. To byl velmi složitý problém, kterému kremlogové zůstali mnoho dlužni. Chybí nám dosud hluboká analýza hospodářských a kulturních poměrů v tehdeším Sovětském svazu. Neměli bychom zapomínat, že byl Chruščovem odsouzen stalinismus, ale toto odsouzení zdaleka nebylo přijato všemi vrstvami sovětské společnosti, zejména lidmi u moci. Kritika stalinismu byla mnohými přijímána jako pomluva, ztráta autority a prestiže Sovětského svazu, zkrátka: jako prohra. V té době se objevují nejrůznější programy reforem mimo hranice Sovětského svazu. Tyto snahy, například u nás v roce 1968, byly chápány špičkami sovětské moci jako počátek jejich vlastního konce.

Na jaké úrovni se odehrávaly pokusy o přesun sovětských vojsk do Československa?

Ty pokusy samozřejmě nebyly oficiální, v médiích se o nich nehovořilo. K těmto jednáním ale docházelo, to vím naprosto perfektně. Rusové pak tedy začali hle-

dat způsob, jak infiltrovat tuhle tu myšlenku do hlav lidí, kteří byli blízko moci. A podařilo se jim to u části československé armády. Byl to generál Šejna, generál Janko a někteří další. Je zajímavé, že oba dva v roce 1968 utečou před zodpovědností, jeden tak, že se zastřelí a druhý tak, že emigruje. Šejna, to nebyla jen semínka³, to byla jeho účast a aktivita v tom: uvést armádu na politickou scénu. Rozumíte logice té věci?

Rozumím.

Teď si představte, co se začalo dít od ledna 1968, kdy odchází Novotný z funkce generálního tajemníka, později i z prezidentské funkce. Vím naprosto bezpečně, že část předních vojáků byla připravena Novotného ve funkci podržet.

Jak to víte?

Vím to od plukovníka Moravce, který byl později zatčen a já jsem s ním po té, co byl propuštěn, mluvil. Kladl jsem mu přesně tyto otázky: zda-li by byla bývala část armády vystoupila na obranu Novotného. On mě řekl: „Ano“. On sám dostal pověření převzít velení slánské pancéřové divize.

Pověření od koho?

Nemohlo to být od nikoho jiného, než od ministra národní obrany nebo od generálního štábu.

Proč se to tedy neuskutečnilo? Novotný sám to odmítnul?

Ne, Novotný – a to už je trošku moje fabulace – se možná zhroutil důsledků, tento zásah odvolal, nedal k němu konečný souhlas, a ti lidé se stáhli do pozadí. Mé vysvětlení je, že tento zásah byl organizovaný z venku, z prostoru Varšavského paktu. Proto Šejna, z vojenského hlediska prakticky bezvýznamný voják, v podstatě politický generál, sehrál tu roli, kterou sehrál. Proto Janko, náměstek ministra obrany, který měl v popisu funkce šéfovat pozemním vojskům, a který byl vtažen do této hry, si najednou uvědomil, že to je falešná hra, a že to je nebezpečné a zastřelí se.

Abych tomu dobře rozuměla: Novotný měl podporu v části velení armády, a tato podpora byla organizovaná ze Sovětského svazu a prostřednictvím Varšavského paktu.

³ Jedna z jeho afér, kdy mělo dojít ke zpronevěře většího množství (mělo se jednat o zpronevěru v hodnotě cca 360 000 Kčs) osevniho semena jetele a vojtěšky z armádních nákupů, které generál prodával některým zemědělským družstvům.

Ano. Tehdy ještě nešlo o vojenský zásah, šlo o to, nejdříve si to vyřídit uvnitř Československa s těmi silami, které se dostaly do pohybu a ty síly, které by se udržely u moci, by pak byly ochotny souhlasit se vstupem. Ten by se udál už na základě mezistátní smlouvy. Jestli by se jednalo o dvě, nebo o tři, nebo o čtyři divize, to já nemohu posuzovat.

Pokud by tato klika svou podporou Novotného posílila svůj vliv, mohla by legálně pozvat sovětské „přátele“...

Novotný si pravděpodobně toto nebezpečí uvědomuje, proto abdikuje, aniž dochází k nějakému velkému střetnutí, aniž jsou na pomoc povolány vojenské síly k udržení moci. Za cenu, kterou by musel zaplatit, nebyl ani on ochoten dát souhlas. Rozuměla jste teď?

Znamená to tedy, že v lednu se to Sovětům zvrtno a ocitli se na nule.

To se možná nezvrtno přímo sovětskému politbyru. Myslím si, že tyto věci se tehdy ještě neděly s přímým souhlasem nejvyšších politických špiček Ruska. Jsem přesvědčen, že to byla převážně vlastní izolovaná aktivita maršálů a generálů kolem Varšavského paktu. Vždyť se podívejte na mapu Evropy, od Baltu až dolů k Jadranu, a najednou uvidíte...

Nudli...

Ano, v prostoru střední Evropy je veliká nudle, kterou představuje Československá republika, kde nejsou zastoupeny sovětské vojenské jednotky. Armády jsou v Polsku, v Německu, v Maďáriu, ale nejsou u nás. To znamená, že tento terén, jako nástupní terén v eventuelní třetí světové válce, byl z hlediska těchto maršálů terénem nejistým. A mohl být jistý teprve tehdy, budou-li tam mít svoje vojska. Ale teď tady stály některé politické síly, které jim v tom bránily. Ti maršálové Varšavského paktu nejdříve získávali sympatie u takových těch Šejnů a podobných, a když to se nepovedlo, tak stáli před problémem, co dál. Ono to skrývá ale ještě daleko hlubší problémy, které se objevují teprve teď. Dokonce i ruští vojenští představitelé dnes mluví o vstupu svých armád do Československa v souvislosti s rizikem vzniku třetí světové války. Říkají to už zcela otevřeně. Ale já jsem to říkal už před mnoha lety.

Takže jejich prohra v lednu byla jen dočasná a další vývoj v Československu jim v podstatě nahrál?

Jednoduše se ukázalo, že s Dubčekem a jeho ekypou – přestože jejich refor-

my nebyly zas až tak radikální – se už nedohodnou. To, co se později nazvalo Pražským jarem, zašlo tak daleko, že nějaký legalizovaný vstup už nebyl vůbec možný. Prostě to nebylo z hlediska slovenského a českého národa možné ani politicky, ani morálně. Dokonce si to nemohla už žádná politická reprezentace dovolit, i kdyby na to potichu myslela.

Takže z hlediska tohoto vývoje bylo všechno další už jen...

Bylo třeba najít záminku.

Všechny ty ústupky, Čierna nad Tisou⁴ a všechna Dubčekova jednání, kdy se snažil Rusům situaci a záměry vysvětlovat, všechna tato vstřícnost byla vlastně už předem zbytečná.

Nebyla to *vstřícnost*. Nebylo to tak jednoduché. Nezapomeňte, že politici představitelé Československa nejeli například na varšavské jednání⁵, kam byli pozváni a řekli: „Ne, my se nepůjdeme nechat vyslýchat. My nepůjdeme před soud, ani ke zpovědi.“

Pokud vím, Československo tehdy chtělo jednat se Sovětským svazem bilaterálně.

Ne, oni v té době nemohli říct: „Tak vystoupíme z Varšavského paktu, vystoupíme z RVHP.“ To je přece úplně nesmysl, takhle může dnes fabulovat jenom hlupák! Ano, i historik hlupák takhle může někdy fabulovat. Tohle přece vůbec nebylo na pořadu dne! Jak by se věci bývaly postupně vyvinuly s Varšavským paktem i s RVHP, to je úplně jiná otázka; není to ale otázka té doby. Otázka té doby uvnitř Československa byla otázka demokracie: změny ve struktuře politické moci a změny v hospodářském a kulturním životě tehdejší Československé republiky. To znamenalo: stát na pozicích, které se v zemi osvědčily a změnit všechno, co se neosvědčilo. Bylo toho strašně mnoho.

Co to obnášelo konkrétně?

Podívejte se do Akčního programu na kapitolu o politické moci. Otázky ohledně strany jsou formulovány už úplně jiným jazykem, jsou tam už zárodky budoucích pluralit. Pluralitu nemůžete vytvářet, pokud nejsou různé názory, pokud nemáte jejich nositele, tedy pokud tento potenciál chybí. Tento potenciál

⁴ (29. 7. – 1. 8. 1968)

⁵ (14. 7. – 15. 7. 1968)

nevytvoříte tím, že půjdete na náměstí a řeknete: „Tak končíme pánové, balíme krám.“ Ten potenciál musí vzniknout v nějakém konstruktivním procesu, ve kterém se musí osvědčit, protože jde o mnoho důležitých věcí. Vždyť v té době šlo o patnácti milionovej stát, kde bylo deset milionů zaměstnaných lidí, kteří každý měsíc dostávali plat, mzdu, kde byl rozvinutý zahraniční obchod a tohleto všechno se nemohlo přece reformou poškodit. A teď se nebavím o tom, jestli ty reformy byly dostatečné, nebo nebyly. Stát mrhal proto, že špatně hospodařil a že zasahoval tam, kde zasahovat neměl. Přisvojil si funkce, které demokratický stát mít nemůže a tyto funkce bylo nutné měnit nebo odstraňovat a tím měnit charakter státu.

Co podle Vás bylo tedy nutné udělat?

Především to vždycky začíná personálními změnami. Potenciál změn se netouhá někde ve vzduchu, to jsou především lidé, kteří jsou schopni změn, určití morální nositelé, které musíte objevit a dát dohromady, ať už jsou to spisovatelé, inženýři, vědci, ať už jsou mladí nebo staří. Tyto lidi musíte dávat dohromady pod nějakou myšlenkou a ta myšlenka musí být formulovaná, aby byla pochopitelná a lidé řekli: „Ano, s tím souhlasíme a za tím jdeme“, a dali tomu svou podporu. Vždycky jsou tedy nejpodstatnější personální změny. Jinak nedokážete změnit nic. Musíte obsadit tu – a to je blbý slovo – mocenskou, rozhodovací pozici, musíte změnit personálie na kompetentních místech. Postupně můžete třeba ta místa i zrušit, když se ukážou být zbytečná, ale musíte udělat především personální změny.

Dubček, Smrkovský, Černík a další, to přece nemohlo stačit, to musel být jenom začátek.

Ano. To byl teprve začátek. Pak přišly problémy, kdy se to střetlo s jinými představami.

S představami těch, kteří stáli níž?

Jistě, tam byla spousta lidí, kteří byli živi tím, že ovládali moc, ať už to byly odbory, obce, nebo fabriky. Protože struktura moci, ať už je hospodářská nebo jiná, je velmi složitá především v tom, že vytváří vztahy závislosti. To znamená, že bylo nutné především povzbudit a objevit potenciály potřebných změn v podobě nových lidí. Proti tomu se staví samozřejmě ti, kteří z toho mají jakousi prebendu, ať už je malá nebo velká. Někdy velmi uspokojuje i moc, která je chudobná. Já znám spoustu lidí, kteří žili v chýši, jen když budou – panečku

– vládnout. Tento mocenský problém se začal vyhrocovat k jaru roku 1968, a nová ekypa KSČ rozhodla o svolání mimořádného sjezdu na září roku 1968⁶, který měl potvrdit programové změny a provést zásadní změny personální.

Nebylo to už pozdě? Neměl být sjezd svolán dřív?

Ne, to nebylo pozdě, protože ono už to bylo dost solidně zakotvené. Vždyť Dubček nejdříve nebyl ani pro svolání mimořádného sjezdu. Já si jenom vzpomínám na svůj rozhovor s ním z jara roku 1968, bylo to na konferenci ve Vysočanech, kdy jsem Dubčekovi vyjádřil obavu z toho, že konzervativní kruhy budou překážet a že je zapotřebí jednat rychleji. Tehdy mě Dubček – byli jsme tam jen my dva – z očí do očí řekl, že pokud konzervativci dají najevo svou nechuť ke změnám a vystoupí jako organizovaná síla, tak že je smete. Řekl, že nové síly, které se narodily během toho půl roku, jsou dostatečně silné, aby ustály celý ten problém. Musím říct, že mě trošičku přesvědčil, ale zůstal jsem současně na určitých pochybách. Já teď nechci diskutovat, jestli měl být sjezd v září nebo koncem července, protože to je podle mého soudu nesmysl sám o sobě. Řeknu vám ale jinou velmi důležitou věc. Již 12. dubna (!) je dán nejtajnější rozkaz Varšavského paktu k vypracování invaze do Československa. Pak byla akce Vltava, kdy sem přijely vojenské štáby doprovázené nějakými jednotkami obhlížet terén. Později jsem se ptal Černíka, že to bylo cvičení, které přeci nebylo v programu a on říkal: „My chtěli projevit dobrou vůli.“ Tak aby se celý ten problém neprezentoval jako ztráta důvěry. Svět byl tehdy bipolární, rozdělený, a věděli to dobře Američané i Rusové. Oba dva to o sobě věděli velmi dobře. Proto Američané byli pouze pozorovateli a těmto věcem nepřekáželi.

Budiž. Ale všechno se přece seběhlo jinak. 21. srpna 1968 došlo k okupaci a vy jste se stal na mimořádném sjezdu⁷ prvním tajemníkem KSČ. Jak to probíhalo?

První chvíle zahájení shromáždění delegátů sjezdu ve Vysočanech, když už jich tam bylo víc jak 1000, byly poněkud chaotické. Pražský městský výbor to celé zorganizoval a hrál v tom velkou roli, protože byl blízko všech dějů. Bylo jasné, že se to nemůže odehrát v žádné vesnici, ale musí se to odehrát ve velkém městě, v Praze, kde bylo centrum dění. Mimo jiné i z technických důvodů, např. kapacitních. Taková část města, jako byly Vysočany – fabrika na fabrice – tam

⁶ Sjezd se měl konat 9. září.

⁷ Mimořádný XIV. sjezd KSČ konaný 22. 8. v podniku ČKD – Vysočany; z 1543 řádně zvolených delegátů se dostavilo 1219 delegátů.

se ozbrojeným složkám těžko proniká. To nejsou izolované domy, byty, ulice, to je masa. Rusové byly v zajetí své ideologie o dělnické třídě – tak prosím, ať se to odehraje v dělnickém prostředí! Za podpory dělnické třídy – pokud chcete, abych mluvil takovýmhle jazykem. Později jsem zjistil, že Rusové věděli jenom to, že sjezd se koná někde ve Vysočanech, ale nikdy se nedozvěděli, kde. Před touto průmyslovou dělnickou čtvrtí Prahy měli jakousi zpátečku. Představte si, že se to konalo ve vzdálenosti jednoho kilometru od jejich ležení! Zahájení nebylo sice rozpačité, ale velké množství lidí a náročnost té chvíle byla taková, že ten začátek ztratil energii, rytmus. Zahájení šéfoval člen tehdejšího ÚV, který to řídil špatně. Lidé si to uvědomili a řekli: „To musí řídit někdo jiný.“ A volba padla na mě. Přijal jsem to a krátce poté jsme se prohlásili sjezdem, protože k nám doléhaly zprávy o pokusech ustavit dělnicko-rolnickou vládu⁸. Tomu jsme museli zabránit. Museli jsme tomu ale zabránit tak, že se chopíme své legitimace před tím už zvolených delegátů a prohlásíme se sjezdem, tedy nejvyšším orgánem strany, který má autoritu. Převzali jsme na sebe i část autority těch, kteří byli zatčení. Začali jsme se chovat jako sjezd, určili jsme si program. Bylo jasné, že musíme vydat určitá prohlášení – oslovit národ: vyhlásili jsme generální stávkou. Ta stávka byla vynikající. Takovou stávkou svět neviděl. Na území patnácti milionového státu se celé hospodářství a pracovní činnost na hodinu zcela zastavily a to tím nejdůstojnějším způsobem: vyprázdněné ulice, zastavené úřady, fabriky. Všechny možné sirény houkaly celou hodinu a do toho jsem pronesl projev. To jsou věci, které neměly do té chvíle u nás obdobu. Ti lidé tehdy přece nestávkovali za chleba a za mzdy, ti stávkovali za svobodu, za suverenitu, za ideje, za stát! Stávkovali všichni a to je velká věc. Když jsem to shromáždění začal řídit, řekl jsem: „Máme málo času, máme možná pár hodin, chcete-li někdo slovo, tak si pořádně rozmyslete, co chcete říct, protože jestli se budete opakovat, tak vám to slovo vezmu“. Vnesl jsem do toho řád a kázeň. A ti lidé to přijali. Nevěděli jsme, jak dlouho tam můžeme být, přepadnou-li nás nebo ne. Bylo třeba jednat a proto jsme to museli mít v hlavě srovnané a být maximálně ukázněni. Myslím si, že tady jsem sehrál dost pozitivní roli. Přijali jsme kritické stanovisko k okupaci a prohlášení k slovenskému národu, dále prohlášení k celému světu a začali jsme organizovat kontakty s parlamentem a s vládou. Nakonec sjezd volil nové orgány, protože na to měl právo. Zvolil nový ústřední výbor, vyhnal z něj Indry a další podobné lidi, protože byli považováni za ty, kteří jsou s oku-

⁸ Bezprostředně po vstupu vojsk se mělo několik členů ÚV KSČ, věrných Brežněvovi, prohlásit za revoluční dělnicko-rolnickou vládu pod vedením A. Indry a jejím jménem požádat Sovětský svaz o pomoc proti tzv. kontrarevoluci. Tak měl být vpád cizích armád legalizován. Tento záměr ale nevyšel.

panty. Byly zvoleny nové orgány, kontrolní a revizní komise, ústřední výbor, který potom volil své předsednictvo. Toto zasedání končilo někdy o půlnoci přijetím volby nových členů ústředního výboru, kam byli zvoleni další významní lidé. Když se potom ústřední výbor sešel, konstatoval, že přední členové strany jsou zatčení, jsou mimo republiku a my nevíme kde. Že musíme nějak jednat a zvolit si předsednictvo a prvního tajemníka. Byla otázka, kdo ho bude dělat. Já jsem na takové věci vůbec nemyslel. Ale přišel návrh, že ho budu dělat já. Řekl jsem ano, vzal jsem na sebe tu odpovědnost a choval jsem se jako při řízení toho velkého shromáždění: Ne moc řečí a tah na branku, musíme dělat věci, co mají hlavu a patu. První bylo dát dohromady státní reprezentaci, která musí táhnout za jeden provaz, tzn. vládu, parlament a prezidenta. Já jsem tehdy volal na Hrad, ale prezidenta jsem bohužel nezastihl, zastihl jsem jenom jeho dceru Zoju Klusákovou s tím, že děda – jak řekla – teď jedná a pojedje do Moskvy. Ráno druhý den teprve dali Sověti souhlas k jednání, protože tu najednou měli před sebou novou stranickou reprezentaci, což vůbec nečekali. Pak už je to trochu složitější a hrají tam úlohu role jednotlivců i jednotlivých orgánů. Mě velice záleželo na tom, aby byla synchronizovaná a jednou vůlí řízená politika parlamentu, naše a vlády. Proto se ve Vysočanech objevili lidé jako ministr školství Kadlec, ministr kultury Galuška, místopředsdkyně parlamentu Míková. Velmi mi záleželo na tom, aby byly otevřené karty, nic se nesmělo dělat za zády. Proto např. při jednání předsednictva byli i poradci, kteří byli žádáni o stanoviska, akorát že nemohli hlasovat. Důležité bylo, že tito lidé u všeho byli. To byl jeden z nejdemokratičtějších postupů, jaký se v tehdejší komunistické straně uskutečnil. Všechno bylo otevřené. Já na otevřenou práci i politiku v životě dost spoléhal. Protože když vám jde o věc a dovedete ji těm druhým vyložit, tak je tu spolehnout na to, že to taky takhle, nebo přibližně takhle pochopí. To je to nejlepší, co vás může v životě potkat. Ta srozuměnost s vaším názorem, jeho pochopení, to je nejen věcná stránka, ale i morální. Věcné stanovisko je vždy i záležitostí morálního postoje. Tam kde morální postoj chybí, je i věcné stanovisko nesprávné.

Co jste věřil, že vysočanským sjezdem dokážete?

Podívejte se, slova jsou slova. Věděli jsme, že nesáhneme po zbraních, to věděl každý z nás; vojáci, policisté, tehdejší politici... A věděli jsme to taky my, kteří do politiky vstupovali v této atmosféře. Že kdybychom pozvedli národ k vojenskému odporu, tak že je to neodpovědné dobrodružství a absolutní sebevražda. Navíc v situaci, kdy oni hovoří o kontrarevoluci jako příčině vstupu a my říká-

me: „Co blbnete, vždyť takováhle věc, jako je kontrarevoluce, u nás vůbec neexistovala!“ Ozbrojeným odporem bychom jim dali před světem za pravdu. Pro nás nebyla jiná cesta, než přesně ta, kterou jsme zvolili. Cesta jasného a zřetelného morálního odporu, kategorického odsouzení vstupu všemi orgány, které představovali stát a naše dva národy.

A cílem bylo co? Doufali jste, že odejdou?

Požadavky byly formulovány úplně jasně: odchod armád, návrat zatčených představitelů československého státu a pak samozřejmě jednání o tom, co bude. Samozřejmě jsme věděli, že by to mělo být jednání na našem teritoriu a ne v Moskvě.

Co se dělo v dalších dnech?

Vím, že Sověti přes Červoněnka, u kterého se shromáždili všichni ti Bilakové a další, intervenovali a ovlivňovali československého prezidenta, aby souhlasil s novou vládou. Mám tady záznam. Prezident chtěl mluvit s Brežněvem, ale nikdy s ním nemluvil, protože Červoněnkovi se podařilo, aby byl jakýkoliv telefonický rozhovor zablokován. Netvrdím, že by se tím rozhovorem něco změnilo. Ale ta informace, že prezident telefonicky hovořil s Brežněvem, je chybnou informací. Vím to naprosto přesně od tehdejšího šéfa úřadu prezidenta republiky, doktora Nováka, kterej u něj byl každou minutu. Hned první den vstupu kolem dvanácté hodiny navštěvuje prezidenta Kolder, Lenárt a Indra s návrhem na novou vládu. Tehdy Novák říká: „Pane prezidente to je ústavní záležitost, to není možné udělat, to musí schválit parlament.“ Prezident se zarazí a jejich nárok odmítá.

Myslíte si, že odmítl jenom proto?

Prezident Svoboda nebyl příliš zběhlej člověk, ani ve státním právu, ani v jiných politických otázkách. Ta Novákova poznámka byla tehdy na místě a měla velký význam.

Čili by možná podepsal...

Možná že taky ne, nechci spekulovat. V zápětí po vstupu ho tedy navštěvuje Kolder, Indra, Lenárt a on na jejich návrhy reaguje takto a chce jednat s Brežněvem. Nikdy to spojení nedostal. Ale přes noc je zorganizován sjezd a druhý den jsou známá všechna jeho usnesení o nutném návratu zatčených československých představitelů, odsouzení intervence a tak dále, všechno to jde do světa,

celý svět je informován o tom, že se tady komunistická strana postavila spontánně proti těmto věcem, že si zvolila nové orgány a tamty vyhodila. A Sověti si najednou uvědomili jednu důležitou věc: že tady vzniká nová, neposlušná politická moc. Nová moc, se kterou bude možný jednat daleko hůř a jinak, než s tou starou.

S Indrou už vůbec nepočítali?

Indru už dali Sověti stranou, protože věděli, že Indra už je mimo hru, neúčastnil se ani moskevských jednání. Ostatně jménem Indry a dělnicko-rolnické vlády byli zatýkáni členové vlády i předsednictva ÚV. A teď je tady nová politická reprezentace strany; té strany, které internovali a za hranice země odvezli Kriegla, Dubčeka, Smrkovského, Černíka a další – a sjezd tyto lidi znovu zvolí! Věděli jsme, že za ten den, za jeden jedinej den musíme udělat a přijmout politické dokumenty a provést základní personální změny. To se taky stalo. A Sověti teď stáli před jednou skutečností: nemají dělnicko-rolnickou vládu, zato ale mají novou instituci, která jejich akci odsoudila, která odsoudila vstup, která řekla, že jsou to všechno nesmysly a že žádá návrat všech zatčených lidí. A co udělali Sověti? Najednou začali souhlasit s tím, že pan prezident pojede do Moskvy. Ale teď je v tom ta zapeklitost, protože nešlo jenom o prezidenta; šlo o to, že mu nabídlí, aby si vzal s sebou staré vedení, ne nově zvolené vedení z Vysočan. On to dobře pochopil a vzal si do ekypy Biřáka a další, aniž s tím souhlasila vláda, aniž s tím souhlasil parlament, aniž s tím souhlasily Vysočany. Jinými slovy: pan prezident Svoboda dobře pochopil, že s těmi lidmi ve Vysočanech nesmí nic mít. Spoléhal na to, že tam vezme tu starou osvědčenou pátou kolonu, legitimuje je jako oficiální delegaci a že jenom ta bude způsobilá jednat – a ne ti noví lidé zvolení ve Vysočanech. Parlament říká: „Pane prezidente, ne!“ Nesouhlasila s tím ani vláda, nemluvě už o nás. A on to přesto udělal. To bylo východisko, které Rusové potřebovali: budete jednat u nás, v Kremlu, a budeme jednat se starou ekypou a ne s novou. Tohle je ta zrada, které se dopustil Svoboda. No a teď vzniká velikej problém: k nám do Vysočan volá Kolder, že Mlynář, jakožto sekretář starého ÚV, má být součástí té ekypy. Začalo se jednat, jestli tam má jet nebo ne. Z počátku jsme řekli ne, ale později jsem je požádal, že by tam Mlynář měl jet s novými informacemi, s mandátem vysočanského sjezdu. To jsem prosadil, Mlynář se dostal do dalšího letadla a odletěl později. To rozhodnutí se stalo v noci. Poté, co Sověti zjistili, že celou svou strategii prohráli – a to bylo naše dílo – zareagovali strašně rychle. Najednou dali souhlas k jednání se Svobodou, protože nemohli hledat nové lidi, museli obnovit starý orgá-

ny v naději, že tam část dostane rozum. Dubčeka vytáhli z kriminálu, totéž udělali s Černíkem, Smrkovským i se Šimonem. Husák byl schválenou vládou i parlamentem, poněvadž kromě toho, že byl místopředsedou vlády, neměl žádnou vysokou funkci. Nakonec se ukázalo, že ta moskevská scéna některé z nich ovlivnila; minimálně Husáka. Zato Bilaka nemusela ovlivňovat, protože to byl zrádce už předtím. A Svoboda tam najednou zase dostal prsa – prsa na další řád. Začal být velkou osobností, na kterou se jako první obrací Brežněv. První jednání skončilo velmi mizerně, skončilo projevem Dubčeka, kterého na jednání přivedli nepřipraveného a neinformovaného. Dali mu čistou košili, umyli ho, ale byl ve strašném psychickém stavu. Mám to z rozhovoru s lidmi, kteří u toho byli – jako byl Šimon, Mlynář a jiní. Ozve se hlas, začne koktat v ruštině, pak se najednou dostane do tempa, začne mluvit srozumitelně a všem těm tam vynadá – to je on, Dubček. Brežněv na to reaguje tím, že vstane a říká: „S vámi není žádná řeč, to jsme tam nemuseli vstupovat.“ A odejde s Kosyginem z jednání. Za nimi běží Svoboda, Husák si bere na starosti Dubčeka a říká: „Sašo, cos nám to udělal?“ Svoboda běží, že to všechno napraví a Sověti se tedy vrátí k jednání. Asi to byly dramatické chvíle, nebylo to jednoduché. A o co šlo Sovětům? Hlavní bylo v nějaké formě potvrdit legitimitu vstupu. Proto se na první místo těch dohod dostává neuznání vysočanského sjezdu a potom formulace o přítomnosti vojsk. O nic jiného jim v podstatě nešlo. Všechno ostatní – to už se nějak udělá; ale nesmíte vyhodit z funkce ty naše bratry, ty naše spolupracovníky, ty naše estébáčky a kágébáčky... To dáme jako další bod; dále, že se podíváte na noviny, na cenzuru, že odvoláte to, to a to – to bude další bod. A tak dále. Všechno to shrnuli do balíčku a jeli domů. První otázka nás ve Vysočanech byla: kdo nám přijede první říci, o co v Moskvě vlastně šlo a co se dojednalo. Martin Vaculík, v té době dost vysoký funkcionář, mi říká: „Neboj se, samozřejmě, že přijdou, kam by jinam šli? Vždyť oni nemůžou na ulici, vždyť to tam podepsali, oni musí nejdřív přijít sem a tady se musí obhájit“. První přišel do Vysočan Šimon, ale já jsem mezitím hned to ráno, když přiletěli, odjel na Hrad. První, koho jsem potkal na nádvoří, byl Kriegel. Chodil tam pod prezidentským balkonem, s rukama za zády. Pozdravili jsme se, podali jsme si ruce a já říkám: „Tak co? Jak to vypadá?“ A on mě krátce říká, že je to špatný, že to stojí za hovno – prostě se o té situaci vyjádřil velmi kategoricky, což mě tedy *strašně povzbudilo*. Říkal jsem si: „No tě bůh“, a to jsem ještě neznal nic z toho, co bylo v protokolech. Šel jsem do místnosti, kde zpravidla čekají ti, co mají být přijati prezidentem, a tam na mě čekal Smrkovský. První otázka, kterou mi položil, byla: „Co myslíš, Věňku, zradili jsme?“ Já jsem mu tehdy odpověděl „Josefe, na to já ti

teď neodpovím, to se všechno ukáže až zítra, já tam nebyl, neznám, jaké tam bylo prostředí a jaké bylo jednání, ale to, jak se budete chovat zítra, to bude projev buď vaší zrady nebo nezrady“. Pak přišlo jednání, Josef Smrkovský nás jako první velmi komplexně informoval o tom, co všechno v těch bodech je. Z toho, co jsem slyšel, jsem byl špatnej, protože mi začalo být jasný, že všichni ti lidé, co byli na sjezdu, a nový orgány, že to všechno jde k čertu, že stará ekypa se dostává do starejch pozic. Za chvilku přišel Dubček, který byl pravděpodobně velmi unavený, takže přišel později. Moje setkání s ním bylo velmi dojemné, on se rozbřečel a já jsem taky nebyl úplně fit – byla to dost velká psychická zátěž. Pokračovala diskuse s Dubčkem, on mě nabízel funkci v předsednictvu jako tajemníka pro hospodářský věci. Já jsem říkal: „Sašo, to ti nemůže vyjít, to je nesmysl.“ On říkal: „Uvidíš, on si ten Brežněv taky uvědomuje, že je to těžká situace, takže může v některých věcech ustoupit.“ Já jsem říkal: „Ne, tohleto není dost dobře možný, ale udělám pro tebe ještě jednu službu: oslovím lidi, jako je Kolder a řeknu jim, aby toho taky nechali a šli od válu, protože my jdem nuceně. To jste v Moskvě podepsali. Řeknu jim, aby toho taky nechali a nechali to na vás. Vy, co jste to tam podepsali, nesete teď odpovědnost před všemi našimi lidmi.“ Dubček s tím nakonec souhlasil. A já jsem vstal a šel jsem za Kolderem, tou starou strukturou. Říkal jsem mu: „Podívej se, dohody byly takové a takové a já si myslím, abyste už nepřekáželi, protože jste dost velkou překážkou, abyste toho už nechali a odstoupili. Tak toho taky koukejte nechat.“ Myslím si, že to bylo dost prosté, ale gentlemanské jednání. Řekl jsem: „Podívej se, mám informace, že Rusové tě sem na Hrad vozili v tanku, čili ty jsi v tom sehrál nějakou roli, já u toho nebyl, nemůžu to přesně charakterizovat, ale je to role špatná. Nech toho!“ A on se rozbřečel, řekl, že se ho vlastní bratr zřekl a já nevím co všechno ostatní. Když se trochu uklidnil, dostali jsme se k debatě a až k drážďanské schůzce. Vyprávěl mi o tom jednání, že hlavní tam byla kritika Dubčeka za kádrovou politiku, protože do politiky se v té době dostávali Smrkovský a Husák. Husák byl pro Rusy nečitelný. Dubčeka kritizovali za to, že se právě Husák po Černíkovi stal místopředsedou federální vlády. Ale Kolder nevěděl, že Husák v Moskvě chytil vítr a že už je to někdo jinej. Debata s Kolderem skončila tím, že mi řekl, že odejde. Odešel z předsednictva strany a stal se za nějakou dobu ministrem statistiky a je zajímavé, že nikdy, až do své smrti, nevystupoval způsobem, jakým vystupovali ti ostatní. Myslím si, že ta moje rozmluva s ním na to mohla mít vliv. Podobným způsobem jsem mluvil se Švestkou, šéfredaktorem Rudýho práva, který byl členem sekretariátu. Ten mě odpověděl tak, že se podřídí jenom usnesení strany, že on se sám nebude rozhodovat. Pro-

stě vyklouzl z jakéhokoliv rozhovoru. V průběhu té debaty s Kolderem se ve dveřích objevil Zdeněk Mlynář. Byl celej rudej, tvář měl velmi napjatou a říká, že Dubčekovi se nepodařilo, abych se stal členem předsednictva, že to Brežněv ostře odmítl. Já jsem říkal, že mě to nepřekvapuje. Jednak jsem na takovýchle věci nespolehal a jednak jsem to ani neměl jaksi v kariérním řádu, abych tak řekl.

Přijal byste to?

Asi ne. Ale musím vám říct, že by to pro mě stejně nebylo lehké rozhodnutí. Jakmile se dostanete do krizových situací a víte co chcete, tak uděláte všechno, abyste krizi vyřešil a něco podstatného zachránil. Jde o to, že v tom okamžiku do té vody skočíte a nekoukáte se na nic okolo.

Jednou jste mi řekl, že z rozjetého vlaku se nevystupuje...

Ano, to je moje přesvědčení. Z rozjetého vlaku se nevystupuje nejen proto, že byste si mohla zlámat nohy, ale hlavně: co když jste zrovna mašinfírou a vezete lidi? Mašinfíra nesmí vystoupit, dokavaď ostatní nejsou v bezpečí.

Aby tam nepřišel horší mašinfíra?

Ano, aby se nestala větší katastrofa. Ale něčemu už nemůžete zabránit... Těm šesti stům tisícům vojáků už zabránit nešlo. Ti už tady byli. Nebylo možné vydat rozkaz „vyjděte z kasáren a bojujte s nimi, střílejte“.

NAPLNĚNÍ SNU: VYBUDOVÁNÍ ČESKOSLOVENSKÉ NEMOCNICE V BAGDÁDU

Kateřina Bartošová – Miloslava Turková

Summary:

FULFILLMENT OF A DREAM – CONSTRUCTION OF A CZECHOSLOVAKIAN HOSPITAL IN BAGHDAD

On March 15, 1925, Czech medical doctor – MUDr. Vlasta Kálalová made another significant step to fulfil her dream – to build a Czechoslovakian hospital in Baghdad. On that day, following many obstacles on the difficult journey from Constantinople further to the East she reached Baghdad, the Capital City of Iraq’s Kingdom – her future workplace. In this city she lived and worked, with a brief interruption in 1927, the next seven years. Shortly after arrival, she managed to acquire from the English colonial administration a license to practice medical profession. Since the start of her medical work, large number of patients came for help to the newly opened medical office, and so already in December 1925 a surgical clinic of MUDr. Vlasta Kalalova was established, based on approval secured from English authority – the so called “Mustausaf Czechoslovak”. She ran this “Czechoslovakian Dispensary for Surgical and Gynecology Maladies”, including a room for the sick and modern operating theatre, very successfully until 1932. She was assisted only by a Czech registered nurse and unqualified Assyrian assistant.

Česká lékařka MUDr. Vlasta Kálalová¹ učinila 15. března roku 1925 další významný krok na cestě za svým snem – zřízením československé nemocnice

¹ MUDr. Vlasta Kálalová pocházela z Bernartic u Tábora. Narodila se 26. 10. 1896. V roce 1922 promovala s vynikajícími výsledky na lékařské fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Specializovala se v oboru pro ženu tehdy revolučním – chirurgií. V říjnu roku 1924 odjela do Cařihradu, kde získávala praxi na lékařské fakultě a klinikách. Věnovala se zde hlavně gynekologii, oboru, jehož znalost považovala pro své další působení za nezbytnou. Během pobytu v tureckém hlavním městě se kromě získávání medicínských zkušeností věnovala hlavně zdokonalování svých jazykových znalostí. Ještě za studií medicíny se zaměřila i na studium orientálních jazyků a kromě světových jazyků ovládala i arabštinu, perštinu a turečtinu.

v Bagdádu. Toho dne po překonání všech překážek na strastiplné cestě z Cařihradu dále na východ dorazila do Bagdádu, hlavního města království iráckého – svého budoucího působiště. V tomto městě pak žila a pracovala s krátkou přestávkou v roce 1927 následujících sedm let. Záhy po příjezdu se jí podařilo získat od koloniální anglické správy povolení k výkonu lékařské praxe. Od počátku jejího lékařského působení vyhledávalo pomoc v nově otevřené ordinaci veliké množství pacientů, a tak už v prosinci roku 1925 vznikla s povolením anglických úřadů chirurgická klinika MUDr. Vlasty Kálalové – tzv. *mustausaf czechoslovak*. Tento „Dispensář československý pro nemoci chirurgické a ženské“, v němž nechyběl pokoj pro nemocné ani moderně vybavený operační sál, provozovala s velmi dobrými výsledky až do roku 1932, a to jen s pomocí české diplomované sestry a nekvalifikované asyrské pomocnice.² Zachránila zde životy mnoha lidí, zejména žen, neboť muslimské ženy z náboženských důvodů odmítaly nechat se vyšetřit lékařem – mužem. V letech 1928–1932 byla MUDr. Vlasta Kálalová jedinou ženou – lékařkou v celém iráckém království. Vedle léčby pacientů se během svého pobytu v Iráku věnovala také výzkumu tropických nemocí – vyvinula imunizační metodu proti kožní leishmanióze³ a badatelské činnosti v oboru entomologie – pro Národní muzeum v Praze získala cenný materiál čítající mnoho tisíc exemplářů. Léta strávená v Bagdádu se stala významným mezníkem i v jejím osobním životě – v roce 1927 se provdala za Itala narozeného v Cařihradu Jiřího Silvia Di Lotti a založila zde rodinu. Ve zdejších pro Středoevropanku obtížných klimatických podmínkách přivedla na svět dvě děti, v roce 1928 syna Radbora a v roce 1931 dceru Drahomilu Lydii. Obrovským pracovním nasazením a horkým klimatem vyčerpaný organizmus obětavé lékařky zasáhla začátkem 30. let vážná choroba a na jaře roku 1932 byla MUDr. Vlasta Di Lottiová nucena opustit své bagdádské působiště a vrátit se s rodinou do Československa.

Své vzpomínky na Bagdád shrnula MUDr. Vlasta Kálalová – Di Lottiová o čtyři roky později v rukopisu vzpomínek, který nazvala „Přes Bospor k Tigridu“. Následující výběr úryvků z těchto vzpomínek navazuje na první část publikovanou v roce 2003 pod názvem „První kroky na cestě za snem – československou nemocnicí v Bagdádu“.⁴ Jednotlivé úryvky nejsou upraveny podle

² MUDr. Vlasta Kálalová usilovala o to, získat do svého dispensáře ještě druhého lékaře a později svého následovníka. Nikdo z jejich československých kolegů však neprojevil o práci v Bagdádu zájem.

³ Tato infekční choroba známá jako tzv. bagdádská boule postihla tehdy téměř každého tamního obyvatele. Nemoc způsobovala výrazné jizvy, které v oblasti obličeje mnohdy způsobovaly jeho deformaci.

⁴ Srv. Bartošová, K., Turková, M.: *První kroky na cestě za snem – československou nemocnicí v Bagdádu*, Lidé města, roč. 2003, č. 11, s. 86–103.

současných pravidel českého pravopisu a představují přesný přepis dílčích částí druhého dílu původního rukopisu:

Hotelový pokoj s velkou sloupkovou železnou postelí k zavěšení sítě proti komárům, se mi zdál cizí muslimskému Bagdadu. Cizím starobylému městu, které jsem hledala. Připadala jsem si v nedělním odpoledni na konci své cesty stísněně osamělou. Což navštívit rodinu, pro niž mi dal dopis Zija Halebí, bratr paní Kadrie? Viděla bych zdejší soukromý dům. Byla bych na chvíli v rodinném kruhu. Vypravila jsem se tedy z Ra's-el-Karja po hlavní třídě do severní části města. Dopravu obstarávají a r a b á n e, drožky s koňským potahem. Je tu však také plno automobilů, na chodnicích čilý ruch pěších. Arabáne zastavila

několik kroků za fajansovou mešitou Hajdarovy čtvrti. Kočí mi ukázal na dům se sloupovým podloubím, s arkýří a dlouhým balkonem. ...Zkusila jsem mosazný kruh klepadla. Úder měl temný zvuk domovního prázdna. Okamžitě se však objevil bělovouší kmet s fezem na hlavě. „Mustafa Kámil je doma?“ Ne, není. Ale mohu jít dál, ohlásí mne jeho sestře. Pojistil zas domovní dveře pevnou železnou závorou a popošel k rohu dlážděného dvorku, kde zabušil na druhé dveře. „Minu?“ ozval se z dálky ženský hlas. „Kdo to?“ Je slyšet klapot opánků. „Džá'a-l chtár,“ volá stařec. „Přišel host“. Zaskřípala závora. Opatrným pootevřením mě vypouští zahalená ženská postava do druhého, „zakázaného“ dvora. ...V harému je ticho, jako by nikdo nebyl doma. Jen opánky ženy v řídce tkaném, hrubém vlněném plášti klapou po pavlači. ...Moje národnost jim působí zřejmě rozpaky. Nevědí co počít s tím dlouhým zvláštním jménem, kam je zařadit. Lehlistan? Ne, také ne. Polsko je naším slovanským sousedem, nejsme však Polsko. Rusové? Jsou naši příbuzní, ale



MUDr. Vlasta Kálalová v době svého působení v Bagdádu (kolem roku 1926)

my nejsme Rusko. V jejich otázkách je zvědavá tajemnost a bázeň před důvěřivostí, i srdečná přívětivost. „Máku Arab endkom?“ Nejsou u vás Arabové? Podivno. A ty ses naučila Arabsky. – Otec a matka jsou živi. Bratr a sestra. „Jak tě dovolili na tak dalekou cestu?“⁵

Dr. Dunlop... V roce 1919 zřídil v Bagdadě občanskou nemocnici v barácích u severního nádraží a přesídlil s ní za čtyři léta do turecké „Medžidie“, které propůjčil Fejsal I.⁶ jméno Královská nemocnice. ... Provedl mne nemocnicí a seznámil mě s ošetřujícími lékaři.

Zvlášt srdečně mě přijal jeho zástupce, chirurg Sá'ib. „Naše ženy by velmi potřebovaly ženského chirurgického léčení,“ řekl, když jsme osaměli. „Považují za zneuctění, mají-li se ukázat muži. Dávají přednosti smrti před operací. Nebo nám je přivezou k operaci již umírající. Bylo by záslužné, kdybyste tu zůstala. Musela byste mít ovšem velkou trpělivost a připravit se na to, že by vám bylo z počátku leckdy těžko. Nesměla byste se dát odradit nevědomostí našich lidí. Ale přinesla jste s sebou lásku k Arabům a znalost jazyka – to je velká pomoc.“⁷

Dr. Dunlop byl předsedou, Sá'ib jednatelem bagdadského lékařského spolku. Pozvali mne na schůzi, která se konala téhož odpoledne. Tak jsem měla příležitost seznámit se s francouzskou kolegyní Pinovou. Usadila se v Bagdadě před půl rokem, strávila tu první zimu. Poznala jsem zároveň bagdadské praktické i odborné lékaře. Byli mezi nimi Arabové, Turci, kurdský dermatolog, habilitovaný kaňhradskou fakultou, syrský okultista a několik izraelitů irackého i cizozemského původu.... Řecký lékař Stavros Anagnostides mi pravil: „Když ke mně přiveďte nemocnou muslimku, dovolí mi sáhnout jí na tepnu jen přes plášť. Na jazyk a na oči se smíme podívat, jen když postupně zastrou průvodkyně okolní části obličeje. Když je potřeba vnitřního vyšetření, posíláme je do nemocnice. Ale tady je také nemohou prohlédnout lékaři. Jen chaldejská řeholnice masoeur Terází. Už od tureckých dob jej jí tu svěřena gynekologická diagnostika i léčba.“⁸

Epidemiolog major Heggs byl na zdravotním úřadě jediným přívětivým Angličanem. On zapracoval Sámího Šeuketa. Mně povzbudil k tomu, abych přednášela o zdravotnictví na dívčích školách. Řekl mi, že název Universitas C a r o l i n a na

⁵ Rukopis vzpomínek s. 155–157

⁶ Irácký král Fajsal I. vládl v letech 1921–1933.

⁷ Rukopis vzpomínek s. 163–164.

⁸ Rukopis vzpomínek s. 164–165.

mém diplomu vzbudil pochybnost o úrovni této vysoké školy. Z názvu není patrným predikát zakladatele. „Mohla by to být jen nějaká soukromá kolej. Dr. Dunlop sice ujistil, že jste doktor alright, přesto však zahájili prostřednictvím britských zastupitelských úřadů pátrání o vědecké úrovni pražské university.“⁹

Byl pátek. Sestry Teufíkovy mě pozvaly s sebou na zijáre k hrobu Abdul Kádyra. Poutní „návštěva“. Přinesly s sebou pro mne plášť a závoj. 'Abá bagdádské muslimky je černý kimonový přehoz, vlněný nebo hedvábný. Dokud není horko, je docela pohodlný. Ale jen pokud není nutno udržovat úzkostlivé zahalení, a to ubohé muslimky, utlačované mužskou společností, musí zvláště v městě dodržovat. Pro ulici nosí přehozy dva. Spodní navlékají na paže tak, že zakrývá šiji, ramena a lýtka, vrchní přehazují přes hlavu. Pod něj natáhnou hustý obdélníkový závoj, spojený na temeni stehem. Tato „búšije“ zastře městské ženě bílý den a učiní z ní anonymní bytost. Vidí ulici, jsouc sama neviděna. Nikdo se k ní nesmí přiblížit. I Teufík, když doprovázel sestry ke kočáru, se držel před námi na deset kroků a dorozumíval se s nimi nepatrným pokynem.¹⁰

V iráckém hlavním městě zůstává dosud většina obyvatel nomády i v domě. Obývací místnosti v poschodích obývají jen v zimě. Začátkem května se stěhují v noci na volný vzduch, co nejvýš, t. j. na střechy. Za dne se zdržují v přízemí nebo ještě raději v podzemí. Sklepní serdáby mají komínové větrací průduchy, jež vyústují ozdobným způsobem na okrajích teras. Nábytek nutně odnáší stálé přemísťování a hlavně letní polévání dlažby. Ze všech domovních svršků jsou koberce nejtrvanlivějším druhem stěhovavého člověka. Na jaře se sbalí a podzim co podzim jsou znovu připraveny k užití. ...Koberce, překrásné dílo lidských rukou. Škoda jen, že dosud jsou často dílem obětovaných ruček dětských. Že v jejich barevné poesii se tají utrpení životů, umučených na samém prahu tvůrčího díla. Děti, jež tvořily a pracovaly do úmoru v letech, kdy si měly jen hrát...¹¹

Objednala jsem z vlasti zařízení, potřebné k vybavení chirurgického ústavu. Doufala jsem, že do podzimu by mohlo být vše na místě. I česká diplomovaná sestra by v té době už mohla za mnou přijet. Zbývá jen najít vhodný dům. Nejnutnější zařízení pro ordinaci se objevilo u židovského lékárníka v hloubce tržiště. Skoupil po válce britské zdravotnické zásoby. Sanitní předměty byly napěchovány jako

⁹ Rukopis vzpomínek s. 175.

¹⁰ Rukopis vzpomínek s. 178.

¹¹ Rukopis vzpomínek s. 181.

haraburdí v chodbě a na dvorku za starou lékárnou v bagdádském bazáru. ...Ještě ani nebyla ordinace hotova a už přicházeli nemocní. Nebo jejich rodinní členové s žádostí o lékařskou návštěvu. „Za tu doktorku byste měli poděkovat československé vládě,“ řekl Mustafovi Kámilovi Arab Ismail Saffár.¹²

Na zídce zborceného plotu sedí osmahlý hošík. Má na sobě rozedranou košilku. Je asi jedenáctiletý. Ani nepřimhuřuje velkých černých očí, ač je v plném slunci. Jaká krásná, jemná tvář. Dívá se do dálky, vyhýbá se pohledu na auto, ve kterém sedí žena. Je ohleduplný, jako dobře vychovaný muslim. Utahuje si vyšívaný opasek vybledlých barev. Čeká také, až bude most znovu schůdný? Proč tady, v úpalu, a ne někde ve stínu? Ale zabrala jsem se ve vlastní starosti a zapoměla na chlapce. Z myšlenek mně vytrhli dva zvláštní pocestní. Zastavili se u vozu. Pukovali po mně a zároveň pátravě hleděli oběma směry po liduprázdné cestě. Zdálo se už pravděpodobně, že sáhnou aspoň po kabelce, která ležela volně na sedadle. A v tom vidím, že seskakuje s plotu dětská postavička a ukazuje k mostu. Neodolatelný pohyb je vybízí k chůzi. Váhavě se dávají do kroku. Hošík stojí ještě chvíli na cestě a dívá se za nimi. „Takoví – nemají rozum. ’Akl mú ’edhom.“ Prohodil, jen napolo obrácen ke mně. Zas se vrátil k plotu a usedl na hromadu ztvrdlého bláta. Za půl hodiny přišel řidič. Rozhovořili se. Muž s dítětem? Ne, dva dospělí. „Jakou práci děláš?“ Ptá se velký malého. „Teď jsem bez zaměstnání.“ „Přišel jsi o ně?“ „Ano. Není práce. Dělal jsem za kamary. Teď ani to není.“ Trnu. Pracoval za jeden a půl naší koruny denní mzdy. „Čím je tvůj otec?“ „Nemocen.“ „A matka?“ „Mrtvá.“ „Zlá doba.“ Pokyvuje šofér, hledě do země. „Šugl mákuš. Není práce.“ Chlapec neumí ani číst, ani psát. Vychovala ho bída a bolest. A jaký je to velký člověk, toto malé dítě. Jak ušlechtilé srdce skrývá jeho zašlá, kaliková košilka. Gentle-man, jemný muž, si říkají bezvadně oblečení, kteří na se vzali organizační práce v jeho vlasti a starost o veřejné blaho. Ale k jak vysoké úrovni pojmu „gentle“ zavazuje takováto výše zdejších prostých gentlemanů.¹³

Po návratu z mé první návštěvy v a’zamijské koleji jsem našla doma lístek od profesora Ezzedýna. Vyučuje následníka trůnu Gázího. Mluvil s ním o mně. Před chvílí mi ve spěchu zašel oznámit, že si mne iracký král přeje poznat. A to hned zítra. Ezzedýn píše: Jedte drožkou ke královskému úřednímu paláci a zeptejte se na Rustem Hajdar bega. Ten Vás uvede... Ministerský předseda Jasín Paša mne

¹² Rukopis vzpomínek s. 184.

¹³ Rukopis vzpomínek s. 204–205.



Svatební fotografie Vlasty Káralové a Jiřího Silvia Di Lotti v Praze (1927)

okamžitě uvedl ke králi. *D ž e l á l e t e l m e l i k* ho oslovují po arabsku. Zdvihl se z pohovky a šel mi vstříc, oblečen po západním způsobu. Vítal mne s prostou srdečností. Pokynul mi na místo vedle sebe. Jásín paša se za svého pobytu v Evropě zdržel deset dní v Československu. Zaujalo ho. Budila jeho pozornost pokročilost našeho státu. Král naslouchal našemu rozhovoru a co chvíli se obracel k pašovi s poznámkou o mé arabštině. Začal se mne vyptávat na vyučování tohoto jazyku u nás. „Jen na universitě. Klasická arabština. Je to možné, že váš učitel nikdy nebyl v Arabii? Nu, může z vás mít radost. Ze všech cizinců, kolik jsem jich poznal, jen jediný Francouz vyslovoval tak dobře jako vy. Ten snad mluvil ještě lépe, ale on strávil dlouhá léta v Syrii a vy jste ze země, kde není Arabů.“ Po černé kávě a asi půl hodinovém rozhovoru jsem vstala. „Těšíme se srdečně z vašeho příchodu do Iráku,“ řekl král při loučení. „Doufáme, že tu zůstanete trvale. Upřímně si to přejeme.“¹⁴

¹⁴ Rukopis vzpomínek s. 211–213.

Koncem května mne zavolali poprvé k porodu, do hloubi uliček muslimské čtvrti. ... Ohlížím se, kam mám jít za rodičkou. V nejzazším rohu dvorku se choulí do pláště v jediném chumlu skupina žen. Na můj dotaz po rodičce mi ukazují na svůj střed. Mladá žena tam opírá hlavu o ramena družky, již spočívá na kolenou. Za jejími zády, v podřepu, koná jakási stařena úkol porodní asistentky. Na mou prosbu pospíšila dvě děvčátka rozdělat oheň. Dcerušky rodící matky. Do pocínovaného kotlíku daly vodu, shánějí úzkohrdlé konve. Za chvíli už mi nalévají na ruce, myji se. Slyším, jak ženy nutí rodičku napít se z misky, ve které je jakási bylina z Hedžazu. Mé drhnutí rukou způsobilo podiv. Zbytečně důkladné, zbytečně dlouhé. Náhodou opravdu bylo zbytečné. Než jsem mohla rodičku vyšetřit, byla tu růžová holčička. Babička ji zachytila do pleny pod matčiným šatem a přítomné ženy ji přivítaly zpěvavým hlasem. Co mne udivilo nejvíc – div mě neobjímaly. Tvrdily, že jsem přinesla štěstí. „Nefesič tajjib.“ Dobrý dech máš.¹⁵

Koncem léta jsem prohlížela opět domy, nabízené k pronájmu. Hledala jsem budovu, vhodnou pro dispenzář, pro operační sál s příslušenstvím a hlavně: dům, který by měl také místnosti k ošetřování ležících nemocných. ...Ostatně už nebudu sama. Druhého října dojela za mnou do Bagdadu česká diplomovaná sestra Ruth Tobolářová.¹⁶

Po úřední kontrole vydal bagdadský Zdravotní úřad povolení k zahájení provozu. Československý chirurgický dispenzář, m u s t a u s a f ě c h o s l o v a k , byl uveden v život.¹⁷

Práce přibývalo. Snažila jsem se získat ještě druhého lékaře nebo lékařku z Československa. Některý zájemce nebyl dosud hotov s odbornou přípravou, jiné odradilo jazykové studium.¹⁸

Měla jsem ráda naše mnohonárodní iracké pacientky. Arabky, Peršanky, Kurdky a Indky, vesměs muslimky se jmény Paprsku, Perly, věnce a Květu, Korun a Krásky. A vedle nich jména značící přátelství, laskavost, ušlechtilost a dobrotu. Biblická jména křesťanek a Izraelitek zpestřují Broskve a Jablka, Slunce, Štěstěna, Vítězství. Líčily své svízele se svérázným půvabem, malebnými slovy. Stezky i ná-

¹⁵ Rukopis vzpomínek s. 215–216.

¹⁶ Rukopis vzpomínek s. 220–221.

¹⁷ Rukopis vzpomínek s. 224.

¹⁸ Rukopis vzpomínek s. 232.

řek mísily s neustálým zehráním. „Ať žijete tisíc let. Nechť je klidný váš spánek. Ať jsme já obětí za vás. – Bůh osvěž tvé srdce. Dej ti zdraví, zachovejž tvé rodiče. Uchovej ti bratra“, říkávaly při vyjadřování díků. Zmiňovaly-li se o mrtvých, připojily: „Kéž jsou vám přidána léta jemu ubraná.“ Byly-li nuceny mluvit např. o zvracení, neopomněly dodat: „Růžovou vodu na tvé tváře.“¹⁹

Jednou k večeru přišla matka pacienta Achmeda se žádostí, abychom jí dovolili „vykouřit“ místnost, ve které byl ráno její syn operován. Její Achmed, dospělý muž, se tak bál elektrokoagulace, že se mu ještě odpoledne, po návratu domů chvěje srdce. Proto Umm Achmed²⁰ přinesla s sebou na kovovém podnosu hromádku žhavého dřevěného uhlí. Dostala ovšem se vši ochotou žádané dovození. Posypala řeřavé oharky prosolenými otrubami. S doutnajícím „obětinou“ pak obcházela koagulační přístroj i operační lehátko a opakovala zařikávací formulí:… „Andělé dobří, ten kouř je pro vás. Neškodte nám, ni my budeme škodit vám. Kouř je váš, náš syn patří nám.“ …Irak býval domovem magie. Většina jeho lidových zvyků nekoření v islámu, nýbrž tkví hluboce v dobách předislámských. I mladá Kurdka, která léčí u nás svou obrnu, je přesvědčena, že jí způsobili nemoc zlí duchové. Proto neopomíná žádný z osvědčených prostředků k jejich zažehnutí. Denně si dává přinášet nové výpisky z koránu. Ne ke čtení, neumí číst. Zašijí jí je do kousku látky nebo kůže a připevňují tak, aby se dotýkaly těla. Na obou pažích má už nad lokty po řemínku s koženým pouzdrem amuletovým. Řada větších a menších pouzdérek visí na šňůrce na krku. Celý věnec čerstvých modliteb, zašitých v surovém hedvábí, chová na hlavě pod hedvábným šátkem, stočeným v turban. Předčítač koránu, který dodává verše, ujistil rodinu, že nemoc určitě způsobil džinn. Vnikl do těla a usadil se v hlavě. Mulla navštívil několikrát nemocnou. Pomodlil se při té příležitosti také nad panthostatem, kterého se pacientka bála.²¹

Nejdůležitější životní událost, zrození, obetkává mnoho pověr. V příbytcích rolníků a řemeslníků kladou obyčejně žíněnku rodičky na udusané zápraží uvnitř dvora. Místo posypou popelem. Příbuzné a přítelkyně naplní dvůr....Rozhodně v žádné domácnosti, ani nejskromnější, nechybí kovové konvice a pocínované mísy na vodu. Jsou tu uzly s čistým prádlem, uzly s výbavou novorozence. Sotva ho vykoupou, obléknou mu atlasový živůtek a blyskavý pláštík a řasy mu natrou kuchlem tak, aby štěrbina oční byla černidlem řádně prodloužena. Matce

¹⁹ Rukopis vzpomínek s. 233.

²⁰ Tzn. matka Achmeda.

²¹ Rukopis vzpomínek s. 260–261.

vsunou pod podušku dýku proti džinům. ...Sedm dní trvají největší obavy, proto dávají rodiče pít jen převařenou vodu a chrání ji i dítě amulety před neviditelným nebezpečím. Mohl by jim uškodit *d e c h i o č i* příchozích. Zvláště nebezpeční jsou lidé naříkaví a uplakaní, ale i ti, kdo vzdychají obdivem. Snadno uhranou modroocí a „znamenání“, osoby s mezerou mezi prostředními řezáky nebo ploskonozí. ...Ale bagdáský novorozenec se nebrání jen trpně doma proti uhranutí. Hned první tři dny jeho života jsou zasvěceny výpravám do města. Musí spatřit svět, nemá-li ho v něm později nic zlého potkat. Ukáží mu aspoň čtyři části města – Bagdad má tři a sedmdesát městských čtvrtí. Začnou historickým dělem v Mejdánu. Stojí před arsenálem, zbytkem z paláce chalífy Ma'múna, syna Hárún-ar-Rašídova. Obejdou třikrát dělo, třikrát vsunou hlavu novorozence do třistaletého jícnu, spoutaného řetězy. Potom sejdou uličkou k Tigridu, aby spatřil nový občan jeho šedozelenavý proud. Druhý den ho zanesou do čtvrti koželuhů a potrou mu tríslovinou čelo a bradičku. Třetího dne vede cesta k barvířům. Stopy rozmanitých barev mu zůstanou na kabátku. Ostatně je záhodno, nakouknout s ním i do trhu a do vládní budovy.²²

Zejména jaro a léto je v Iráku těžkou zkouškou pro nemluvně a batole. V Bagdadě umírá každé třetí dítě během prvního roku života. Nejsou to výlučně děti zanedbané, jejichž okolí věnuje víc pozornosti ochranným kouzlům než čistotě a vhodné výživě. Umírají i krásné děti velmi pečlivých matek.²³

Královna Chuzejma, manželka Fejsala I., sedávala o svých přijímacích dnech beze slova v rudém sametovém křesle v přijímací síni „Červeného paláce“. ...Gertruda Bellová a jiné Angličanky, znalé dvorských způsobů, se vynasnažily sice, naučit Bagdadanky, jak se mají klanět královně – ale může naškrobená forma dát hřejivou náplň lidským vztahům? Ostatně i tyto pěkně oblečené Iračanky jsou v jádře tak přirozené, jako jejich sestry v prostých hrubých pláštích a bavlněných šatech. Klanět se tak, že si zpola sedneš, jim je k smíchu. Ne, na tu komedii nenaleť. Zdraví vesměs navyklým starým, důstojným, zdejším, občanským způsobem. Ale i královna Chuzejma je v soukromém životě prostá, přirozená žena. Vytrpěla hodně ve svém životě a možná, že neshledává valným pokrokem v osobním štěstí být společensky první mezi iráckými ženami. Vždyť země přijala krále – přistěhovalce²⁴

²² Rukopis vzpomínek s. 264–266.

²³ Rukopis vzpomínek s. 268.

²⁴ V roce 1921 bylo vyhlášeno irácké království pod britským protektorátem. Do čela domácí vlády postavila Velká Británie hedžázkého knížete emíra Fajsala.

nevraživě. ...Sedíme v malém rohovém pokoji. ...Zavolali mne na radu osobního lékaře královské rodiny, dr. Sindersona, ke královnině sestře. ...Dívka s děravou punčochou přišla odhánět mouchy s čajového stolku. Před chvílí jí vyčinila královská paní, že přinesla kávu bosa. „Není ti hanba?“ dodala při pohledu na osmahlé nohy. Ubohé děvče, shledává asi naprosto zbytečným trápením, nosit v tomto horku ještě dlouhé punčochy.²⁵

Krok koní v uličce Řeholnic vyvolal Mahdyho²⁶ před dům. „Čeká na tě host, chátún“. ...Po pavlači přechází neklidně, hlavu skloněnou, známá postava. Profesor Ezzeddýn. Co to? Co se mu stalo? Vypadá docela neobvykle. „Umm Kajs, profesore?“ „Díky, díky. Umm Kajs je zdráva, i Kajs a Ma'an. Ale...“ Je tak rozrušen, že ztratil nadobro

svou výmluvnost. „Narodila se nám dcera.“ „Jaká radost, Ezzeddýne.“ „Ano, měli by radost. Přáli si dceru. Abú Kajs²⁷ jí dávno před narozením připravil jméno: Ríme. „Bílá gazela“. Jenže... „Co se stalo? Není snad zdráva?“ Byla by, ale přišla



Vlasta Di Lottiová před narozením druhého dítěte při sběru hmyzu na březích Tigridu. Na snímku vlevo Anna Kálová s vnukem Radborem (1930)

²⁵ Rukopis vzpomínek s. 291–292.

²⁶ Bagdádský sluha MUDr. Vlasty Kálové.

²⁷ Umm Kajs a Abú Kajs znamenají otec a matka Kajse.

na svět s úplným rozštěpem horní čelisti a patra. Otec se tak zhrozil znetvořené tvářičky, že ztratil rozvahu. Neměla by se hned utopit v Tigridu? ptal se v ohromení porodní asistentky. „První etapu operativní rekonstrukce můžeme podniknout hned. Uvidíte, že Ríme bude moci sát a bude vyhlížet jako jiné děti.“ „Kdy?“ „Přineste ji zítra. Patro se spraví později.“ Byla jsem ráda, že jsem neměla zbytečně poruce všechny nástroje, potřebné k plastickým operacím rozštěpu. Odešel uklidněn. Druhého dne přinesli Ríme. Udělali jsme před operací snímek. Když jí přinášeli za týden k odstranění stehů, usmívali se už oba, otec i matka. Bylo to hezounké děvčátko. Prospívalo tak dobře, že před začátkem jara mě požádali rodiče, abych na ni přenesla z matky ochranný kožní vstěp proti bagdadské bouli. Nač čekat, až se nakazí a zhyzdí ji znovu leishmaniosa? Dost na tom, že poznamenala na celý život Kajse. Tomu se vyvinula na hrotu a hřbetu nosu. Změnila kůži nosu v jedinou plošnou jizvu. Pokoušela jsem se právě ochránit bagdadské novorozenče proti nákaze transplantační cestou. Skutečně se po přenesení vstěpu z matky, která prodělal bagdadskou bouli po svém přistěhování do Bagdadu, Ríme na jaře ani v létě v Iráku nenakazila.²⁸

Pevná ruka spočinula na mé. Má na malíku prsten, jehož kámen mi býval obrazem milovaného kraje – zeleň luk a lesů, sytá hněd čerstvě zoraných polí, zlato jihočeských slunných dní. Symbol, který zpečetil mé zasnoubení s potomkem veronských Garibaldovců. Místo něho se ocitl na mé dlani křehký ovál barvy Tigridu, broušený rukou dávného brusiče, nošený možná v prstenu, možná v jiném šperku neznámou ženou v této kdysi zalidněné, kvetoucí planině Šinar, v sumerském edenu. 19. června 1927 jsem se provdala. Byla neděle. Pro naše nemocné všední den. Od rána plnili dvůr s naléhavými dotazy. Potřebovali ještě vyšetřit, museli mít jasno v tolika věcech před mým odjezdem, stanoveným na následující ráno. Čekajících bylo dost ještě v deset hodin, kdy francouzská spisovatelka, naše sousedka, poslala lístek s dotazem, bylo-li by mi milé, aby mě přišla pomoci strojit? Oh, oh, místo podobných slavnostních starostí jsem musela hledět, aby během hodiny, která ještě zbývala do obřadu, byly uspokojeny stesky mých pacientů. Věděli jen o svých bolestech, a věděli, že zítra odjízďím. Do Evropy, na tři měsíce. Československý dispenzář musel na tu dobu přerušit činnost.²⁹

V pondělí časně ráno vyjíždí z Bagdadu automobilový konvoj směrem na Damašek. Jaké to oči na mne upřeně hledí? Teskné, žaluplné oči. Žena v červenobílém

²⁸ Rukopis vzpomínek s. 296–297.

²⁹ Rukopis vzpomínek s. 304.

pruhovaném plášti, pod žíněným chránítkem obličej zdvíženým k čelu, se mne nestrhuje pohled. Proč právě ona mne vyprovází?... „Je mi ještě pomoc?“ ptávala se, když k nám přicházivala v posledních týdnech. Je to chudá Izraelitka. Muž jí hrozí, že se s ní dá rozvést, nebude-li mít dětí. Na můj pozdrav a úsměv odpověděla se smutnou ztrnulostí. Bezmocně a neodbytně se na mne dál dívá, oči nestrhuje. Je mi hořko. Což jsem neudělala vše, co bylo v mé moci? Jako bych ještě teď mohla přispět. Ke všemu mi její žalný pohled drásá srdce pod druhou, mnohem horší tragedií: mám podezření, že v severní části nechávám bez pomoci Umm 'Ali, Matku beze jména, jednu z žen, mně v tomto městě nejdražších. A měla jsem donedávna možnost ji zachránit. Odmítla i vyšetření, což potom operaci. Ona, která se ustavičně stará o všechny druhé v domě, pro sebe nechtěla přijmout, co bylo nutné, nemá-li být zakrátko pozdě. Stydí se. Ukáže se aspoň planou má obava z rakoviny? Smutné oči mladé židovky by mne byly stejně navždy trápily, kdyby nebyla po mém návratu na podzim nepřišla s pokojnou tváří, v novém plášti. A koncem zimy se jí narodil syn. Manželství bylo zachráněno. Zato mi nikdy nebylo tíže, než když opravdu umírala rakovinou matka, která pozbyla svého jména Umm 'Ali ...³⁰

V červnu 1927 jsem vzala s sebou³¹ pro Národní museum sbírku pouštních rostlin a krabici různého hmyzu, hlavně brouků a motýlů. Na egyptských hranicích vidí celníci v každém cestujícím možného pašovatele opia nebo hašiše. Hmyz může představovat škůdce, který vnese do země nebezpečný mor. Sotva nahmatala úřední ruka, že z tlusté knihy třetí zvláštní kořen, hodila vítězoslavně kufr na druhou stranu celnice svému představenému. Dopadl otevřený doprostřed místnosti, a s třeskem se z něho sypalo víko i obsah dřevěné krabice, kterou jsem předtím tak úzkostlivě ošetřovala. Co bylo platno, že přednosta uznal zavazadlo za nezávadné? Z entomologické sbírky zbyly jen samé krovky a křídla. Rostliny nevypadaly o mnoho lépe. To už nebyl museální dar. Smetí a ostuda.³²

Do Rustemie, kde předtím nebylo endemické kožní leishmaniosy, se přistěhovalo děvčátko s rozpadlým leishmaniosním vředem. Naskytl se příležitost prokázat přirozený způsob přenosu. Vzácná příležitost pro naše badatele, řekla jsem si, a začali jsme pečlivě sbírat, zalévat a posílat s důkladnými záznamy muchničky

³⁰ Rukopis vzpomínek s. 306.

³¹ Tj. do Československa, kam MUDr. Vlasta Kálalová odjela se svým manželem v roce 1927 na svačební cestu.

³² Rukopis vzpomínek s. 308.

z blízkého i vzdáleného okolí dítěte, jež se mohlo stát zdrojem nákazy. „V Paříži mi závidějí iracký materiál,“ napsal nám sice doc. Drbohlav, ale sám ho nadobro pohřbil. Marně jsem se dotazovala na potvrzení zásilek a na výsledek vyšetřování zaslanych flebotomů.³³

O půlnoci 27. července mne zavolali k umírajícímu synáčkovi arabského lékaře z Hilly. Při sestupu s terasy mnou projela zvláštní jemná bolest. Ohlašuje se už snad mé vlastní dítě? ...Ale snad budu moci ještě během dne splnit své povinnosti. ...Jenže dr. Anagnostides nepochopil. Přišel mne naopak přemluvit, abych se s ním podívala aspoň k jednomu nemocnému. ...Ne nic nechápe. Nač o tom mluvit. Docela jako moji nemocní, také netuší, že co nevidět mohu mít dítě. Ostatně jsem ještě před dvěma měsíci jezdila na koni. Asi nejsou mé rozměry nápadné. ... Sestra Maryša...Dostala vzorně svému úkolu. Svěřujíc se jí, byla jsem jista, že se mi dostane stejně spolehlivé chirurgické čistoty, s jakou jednáme s nemocným na operačním stole. V půl jedenácté už koupala prvního Čechoslováka, narozeného v Bagdadě. Neboť můj muž splnil podmínku, s jakou jsem uzavírala sňatek: stal se československým občanem. ...Chlapec byl zdrav a čilý. ...Přesto však, že se živil mateřským mlékem, v prvních týdnech vůbec nepřibýval. Narodil se 28. července – uprostřed horkého bagdadského léta. V „chladném“ serdábu, kde trávil první dny svého života, bylo 50°C. Venku na dvoře, před vysokými vzdušnými okny, bylo 52°C. Zaplakal-li, posílávaly mne nemocné k němu. „Džáhil jibčí. Dítě pláče“. Byly ochotny samy čekat, nepokládaly za správné, že pokračuji v práci. ...V polovině března onemocněl rok co rok těžkou trávící poruchou. Byla v prvním roce tak zlá, že katastrofa se již zdála téměř neodvratnou. „To bude zvláštní, doktorko, nepodaří-li se vám zachránit vlastní dítě...“, „řikal Harold Lampard. ... „Alláh ti dej syna, který bude žít“. Je třeba prodlít v zemích kolem Perského zálivu, aby člověk pochopil všechn obsah tohoto přání arabských matek.“³⁴

Československý dispenzář se na podzim 1929 přestěhoval na jiné místo v ústřední bagdádské čtvrti. ...Sestra Maryša se právě vrátila z Čech po dovolené, strávené doma. A s ní přijela moje matka. Anně Káralové bylo tehdy šedesát tři roků. Měla v Praze dvě vnučky, Věru a Olgu, Radbor však byl jejím prvním vnukem. Zatoužila a vypravila se za ním.³⁵ ...A následující zimy, právě když se rozsvítily minarety sed-

³³ Rukopis vzpomínek s. 309.

³⁴ Rukopis vzpomínek s. 312–316.

³⁵ Srv. Bartošová, K., Turková, M.: *Vzpomínka na cestu z Čech do Bagdádu*, Lidé města, roč. 2002, č. 8, s. 105–112.

mého ramazánu, 26. ledna 1930, se jí narodila bagdádská vnučka. Dostala podle přání svého otce jméno Drahomila Lydia. Jiří Di Lotti toužil po dceři, a žádné české jméno se mu nezdálo tak jako toto vystihovat skutečnost, že je mu ta malá bytůstka „dvakrát milá“.³⁶

Jelikož jsem chtěla doplnit entomologické sbírky našeho Národního musea také materiálem ze severnějších oblastí, rozhodli jsme se i my onoho léta pro cestu do Kurdistanu. Z Bagdadu jsme vyjeli 6. července. U volantu můj muž, vedle něho arménský řidič Mušejch. Mezi blatníky jsou na stupátcích upevněna zavazadla, většinou stanu a tábořících potřeb. ...Na horském svahu se objevuje vodní



Jiří Di Lotti s Radborem a Drahomilou Lydií v Bernarticích (30. léta)

nádrž: železniční stanice k a r a g á n s k á. Tady nám kyne odpočinek. Je tu noclehárna. ...Jednoduchý domek, a jakým přepychem je v této pustině. ...Veliká úleva, jedete-li s tříletým a pětiměsíčním dítětem. Pálí venku polední slunce. Je-li ve stínu otevřené verandy 45° C...³⁷

³⁶ Rukopis vzpomínek s. 324–325.

³⁷ Rukopis vzpomínek s. 326–328.

I my pokračujeme po jednodenním odpočinku v Kerkuku v další cestě na Erbil. V jednom z jejích zastrčených příbytků mě přijímá štíhlá žena v černém a temně modrém národním kroji. ...K venkovskému příbytku jejího bratra je ještě tucet kilometrů po rozpálené prašné rovině. My jsme tam dojeli za dokonalé nespokojenosti nejmladšího člena rodiny. Drahomila má hlad. Na zasklené verandě harému obklopilo půl tuctu žen plačící děcko. Hned poslaly do ovčince nadojit mléka. ...Dívky i kulatoučká vlídná hlavní „chůva“ rozhodly, že maličké určitě chybí ke spokojenosti kolébka. Netrvalo dlouho a přinesly odkudsi z domácího skladiště tuto důležitou harémovou součást. Lehounká hračka z dřevěných dých. Několik párů oblych paží najednou se snažilo dokázat, že dovedou uklidnit nemluvně rychleji než Evropanka v bílých plátěných jezdeckých šatech... Kolébku se nepodařilo malou osůbku oklamat. Energicky se domáhá jídla. Čas oběda dávno minul. Hlavy v bílých plachetkách se navzájem poradily. Rozhodnutí je jednomyslné, jen já mu nerozumím. Chápu se tedy činu. Čtvero rukou rozprostřelo plátěnou plachtu. Položily na ní dítě, úplně je do ní zavinuly, a mocnými rozkyvy rozhoupaly vzpírající se balíček. Ubohá Drahomila. Ubohá nemluvnata, která tímto přidružením jsou zbavena hlasu. Kolikrát tímto prostředkem pomáhaly členky této domácnosti bezděky hubit drobné životy?³⁸

Hluboká sedla otvírají výhled na další hřebeny. Přímě před námi leží pohoří Safín dag. Od jeho modrých odstínů se malebně odlišuje hora Saryk, „Červená“. Pod ní leží náš cíl, vesnice Šakláva. Dojždíme k ní v poledním horku. A je nám najednou, jako bychom se ocitli na jiném světě: vůz zastavil u zurčícího potůčku. Nedaleko kyne chlad košatých stromů... Choulostivá věc, volit mezi pohostinstvím zneprátených sousedů. ...A mezi nepřáteli, jen plotem a několika ovocnými stromy oddělen od dolních stráží, se zdvihl druhý den v Sulejmánově sadě stan. ...U něho visela mezi stromy dětská houpací síť. Kousek dál u plotu našla místo rozkládací kuchyňská skříňka s potřebami k vaření. ...Ve vsi jsou vedle muslimských Kurdů i křesťané a židé. Koupila jsem od židovského měditepce baňatou zdejší konvici a tepané stříbrné dýnko s penízkovými přívěsky. Tato část ženského kurdského kroje snad vhodně doplní zlatý nosní kroužek s perlami a tyrkysy, který jsem s nadkotníkovými kruhy připravila pro Náprstkovo museum. Hlavně však se množí naše přírodovědné sběry. Dobře, že šaklávská pošta může odesílat bedničky přímo do Prahy ... Kroj zdejších žen nezadá v okázalosti výstroji mužů. Hlavu mají kolem stříbrného nebo zlatého dýnka obtočenou hedvábným šátkem do širokého turbanu. Na spán-

³⁸ Rukopis vzpomínek s. 331–332.

cích jsou do něho zabrány řetízky penízkových přívěsků. Jsou upjaty do živůtků a sametových kabátců, nosí široké kalhoty. Ruce mají plny zlatých náramků, i když loupají okurky nebo lilek, když přebírají a perou rýži, fazole nebo krájejí dyně. Začínám však s obavou vstupovat do kurdských harémů. Blechy jsou nevyhnutelným příživníkem hedvábného sametového přepychu.³⁹

Já sama po návratu z Kurdistanu vážně onemocněla. Marně jsem se snažila v následujících měsících nabýt sil a současně dostát svým povinnostem. Přitom se tvářím v tvář rostoucí světové krizi zdálo beznadějným čekat, až někdo z Československa bude moci pokračovat v mé lékařské práci. Korespondence s mým pražským universitním promotorem



Vlasta a Jiří Di Lottiovi převlečení do orientálního oblečení. Jiří má vousy nalepené (Praha 30. léta)

zůstávala v tom směru bez odpovědi. Chtěla jsem aspoň přimět zdravotní úřad, aby založil gynekologický dispensář, který by vedla lékařka. Zařízení vlastního ústavu jsem byla ochotna předat mu k hmotnému vybavení. Zdravotní ředitelství

³⁹ Rukopis vzpomínek s. 334–340.

nebylo s to, návrhu vyhovět. Na bagdadské lékařské fakultě vyšetřovala muslimky pro profesora ženského lékařství a porodnictví stejně jako dřív pro nemocniční oddělení masoeur Terází.⁴⁰

„Poslyš, doktorko, vrátíš-li se domu, vezmu ženu s dětmi a pojedeme s vámi,“ řekl rybář Medžíd. Dojatě jsem hleděla do jeho ošlehané tváře. „Jsou u vás oranžovníky?“ zeptal se poté. Po záporné odpovědi se zamyslel. „Sníh?“ „Každou zimu.“ Sklopil hlavu. Díval se na své bosé nohy v červených trepkách. „Nemohl bych u vás žít...“⁴¹

V únoru 1932 přijela má sestra Milada do Bagdadu. V březnu jsme se vraceli přes Egypt, Řecko a Itálii společně s ní a dětmi domů do Čech. Cestu od Tigridu k západní poušti přehlíží Agarguf. Žádný vůz mu neunikne. Jsou proň mizivými body, on pro ně stohem nebo balvanem. Omšelý zikkurat. První vítá a poslední zdraví krátké dny těch, kdo se blíží nynějšímu hlavnímu městu starobylé „Země řek“. Za ním, jako by se svinovala, mizí očím vyprahlá, pouštní pláň.⁴²

MUDr. Vlasta Kálalová-Di Lotti neopouštěla své dlouholeté působiště v iráckém Bagdádu z osobního pohledu zcela spokojena, neboť se jí nepodařilo naplnit úplně vše, co si předsevzala. Objektivně vzato však lze říci, že dokázala, a to především nezměrným osobním úsilím, maximum možného. Díky své odvaze a houževnatosti, nadprůměrnému jazykovému nadání a cílevědomosti vybudovala v Bagdádu velice dobře prosperující nemocnici. Zachránila v Iráku životy mnoha lidem, zejména ženám, ale nepodařilo se po jejím odchodu zajistit další činnost nemocnice, protože se nenašel následovník, který by v její práci pokračoval. Vážná choroba MUDr. Vlasty Kálalové-Di Lotti předčasně ukončila její působení v Orientu. I přesto, že po návratu do vlasti byla dlouhodobě upoutána na lůžko, nepřestávala vědecky pracovat a v době nemoci vznikl i její rukopis vzpomínek, který nebyl dosud kompletně publikován.

Do jejího života později tragicky zasáhla druhá světová válka, která ji 8. května 1945 připravila o manžela i obě děti (všichni tři byli v Boroticích zastřeleni – dr. Kálalová postřelena – ustupujícími německými vojáky). Silná osobnost Vlasty Kálalové-Di Lotti překonala i tuto nejhorší životní zkušenost.

⁴⁰ Rukopis vzpomínek s. 363.

⁴¹ Rukopis vzpomínek s. 364.

⁴² Rukopis vzpomínek s. 364.

Tato zcela výjimečná žena neobyčejného osudu nepřestávala pracovat a starat se o druhé až do své smrti dne 15. února. 1971.

V roce 1967 byla MUDr. Vlastě Kálalové-Di Lotti udělena medaile Jana Evangelisty Purkyně za mimořádné zásluhy o rozšíření poznatků československého lékařství v zahraničí a v roce 1992 byl této významné a do dnešních dnů stále nedoceněné české lékařce udělen in memoriam Řád Tomáše Garrigua Masaryka za vynikající zásluhy o demokracii a lidská práva.

(Použité fotografie jsou z rodinného archivu Kateřiny Bartošové)

Stanislav Komárek:
SPASENÍ TĚLA, Moc, nemoc
a psychosomatika, Edice
Kolumbus, MF Praha 2005

Stanislav Komárek umí psát. Má živý styl a osobitý jazyk, obohacený všemi peripetie-
 tiemi jeho životní a profesní dráhy. Tak
 třeba starší přírodopisná terminologie se
 svou lehce komickou profesorskou pedan-
 terií dodává jeho vyprávění nenapodobitel-
 né kouzlo, nečekaný a přitom laskavý,
 často sebeironický vtíp. Komárek je ale
 také vynikající pozorovatel se smyslem pro
 zdánlivě bezvýznamný detail a s mimo-
 řádnou schopností zpozorovat obdobu,
 podobnost nebo dokonce souvislost mezi
 věcmi na první pohled na míle vzdálenými.
 Proto se i jeho poslední knížka velmi dob-
 ře čte; rozhodně to není námaha, do níž by
 se čtenář musel nutit jako u tolika rozečte-
 ných knih, jaké se nám – Komárek by řekl
 „namnoze“ – hromadí na nočním stolku.

Téma zdraví a nemoci, jemuž věnoval
 svou poslední knížku, poskytuje těmto
 jeho schopnostem nezanedbatelný pro-
 stor. Koho by dnes mohlo nechat lhotej-
 ným? Jenže právě vážnost, kterou věcem
 svého zdraví a svých chorob všichni připi-
 sujeme, je vítaným terčem Komárkova leh-
 ce pořouchlého traktování. Nečekané his-
 torické reminiscence a etologické paralely
 dovolují s odstupem pozorovat, co to vlast-
 ně všichni děláme, a příležitostně si také
 dobírat instituce moderního zdravotnictví,
 včetně vědecké medicíny a „medicinsko-
 průmyslového komplexu“.

Spasení těla stojí někde mezi literatu-
 rou faktu, beletrií a společenskou kriti-
 kou, což staví recenzenta do obtížné pozi-
 ce. Některá věcná tvrzení by si zasloužila

jistou kritiku, jenže kritizovat vyprávěče
 za to, co tak pěkně vypráví, je zřejmě jisté
 barbarství. Přesto jsem si nakonec řekl, že
 recenze v odborném časopise by se několi-
 ka kritickým poznámkám – s touto omlu-
 vou – neměla vyhnout.

Jako závislého nikotinu mě ovšem
 pobavil Komárkův nápad, že by i na autech
 mohlo stát něco jako „Řízení může způso-
 bit smrtelný úraz“ (str. 122), jenže vzápětí
 jsem se dočetl, že 7% Čechů umírá násil-
 nou smrtí, „drtivou většinou na silnicích“.
 Ve skutečnosti tvoří polovinu z tohoto
 počtu sebevraždy, na silnicích umírá sot-
 va 1%. Na několika místech autor podléhá
 pokušení hodit do jednoho pytle jevy, kte-
 ré se sobě podobají jen pro „etologa z Mar-
 su“ (tamt.), tj. pro člověka, kterého vůbec
 nezajímá smysl a motiv dané činnosti.
 Obřízky a tetování (str. 110) nebo půst
 a dieta rozhodně nejsou „svým charakte-
 rem prakticky totožné“, jak trochu boho-
 rovně tvrdí autor, v tomto bodě překvapivě
 tvrdý pozitivista.

Jungovskou „synchronicitu“ obhaju-
 je autor tím, že je to alternativní přístup
 k vysvětlení jevů vedle kauzálně uvažující
 vědy. Přitom ovšem přehlíží, že synchroni-
 cita nic nevysvětluje, nýbrž jen upozorňu-
 je na jevy, pro něž žádná vysvětlení nejsou.
 Kus skepse může být na místě i vůči medi-
 cinským kauzalitám, ale alternativa k vědě
 to docela určitě není.

Zarazil mne i paušální nárek nad „soci-
 álním státem“, každodenní tenor něk-
 terých novin; čím to, že si na něj nejvíc
 stěžují ti, kdo se z „neúměrně vysokých
 odvodů“ (str. 125) sami živí? Komárek
 tu ovšem není sám: na „nepochopitel-
 nost“ daně z příjmu si prý kdysi postěžoval
 i Einstein. O stránku dál si autor stěžuje
 na „citové vydírání“ dobročinných výběr-

čích po ulicích a chce, aby se o týrané děti postaral – samozřejmě stát ještě sociálněji, beztak už „sající tisíce sosáky maximum daňových peněz“. Rozsah pečovatelských funkcí moderního státu si kritiku možná zaslouží a hubovat na daně a drahotu patří ke konverzační zdvořilosti třetí cenové skupiny, v knize by ale člověk přece jen čekal postoje promyšlenější.

Ale už dost té pedantské kritiky, četbu si tím rozhodně nenechte zkazit.

Jan Sokol

Lenka Formánková a Kristýna Rytířová (edit.): ABC FEMINISMU, Nesehnutí, Brno, 2004

Brněnské Nesehnutí je organizací zaměřující svou kulturně publikační, přednáškovou i aktivistickou činnost na alternativní myšlenkové proudy, zejména na ekologickou tematiku. Pořádá přednášky, semináře a diskuse zpravidla na Masarykově univerzitě v Brně, kam jsou zváni odborníci i odbornice z celé republiky. Tematikou feminismu se Nesehnutí zabývá nejen v ekologické perspektivě (ekofeminismus), ale v širším kontextu současných feministických proudů, ať už z pohledu historického vývoje feminismu, feminismu a náboženství, genderových otázek z hlediska sociologického, apod. Jedním z publikačních výstupů tohoto zaměření je i populárně naučný text *ABC feminismu*.

Tematika feminismu, feministických a genderových studií, je v českém kontextu, bohužel nejen mediálním, opředena řadou mýtů a je s ní spojena řada předsudků, a to mnohdy i na půdě některých aka-

demických disciplin. Feminismus je často jako celek ztotožňován výlučně s jednou ze svých vývojových fází, tzv. druhou vlnou, a zejména s nejradiálnějším proudem amerického feminismu druhé vlny, z něhož jsou často účelově citována mediálně omlétá klišé vytržená z kontextu. Tyto účelově vybrané, kusé citace mají navodit dojem, že feminismus je hnutí útočné, mužům nepřátelské, rozbíječské, ve svých projevech v podstatě pubertální a komické. Tyto předsudky/odsudky samozřejmě nevycházejí z poctivé četby feministické literatury, ale z ingnorantství, z povrchního „dojmu“, který se opírá o manipulativní desinformace. Feminismus je bezpochyby nepohodlný v tom, že odmítá přijímat jakákoliv dogmata či zaběhnuté argumentační postupy bez prostoru pro rovnocennou alternativu, pro pochybnost a jinakost hodnotových východisek. Toto by ale snad mělo být obecným principem akademického myšlení, které by mělo zvažovat každý nový podnět teprve na základě jeho důkladného poznání a které by si nemělo ulehčovat práci používáním aprioristických postupů. Zužovat pojem feminismu na jeden proud jeho určité historické fáze je demagogií; je to totéž, jako např. zužovat pojem liberalismu na jeho britské pojetí, islámu na tálibánský fundamentalismus nebo křesťanství na baptistickou Novou pravici v jižních státech USA. V současné době už odborná literatura ani nehovoří o feminismu v jednotném čísle, ale o *feminismech*, což signifikuje pluralitu a v principu nedoktrinářskou podobu tohoto myšlenkového směru. Společnými východisky feminismů je antidiskriminační apel, hledání a prosazování principu rovných příležitostí (včetně otázky, nakolik je tento princip uskutečnitelný), a otevřenost vůči

redefinici tradičních konceptů maskulinity a femininity.

Zatímco před rokem 1989 nevyšlo o feminismu v češtině prakticky nic a tato literatura nebyla ani překládána, neboť oficiální politická linie nepřála žádné otevřené diskusi „zdola“, bylo v průběhu posledních patnácti let přeloženo několik stěžejních titulů či byly pořízeny výběry (jmenujme alespoň texty „Dívčí válka s ideologií“, „Nadvláda mužů“, „Ženy, muži a společnost“, „Feminine mystique“, „Veřejný muž, soukromá žena“, „Eunuška“, „Literatura a feminismus“, „Pramatky Ježíše Krista“ a další). Rozrůstají se i původní české práce (např. vynikající studie Jitky Malečkové „Úrodná půda“, Osvaldové „Česká media a feminismus“, Horské „Naše prababičky feministky“, „Ročenka Katedry/Centra genderových studií 03/04“ a další), z nichž ovšem ne všechny ovládají metodu genderové analýzy. Většina kvalitních článků či studií je odborných, jejichž nevýhodou je, že se nedostanou do povědomí širší čtenářské obce. Zaplnit tuto stále ještě mezeru a poskytnout v populárně naučné formě seriózní informaci o vybraných aspektech feminismu se tedy právě pokusilo Nesehnutí sestavením *ABC feminismu*.

Text je vlastně přepracováním a doplněním předchozí publikace Nesehnutí, sborníku „Ženská práva jsou lidská práva“ (Brno 2002). Některé texty ABC jsou tedy novým zpracováním stejné tematiky nebo více či méně doplněnou a aktualizovanou verzí článků stejných autorů a autorek – Andrey Baršové, Hany Havelkové, Marka Šálka, Markéty Huňkové, Lucie Jarkovské, Ivy Šmídové, Kateřiny Liškové a Jolany Navrátilové; novými spoluautorkami ABC jsou Jana Decarlı Valdrová, Kateřina Machovcová, Věra Sokolová, Klára Skřiv-

vánková, Iva Doležalová, Linda Sokačová a Dita Dražilová.

Tematicky se oba texty dosti prolínají. První sborník je vymezen úžeji, lze snad obecně říci, že se zaměřuje především na genderovou problematiku z pohledu sociologicko-historického; jak uvádí podtitul, jedná se o sborník přednášek ze semináře. ABC je už pokusem podstatně ambicioznejším: už název napovídá, že se snaží představit základní informace o feminismu.

Kniha je rozčleněna do sedmi kapitol (včetně závěrečné). První s názvem „Genderové stereotypy“ pojímá problematiku genderu z hlediska jazyka (Valdrová), společenské tradice a vnímání (Jarkovská) a pracovního trhu, resp. rovných příležitostí mužů a žen v zaměstnání (Machovcová). Diskurs kapitoly je v podstatě jednotný, jedná se o přehledové přiblížení v populárně naučném stylu. Za první částí ovšem chybí bibliografie, což nemělo ujít editorkám. Druhá kapitola, „Mateřství a otcovství“, nabízí dvě blízká autorská pojetí, vycházející z výzkumu (Maříková a Šmídová), od nichž se poměrně liší Šálkova empiricky laděná úvaha „Svobodu otcům!“. Třetí kapitola se věnuje „Gay a lesbické problematice“ a obsahuje hutný text Baršové (viz sborník z roku 2002) a velmi čtivě napsaný a zároveň informačně bohatý článek Věry Sokolové. Čtvrtá kapitola s názvem „Násilí páchané na ženách“ (Skřivánková, Huňková) je nejvíce zaměřena na konkrétní praxi diskriminace žen; všímá si psychického i fyzického týrání žen a obchodování s lidmi – což jsou z 80%, jak text uvádí, ženy a děti. Kapitola poskytuje i cenné praktické rady, jak reagovat na setkání s domácím násilím a obchodem s lidmi. Pátá kapitola věnuje pozornost objektivizaci ženy a otvírá stá-

le častěji diskutované téma konstruování genderu v kontextu těla, což napovídá název „Cena ženského těla“ (Jarkovská, Navrátilová, Lišková); za první podkapitolou „Mýtus krásy“ bohužel opět chybí bibliografie. Výborně zpracovaná druhá podkapitola „Hodné holky se dívají jinam aneb Feministické spory o pornografii“ (Lišková) s bohatou bibliografií za textem představuje i nejednoznačné postoje k mnohým otázkám uvnitř feministických diskusí, a proto ji lze považovat také za konkrétní svědectví o vnitřní pluralitě feministického myšlení. Nejobsáhlejší šestá kapitola se částečně vymyká stylu ostatního textu, její téma je také nejširší a nejméně vnitřně spjaté; tvoří více než jednu třetinu celého textu. „Historie feministického hnutí,“ jak se kapitola nazývá, tvoří pět odborných textů: „Postavení ženy v křesťanství“ (Doležalová) v historickém, nepřiliš analyzujícím pojetí; „První a druhá vlna feminismu: podobnosti a rozdíly“ (Havelková), velmi přehledně strukturovaný text, sumarizující i další četné studie a původní závěry autorky na dané téma; další část „Významné ženy a hnutí v historii feminismu“ (Sokačová) je pojata poměrně selektivně, výběr feministických osobností do značné míry reflektuje i autorčino zaměření a odborný zájem, ovšem v daném rozsahu téma vyčerpat nelze – pokud by tedy název této podkapitoly zněl např. „Vybrané portréty významných feministek,“ plně by odpovídal svému vymezení; přehledné i v rámci rozsahových možností analyzující shrnutí tzv. třetí vlny feminismu s titulem „Současné trendy feministického myšlení“ (Sokolová) je dobře strukturovaným příspěvkem, představujícím českému čtenářstvu tematiku, o níž bylo dosud v češtině napsáno jen vel-

mi málo; poslední část „Ekofeminismus, gender a environmentalismus“ (Dražilová) ukazuje genderová studia v komparativním kontextu interdisciplinárních přesahů se studií environmentalistickými; jako jeden z mála příspěvků této publikace (částečně též příspěvek Sokolové) věnuje bližší pozornost multikulturnímu aspektu feminismu a jeho faktickému vnímání jako nejen „bílé“ a „západní“ kategorie.

Závěrečná sedmá kapitola není hodnocením problematiky ani jejím shrnutím, ale vlastně spíše přílohou; obsahuje internetové odkazy na různé instituce a organizace zabývající se feminismem a genderovou tematikou, a dále také informaci o Nesehnutí. U internetových odkazů je ovšem politováníhodným nedopatřením, že vedle adres webových stránek různých aktivistických či v širším smyslu kulturních organizací obsahuje jen jediný odkaz na instituci akademickou, a to brněnskou Masarykovu univerzitu. Dlužno podotknout, že v době sepsání knihy už několik let existovalo Centrum genderových studií na FF UK v Praze (a v době vyjití knihy bylo v procesu transformace na samostatnou katedru v rámci FHS UK), o němž není uvedena ani zmínka, což je zarážejícím technickým nedopatřením editorek, zvláště je-li jednou ze spoluautorek členka tehdejšího Centra.

Každý novátorský publikační počín prochází spoustou úskalí, což ovšem nesnižuje jeho hodnotu ani odvalu, s níž se prosazuje; je jistě snadné jej kritizovat. Nadšený aplauz nad novátorským počinem by ale neměl předem odhánět kritické připomínky, je-li k nim věcný důvod. Jednou ze slabých stránek *ABC feminismu* je dle mého názoru zjevné nesjednocení textu po stránce redakční. Záhloví sice uvá-

dí, že Formánková a Rytířová text pouze „sestavily“, přece však i sestavitel na sebe bere de facto odpovědnost editora alespoň pokud jde o technické parametry, jako je otázka, zda bude za textem bibliografie či nikoliv, a podle jakého jednotného modelu budou bibliografické údaje uváděny. Nedostatečná je i úprava jazyková, zejména (ale nejen) v interpunkci zůstalo v textu poměrně dost chyb, nejzávažnější je opakovaný špatný přepis jména jedné z prvních feministek, Olympe de Gouges (v 1. kapitole opakovaně psáno „Gouche“). Jistou nejednotnost diskursu myslím nelze přímo kritizovat s ohledem na skutečnost, že se v autorském týmu sešli lidé s velmi různou odbornou praxí i různou autorskou zkušeností; některé texty jsou tak spíše přehledovou sumarizací předchozích výzkumů, jiné vycházejí bezprostředně z výzkumné práce či feministické praxe – některé z těchto jsou velmi dobře dokumentované a konkretizují daný problém na vhodně zvolených příkladech (např. Lišková, Huňková, Skřivánková, Šmídová). Nejproblematictější se mi však jeví název celého díla, který je skutečně velmi ambiciózní – představit ABC jakékoliv discipliny je název téměř sebevražedný, poněvadž vše, co v daném ABC – a jak jinak vnímat ABC než jako „základ“ – obsaženo není, je tak zatlačeno do pozic DEF, ne-li ještě dále. Což je problematické pojetí, zejména proto, že vytváří (i když zřejmě bezděčně a nezáměrně) hierarchii důležitosti feministických témat. Je-li ABC selekcí, a jinak to ani nelze pojmut, představila bych si obsahlu encyklopedii, obsahující daleko více témat, která k feminizmu nedílně patří, a která zde nejsou uvedena vůbec; jmenujme jen např. téma feminizmu v literatuře, což je obzvláště těžko představitel-

né jako DEF-Z, když mnohé feministické teorie vznikly právě na půdě literární vědy (zejména francouzský poststrukturalistický feminizmus, např. autorky Julia Kristeva, Hélène Cixous, Luce Irigaray, nebo teorie postkoloniálních studií – Gayatri Chakravorty Spivak, a další); vedle literární vědy jsou to také témata jako gender ve školství, gender a media, gender a politika, gender a náboženství ne pouze v zúžení na křesťanství, gender v multikulturní perspektivě, a další. Kdyby tedy text nesl skromnější, ale přesnější pojmenování, jako např. „Kapitoly z feminizmu“ – což, připouštím, je ovšem jako název méně elegantní a přitažlivé, nebylo by mu z koncepčního hlediska co vytknout. Takto bohužel obsah textu neodpovídá plně jeho názvu.

Přes tyto nedostatky je *ABC feminizmu* knihou průkopnickou a nesporně velmi užitečnou, zejména proto, že oslovuje širší čtenářskou obec a že seriózním a fundovaným způsobem rozšiřuje obecné povědomí o některých aspektech feministického myšlení.

Blanka Knotková-Čapková

**Frank Fätkenheuer:
LEBENSWEIT
UND RELIGION,
Mikro-historische
Untersuchungen an Beispiel
aus Franken um 1600,
(Veröffentlichungen des
Max-Planck-Instituts für
Geschichte, Band 198)
Vandenhoeck & Ruprecht,
Göttingen 2004**

Recenzovaná práce organicky navazuje na řadu studií, jež se v prostředí německých humanitních věd doposud věnovaly sociálním a kulturním dopadům reformace a protireformace. Pro širší (než jen úzce dějzpytecký) čtenářský okruh považují za vhodné upozornit předně na dva základní rysy Fätkenheuerovy knihy, jímž se zároveň budu v následujícím textu věnovat: je to (1.) otázka, do jaké míry lze *teoreticky pojednané makroprocesy* (jde konkrétně o proces *konfesionalizace*) ověřovat *mikrohistorickým studiem*. S tím souvisí (2.) Fätkenheuerův zájem o *rozbor egodokumentů*.

Proces konfesionalizace je, jak ukazuje Frank Fätkenheuer (krom toho, že rozebírá teorii tohoto procesu a podává přehled dosavadních bádání o něm, s. 11–37), vymezován takřka výlučně v německém dějepiseckém prostředí (s. 24) a to kupříkladu (a. 11) jako mocenské úsilí, vystupňované zejména v období mezi lety 1525–1648, aby vše v sociální i soukromé sféře bylo určováno a prostoupeno náboženskými, ba co více: konfesionálními otázkami (např. Harm Kluetting či Heinz Schilling). Fätkenheuer mluví o *konfesionalizačním paradigmatu*, o *klíčovém konceptu*, jehož se užívá jako *makroanalytického výkladového prostředku*. Považuje je za blízké teoriím procesu *modernizace a sociální disciplinace* (s. 23). V této souvislosti je určitou měrou překvapivé, že Fätkenheuer nechává stranou své pozornosti studie některých autorek a autorů, kteří v rámci svého historicko-antropologického zaměření či zaměření na dějiny lidové kultury a v rámci určité inspirace sociologií Norberta Eliase zformulovali teze či teorie s konfesionalizačním schématem se v mnohém překrývající. Na myslí mám kupříkladu

van Dälmenovy úvahy o procesu *zcírkevnování* (Verkirklichung) sexuálního chování a uzavírání sňatků, potvrzené některými případovými studii (např. pro Basilej 16. a 17. stol. Susanna Burghartz, pro Anglii téže doby Peter Laslett a celkově pro západoevropskou oblast André Burguiere), či Schindlerovy studie o *disciplinaci karnevalu*.¹ Fätkenheuer považuje konfesionalizační schéma za teorii makroprocesu, kterou je zapotřebí falsifikovat a přezkoušet mikrohistorickým *bádáním* (s. 31–32). Tento postoj a jeho následné převedení do badatelské praxe je, domnívám se, významným rysem Fätkenheuerovy práce. Je to prvek inspirativní a vlastně stále ještě inovativní nejen v samotném německém dějepisectví. Tím více by mohl být vzorem pro české dějepisecké prostředí. V něm jsou ještě poměrně hojně zastoupeny práce, jež na jedné straně teoreticky pojednávají procesy či struktury subnacionalizují a nahlíží jako nadindividuální skutečnosti (souvisí to i se sklonem některých autorů zaměřovat teorii za ideologii,

¹ Richard van Dülmen, *Gesellschaft der frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozess*, Wien – Köln – Weimar 1993, s. 216–233; Norbert Schindler, *Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1992, 121–172.; Peter Laslett, *Verlorene Lebenswelten. Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft*, Wien – Köln – Graz 1988, s. 192–193.; Susanna Burghartz, *Jungfräulichkeit oder Reinheit? Zur Änderung von Argumentationsmustern vor dem Basler Ehegericht im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Richard van Dülmen (Hrsg.), *Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung IV.*, Frankfurt a. M. 1992, 13–40; André Burguiere – Christiane Klapisch-Zuber – Martine Segalen – Francois Zonabend, *Geschichte der Familie, Band 3: Neuzeit*, Frankfurt a. M. – New York 1996, s. 142–169.

jak o tom mluví Miloš Havelka),² na straně druhé se pak jen mechanicky hromadí fakta bez podrobnějšího promýšlení jejich vztahu k deklarovaně užitým teoriím.

Otázkou určující ráz Fätkenheuerovy studie je, jakou explikativní hodnotu má makroanalytická konfesionalizační teorie (byť ji uznává jako vhodný výchozí koncept) vůči individuálním životním světům dějinných aktérů. *De*-konstrukce obecné (makroanalytické) kategorie konfesionalizace je předpokladem, soudí Fätkenheuer, pro *re*-konstrukci historických individuálních životní světy (s. 47). Odvolává-li se Fätkenheuer při tom na podněty vycházející mj. z historické antropologie, pak nutno uznat, že jeho stanovisko vskutku souzní s *Medickým* hledáním opory v metodách *Geertzovy* kulturní antropologie, aby dějepisec nepřeváděl ihned „cizí“ (tj. bohatost významového pole aktérové kultury) na jemu „známé“ (tj. na teorie procesů a struktur).³ Řešení otázky, nakolik konfesionalizační úsilí vskutku zasáhlo do individuálních životních světů (*Lebenswelt*), však vyžaduje vyjasnění klíčových pojmů. Fätkenheuer tak (a) odmítá holistické pojetí životního světa *Husserlova* ražení i snahy vytvářet jeho obraz coby univerzální struktury zakládající veškerou každodennost (na způsob pojetí životního světa u *Alfreda Schütze*). Badatelské uchopení životního světa dějinného aktéra chápe jako rekonstrukci jeho specifických způso-

bů vnímání a zakoušení světa (*die Rekonstruktion der spezifischen Wahrnehmungen und Erfahrungen*, s. 14)⁴ a popřípadě také jako rekonstrukci jeho začlenění do sociální sítě (s. 15). Zároveň (b) Fätkenheuer upozorňuje, že není vhodná představa, jakoby konfesionalní orientace měla vstupovat do všech oblastí (byť to bylo cílem mocenského úsilí) životního světa či všedního dne dějinného aktéra. Právě naopak. Z hlediska teoretického pojednání dějinného aktéra je nutno připustit, že v rozmanitých kontextech byla náboženská identita různě silná. Fätkenheuer užívá konceptu *multiplicitní identity* (*Andrew J. Weigert*) dějinného aktéra (s. 17). Tento koncept, upomínající mj. starší, *Simmelovou* sociologii snad motivované, úvahy *Ernsta Troeltsche* o pozici jedince v rámci duchovního rázu doby,⁵ by mohl být poučný i pro české dějepisce, jednak proto, že se v něm stále ještě setkáváme s některými studii, jež spoléhají na možnost vymezit aktérovu identitu jednoznačně kupříkladu buď jen jeho národním, nebo pouze jeho třídním určením, jednak také proto, že nejednou činíme závěry o povaze zbožnosti lidí té či oné doby na základě prame-

² Miloš Havelka, *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895–1989*, Praha 2001, s. 9.

³ Hans Medick, „*Misionare in Ruderboot?*“ *Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte*, in: Alf Lüdtke (Hrsg.): *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt a. M. – New York 1989, s. 48–84, zejména s. 59–61.

⁴ Frank Fätkenheuer se tímto pojetím životního světa (*Lebenswelt*) výrazně přibližuje či až překrývá s pojetím kultury a základních životních zkušeností (*Elementarerfahrungen*), s nímž operují někteří autoři hlásící se k historické antropologii. Srov.: Gert Dressel, *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien – Köln – Weimar, 1996, s. 160 a 166–175.

⁵ Troeltsch mluví o tom, že jedinec nežije v jednom monisticky pojednatelném „kruhu“ (*Kreis*), nýbrž v mnohých kruzích (rodina, přátelství, třída, stav, církev a pod.), z nichž každý má svůj vlastní „etický duch“ (*ethischer Gemeingeist*). Srov.: Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924, s. 52–54.

nů, v nichž se ke slovu dostávali (možná) především ti aktéři, kteří výrazněji akcentovali náboženské prožívání světa (pro dobu 17. a 18. století pro české prostředí kupříkladu poměrně běžně užívané výsledkové protokoly tajných nekatolíků).

Jednu z cest, jimiž lze badatelsky proniknout do individuálních životních světů, spatřuje Fätkenheuer v mikrohistoricky založeném rozboru *egodokumentů* (teoreticky rozebírá na s. 34–48). Na tomto místě není dostatek prostoru k úvahám, zda mikrohistorickému výzkumu patří „vlastní epistemologická hodnota“ (Fätkenheuer, s. 34),⁶ či zda může být nějakou obdobou *histoire totale* v malém.⁷ Významné však je – a upozorňuje na to také Fätkenheuer –, že mikrohistorii lze sice považovat za produktivní kritiku makroanalytických přístupů tam, kde posiluje odmítavé stanovisko vůči sklonům k substancialistickému pojetí procesů a struktur. Mikrohistorie však není – nebo by alespoň rozhodně neměla být – odmítáním teorií vůbec a odmítáním obecných kategorií jako pojmových nástrojů uchopení studované skutečnosti.

Egodokumenty (Fätkenheuer užívá především *deníky*, jak bude ještě níže na příkladu ukázáno) však namnoze neumožňují přímý přístup k *intencionalitě* sociálních jednání dějinného aktéra (s. 28). Nejen, že autor egodokumentu namnoze podléhá literárním normám a konvencím, ale nejednou zřetelně podstatné věci ponechá-

vá nesděleny, nezapsány (s. 42).⁸ To však rozhodně neznamená, že by Fätkenheuer chtěl resignovat na intencionální povahu sociálních jevů a že by pro obtíže s přímou badatelskou dostupností aktérova způsobů vnímání a zakoušení světa chtěl z egodokumentů „vyloupnout“ jen jakési „faktuální výpovědi“ tak, jak to nedávno proklamovali v českém dějepisectví Jana Machačová a Jiří Matějček.⁹ Fätkenheue-

⁸ Pročteme-li ostatně kupříkladu autobiografické texty českých nekatolických exulantů 18. stol., editované *Editou Štěříkovou*, narazíme v nich jak na líčení vlastního osobnostního přerodu v duchu pietistické akcentace znovuzrození, tak na „konfesijní“ sebeidentifikaci skrze četbu náboženských knih (jak o tom mluví např. *Marie-Elizabeth Ducreux*), tak konečně na líčení toho, jak v osobní krizi nenapomáhaly běžné prvky katolické zbožnosti (účasť na pouti). Jak ale rozhodnout, zda jde vskutku o plně uvědomovaný postoj aktéra, nebo o uplatnění určité literární formy, či o do určité míry automaticky užité kulturní vzorec sloužící k zmechanizované sebetematizaci? Srov.: Marie-Elizabeth Ducreux, *Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*, in: Literární archiv, ročník 27, Česká literatura doby barokní, Památník národního písemnictví Praha 1994, s. 61–87; Edita Štěříková, *Běh života českých evangeliků v Berlíně v 18. století*, Praha 1999, například Jílkovi a Ostrých, s. 348–356 a 429–434.

⁹ Jana Machačová – Jiří Matějček, *K metodologii historiografie: teorie, metody a výsledky výzkumu vzorů chování v 19. století a takzvané mentality*, in: Marie Koldinská – Alice Velková (vyd.), *Historik zapomenutých dějin. Sborník příspěvků věnovaných prof. dr. Eduardu Maurovi*, Praha 2003, s. 33–41. Způsob, jímž tito autoři nakládají s egodokumenty, je v určitém smyslu kuriózní. Zatímco historičky a historici Fätkenheuerova ražení studují egodokumenty, aby jejich pomocí získali představu o plnosti a rozmanitosti způsobů prožívání dějinného aktéra a eliminovali tak vlastní badatelské „oslepení“ velkými teoriemi, Machačová s Matějčkem snahou rozlišit v egodokumentech „faktuální výpovědi“ od ostatního obsahu vlastně – řečeno

⁶ K tomuto problému: Jan Horský, „*Duch doby*“ v českém dějepisectví a francouzský *dějepis mentalit*, in: Semináře a studie Výzkumného centra pro dějiny vědy z let 2002–2003 (vyd. Antonín Kostlán a Markéta Devátá), Praha 2003, s. 235–252, zejména s. 247–251.

⁷ Kritiku takového přesvědčení srov. v.: Gert Dressel, *Historische Anthropologie...*, c. d., s. 249.

rovým cílem je, jak říká, *rekonstruovat aktérovo myšlení* skládáním jednotlivých, z vlastních svědectví aktérů vzatých tématických kamínek mozaiky (s. 219).

Samotné prověřování konfesionalizační teorie je postaveno na rozboru egodokumentů (zejména deníků) sedmi osob katolického či luterského vyznání, počínaje Adamem Kahlem, jenž – sám navenek katolík, přece však vnitřně „starokatolicky“ orientovaný a až sympatizující s evangelickou naukou – byl úředníkem würzburškého rekatolizačního biskupa Julia Echterera (1573–1617), přes obchodníky a řemelsníky až po luterské faráře (příklad Thomas Wirsing – podrobněji viz níže), Vedle egodokumentů zohledňuje Fätkenheuer i jiné prameny, jež mu umožňují mikrohistoricky studované jedince začlenit do „sociální sítě“. Podaří se mu tak kupříkladu sledovat okruh lidí, kteří vystupují jako kmotrové a kmotry při křtu dětí Adama Kahla. Jsou mezi nimi i luteráni (s. 86). Poměření konfesionalizační teorie s rozbořením životních světů sedmi postav ukazuje její jednostrannost a nesprávnost snah vyvozovat kvalitu konkrétních dějinných jevů a prožitků historických individuí jednostranně z jakési logiky konfesionalizačního procesu. O Juliem Echterem intenzivně rekatolizovaném Würzbutgu ještě dlouho v poslední čtvrtině 16. století platí, že v něm konfesijní rozdíly nepředstavovaly v běžném životě nepřekonatelná rozhraní (luterští kmotrové při křtech katolických dětí, náboženský exulant, luterán a kupec Balthasar Rueffer vede z exi-

lu ve Schweinfurtu za pomoci svých synů ve Würzburgu dále svou firmu, s. 106–107). Příklad Thomase Wirsinga, luterského pastora ze Sinbronnu v 2. polovině 16. století, ukazuje, že předpoklady konfesionalizačního a sociálně disciplinačního nátlaku vyšších sociálních vrstev (vedení luterských církví, států) na nižší, jehož podstatnými vykonavateli měli údajně být faráři (s. 187–194), jsou velmi zjednodušené, ne-li neadekvátní.

Deníky Thomase Wirsinga (jejichž zpracování Fätkenheuerem chci, jako příkladu, věnovat následně větší pozornost) ukazují nejen jeho značnou dovednost žít se svou obcí v kompromisu a neriskovat tak otevřené konflikty (s. 236–237), nýbrž přímo – jak zdůrazňuje Fätkenheuer – jeho ochotu vstupovat v záležitostech svých farníků do konfliktu s církevní vrchností. Příkladem budiž jeho snaha vyjednat možnost sňatku snoubencům, kteří byli navzájem v druhém stupni příbuzenství a to přesto, že právě prosazovaný církevní řád prohluboval zákazy týkající se incestu. Thomas Wirsing byl nejen ve svém deníku ochoten souhlasit s míněním svého kolegy, že takový sňatek nezakazuje Písmo a tudíž by se nemuselo na striktnost zákazů v církevním řádu hledět, ale ve věci oněch snoubenců vedl i jednání (která by bylo možné považovat za přímo protichůdné konfesionalizačním a disciplinačním snahám, s. 328–329). Ač bychom mohli předpokládat, že fara by měla být příkladem obci, z Wirsingových deníků vyplývá například, že jeho čeleď v době bohoslužeb většinou nebyla v kostele, ale pracovala na poli či v domě (s. 221–222). V kritické situaci nemoci své dcery je Wirsing ochoten, podle Fätkenheuerova hodnocení, sáhnout k magickým praktikám vycháze-

se svrchu citovanou statí Medickovou – převádějí „cizí“ na „známé“, tj. selektují ve smyslu jakési – snad jen implicitně přítomné – teorie o objektivních (faktuálních) a subjektivních (nezajímavých) obsazích lidského prožívání skutečnosti.

jícím z lidového náboženství (s. 227–229 – nutno však poznamenat, že Fätkenheuerovo hodnocení je možná v tomto případě nadnesené, Wirsing své dceři opatřil nějaký léčivý „kořen“, jež měla patrně nosit zavěšený na krku).¹⁰ To vše vede Fätkenheuera k závěru, že Tomas Wirsing, jež po čtyři desetiletí spravoval luterskou faru v Sinbronnu, rozhodně není hodnotitelný jako nějaký konfesionalizační horlivec (s. 277). Wirsingovy deníky jsou ostatně zajímavé i z jiných hledisek sociálních či kulturních dějin. Z hlediska *Gender History* jsou zajímavé záznamy, týkající se jeho manželky Elisabethy (s. 223–231). Její role, jak upozorňuje Fätkenheuer, se rozhodně neomezovala jen na vnitřní svět domácnosti (s. 223), Elisabeth reprezentovala faru i navenek, nezřídka vystupuje jako kmotra sinbronnských dětí, prostředkuje někdy mezi svým manželem a jeho obcí a nadto z Wirsingových záznamů lze vyčíst, že oba manželé společně rozhodovali ve věcech svých dětí (s. 225). K Fätkenheuerovu upozornění, že takový obraz příliš neladí s míněním *Gender History* o podřízeném postavení manželky v tradiční společnosti, lze snad ještě dodat, že ráz Wirsingových záznamů o životě a roli Elisabethy je v napětí vlastně i s dobovými luterskými postilami, v nichž často vystupuje motiv hlavy rodiny, otce jako biskupa v domě, jehož autoritě má být vše strikt-

ně podřízeno.¹¹ Ve Wirsingových denících dále nalezneme projevy jeho antisemitismu (s. 220), dozvíme se, že když se mu do rukou dostala záměrně horšená mince, neváhal jí použít a do nevýhodné, ba až riskantní situace vystavit jednoho ze svých farníků (s. 220–221), či o tom, že se v luterském kostele uzavíraly obchodní smlouvy (s. 221) a pod.

Odhlédneme-li od konkrétního obsahu, považuji za vhodné upozornit na obecnější metodický význam recenzované knihy. Je instruktivní výzvou, abychom obecné teorie sociokulturní proměny (byť třeba i vznikly na základě určitého zobecnění z řady případových studií) nebrali jako objektivně rozpoznané pravdy o vývojových procesech substancionální povahy, nýbrž vždy jako pravda badatelsky významné, přece však jen pouhé pojmové nástroje, jejichž pomocí se snažíme konstruovat rozumivé obrazy co nejadekvátněji vůči konkrétním dějinným situacím. Vždy je nutné se tázat, zda je ta či ona teorie ještě produktivním nástrojem „čtení“ dějin, nebo se v našich rukách proměnila v zaslepující kritérium výběru domněle „podstatných“ pramených zpráv z množství údajně „nepodstatné“ dobové příměsi.

Jan Horský

¹¹ Srov. např. rozbor v: Renate Dürr, *Mägede in der Stadt. Das Beispiel Schwäbisch Hall in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. – New York 1995, s. 54–107. Znovu se tak potvrzuje nutnost opatrnosti při interpretaci. Kázání zajisté nabízel farářům i obci určitý vzorec vnímání světa. Nesmíme však předpokládat, že tento vzorec byl vždy přijat a uplatňován. Sám Luther ostatně popisuje roli apoštolů, biskupů a farářů, kteří mají v domě dětem a čeledi zvěstovat evangelium jak otcovi, tak matce. Srov. o tom více: Andreas Gestrich – Jens-Uwe Krause – Michael Mitterauer, *Geschichte der Familie*, Stuttgart, 2003, s. 372.

¹⁰ Věc se sice může vymykát weberovské představě o odkouzlujícím vlivu reformace, avšak vzhledem ke značné oblibě proroctví, astrologie (rovněž u Tomase Wirsinga, s. 277), magie a pod. na přelomu 16. a 17. století, Wirsingovo sáhnutí po „kořenu“ v situaci, kdy nepomáhaly veřejné modlitby, se patrně nikterak nevymykalo tehdy běžně rozšířené praxi. Nadto nevíme o jakou šlo rostlinu. Vše mohlo mít i ryze prakticistní povahu lidového bylinkářství.

**Martin Kuna (edit.):
NEDESTRUKTIVNÍ
ARCHEOLOGIE. Teorie,
metody a cíle, Academia,
Praha 2004**

S menším zpožděním oproti původnímu plánu vydalo nakladatelství Academia objemné a ambiciózní dílo kolektivu vedeného Martinem Kunou. Kniha v jistém smyslu završuje více než 10 let práce Prostorového oddělení Archeologického ústavu AV ČR v Praze, jehož je Kuna od počátku vedoucím. Publikace je členěna do dvanácti základních oddílů. V úvodním oddílu Nedestruktivní terénní postupy v archeologii (s. 15–29) se Kuna snaží definovat pojem nedestruktivní archeologie, charakterizuje předmět jejího zájmu, metody a cíle. V oddílu Dynamika povrchu krajiny v holocénu (s. 31–48) se D. Dreslerová zabývá základními krajinotvornými procesy holocenního vývoje: působením proudění větru, tekoucí vody a pedologickými procesy. M. Gojda je autorem obsáhlého oddílu Letecká archeologie a dálkový průzkum (s. 49–115). Charakterizuje pojmy letecká archeologie a dálkový průzkum Země a formuluje předmět a cíle výzkumu. Podrobně se zabývá historií oboru, charakterizuje jeho současný stav se zvláštním zřetelem na situaci v ČR. Podrobně se rovněž věnuje technickému vybavení, metodice a principům studia a na závěr připojuje příklady leteckého snímkování z Čech a Anglie. R. Křivánek zpracoval oddíl Geofyzikální metody (s. 117–183). Definuje pojem geofyziky, zabývá se historií výzkumu a metodikou studia jednotlivých základních druhů archeologických pramenů. Stejný badatel je spolu s M. Ku-

nou i autorem dalšího krátkého oddílu Průzkum detektory kovů (s. 185–193). Obsáhlý oddíl Geochemie v archeologii (s. 195–235) napsal se zjevně vysokou erudicí externí spolupracovník A. Majer. M. Kuna a M. Tomášek zpracovali oddíl Povrchový výzkum reliéfních tvarů (s. 237–296). Po úvodní historické a metodické partii se zabývají základními typy reliéfních tvarů: reliktů ohrazení, mohylníků, středověkých sidel, středověkých pluzin, reliktů těžby nerostných surovin, pozůstatky vojenských táborů a reliktů pozemních komunikací. Oddíl uzavírají stručné příklady projektů studia reliéfních u nás i v zahraničí. Následuje krátký oddíl Geobotanická indikace v archeologii (s. 297–303) externích autorů J. Beneše a K. Pracha. Obsáhlý je naopak následující oddíl Povrchový sběr (s. 305–352) M. Kuna. Teoretické vymezení metody je opět doplněno řadou příkladů z našeho území i ze zahraničí. J. Beneš, P. Hrubý a M. Kuna zpracovali oddíl Vyhledávání a vzorkování vrstev (s. 353–378), v němž popisují a na řadě příkladů vysvětlují metodiku podpovrchových mikrosondáží na různých druzích nalezišť. Následující obsáhlý oddíl Práce s prostorovými daty (s. 379–443) zpracoval M. Kuna. Zabývá se zde nejprve využitím kartografických pramenů a dále metodikou zaměřování terénních objektů a zpracováním terénních poznatků pomocí výpočetní techniky. Kuna napsal i závěrečný oddíl Prostorová archeologie (s. 445–490), v němž hodnotí přínos prostorové archeologie pro poznání zaniklých lidských aktivit.

Již v úvodu jsem uvedl, že Nedestruktivní archeologie je dílo ambiciózní a je třeba dodat, že v kontextu naší odborné archeologické literatury je počinem zce-

la ojedinělým. Jako takové si nepochybně zaslouhuje zvýšenou pozornost, je však velmi pravděpodobné, že vyvolá i četné diskuse. Bezvýhradně kladně je třeba hodnotit obecný metodický přínos publikace. Více než dvě stovky let trvající vývoj archeologického výzkumu na našem území přinesl nemalé množství vynikajících výsledků. Nemůžeme však přehlédnout, že dosavadní teoretické a metodické úsilí se soustřeďovalo dosud především na fázi interpretace. Archeologie je ovšem oborem výsostně terénním. Nedestruktivní archeologie kolektivní vedeného Martinem Kunou je prvním pokus o souhrnné zpracování jedné části základní etapy terénního výzkumu. Je-li obecný záměr recenzované knihy více než chvályhodný, o jejích dílčích prvcích již lze vést polemiku.

Diskutabilní je již vymezení předmětu zájmu a jeho charakteristika. Kniha se zabývá v podstatě pouze první etapou terénního výzkumu – vyhledáváním a dokumentací archeologických nalezišť, jinými slovy archeologickou prospekci. Název nedestruktivní archeologie je poněkud zavádějící. Reflektuje vývoj naší archeologie v posledních desetiletích, která byla zvláště v 70. a 80. letech 20. století významně poznamenána obecným ekonomickým úpadkem. V důsledku nedostatku financí byl postupně utlumován i archeologický výzkum. Především jeho terénní etapa založená do té doby především na strategii dlouhotrvajících velkoplošných odkryvů vytipovaných charakteristických nalezišť typu Dolní Věstonice (paleolit), Bylany u Kutné Hory (neolit) a Zbraslava (doba laténská) či Sezimovo Ústí (vrcholný středověk) atd. Po roce 1989 se podstatná část profesionální archeologické komunity začala věnovat finančně výnosné

komerční archeologii a systematický terénní výzkum v akademickém slova smyslu v podstatě zcela zanikl. Na aktuální situaci reagovala část badatelů (zvláště E. Neustupný a M. Kuna) tezí o nutnosti změny strategie terénního výzkumu – namísto dlouhotrvajících náročných projektů je třeba nyní přeorientovat studium na systém velkého množství drobných, krátkodobých sond. V souvislosti s tím byla formulována i teorie o nutnosti šetření archeologickým pramenným fondem. Bylo zdůrazňováno, že tradiční archeologický výzkum je svou podstatou *destruktivní* – nenávratně ničí velké množství archeologických pramenů (kromě uvedených badatelů je významným zastáncem teze o destruktivnosti archeologického terénního výzkumu také S. Venc). Je proto nutné pěstovat především *nedestruktivní* výzkum, který zasahuje do terénních situací pouze zcela minimálně.

Uvedené proklamace však zamlčují, že nedestruktivní terénní výzkum (prospekce) je pouze nutným předpokladem následného destruktivního výzkumu (archeologických odkryvů), bez něhož ztrácí smysl. Je proto třeba varovat před tím, aby Nedestruktivní archeologie budila dojem byť jen relativní samostatnosti této prvotní fáze archeologického studia. Ani pod dojmem četby téměř pěti set stran recenzované publikace by čtenář neměl zapomenout, že podstatou a základní částí archeologického studia jsou archeologické odkryvy. Na tom nemůže změnit nic: ani aktuální, pejorativní označení destruktivní archeologie.

Diskusi lze vést i o obsahu nedestruktivní archeologie/prospekce. Kolektiv Martina Kuny se zcela soustřeďuje na období holocénu. Je to pochopitelné, neboť kulturní procesy probíhající v holocénu zanechaly v krajině poměrně hodně relativně

nápadných stop. Je však nepřipustné zužovat studium jakékoliv kulturní krajiny pouze na sledování stop pravěkých a historických zemědělských společností. Předchozí paleolitický vývoj není možné ignorovat jen proto, že vyžaduje odlišnou metodiku terénní i následné laboratorní práce. Chronologickou nevyváženost považují za největší nedostatek recenzované publikace.

Hodnotu knihy Nedestruktivní archeologie bohužel snižuje i tématická nevyváženost. Domnívám se, že charakteristika přírodního vývoje, byť jen v holocénu, si zaslouhuje podstatně větší rozsah. Lze také litovat, že na koncepci a formulaci textu této kapitoly se nepodílel žádný přírodovědec. Naopak zbytečně mnoho místa je věnováno letecké archeologii a povrchovým sběrům. Tím spíše, že obě témata byla již Gojdou a Kunou vícekrát obsáhle zpracována monografickou formou. Překvapivě málo místa naopak věnovali autoři důležité a citlivé problematice detektoru kovů a problematice geobotaniky. V souvislosti s botanickými indikátory se nabízí otázka, proč nebyl ke spolupráci přizván např. neobyčejně zkušený přírodovědec J. Sádlo, ostatně badatelům z okruhu oddělení Prostorové archeologie velmi blízký? Zbytečně je předimenzována i tematika geochemie, srozumitelná jen úzkému okruhu specialistů. Okřídlené úsloví méně je někdy více by bylo možné vztáhnout i na předposlední kapitolu Práce s prostorovými daty. Kuna v ní nezapře významné ovlivnění tradicí procesuální archeologie – zvláště její okouzlení výpočetní technikou.

Knihy jako celek také zpochybňuje jednu ze základních tezí změny strategie archeologického výzkumu směrem k větší efektivitě bádání. Více než přesvědčivě

ukazuje, že nedestruktivní archeologie/prospekce je obor mimořádně rozvětvený a organizačně, technicky a v neposlední řadě i finančně náročný. Jeho vyčleňování ze sledu následujících etap archeologického výzkumu se proto jeví jako kontraproduktivní. Efektivnější by naopak bylo zdůraznění nutnosti jeho důsledného provádění prvotní etapy terénní práce se všemi následnými kroky archeologického studia.

Výše uvedené polemické poznámky však nikterak nesnižují význam díla jako celku. Naopak, každý badatelský počín, který významně překročí tradiční a konformní hranice, musí s diskusí a polemikou počítat. A o tom, že autoři si jsou novátorství svého díla plně vědomi, svědčí nejen obsah, ale i forma knihy. Český text doplňuje mimořádně obsáhlý soupis odborné literatury (s. 491–524), neméně obsáhlý anglický souhrn (s. 525–546) a bohaté ilustrace v textu doplňuje 40 barevných tabulek na křídě, v moderní české archeologické produkci až nebyvalý luxus. Na závěr proto nezbyvá než ambicióznímu dílu popřát čtenářskou přízeň a autorům dostatek energie k další práci.

Václav Matoušek

Vida Čok: PRÁVO NA OBČANSTVÍ, Beogradski centar za ljudska prava, Beograd, 1999

Nemo potest exuere patriam¹

Knihy autorky ze Srbska Vidy Čok je přínosná v mnoha ohledech: za prvé nabízí klasickou právní ucelenou analýzu poj-

¹ Nelze se zřeknout vlasti.

mu práva na občanství v mezinárodním a komparativním právu. Za druhé poukazuje na širší kontext provázanosti práva na občanství s problematikou lidských práv a za třetí má bezprostřední význam pro region bývalé Jugoslávie tím, že přehledně a komplexně popisuje následky rozkladu státu, pokud jde o sukcesi a právo na občanství. Ačkoliv je problematika pojímána nejvýrazněji z právního aspektu, ten byl dán velice úspěšně do souvislosti s agendou lidských práv a problematikou suverenity státu, obzvláště jako podklad k dalším interpretacím z pohledu jiných disciplín.

Z knihy se dozvídáme mimo jiné, že právo na občanství prošlo evolucí od suverénního práva státu vůči poddanému k lidskému právu být občanem, především pod nátlakem mezinárodního práva. Tento proces byl velice složitý a pomalý, ale i v této sféře došlo k jistému posunu od státu k občanovi – i v současné době je agenda občanství jedním ze základních projevů suverenity státu. Všeobecná deklarace lidských práv (1948) v článku 15 uvádí, že „Každý má právo na občanství“. Jakkoliv je toto ustanovení Deklarace, stejně jako i její ostatní ustanovení, v podstatě abstrakce, slouží jako východisko pro vytvoření konkrétních právních aktů tuto abstrakci konkretizujících. Je to vidět na příklad v tom, že právo na občanství bylo vyhláše-no za mezinárodní normu.

Stát má povinnost udělat vše pro to, aby zabránil výskytu jevu apartheidu na území, které spravuje. Právo na občanství je specifické, protože je základem mnoha jiných práv, a diskriminace v této oblasti vede nutně k diskriminaci všeobecně, zvláště na poli sociální inkluze. Na druhou stranu Vida Čok definuje stát přes pojmy území,

národ a suverénní moc, z nichž ten třetí aspekt je aspekt občanství.

Potíže nastávají již na úrovni jazyků², kde se směšuje příslušnost k národu a příslušnost ke státu. Ve vývoji chápání práva na občanství Čok zdůrazňuje, že se do 19. století mělo za to, že stát věnuje status občana jednotlivci a ten dluží státu oddanost a poslušnost. Teprve koncem 19. století se prosazuje myšlenka, že cílem státu je dobro národa, nikoliv vládců, a že je změna občanství možná stejně jako že je přenos občanství z rodičů na děti přirozeným právem. V této době se již objevuje i koncept naturalizace, který umožňuje cizinci stát se občanem. Změny se projevují v představě, že být občanem znamená být jako fyzická osoba ve veřejnoprávním vztahu se suverénním státem, čímž se fyzické osobě formálně právně zpřístupňují všechna občanská, politická a ekonomicko–sociální práva na domácím nebo cizím území. To znamená že vedle oddanosti se začíná hovořit i o povinnosti poskytnout občanovi ochranu. Občané potvrzují personální suverenitu státu, což znamená, že stát, který by sice měl územní suverenitu, ale byl obydán cizinci, by nemohl být nazýván státem.

Jak vidí i sama Vida Čok, právní teorie má tendenci chápat občanství jako etnický a kulturně neutrální kategorii, zatímco praxe a komparativní právo odhalují tuto kategorii právě jako etnický a kulturně podmíněnou vlastnostmi jednotlivce³. Proto se navrhuje, aby bylo občanství defino-

² Jazykově: državljanstvo (bosensky, chorvatsky, srbsky); Staatsangehörigkeit (německy); nationalité (francouzsky); nacionalidad (španělsky); citizenship (anglicky); cittadinanza (italsky); гражданство (rusky).

³ str. 31

váno ne jako status (pasivně), nýbrž jako proces neboli praxe (aktivně).

Pravidla o občanství jsou pod dvojím vlivem, a to pod vlivem procesů, které vedou k různorodosti politik občanství (pod vlivem ekonomických faktorů, populační politiky stát atd.), a pod vlivem procesů vedoucích ke sjednocení přístupů k občanství (příznivý vývoj mezinárodních vztahů, když státy mají vůli spolupracovat).

Klíčový rozdíl, pokud jde o způsob nabývání občanství, je mezi užíváním kritéria práva krve, *ius sanguinis*, a kritéria práva půdy, *ius soli*. V prvním případě se občanství nabývá původem neboli pokrevním příbuzenstvím s občanem, ve druhém podle místa narození nebo pobytu. Třetí způsob nabývání občanství je naturalizace.

Příklady z komparativního práva ukazují, že podmínky naturalizace se často týkají stejných charakteristik, které jsou obsahem anti-diskriminačních norem, čímž si stát do jisté míry protiřečí. Např. se často jako podmínka naturalizace vyžaduje příslušnost k národu nebo k náboženství nebo znalost oficiálního jazyka nebo materiální status apod.⁴ Toto je téměř vždy doprovázeno zákonnou normou, podle níž není příslušný orgán povinen sdělit důvody zamítnutí žádosti o udělení občanství.

Pokud jde o vývoj práva na občanství jako mezinárodně uznaného práva, hlavní roli hrálo OSN v rámci následujících právních dokumentů: Úmluva o státním občanství vdáných žen, Úmluva o odstranění všech forem diskriminace žen, Úmluva o právech dítěte, Úmluva o právním postavení osob bez státní příslušnosti, Deklarace lidských práv jednotlivců, kteří nejsou občany státu, ve kterém žijí a Úmlu-

va o omezení případů bezdomovectví. Jako i v případě většiny mezinárodních právních aktů existuje reálný rozpor mezi tím, co tyto akty vyžadují a co jsou státy ochotné respektovat. V případě občanství se úprava těchto poměrů ještě pořád považuje za suverénní interní záležitost každého státu.

Dále se autorka zabývá problémy bipatridie a multipatridie a jednotlivými regulacemi statusu v komparativním právu. Když hovoříme o subjektech práva na občanství, je důležité připomenout, že do poloviny 20. století ženy mívaly občanství otce nebo manžela a následovaly změny jeho občanství. To se zdůvodňovalo potřebou zachování jednoty rodiny a její právní koheze, autorka se však domnívá, že to bylo pouze výsledkem nerovnoprávného vztahu muže a ženy. Dnes existují tři varianty: a) občanka pozbývá občanství provdáním za cizince, cizinka ho provdáním nabývá; b) žena automaticky nabývá občanství manžela, pokud to výslovně neodmítne; c) občanství manžela nemá žádný vliv na občanství ženy. Tato různorodost se vztahuje i na děti jako subjekty práva na občanství v případech rodičů různého občanství.

Pokud jde o občanství v souvislosti s problémem sukcese, je upravené mezinárodními, bilaterálními, někdy regionálními smlouvami, i když počet těch prvních je relativně malý, a proto se často stává, že stát překračuje svojí kompetenci a neuznává občanství nabyté v průběhu sukcese. Zejména v případě rozkladu Jugoslávie docházelo k porušování práva na občanství, k svévolnému jednání a k používání tohoto práva jako prostředku k diskriminaci obyvatelstva. Prvek diskriminační politiky nalezneme také v zákonu o občanství, účinnému na území ČR po rozpadu Československa.

⁴ str. 54

V knize nalezneme i kapitulu, v níž autorka analyzuje koncept evropského občanství.

Kniha obsahuje výběr použitých pramenů práva stejně jako seznam použité literatury a také resumé a obsah v anglickém a francouzském jazyce.

Jako klíčové poselství knihy si je třeba zapamatovat, že „moc státu vymezovat právem, kdo je jeho občanem, není absolutní“⁵ ale že nástroje omezování této moci jsou především mezinárodního charakteru a že jejich uplatnění na úrovni jednotlivých států je dlouhodobou záležitostí.

Selma Muhič-Dizdarevič

TŘIKRÁT LAKOFF

George Lakoff a Mark Johnson: METAFORY, KTERÝMI ŽIJEME¹, (první vydání 1980, The University of Chicago Press; *Metaphors We Live By* Lakoff, Georg a Johnson, Mark), Host, Brno 2002

Pokud bychom chtěli mermomocí knihu dvou amerických profesorů, lingvisty Lakoffa a filosofa Johnsona, zařadit do příhrádky nějakého vědního oboru, byla by jím nejspíš lingvistika nebo literární věda. Ovšem, jak je to u titulů edice Teoretická knihovna brněnského vydavatelství Host pravidlem, téma i jeho výklad je rozestřeno spíše na společném poli několika disciplín; kromě zmíněných dvou ještě minimálně

antropologie, sémiotiky a snad i filosofie nebo lépe řečeno filosofování. Čili oborů, jež se zajímají člověkem jako oním webovským tvorem zavěšeným v pavučině významů. Kniha je psána esejistickým, místy až didaktickým jazykem, základní teze jsou několikrát opakovány a dokládány mnoha příklady.

Na těchto příkladech, vysposlouchaných většinou z naší každodenní mluvy, autoři dokazují ústřední myšlenku knihy, že metafora není jen básnickým, potažmo jazykovým, prostředkem, ale klíčovým mechanismem našeho myšlení. Předpokládají tedy, že naše mluva je koextenzivní s naším myšlením, prožíváním a konáním. Jako základní definici metafory přijímají tu, podle které je její podstatou „chápání a prožívání jednoho druhu věci z hlediska jiné věci“. Metafory pak obecně dělí na ty, kterými žijeme, a na ty, kterými nežijeme. Ty druhé jsou doménou jazykových novátorů, třebaš literátů, a hovoříme-li běžně o metafoře, budeme mít na mysli asi právě tyto (autoři uvádějí jako příklad tohoto typu metafory tvrzení: *láska je umělecké dílo vzniklé na základě spolupráce*).

Už podle názvu knihy je zřejmé, že hlavní zájem je věnován *metaforám, kterými žijeme*, tedy konvenčním metaforám, jejichž metaforičnost není na první pohled ani zřejmá. Autoři je dále dělí na metafory strukturní, orientační a ontologické. O *strukturní metafoře* hovoří tehdy, když je jeden pojem či celá oblast pojmů strukturována podle druhé; tak třeba naše kultura konceptualizuje čas podle zkušenosti s penězi. Metafora *čas jsou peníze* vysvětluje naši zkušenost s časem odečtenou z tvrzení jako: *na to mám málo / dost času, tomu mohu / nemohu věnovat čas* a podobně. Podle autorů je tak abstraktní představa

⁵ str. 212.

¹ U citací z této knihy dále odkazují jen k číslu stránky.

času prožívána metaforicky podle modelu zkušenosti s penězi. Pojem času tím nabývá charakteristik jako je kvantita nebo cennost, jež mu nejsou inherentní. *Orientační metafora* „organizuje celý systém pojmů, a to všechny vůči sobě navzájem“. Jde například o metaforické celky jako: *nahoře je dobré* (a obráceně), *budoucí události jsou vpředu* (a obráceně). Tento druh metafor není motivován jen kulturně, jako u prvního typu, ale i fyzicky – vysvětlení spojitosti oblasti „nahoře“ a charakteristiky „dobře“ odkazem k vzpřímené postavě člověka je nasnadě. Mezi jednotlivými orientačními metaforami panuje koherence, jsou to vždy celky, systémy, nikoli oddělené metafor; jednoduše řečeno, odpovídali oblasti „nahoře“ hodnocení „dobrý“, je i „šťastný“, „zdravý“, „mocný“ atd. nahore. A konečně *ontologické metafor* umožňují pohlížet na spojitě jevy (události, činy, myšlenky...) jako na nespojitě; například proces zvyšování cen je traktován jako inflace, tedy *de facto* stav.

Metafor nejsou náhodné, ale tvoří koherentní systémy, na jejichž základě konceptualizujeme svou zkušenost. Snad nám tane na mysli představa složité sítě metafor a pojmů propojených a překrývajících se ve vzájemných vztazích. Takovou síť autoři ukazují třeba na příkladu pojmu, resp. činnosti sporu. Může mu být rozuměno na základě metafor jako: *spor je cesta* (dospěli jsme k tomu a tomu závěru), *spor je nádob* (argumentace má jádro, okraje...), *spor je budova* (podepřít argumentaci) atd. Představa sítě však není úplně přílehavá, všechny body sítě mají totiž stejný typ vazby ke všem ostatním bodům, jejich vazby nelze popsat vektorem. V takovém modelu by jaksi nebylo možné stanovit, co je definované a co definující, co je pojem

a co metafora. To však v teorii Lakoffa a Johnsona jde. Času je rozuměno skrze zkušenost s penězi a nikoli obráceně; jazyk, možná i vlastní průběh sporu, je strukturován podle budovy a nikoli obráceně.

V předkládaném modelu ale logicky vyvstává otázka, co činí jeden pojem, jednu zkušenost nebo aktivitu ve dvojici privilegovanou před druhou v tom smyslu, že jí je dáno hrát v jejich vztahu roli toho, co je jednodušší, základnější či dokonce přirozenější, což jsou všechno rysy, jimiž se vyznačuje *definiens*. Po pravdě řečeno, těžko odpovědět, ale přece jen autoři nějaké řešení nabízejí, uvádějí například, že „méně vyhraněné (a obvykle i méně konkrétní) pojmy se částečně chápou z hlediska vyhraněnějších (a obvykle i konkrétnějších) pojmů, které jsou přímo založeny na naší zkušenosti“², že abstraktní chápeme na základě konkrétního. Zkušenost je tedy tím arbitrem, který do potenciálně nerozlišitelné sítě pojmů, kde by mohly panovat jen dvě limitní situace – buď se význam každého pojmu přesně kryje s významem všech ostatních nebo naopak žádný pojem nemá nic společného s žádným jiným – vnáší diferenci, a tudíž řád. Základní, jednoduché a přirozené je pak to, s čím mám zkušenost, a ostatnímu je podle tohoto vždy alespoň částečně rozuměno. Avšak nepředstavujeme si tuto zkušenost jako něco syrového a nezformovaného, autoři hovoří o základních a přirozených zkušenostních celcích, takzvaných *zkušenostních gestaltech*. Ty „představují koherentní organizace naší zkušenosti na základě přirozených dimenzí (částí, fází, příčin atd.)“³ a jsou přirozené v tom smys-

² 125.

³ 133.

lu, že jsou produktem našich těl, našich interakcí s fyzickým prostředím a interakcí s jinými lidmi v rámci naší kultury a že se opakují.

Potud by bylo možné označit předloženou teorii za empirismus nebo naturalismus (skutečnost předchází mému vědomí a je na něm nezávislá). Ovšem takový dojem je třeba trochu poopravit; autoři totiž své teze o rozhodujícím významu lidské zkušenosti doplňují tvrzeními jako třeba, že i u metafor, které odkazují k naší tělesnosti, je nakonec tím, co určuje jejich podobu a fungování, kultura, že kultura je přítomná již ve zkušenosti samé a metafory zpětně naši zkušenost a činnost ovlivňují. A co víc, metafory skutečnost vytvářejí. Pochopitelně, je-li naše myšlení, prožívání i konání strukturováno metaforicky, je nasnadě, že změna metafory přinese změnu toho, čemu je podle ní rozuměno či toho, co je podle ní konáno. Lakoff a Johnson se tedy vymezují vůči klasické teorii metafory, když tvrdí: 1. Metafory jsou primární záležitostí myšlení a činnosti a pouze odvozeně záležitostí jazyka. 2. Metafory tím, že poskytují částečné porozumění jednomu druhu zkušenosti na základě jiného druhu zkušenosti do jisté míry vymezují, co považujeme za reálné. Metafory tedy skutečnost nejen popisují ale i tvoří.

Předložená teorie je přitažlivá v tom, že jaksi nenechává nic mimo sebe a to včetně sebe. V takových případech se snad víc než jindy nabízí otázka, zda si autoři dělají nějaký nárok na poslední slovo, jinak řečeno, zda svou teorii považují za definitivní v tom smyslu, že svůj předmět vysvětluje či přinejmenším popisuje lépe než teorie dřívější. Vysvětluje-li nějaká teorie obecně nějaký předmět, za nějž si možno dosadit i samu tuto teorii, což v tomto případě

lze – není důvod, proč považovat aktivitu vysvětlování či popisu za činnost, na kterou by neplatilo, že může být metaforicky strukturována –, bude možná *teoretik* zažívat závrtný pocit vycházející právě z tohoto panoptismu. Logicky bude na každém kroku nacházet příklady, na které by se dala uplatnit, až se mu může zdát, že jej tato teorie takřka dohání a autoreference dosahuje jistého vrcholu: není jasné, co je obraz a co je zobrazované, co je popis a co je popisované, žádná diference, žádný pohyb, jen zrcadlení. Považme už jenom předcházející větu; není strukturovaná podle metafory: *nacházet příklady nějaké teorie je nacházet houby?* Nacházejí se příklady na každém kroku jako houby? V tu chvíli se ale už musí ptát dál. Určitě na to, zda věty umí chodit, jak navozuje spojení „předcházející věta“ a pak asi i na to, zda lze příklady *vidět*. A tak dál ad absurdum.

Autoři otázky autoreferativnosti či definitivnosti své teorie explicitně netematizují, ačkoli z několika náznaků lze usoudit, že o nich vědí. Tak například když v závěru knihy staví proti objektivismu (význam je inherentní vlastností věcí) a subjektivismu (význam vzniká osobní projekcí) svou odpověď na otázku po vzniku významu a nazývají ji „zkušenostním mýtem“ (význam vzniká v interakci já – fyzické prostředí a já – ostatní lidé), přičemž použití slova mýtus předtím hájili – byť v souvislosti s objektivismem a subjektivismem – tvrzením, že mýty, „ukazují lidem cesty, jak pochopit zkušenost“ a „stejně jako metafory i mýty jsou nezbytné pro nalezení smyslu toho, co se děje kolem nás“. Nicméně dedukovat z toho, že je nakonec jedno, jaký mýtus si pro toto nalézání smyslu zvolíme, to by bylo zavádějící, autoři sice uznávají existenci mýtů objektivismu

a subjektivismu, ale nakonec pochopitelně plédují pro ten svůj, to jest experientialistický mýtus, který prý je „se skutečnostmi naší zkušenosti v lepším souladu“. Dále pak je z hlediska této otázky zajímavá poznámka v autorském doslovu, kde se říká, že rozumět metafoře jde jen za pomoci jiné metafory. Tyto momenty by tedy svědčily o tom, že předkládaná teorie ví o své parciálnosti a provizornosti.

Můžeme si tedy položit otázku podle jakých „metafor“ je strukturována Lakoffova a Johnsonova teorie. Ačkoli slovo metafora se nám už trochu příčí. Zkraje jsem předeslal, že kniha *Metafory, kterými žijeme* je knihou interdisciplinární, to však neznamená, že by se vznášela v nějakém nepojmovém *apeiron*. Předkládaná teorie definuje své pojmy (metafora, význam, zkušenost, skutečnost), sama je vlastně popisem těchto pojmů, jedno bez druhého se neobejde. Tím ovšem vstupuje do určité oblasti pravidelnosti a vztahů, jež nelze popsat odkazem k žité zkušenosti, ale jen pomocí formálních, abstraktních a obecných kategorií. Tou oblastí je oblast rozumění. Považují-li autoři rozumění za klíčovou lidskou aktivitou, všechny ostatní aktivity se budou více či méně odvíjet od ní. Níže naznačuji alespoň tři důsledky, jež s sebou toto východisko nese.

1. Tak například zkušenost. Ta je něčím chaotickým, nezřetelným do té doby, než je pochopena, to znamená strukturována podle vyhovujícího metaforického modelu. Pak ovšem není jasné, co činí ten který model vyhovujícím pro tu kterou zkušenost. Zkušenost je nejprve rozdělena na dva různé prožitky: na „zkušenost samu“ a na její pojmové zpracování a pak je nutno řešit problém souhlasnosti obou prožitků. A řešení předložené autory je přinejmen-

ším problematické. Tvrdí-li, že když mezi pojmem a aktuální činností existuje korelace, panuje soulad mezi pojmem a zkušeností⁴, není to definice v kruhu? Nehledě na to, že přece není vůbec samozřejmé, jak předpokládají autoři, že by každé zkušenosti mělo být rozuměno, že by měla být chápána, jistě může být i třeba (jen) pocítována.

2. Zobecněním tvrzení o *souladu* mezi pojmem a zkušeností přicházíme na další fakt, jenž je důsledkem redukce všech aktivit na rozumění, je jím funkčnost pojmaná jako souhlasnost. Tuto věc lze rozpoznat na různých místech teorie. Považme například toto tvrzení: „Metafora (...) funguje, plní-li jistý účel, totiž pochopení nějakého aspektu pojmu.“⁵ Metafora má tedy za úkol činit nějaký pojem pochopitelným, souhlasně spojovat jeden pojem s druhým, jednu zkušenost s druhou. Činností metafory je vysvětlování převedením něčeho složitějšího a abstraktnějšího, totiž pojmového, na něco jednoduššího a přirozenějšího, to jest zkušenostního, bez této funkce by zřejmě nebyla tím, čím je. Toto funkční založení metafory je předkládáno jako něco přirozenějšího, metafora musí vždy něčemu sloužit, vždy musí sloužit porozumění. *Funkčnost* je tak vedle kategorií jako *zkušenost sama* nebo *adekvace* mezi předkládané teorie; jsou to jakési velmi obecné operátory, jejichž samozřejmost či přirozenost je neproblematicky přijímána, a hrají roli jakýchsi posledních odkazů. Jejich příslušnost k určitému specifickému způsobu přístupu ke skutečnosti, totiž porozumění, možná není nutná, nicméně v daném případě jsou používány jako jis-

⁴ 100.

⁵ 113.

tá universalia porozumění, jako slova, jež vysvětlují, ale sama být vysvětlena nemusí. Metafory, kterými žijeme, musí fungovat, čili sloužit porozumění naší zkušenosti, to znamená převádět složité na jednoduché. Toto pojetí funkčnosti se pak uplatňuje i například ve vymezení pravdy podáváním autory; tvrdí, že pravda „má hodnotu pro naše přežití a umožňuje nám fungovat v našem světě“⁶.

3. Třetí a podle mě nejzávažnější důsledek možno shrnout větou: slova a pojmy jsou totéž. Tato teze bezpochyby ospravedlňuje celou předkládanou teorii a slovo důsledek by tudíž mohlo být klidně zaměněno za slovo podmínka. Deleuzovskly řečeno je tento předpoklad oním *mostem*, jenž dovoluje propojit rovinu běžného života a jeho jazyka s rovinou teoretického diskursu, jenž jediný mluví pojmy. Výmluvná je například část, kde autoři vysvětlují různou míru metaforičnosti *pojmu* v.⁷ Tak ve větě: *Jindra je v kuchyni prý „pojem předložky ‚v‘ (...)* vyplývá přímo z prostorové zkušenosti způsobem zcela zřetelně vymezeným. Není to případ nějakého pojmu metaforického.“ Avšak ve větách: *Jindra je v Lidové straně* nebo *Jindra je v rozpacích* je předložka v pojmem metaforickým. Autoři tu dešifrují dějiny metaforizace pojmu v; „přirozeně se vynořivší pojem v“ (1. věta) je použit, aby metaforicky strukturoval společenské skupiny (2. věta) a citové vztahy (3. věta). Je zřejmé, že tento příklad předkládané teorie, teorie dokazující metaforičnost našeho myšlení, je možný jen za předpokladu, že slova jsou pojmy. Leč základní vlastností pojmu je právě jeho odkázanost na nějaké „nepřirozené“ – ve

smyslu nikoli žité – universum: obor, teorii nebo problém.⁸ Každý pojem bude vždy „umělý“, každý obor, každá teorie nebo problém si tvoří své pojmy, žádné přirozené pojmy nejsou. Náš každodenní život pojmy vylučuje. Lze si představit takový obor, kde by v bylo pojmem? Asi těžko.

Tento zásadní krok ztotožnění oblasti každodenní mluvy s diskursivním jazykem spolu s předpokladem, že jazyk je obrazem naší mysli, pak umožňuje autory předkládané třídění, například na strukturální, orientační a ontologické metafory, i popisy určitých synchronních i diachronních vztahů mezi slovy a mezi slovy a činy, jako třeba v případě naznačené historie metaforizace pojmu v. Že jsou tyto operace (třídění, popisy, definice) podmíněny i třeba jen nevědomým předpokladem, že slova jsou pojmy, vyplyne jednak v okamžiku, když se budeme chtít do podobných podniků pouštět se slovy (a nikoli pojmy). Jak napsat „dějiny slova v“? Jak namalovat obraz potápějící se lodi, jsa jejím pasažérem? Jednak když si položíme otázku, kde by se předložená analýza měla zastavit; problémy, které se dostaví, obrátíme-li její pozornost na sebe samu, jsem už výše naznačil. Že jsou tato třídění i popisy samy vlastně metaforická, v tom smyslu, že se řídí nějakými modely předmětu nikoli vlastními, je zřejmé a jistě nevyhnutné. Jiná věc je, jsou-li Lakoffovy a Johnsonovy metafory dobré.

Jan Brabec

⁸ K tomu viz např. Vašíček, Z., *Podmínky volby*, Praha 2003, zejm. esej: Slova a celek (Každodennost, literatura, filosofie, věda) nebo Deleuze, Gilles a Guattari, Felix, *Co je filosofie?*, Praha 2001: „Každý pojem odkazuje k nějakému problému či problémům, bez nichž by neměl smysl a které samy mohou vyvstat a být pochopeny jen spolu se svým řešením“ (str. 20).

⁶ 177.

⁷ 77–78.

* * *

Kniha je považována za klasickou v oblasti kognitivní lingvistiky, která zkoumá, jak už její název napovídá, mentální procesy při získávání a používání znalostí a řeči. Jakožto základní, a tedy průkopnická, trpí některými vadami, které jsou ale snadno přehlédnutelné vzhledem k novátorskému pohledu na jazyk (a nejen na něj), jež přináší. Kniha je především příliš obsáhlá vzhledem k počtu informací, které čtenář z textu získá. Spousta zajímavých tezí je opakována příliš často v ne příliš odlišných situacích, čímž je zpochybnitelná především hodnota druhé poloviny knihy, zbytečný počet příkladů mnohdy spíše unavuje než ilustruje (nižší výraznost spousty příkladů může být ale způsobena i překladem do češtiny). Na závadu se mi zdá být poměrně malé technické zázemí odborné knihy takového formátu – odkazová literatura na jednu stránku, mizivá práce s poznámkovým aparátem, což koreponduje s častými rozostřenými útoky na bezejmenné filozofy a vědce („místo toho filozofové měli tendenci vidět“, s.176; „zkrátka a dobře, filozofové a lingvisté se o takové otázky nestarají“ s. 130). Struktura knihy začíná být od poloviny přinejmenším podivná – zdá se, že jsou k vlastní knize dále a dále přilepovány kapitoly, které jako by byly komentářem knihy mimo knihu samotnou, a doklady přednesených tezí na základě nejrůznějších situací, které by se ale hodily spíše do samostatné knihy, nebo jen do jednotlivých statí či článků. Kniha trpí tím, co je zároveň její metodologií – objekt zájmu autorů je totiž něčím, čím žije společnost lidí, které z pochopitelných důvodů nechali vyjádřit se k této otázce. Ono nalepování (a ještě tohle s tím

souvisí, a ještě toto...) bohužel kazí jinak výborný dojem z odvahy autorů, podívat se na věc jinak.

Hlavním tématem knihy je přednesení pozorování, že ač je metafora považována za čistě formální věc básnického jazyka, je přesto základem pojmového systému vůbec, ba dokonce že samotné procesy lidského myšlení jsou metaforické (konáme jakoby..., pojmáme jakoby...). Autoři to dokládají na příkladu pojmu spor (ve smyslu argumentace), který je mimo jiné strukturován na základě pojmu válka (za charakteristický znak metafory autoři považují chápání a prožívání jednoho druhu věci z hlediska jiné věci).

Metaforickým pojmům přisuzují systematickosti, systematický pojem definují jako pojem, jež systematicky ovlivňuje formu i způsob řeči. Vzhledem k tomu, že metaforický výraz je systematicky vázán na metaforický pojem, odpovídá koherentnímu systému metaforických pojmů koherentní systém metaforických výrazů. Metafora funguje tak, že jisté aspekty zvýrazní (spor jako bitva), jisté naopak potlačí (spor jako kooperace), pojem je pak metaforou strukturován jen částečně, tj. z určitých aspektů. Lakoff a Johnson rozlišují několik základních druhů metafor – strukturní, orientační, ontologickou. *Strukturní* metafora je typem metafory, kdy je jeden pojem metaforicky strukturován na základě druhého pojmu. Např. metafora racionální – spor je válka – umožňuje konceptualizovat racionální argumentaci na základě něčeho jednoduššího, a sice fyzického konfliktu, podobně pojmání času a práce na základě zásoby (kulturní zakořenění podobných metafor způsobuje, že si podobné metafory vůbec neuvědomujeme jako metafory). *Orien-*

tační metafora vychází ze základní lidské zkušenosti orientace v prostoru, organizuje systém pojmů dle ní. Většina základních pojmů je organizována v pojmovém rámci jedné prostorově orientované metafory (nahore–dole). Prostorově orientovaná metafora je vnitřně systematická, jejich systém je koherentní (šťěstí i povznese-ná nálada, obojí pozitivní, obojí je nahore). Metafora má možnosti výběru několika fyzických a společenských *bází*, volí ale tu, která odpovídá koherentnosti celého systému. Někdy se prostorová orientace stává nedílnou složkou pojmu (vysoké postavení). Fyzická a kulturní báze spolu souvisí, proto dochází k odlišnému výběru metafory u rozdílných kultur, tyto báze využívají dokonce i čistě intelektuální pojmy. „Struktura pojmů se rodí z neustálých prostorových zkušeností“ (s. 75), přičemž ale veškerá zkušenost je skrz naskrz kulturní. Dochází k tomu, že nefyzické, a tedy nejasnější jevy jsou konceptualizovány na základě jevů fyzických (jasnější), existují i systematické korespondence mezi emocemi a smyslově motorickými zkušenostmi. Základní hodnoty kultury se odrážejí v metafoře – jsou koherentní s metaforickou strukturou pojmů, které používá.

Velmi podstatnou otázkou knihy je *zkušenostní báze*, bez níž metaforu nelze interpretovat, právě rozdíly mezi zkušenostními bázemi způsobují nekoherenci systému. Mezi metaforami existuje určitá hierarchie podporující koherenci – např. „více je nahore“ má větší platnost, než „dobrý je nahore“ (kriminalita narůstá), ale priorita se různí podle různých hodnot různých kultur, popř. subkultur.

Dalším typem metafory jsou *metafory ontologické*, což jsou metafory pojímající zkušenosti jako entity (objekty) a substan-

ce (látky). Umožňují tím vyčleňování částí lidské zkušenosti, odkazování v řeči, kategorizaci. Tyto metafory vychází ze zkušenosti s fyzickými objekty, mají rovněž fyzickou bázi. Ontologické metafory mají několikero účelů: odkazování (reference), kvantifikace, identifikace aspektů, identifikace příčin, stanovení cílů a motivace činností. Zvláštním znakem ontologických metafor je, že často nejsou rozpoznány jako metafory, chápeme je jako přímo pravdivé. Zajímavé je v rámci ontologických metafor pojímání území, zorného pole a stavů jako nádob (zatímco události, činnosti jako objekty, děje jako substance).

Dalším typem ontologické metafory je *personifikace*, která specifikuje fyzický objekt jako lidskou bytost. Jiným druhem procesu, než je metafora, je metonymie, která umožňuje zastoupit jednu věc druhou, konceptualizovat jednu věc s pomocí jejího vztahu k něčemu jinému (metafora naproti tomu používá jedné věci, aby pojmla nějak druhou). Speciálním druhem metonymie je *synekdocha* – část za celek.

Problémy s metaforickou koherencí nastávají například u metafory času, který je pojímán jako pohybující se předmět. Je nutné rozlišovat mezi koherencí, faktem, že zapadají do sebe (jsou subkategoriemi jedné nadřazené kategorie), a konzistencí (metafory netvoří jediný jednoduší obraz). Metaforické pojmy nejsou definovány na základě konkrétních obrazů, ale obecných kategorií. Metaforická struktura *konvenční metafory* je dílčí (u metafory teorie pojímané jako budova je např. využita k metaforické strukturační pouze konstrukce a základ budovy, v češtině využita např. i střecha), imaginativní výrazy pochopitelně mohou využívat i jiné části. *Imaginativní metafory* mohou být tři: od

pouhého rozšíření použité části metafory, přes využití nepoužitých částí metafory, až zcela k novátorské metafoře (používané ke zcela novému pohledu na něco). Existují i *metafory izolované*, které využívají pouze jedinou část předmětu (hora jako člověk – pouze úpatí a úbočí v č.), takové metafory jsou ale potenciálně rozšířitelné. Z rozsahu, jakým metafora zasahuje pojmový systém, je patrné, že většinou pojmů v něm rozumíme na základě jiných pojmů.

Zvláštním druhem pojmu je *příčinné působení*, na první pohled se čistě vynořuje ze zkušenosti přímo, ve skutečnosti je ale částečně metaforicky strukturováno. *Prototypem* příčinného působení je přímá manipulace. Prototyp je soubor stále se opakujících vlastností, na jehož základě (a na základě rodinných podobností) probíhá kategorizace předmětů. Prototyp může být dále metaforicky rozvíjen. Lakoff a Johnson rozlišují čtyři druhy metafor užívaných při vyjadřování příčinného působení – metafora předmět vychází z látky, metafora látka vstupuje do předmětu, metafora tvorba je zrození, metafora vynoření se události ze stavu.

Dalším důležitým pojmem je pojem zkušenostní *gestalty*, tj. způsoby organizace zkušeností do strukturovaných celků s multidimenzionální strukturou, které umožňují učinit naši zkušenost koherentní (kategorie/dimenze zkušenosti jsou tyto: účastníci, součásti, stadia, lineární posloupnost, cíl). Na základě gestaltu rozhovoru můžeme pojímat mluvení a naslouchání právě jako rozhovor, zatímco na základě gestaltu války se změnil v boj. Gestalty, které jsou strukturované jinými gestalty, jsou právě metaforicky strukturované pojmy. Pojmy se dají strukturovat na základě určitého počtu metafor, které

mohou složit jinému, ale i stejnému účelu. A právě účel, metaforický důsledek je to, co umožňuje jednak koherenci v rámci jedné metafory, jednak na základě určitých bází metafor plnicích tentýž účel i koherenci systému metafor. Existuje několikero dimenzí gestaltů pro kategorizaci předmětů a látek: vjemová (pojetí předmětu pomocí smyslů), motoricko–činnostní (motorická interakce s předmětem), funkční (funkce předmětu), účelová (účel předmětu).

Ve zbytku textu knihy se Lakoff a Johnson vyrovnávají se svými předchůdci na poli metafory – jednak jazykovědci, kteří se pokoušeli metaforu obejít cestou abstrakce (existuje obecný pojem použitelný pro různé situace) a homonymie (slova pouze stejně znějí), jednak filozofy, kteří pojímali jazyk pouze z hlediska objektivismu nebo subjektivismu. Zabývají se vztahem metafora–pravda, svůj výklad pravdy zakládají na porozumění (o jehož obecných principech poskytuje údaje jazyk): situace chápeme na základě pojmového systému, rozumíme tvrzením, používajícím tento systém, jakožto pravdivým na základě jejich souladu se situacemi. Příliš bombastické se zdá být tvrzení, že pravda je funkcí našeho pojmového systému – spíše často může být.

V závěru knihy podle mne dochází k určitému přecenění objevů experiencialismu (jak nazývají svůj postoj k nazírání světa Lakoff a Johnson), který podle nich nabízí perspektivu, z jejíhož hlediska lze vyhovět současně objektivismu i subjektivismu. Experiencialismus není prostředníkem na ose objektivismus–subjektivismus, ale spíše samostatným třetím pólem trojúhelníku svět–já–společnost (to především považují za přínos knihy – upozornění na

velký podíl společnosti a potažmo její kultury na tom, jak se nám jeví svět), podobně jako předchozí dva póly nedokáže říct o světě a pojmovém systému vše, pomáhá ale vysvětlit, na co objektivismus ani subjektivismus nestačily. Je ale konečně dost zvláštní, že vliv kulturních schémat na jazyk (a potažmo světónázor) konkrétní společnosti nebyl formulován tak jasné jako touto větou už dávno: „typ pojmového systému, kterým disponujeme, je produktem toho druhu bytostí, jimiž jsme, a toho způsobu, jakým vstupujeme do interakce se svým fyzickým a kulturním prostředím“ (s. 135). Možná proto, že z hlediska subjektivismu je společnost něčím, co je vnější, objektivní, a z hlediska objektivismu zase příliš vnitřní, subjektivní.

Marta Svobodová

* * *

Jak uvádějí autoři v předmluvě, podnětem k napsání knihy jim byly „nedostatky v současných teoriích významu“. Ovšem právě co se týče teorie významu, v níž by G. Lakoff a M. Johnson mohli svou analýzu metafor ukotvit, má jejich text značné nedostatky.

Práce se k tématu metafor přibližuje v základním rozlišení ze dvou pozic: lingvisty Lakoffa a (zejm. analytického) filozofa Johnsona. Z hlediska lingvistiky je zaměřena na nejrůznější druhy „přenesených výrazů“ a idiomatických slovních spojení užívaných v běžném jazyce (přičemž jsou uvedeny i příklady z odborné diskuze). Jsou zkoumány nikoliv jako *básnický, fantazijní nebo rétorický* (str.9) způsob vyjadřování, ani z hlediska jejich „primárně referenční funkce“ (takto vůči metafoře vymezena metonymie). Jazyk autorům sice poskytuje všechen „materiál“, v němž lze

nalézt i popsat metafory, ovšem není ani – z pohledu lingvisticky či sémiotiky – systémem prvků, znaků, které se řídí gramatickými pravidly a literárními postupy, ani jazykem ve smyslu filosofickém (filosofie, na níž autoři odkazují), tedy ať je do jakékoliv míry chápán jakožto nástroj k popisu „skutečnosti“, systém či struktura stánovující stav věci – je nástrojem (systémem, kódem...) univerzálním a základním, ve zkratce: jazyk lze popsat zase jen slovy. Na jedné straně autoři směřují k zachycení metafor prostřednictvím jistého sémiotického či sémiologického systému (popis *struktury metafor*, výklad např. metafory boje proti inflaci prezidenta Cartera připomíná Barthesův „mýtus“), ale zavedení „zkušenosti“ jako základu metaforického pojmu – namísto vymezení označujícího a označovaného – obrací pohled k teorii reference, v níž se jazyk ztrácí ze středu zájmu a téměř stává pouhým (nereflektovaným) způsobem popisu zkušenosti, myšlení či jednání.

Primo slovy autorů: východiskem je *...pozorovat jazyk. Jelikož je komunikace založena na stejném pojmovém systému, jakého používáme při myšlení a činnostech, stává se jazyk důležitým zdrojem poznatků o tom, jak takový systém vypadá. Primárně jsme na základě jazykového materiálu zjistili, že větší část našeho běžného pojmového systému je co do své povahy metaforická...* (str. 15/16). Z následujících pasáží je zřejmé, že zde nejde o čistě lingvistické pojetí jazyka, i v obecnějším sémiotickém systému by však bylo třeba přesně určit jeho prvky – co tento systém tvoří (nejmenší jednotky, které v dané analýze budou nést význam). Lakoff a Johnson své „pojmy“ ovšem vymezují do značné míry nesystematicky: *Pojmy, kterými se řídí naše myš-*

lení, nejsou pouze věci intelektu. (...) Pojmy nám strukturují všechno, co vnímáme, jak se pohybujeme ve světě a jaké vztahy si vytváříme k ostatním lidem... (str. 15). Jsou rozlišeny definující pojmy, např. cestování, šilenství, zdraví, které *definují metaforicky* metaforické pojmy – např. spor/argumentace je cesta, láska je šilenství, láska je pacient, potrubí, cesta – , dále jsou součástí pojmového systému „pojmy ze zkušenosti přímo se rodící“: např. nahoru–dolů, předmět, přímá manipulace. Metaforické pojmy autoři nalézají v jazyce: např. metafora spor je cesta, vztah je cesta: „To je argument *oklikou*.“, „Musíme teď každý jít svou cestou.“, „Tento vztah je *slepá ulička*.“ atd.; definující pojmy tyto *speciální případy* metafory shrnují do jedné kategorie. *Přímo se vynořující pojmy* vyjadřují „zkušenostní základ“ metafor, potažmo celého pojmového systému.

Stačilo by místo velkých písmen, jimiž jsou v knize napsány všechny druhy pojmů, zkusit užít uvozovek: není „cestování“ stejně abstraktním či přímo prožívaným výrazem jako „potrubí“, jak rozlišit povahu výrazu „láska“ a „šilenství“ ve výroku „láska je šilenství“ atd.? Zdůrazněme, že taková rozlišení je třeba učinit v rovině významu (*pojmu*, jichž je užíváno), nikoliv v rovině zkušeností, k nimž pojmy odkazují – tak např. výroku „*Tento vztah je slepá ulička*“ není užito v kontextu nějaké konkrétní promluvy, zkušenost mluvčího ze vztahu, který takto nazve, nýbrž jako příklad metaforického způsobu vyjadřování. S konstatováním, že běžně *myslíme a jednáme* do značné míry *automaticky podle jistých postupů*... (str. 15) by se spokojil psycholog či antropolog (metafory jsou rozebírány i z tohoto hlediska: charakteristika podvědomého chování, „taktik“ při

sporu, diskuzi; přeměna násilného – válečného – střetu v racionální argumentaci), ale „myslíme a jednáme“ je v knize spojeno s „pojmovým systémem“, který takovéto pojetí zrovna neobjasňuje: *Svůj pojmový systém si však sami normálně neuvědomujeme*... (str. 15) Na jedné straně mluvíme, myslíme i jednáme metaforicky, na druhé máme k dispozici i ne-metaforický způsob uvažování, ne-metaforické pojmy.

Při uvádění metafor budeme i nadále používat slova „je“, jako např. VÍCE JE NAHOŘE, avšak toto JE je třeba považovat za zkratku místo celé množiny zkušeností, na nichž je metafora založena a na jejichž základě ji rozumíme.“ (str. 33) Ze zkušenosti vyplývají všechny další „podobnosti“, které určují metaforické vazby mezi pojmy.

Jelikož se díváme na podobnosti na základě kategorií, které máme ve svém pojmovém systému, a podle toho, jaké máme přirozené druhy zkušeností (přičemž obojí dvojí může být metaforické), mnohé z podobností, které vnímáme, jsou výsledkem konvenčních metafor, jež tvoří součást našeho pojmového systému... (str. 164).

...jedínymi podobnostmi relevantními pro metaforu jsou podobnosti v té podobě, jak jsou prožívány lidmi v jejich zkušenosti... (str. 171).

Nemusíme zde pochybovat zkušenosti jako východisku vztahování se ke světu, ale ve filosofické reflexi musíme pochybovat o pojmech, kterými popisujeme zkušenost. A pozastavit se nad popisováním, opisováním či přepisováním jednoho pojmu jiným (nadřazeným) pojmem:

Je tedy VYTVÁŘENÍ příkladem pojmu přímo se vynořujícího, totiž PŘÍMÉ MANIPULACE... (str. 90).

...metafory pro ZMĚNU vyvěrají totiž přirozeně z tak základní lidské zkušenos-

ti, jakou je narození. Při narození vychází předmět (dítě) z nádoby (matky). (...) Zkušenost narození (a také zemědělsky chápaného růstu) poskytuje podklad pro obecný pojem TVORBY, který má své jádro pojem VYTVÁŘENÍ fyzického předmětu, ale které se rozšiřuje rovněž na entity abstraktní... (str. 91).

Narození dítěte jako vycházení předmětu z nádoby přirozeně zachycuje základní lidskou zkušenost narození?!

Lakoff a Johnson kritizují „objektivistické“ hledisko, které chápe např. výraz „strávit“ ve větě „nemohu všechna tato fakta strávit“ a např. (v knize není žádný příklad uveden) „nemohu všechno to jídlo strávit“ jako dva různé významy téhož slova – podle nich objektivismus není schopen dostatečně vysvětlit, proč je v těchto různých významech užíváno téhož slova. Co ovšem vysvětluje metafora „myšlenky jsou jídlo“? „Strávit“ lze i dovolenou u moře či silný zážitek („dovolená je jídlo“? Nebo „trávení času“?). „To kotě je k sežráním“ by těžko bylo případem metafory „zvíře je jídlo“ apod. Bez dostatečně propracované teorie významu nabízejí *Metafory, kterými žijeme* jen inspiraci pro *libovolné* myšlenkové experimenty na základě básnických, psychologických i logických postupů.

Shromážděné příklady obrazné řeči i analýzy některých metafor takto bezesporu otevírají řadu podnětných otázek, nad některými metaforami a jejich rozбором zase spíše zůstává rozum stát.

Kateřina Krtilová

Eduard Droberjar: VĚK BARBARŮ, České země a stěhování národů z pohledu archeologie, Paseka, Praha/Litomyšl, 2005

Knihy se tématicky zabývá dobou stěhování národů, která je datována od konce 4. do druhé poloviny 6. století. Podle autorových slov jde o „velmi pestrý a složitý etnický, kulturní, geografický, sociální a politický konglomerát, vztahující se ke krátké, zato však nadmíru bouřlivé době“. Podtitulek knihy „České země a stěhování národů z pohledu archeologie“ naznačuje dvě hlavní zaměření knihy: Za prvé autor předkládá historicko-společenský výklad k době stěhování národů, kterou pro pochopení souvislostí zasazuje do širokého dějinného rámce sahajícího od soumraku římské moci až po příchod Slovanů. Vývoj římské říše sleduje v hlavních liniích od poloviny 2. století do konce 4. století. Přiměřený prostor je věnován také markomanským válkám (166–180 n.l.), kterými začal pozvolný úpadek římské říše a současně i první velké etnické pohyby, které vyvrcholily v době stěhování národů. V jednotlivých kapitolách je nejprve vylíčena obecná situace v Evropě, a poté dr. Droberjar zaostřuje pozornost na naše země a věnuje se jim podrobněji. Druhým zásadním záměrem autora je seznámit čtenáře s problematikou a interpretací archeologických artefaktů. Profesionální archeolog nás provádí mezi jednotlivými typy nálezů a učí čtenáře vidět věci laikovi na první pohled utajené.

Eduard Droberjar v práci propojuje výpovědi psaných i nepsaných pramenů. Zdůrazňuje přitom pro poznání tohoto

období na našem území význam archeologických nálezů. Pro české dějiny 5. a 6. století zůstávají jedinými prameny; přímo k našemu území totiž nelze, až na několik málo výjimek z doby langobardské anexe, vztáhnout spolehlivě žádnou historickou zprávu. K významnosti výpovědi hmotných pramenů přispívá i fakt, že počet známých písemných děl pozdně římských, byzantských, franských a langobardských dějepisců je zřejmě konečný. Naopak díky četným záchranným výzkumům a náhodným objevům se daří stále rozšiřovat svědectví archeologických artefaktů, a tím i spektrum našich poznatků a z nich vycházejících úvah.

Celou knihou prostupuje několik zásadních otázek, na které se odpovědi hledají jen s obtížemi. *Co vlastně způsobilo stěhování národů?* Většinou uváděný názor, že velké etnické otřesy v Evropě vyvolali Hunové, kteří pronikli z východu na území římské říše a tlačili před sebou Góty, a ti zase další kmeny, věc zjednodušuje. Autor ve své práci ukazuje, že pohybům barbarských etnik napomáhala i složitá hospodářsko–politická situace říše římské. Důležitou roli hrál i fakt, že germánská společnost procházela v různých částech evropského kontinentu procesem sociální diferenciaci. V neposlední řadě k tomu přispívala i skutečnost, že stará osídlená teritoria už nestačila uživit přibývající populaci a následně docházelo k bojům o nová území.

Které germánské kmeny prošly v době stěhování národů našimi zeměmi a které z nich se u nás na nějaký čas usídlily? Jaký byl každodenní život těchto Germánů? Jak početné byly jejich populace a jakou měly sociální strukturu? To jsou další oblasti, kterým se Droberjar věnuje. Upozorňuje,

že situace je o to komplikovanější, že zdaleka neplatí rovnice, kdy archeologická kultura rovná se konkrétní kmen. Často totiž jedna kultura v určitých stupních svého vývoje obsahovala i prvky jiných kultur nebo kulturních skupin. Jindy lze v jedné kultuře rozlišit i více kmenů.

Ke každodennímu životu Germánů usídlených u nás máme k dispozici jen omezené množství archeologických pramenů, mezi kterými převládají hrobové nálezy. Podstatně méně informací máme o osadách, přitom z jejich výzkumu se o životě dané populace dají pozorovat každodenní činnosti nejlépe. Otázky nejsou uspokojivě zodpovězeny, naopak vyvolávají otázky další: *Proč je sídlištních lokalit mnohem méně než pohřebišť?* Příčin může být několik: krátkodobá existence osad; obtíže při rozpoznání objektů; nemuselo se jednat o zahloubené objekty, ale například o lehké nadzemní stavby, které jsou standardními metodami stěží identifikovatelné. V tomto bodě upozorňuje Droberjar na přínos letecké archeologie, subdisciplíny archeologie, která významně napomohla objevu mnoha českých a moravských archeologických nalezišť v devadesátých letech 20. století.

Období od konce 4. do 2. poloviny 6. století má v názvu jeden z běžným společenských jevů: stěhování. Migrace doprovázejí lidstvo od jeho vzniku. V žádném časovém úseku však zřejmě nedošlo k tak rozsáhlým etnickým pohybům obyvatelstva jako právě v době stěhování národů. Autor rozebírá s odvoláním na nizozemského kulturního antropologa P. Muldera motivy i typy tohoto procesu. Vysvětluje také, *z čeho lze v tak dávné době migrace rozpoznat:* z písemných pramenů, z archeologických nálezů (nový způsob sídle-

ní, nový pohřební ritus), někdy i z fyzické antropologie. Složitost studia migračních procesů tkví i v tom, že se nikdy nepřestěhovali úplně všichni obyvatelé.

Skutečné počátky doby stěhování národů jsou svázány s hunskými útoky na říši Ostrogótů. Hrůza z divokého bojovného lidu vyháněla Ostrogóty z původních sídel na západ za řeku Dněstr. Následkem toho se dali na pochod i západní Gótové (Vizigóti) a další skupiny. Mohutné a ničivé expanzi Hunů byla učiněna přítrž až na území dnešní východní Francie v bitvě na Katalaunských polích roku 451. Na Huny pisatel neuplatňuje jednostranný pohled. Zapřičinili sice rozklad římské říše a vyvolali složité etnické pohyby národů, ale zároveň pod vedením Attily, „biče božích“, stáli u kolébky systému diferencované společenské struktury s dominantní rolí barbarské nobility a systému vazalských vztahů, jež se staly jedním z důležitých pilířů sociálního a společenského uspořádání pozdějších středověkých států.

Podle několika nálezů a předmětů ovlivněných hunskou kulturou (kovová zrcátka, kotle s hříbovitými výčnělky) na Moravě předpokládáme, že se i naše země dostaly pod kontrolu hunského kmenového svazu. *Proč na našem území nacházíme tak malý počet hunských nálezů?* Důvodem je patrně fakt, že nomádský způsob života nezanechává příliš výrazné stopy v krajině, sídelní struktury jsou většinou nečitelné. Kmenový svaz Hunů se navíc vyznačoval značnou různorodostí stylů.

Eduard Droberjar se nevyhýbá ani jednomu z nejobtížnějších témat českých dějin: *Kdy odešli poslední Germáni a kdy začali do našich zemí přicházet první Slované?* Dříve při bádání převažovaly vlastenecké a nacionalistické důvody, domino-

vala tedy snaha doložit příchod Slovanů v co nejrannější době. Podle autora však nové terénní a teoretické výzkumy vyvrátily názory, že se v Čechách a na Moravě usadili Slované už velmi záhy, na počátku doby stěhování národů či dokonce v pozdní době římské. Ve stručnosti připomíná nejvýznamnější hypotézy ke slovanské etnogenezi a polemizuje s teoriemi historika D. Třeštíka¹. Domnívá se, že blíže pravdě jsou úvahy I. Pleinerové, D. Jelínkové a M. Lutovského, kteří považují za nejstarší horizont časně slovanského osídlení v Čechách 2. pol. 6.století. Slované byli posledním etnikem, jež zakořenilo v Čechách a na Moravě a s nímž ještě lze spojovat velké kmenové změny evropských národů. Proto tato kapitola knihu uzavírá.

Eduard Droberjar na závěr vyslovuje názor, že v dosavadním archeologickém bádání ve středoevropském prostoru se příliš rozlišovalo, co je slovanské a co zase germánské. Přitom právě pro toto teritorium je velmi důležité studovat dávnověké osídlení v celém komplexu historických dějů a neuzavírat se jen do jednoho etnický předem daného prostředí. Svými pracemi ukazuje, že tyto hranice dokáže překročit a jako specialista na studium Germánů na našem území má k této problematice nepochybně mnoho co říci.

Čtenář v publikaci jistě ocení názorný doprovodný materiál, fotografie a ilustrace, zejména rekonstrukce vzhledu a oblečení konkrétních etnik nebo rodokmeny vládců. Součástí knihy je i chronologický přehled významných událostí pojednávaných v knize, soupis pramenů a výběr

¹ *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530–935)*, Praha, 1997 nebo studie *Příchod prvních Slovanů do českých zemí v letech 510–535*, ČČH 94, 1996, s. 245–280

z použité literatury. To vše spolu s vhodným tématickým rozdělením kapitol je dobrým předpokladem pro to, aby čtenář získal jasné kontury a představy o době, která je z našeho pohledu obecně vnímána jako nanejvýš chaotická a nepřehledná.

Linda Hroníková

Zuzana Malinovská-Šalamonová: ROMÁN AKO MIMESIS A MATHESIS (na příklade románovej tvorby Hervého Bazina), Filozofická fakulta univerzity v Prešově, 2001

Literární kritika se už dávno neprezentuje – ani sebe sama nechápe – jako teoretická „nadstavba“, vysvětlující či technicky analyzující takzvané „primární“ texty. Důvodem je možná jistá tenze, která se skrývá v nitru literatury samé už od samotného jejího vzniku, ovšem která byla ze strany literární kritiky promyšlena se všemi svými důsledky především ve dvacátém století. Podstatu tohoto napětí lze shrnout prostou otázkou: jaké jsou hranice svébytnosti literárního díla, v jaké míře je (navzdory všem pretencím, které v tomto směru vykazuje především moderní literatura) schopno odpoutat se od světa i od intencí svého autora, anebo – pokud si naopak spisovatel stanovuje jako svůj úkol psát o „skutečném“ světě, nebo jej dokonce měnit – v jaké míře je v každém realismu, ať se snaží být sebedůslednější, takzvaný „objektivní“ popis skutečnosti přefiltrován nejen autorovou subjektivitou, jeho perspektivou a jeho fantasmaty, ale i konvenč-

ností vyjadřovacích prostředků? I jakákoli reflexe o literatuře, jakkoli se může zdát radikální, musí nést stopy této dvojí vazby: vazby mezi nevyhnutelnou přináležitostí literárního textu k mimo-literární skutečnosti na jedné straně a mezi svébytností ztvárnění této skutečnosti v literárním díle na straně druhé. Už jen tato skutečnost by nás měla vést například k tomu, abychom přiliš „nedémonizovali“ zdánlivě vyhrocené pantextualistické pozice, k nimž literární kritika dospěla zejména v posledních desetiletích: známý Derridův výrok, podle nějž „není nic mimo text“, nikdy neměl znamenat, že „není nic jiného než text“; zdůrazňoval pouze skutečnost, že *v rámci každého textu* existuje neredukovatelná mnohost kontextů a konotačních vazeb, kterou nelze uzavřít definitivní a konečnou interpretací.

Radikalita knihy Zuzany Malinovské-Šalamonové spočívá v tom, že zmiňovanou tenzi nechce redukovat ani oslabovat tím, že by se rozhodovala pro jednu či pro druhou alternativu (literární dílo jako odraz světa nebo jako seberefereční textový útvar). Mluvím-li paradoxně o radikalitě, chci tím zdůraznit skutečnost, že zde v žádném případě nejde o nějakou váhavost, která by se bála zaujmout definitivní stanovisko, nýbrž daleko spíše o odmítnutí jistého redukcionismu, který by s sebou příklon na tu či onu stranu nutně nesl. V tomto smyslu je skutečně možno říci, že *Román jako mimesis a mathesis* (a už sám titul, prezentující se jako konjunkce, a nikoli disjunkce, dává mnohé tušit o teoretickém záměru této publikace) je knihou dosti ojedinelou: vodítkem autorčina teoretického postupu není nějaké předem dané teoretické prizma, které by sice umožňovalo některé jevy vysvětlit, ale zároveň také odsunout stra-

nou ty, které se mu vymykají, nýbrž daleko spíše ona duševní dispozice, o níž Descartes kdysi tvrdil, že je „ze všeho na světě nejlépe rozdělená“, ale která se přesto – anebo možná právě proto – ze současné literární teorie spíše vytrácí: *zdravý rozum*. „Akonáhle extraliterární životný fakt «vstúpi» do literatury, prestane byť predmetnou realitou a stane sa skutočnosťou literárnou, a to aj v prípade, že spôsob prenosu mimoliterárneho do literárneho je presný, verný, ba až kopírujúci či fotografujúci mimoliterárnu skutočnosť, reálnu udalosť, fakticky existujúce prostredie, človeka“ (str. 5). Mimoliterárni skutočnosť zasahuje do diela i tehdy, když se toto dílo nechce prezentovat jako sdělení týkající se něčeho, co je přesahuje, a to už jen proto, že i takovoto odmítnutí reprezentovat se čtenáři předkládá ve *sdělitelné* podobě, třebaže tato sdělitelnost se může někdy pohybovat na svých vlastních hranicích – autorka uvádí příklady románů Ph. Sollerse, „ústiaciach do akéhosi solipsizmu a komunikačného šumu“ (str. 5). Dvěma neustále se protínajícími principy každého románového textu je tedy na jedné straně moment *mimesis*, tedy „taký model románu, v ktorom je epický svet konštruovaný jako evidentná, na prvý pohľad zrejماً a zreteľná paralela k svetu skutočnému“ (str. 9), pričomž autorka neopomene pripomenout „tvorivé“ implikace mimese, které do tohoto pojmu vkládá Aristotelés, a na druhé straně moment *mathesis*, tedy poznání, které toto tvořivé napodobování přináší.

Čtenáře již tedy nemůže překvapit, že na pozadí tohoto teoretického východiska celou knihou prolíná konfrontace – jež je však daleko spíše jakýmsi dialogem než střetem dvou nesmiřitelně odlišných položek, které by se navzájem vylučova-

ly – dvou na první pohled velmi odlišných modelů románového psaní: konzervativnějšího „mimetického“, ba dokonce „angažovaného“ modelu, reprezentovaného Hervé Bazinem, a „diegetického“ či „ludického“ modelu, jehož představiteli jsou především Raymond Queneau a Georges Perec. Co by se mohlo na první pohled jevit jako protikladné a neslučitelné přístupy k literatuře, vykazují na rovině hlubší analýzy jednotlivých motivů pozoruhodné styčné body. Jedním z nich je práce s autobiografickým materiálem. Jestliže Bazinovy romány nepopíratelně implikují celou řadu autobiografických prvků, totéž lze bez obav říci i o autorech ze skupiny Oulipo. U nich je možná mimoliterární skutečnost důkladněji zastřena složitými kompozičními principy, ale v žádném případě to neznamená, že by se zcela vytrácela: autobiografický nádech je zcela jasně patrný například v obou příbězích, tvořících Perecovu knihu *W neboli vzpomínky na dětství*, a celá řada Queneauových postav jsou nositeli některých autorových fyzických i duševních atributů (připomeňme, že i Jiří Pelán v doslovu ke svému překladu románu *Svízel* připomíná, nakolik se do něj promítla autorova osobní fantasmata – třeba strach ze zadušení, který astmatika Queneaua zřejmě pronásledoval, abychom uvedli jen jeden příklad za všechny), nemluvě o tom, že v některých textech autor vystupuje dokonce jako jedna z postav – takto je tomu například v románu *Děti bahna*. Rozdíl mezi těmito dvěma typy rukopisu spočívá v něčem jiném: zatímco Hervé Bazin „akoby robil všetko preto, aby [...] prinútil čitateľa zabudnúť na zásadný rozdiel medzi svetom reálnym a «papierovým»“ (str. 38), autoři typu Queneaua či Péreca „poukazujú na konkrétne problémy i témy skutoč-

ných lidí, ale ich zameniteľnosť s nimi je vylúčená“ (str. 40). Je tomu tak samozrejme proto, že u autorů skupiny Oulipo – ale nejen jich: autorka v souvislosti s takovým typem psaní zmiňuje i Echenoze a další – nabývá psaní podoby neustálé filtrace mimoliterárního materiálu skrze formální (skryté i zjevné) kompoziční postupy, které nevedou k jejich „znečištění“ či deformaci, ale k jejich velmi specifické transpozici do literární podoby, která se prezentuje jako „antimimetická“.

Tento rozdíl zřetelně vyvstává v případě u autorčiny úvahy o oné „práci označujícího“, již jsou u obou těchto typů psaní podrobována vlastní jména, která ani u Bazina, ani u Queneaua a dalších nejsou nějakými arbitrárními etiketami, přidělovanými jednotlivým postavám – právě naopak, vlastní jména jsou v obou případech motivovanými znaky, přizpůsobenými potřebám syžetu. Jméno Brasse-Bouillon z Bazinova románu *Vipère au poing* je takto nositelem významu jak na rovině označovaného (zde odkazuje na míchání a vření, tedy atributy zdůrazňující buřičskou a vzpurnou povahu dotyčné postavy), tak na rovině označujícího (expresivní opakování skupiny hlásek br-s-b-j). Pokud ovšem u Bazina jména postav „zprůhledňují“ jejich povahové nebo fyzické vlastnosti, u „antimimetických“ autorů slouží naopak k jejich zamlžování a znejasňování. V tomto ohledu je poučný zvláště Beckett: od jmen Watt a Knott (v českém překladu Tso a Nitz), přes zálibu ve jménech začínajících na „m“ (Murphy, Molloy, Malone) a evokujících možná smrt (*mort*), ale také slovo (*mot*)², procházejí Becketto-

vy postavy postupným znejasňováním své identity, vedoucí až k onomu jménu, které je absencí jména – k *Nepojmenovatelnému*. Jména postav z Queneauovy *Zazi v metru* mohou zase sloužit ke znejasňování sexuální identity svých nositelů. Androgynie či sexuální ambiguita je ostatně jedním z explicitních motivů této knihy: když se prodíráme hravým textovým labyrintem, který je zde tak pozoruhodným způsobem konstruován, ani nás nepřekvapí, že navoňený Gabriel, oslovený na jednom místě jako „Gabriela“, a jeho družka Marcela, oslovená zase mužskou variantou svého jména („Marcel“), dohromady složí existencialistického filsofa Gabriela Marcela. Tento ludický model potom vytváří skrze hru označujících svébytný svět, v kterém je (třebaže z jiné pozice) nakonec možno říci něco podobného, co kdysi Lukács tvrdil o Kafkovi: „Queneauov svet je zvláštny, blízky a súčasne vzdialeny, v detailoch či fragmentoch dobre spoznatelny, familiárny, ale jako celok neznámy, unikajúci, cudzí“ (str. 59). Toto znejasňování identit, spolu s převleky, metamorfózami, simulacemi a přetvářkami, jimiž ve větší či menší míře procházejí snad všechny důležité Queneauovy postavy, autorka pozoruhodně analyzuje s pomocí Cailloisovy teorie hry, jejímiž momenty jsou jak *alea* (tedy pasivita a odevzdání se náhodě), tak *mimikry*, *ilinx* (nabývající v Queneauových románech nejrůznějších podob, ať už se jedná o lunapark v knize *Můj přítel Pierrot* nebo o rázovitě lidové slavnosti ve Sva-

tohoto rozboru (i všech dalších) něco, co by bylo možno nazvat strachem z „podinterpretace“, tedy z redukce všech potenciálních významů a asociálních řetězců, který nám literární dílo skýtá. Nebezpečí podinterpretace je v tomto kontextu hrozivější než riziko nadinterpretace (viz str. 85).

² Je lhostejné, zda je autorčina asociace pravdivá či „objektivně“ doložitelná. Důležité je, že je možná, a to v té míře, v jaké je hlavním motivem

tém *Bimbasovi*) či *agon*. „Pre lepšie ucho-
penie podstaty tejto prózy by možno bola
Cailloisova teória hry produktívnejšia než
«tradičnejšie» literárne metodologické
pomôcky, jako napríklad schéma aktantov,
päťetapový model apod.“ (str. 103). Pripo-
meňme jen, že hravosť týchto Queneau-
ových príbehů, sústreďujúcich sa na „jazyk
a jeho dobrodružstvá, na avantúry signi-
fiantu“ (str. 106) spíše než na kopírování
skutečnosti, v nezanedbatelnej miere súvisí
i s jejich filosofickými implikaciami. Pokud
si uvědomíme, že jednou ze základných
Queneauových filosofických referencií je
Hegel, tedy „vážny“ filosof par excellence,
mohlo by se něco takového zdát paradox-
ní. Nesmíme však zapomenout, že tento
queneauovský Hegel je ve veľkej miere čten
prizmatem Kojěvovy interpretace (je jistě
banální pripomínať, že Queneau na slav-
né Kojěvovy prednášky nejen pilne dochá-
zel, ale že ze svých zápisků sestavil ucele-
ný spis, který posléze vyšel pod názvem
Úvod do četby Hegela), interpretace sice
velmi seriózní a fascinující (dokonce i při
pouhých četbách *Úvodu* nemůžeme nepocí-
tit stopu onoho nepopíratelného kouz-
la, jímž Kojěve na své posluchače musel
působit), ale zároveň také poněkud bizar-
ní a podivínské, jež přímo vybízí k tomu,
aby se zpětnou oklikou přes Hérakleita
stalo vtělením hegelovského mudrce
malé dítě (a nelze pochybovat o tom, že
Zazi takovým vtělením je), aby hegelovské
dějiny splynuly s příběhem (čemuž ostat-
ně nahrává samo francouzské slovo *his-
toire*) a aby se konec těchto dějin změnil na
Nedělní života, tedy na „sviatok, voľný deň,
keď sa človek nevenuje práci, ale oddychu
zábave, hre“ (str. 108). Je potom nelegit-
imní chápat koniec dějin jako recykla-
ci, obměňování a prolínání označujících?

Když autorka komentuje ony slovní hříčky,
které se na začátku *Modrých květů* prezen-
tují jako *dějiny samy*, může zcela oprávně-
ně říci, že „autor sa usiluje uchopit dejiny
a človeka v čase práve cez ľudskú reč, cez
logos“ (str. 112).

Už jen z těchto několika krátkých a nik-
terak vyčerpávajících exkursů je snad patr-
né, že Bazinova i Queneauova *écriture*,
jakkoli je u každého z obou spisovatelů
motivována odlišným uměleckým i život-
ním postojem, je v tom či onom bodě nucena
se konfrontovat se stejnými otázkami
a problémy, třebaže odpovědi na dotyčné
otázky se výrazně liší. Kniha Zuzany Mali-
novské-Šalomonové neprezentuje tento
dvojí typ rukopisu jako dva oddělené svě-
ty, ale daleko spíše jako dialog dvou hla-
sů, které zajisté netvoří unisono, ovšem
tím spíše jsou s to se proplétat a navzájem
si odpovídat. Roztržka mezi světem a lite-
raturou nikdy nemůže být absolutní, ať se
o to autor snaží sebevíce. O tom nás konec
konců přesvědčily všechny pokusy, které
byly v tomto ohledu podniknuty – jedním
z nich by nepochybně bylo ono „odsub-
jektivizování“ literatury, o jaké se zdán-
livě snažil Alain Robbe-Grillet: ani tady
však nejde o zrušení subjektivního pohle-
du na svět, ale spíše o jeho „odpatetizová-
ní“, o nastolení jiného vztahu ke světu, než
jaký je nám zprostředkován skrze instanci
vševědoucího vypravěče. Robbe-Grilleto-
vo psaní, jež nám předkládá třeba v knize
Žárlivost a jež je „zamerané zdanlivo len
na exaktný geometricko-inženierysky popis
púhej prítomnosti predmetov“, nás nestaví
před skutečností nezávisle na subjektivitě
– „veď z rozprávania cítit, že dvojicu spon-
za žalúzií nepozoruje chladné oko kamery,
ale na scéne citovo angažovaný žiarlivec“
(str. 128).

Navzdory podtitulu vše vypadá tak, že v tomto „agonálním“ zápase Queneaua a Bazina je nakonec vítězství přiřknuto Queneauovi. Už jen proto, že v Bazinové pozdním románu *Oheň proti ohni* se snaha o věrohodnost obrací proti sobě samé: „To, čo môže pôsobiť v predmetnej skutočnosti hodnoverne, nemusí mať rovnakú kredibilitu v skutočnosti literárnej, najmä ak sa takéto, hoci aj životne hodnoverné fakty, vo fikci nakopia“ (str. 132). Queneau, který šifruje nejednoznačnost světa, ve kterém žije, do stejné nejednoznačného způsobu psaní a jehož romány mají – podle jeho vlastních slov – „cibulovitou“ strukturu, která čtenáře nutí postupně odlupovat jejich vrstvy, místo aby jim předkládala hotové a definitivní pravdy či obrazy, nakonec dosahuje daleko větší hodnověrnosti. Hodnověrnosti, spočívající v odmítnutí zjednodušovat, v tomtéž odmítnutí, které tvoří i hlavní hybnou sílu teoretického záměru této recenzované knihy. Právě proto v ní Queneau může vést dialog z Bazinem, právě proto mohou do tohoto dialogu vstupovat i Robbe-Grillet, Perec nebo Beckett. A právě proto stojí za to ji číst.

Josef Fulka

Jerzy Zygmunt Szeja: GRY FABULARNE – nowe zjawisko kultury współczesnej. Rabid, Kraków, 2004

Zájem antropologů, etnologů a folkloristů o hru lze vysledovat již v samotných počátcích oboru. Většina výzkumníků na tomto poli, ať už šlo o deskriptivní rané britské sběratele *popular antiquities* typu Josepha Strutta, klasifikující folkloristy jako

byli Alice B. Gomme či John a Iona Opie, či mezikulturní komparatistické antropology jako Sutton-Smith, se zaměřovala především na samotný sběr a deskripci herních aktivit. Možná i díky tomu nalezly na poli sociálních a humanitních věd větší ohlas generalizující práce, snažící se uchopit hru jako obecně antropologickou univerzálii. Z těchto prací se v pravém slova smyslu paradigmatickými stala celá řada děl, ať už šlo o počiny z oblasti filozofie (Eugen Fink), vědy o kultuře (Johan Huizinga, Roger Caillois) či psychologie (Jean Piaget).

Formální znaky hry a prvky související s tzv. novými médii (vyznačujícími se zejména značnou mírou interaktivity a konstruováním virtuálních realit) v sobě snoubí fenomén současné postmoderní kultury – tzv. *hry na hrdiny*, v angličtině obvykle nazývané *role-playing games*. Tomuto poměrně novému druhu společenských her, v českém prostředí označovaného též jako *RPG hry* či *dračí doupě*, se věnovala již celá řada autorů. Pokud pomineme četné psychologické a psychoanalytické práce, lze za základní texty považovat studie, jejichž autorem je americký sociolog Gary Alan Fine. Zejména jeho práce *Shared Fantasy – Role-Playing Games as Social Worlds* z roku 1983 představuje seriózní základ ke zkoumání tohoto novátorského typu her, které v sobě synkreticky spojují prvky ludických, narativních a mimetických aktivit. Ve středoevropském prostoru, do kterého hry na hrdiny výrazněji pronikly až v druhé polovině 90. let 20. století se, s výjimkou celé řady německých studií, této problematice nejvýrazněji věnovali polští badatelé. Celá řada článků, uveřejňovaných zejména v etnologických a folkloristicko-literárněvědných časopi-

sech jako *Literatura i Kultura Popularna* či *Literatura Ludowa* dala vzniknout slibně se rozvíjející, byť zatím spíše marginální polské badatelské tradici, jejíž poslední prezentací je kniha mladého polonisty, zakladatele *Polskiego Towarzystwa Badania Gier* Jerzyho Szeje *Gry fabularne – nowe zjawisko kultury współczesnej*.

Narracyjne gry fabularne, jak zní Szejem proponovaný polský název tohoto typu her, jsou interaktivním druhem konverzačních her, ve kterých jejich hráči přijímají role imaginárních postav, pohybujících se ve fiktivním světě. Veškerá herní aktivita se omezuje na konverzaci hráčů sedících u jednoho stolu, dramatické momenty vývoje děje jsou řešeny jak nestranným arbitrem, dohlížitelem, tzv. *Panem Gry* (původní anglický název zní obvykle *Gamemaster*), tak i s pomocí tištěných, poměrně obsáhlých pravidel a hodů kostkou. Imaginární postavy, do jejichž rolí se hráči během konverzace vtělují, a virtuální světy, ve kterých se tyto postavy pohybují, jsou obvykle inspirovány fantasy, science fiction a hororovou literaturou, ale i hollywoodskou filmovou produkcí či některými etapami reálné historie (středověk, dobývání amerického Západu, 20. léta 20. století). Szejova kniha se dělí na pět kapitol, z nichž jsou pro sociálního vědce nejzajímavější první tři z nich; zbytek knihy se zabývá klasifikací počítačových her a možnostmi pedagogického využití tohoto druhu zábavy.

V úvodní části *Narracyjna gra fabularna: opowieść interaktywna* popisuje autor hry na hrdiny z obecně společenskovědního hlediska – akcentuje přitom především filozofickou teorii hry, literární vědu a pedagogiku. Hry na hrdiny jsou komparovány s formálně příbuznými fenomény

jako jsou dětské mimetické (napodobovací) hry, Morenovo psychodrama či Cookova pedagogická metoda dramatu. Formě her na hrdiny jsou pak formálně vzdálenější další příbuzné fenomény jako folklórní narace s více participanty či divadelní drama. Autor jasně definuje základní terminologii vyskytující se v hrách na hrdiny, která je v literatuře často chápána konfúzně (termíny jako systém, hráč, pán hry, postava, scénář, apod.) a analyzuje polskou populaci hráčů, jejich abstrahované typy, motivace k hraní her na hrdiny, ale i složení polského trhu s těmito hrami, počet, věkové a charakterologické složení jejich hráčů apod. Příčinu obliby her na hrdiny v určité věkové skupině (studenti středních a vyšších stupňů škol) shledává Szeja nikoliv pouze ve větším množství volného času této skupiny, ale zejména v oblibě interaktivity a virtuálních médií související s počítačovou gramotností, která není u jiných věkových skupin tak nápadná. Pro mladší děti kladou hry na hrdiny zase příliš velké nároky na všeobecný přehled, schopnost abstrakce a kombinační uvažování (např. pro hraní populární polské historické hry *Dzikie pola* jsou po hráčích vyžadovány znalosti heraldiky, zbrání a obecně reálií šlechtické kultury v Polsku v 17. století). I z těchto důvodů (vedle jejich existence, čítající pouhých třicet let) jsou hry na hrdiny, na rozdíl od konvenčních deskových společenských her či počítačových her zatím relativně málo rozšířeným druhem zábavy – dle Szeje existovalo v roce 2000 v celém Polsku jen několik desítek osob, které hrají tento typ her déle než 10 let.

V druhé části práce se autor zaměřil na aspekt, který nejvíce zdůrazňuje narativní charakter her na hrdiny a tím i jejich spjitost s literaturou a folklórem, totiž jejich

scénáře. Szeja analyzuje kompozice i formy, druhy, míru epičnosti, interaktivity apod. scénářů her na hrdiny a nachází jejich blízkou paralelu ve scénářích filmových. Scénář her na hrdiny, realizovaný během konverzační hry jejich hráčů, navrhuje autor pokládat za nový, interaktivní typ literárního díla.

Třetí část práce je zasvěcena komparaci her na hrdiny s počítačovými hrami. Oba typy her, příbuzné svojí relativně nedlouhou existencí (oba se objevily zhruba v polovině 70. let 20. století) a často i tematikou a podobně koncipovanou estetikou, zajímavým způsobem vytvářejí imaginární virtuální světy. Autorův zájem se nesoustřeďuje pouze na vlastní deskripci a typologizaci fenoménu počítačových her, ale i na sociologický aspekt vícevrstevné komunikace vznikající při jejich hraní. Jednání konkrétního individua ve hře, jeho chybování, cílené i tolerované podvádění a interpretace pravidel a role věku, pohlaví vzdělání a socioprofesionálních charakteristik vzhledem k herní strategii, může na příkladu tak komplikovaných her, jako jsou právě hry na hrdiny či hry počítačové, přinést celou řadu zajímavých poznatků. V tomto typu komplikovaných her může totiž identickou hru, dokonce i s identickým scénářem a identickou herní rolí, postavou, hrát každý hráč zcela odlišným způsobem.

Závěr knihy je určen spíše pedagogům. Autor v něm popisuje metodické výhody a možnosti plynoucí z pedagogického využití tohoto typu her v opozici proti tradiční didaktice. Knihu doplňují přílohy s náčrtem simplifikovaných scénářů her na hrdiny na motivy známých děl literatury pro děti (*Medvídek Pú* A. A. Milnea, *Děti z Bullerbynu* Astrid Lindgrenové) a solidně zpracovaná bibliografie relevantní pol-

ské a zahraniční (převážně anglickojazyčné) literatury. Drobné výtky si zaslouží jen dvojice marginalit: malý prostor, který autor věnoval deskripci vzniku a geneze her na hrdiny, a malé zdůrazňování vazeb her na hrdiny s dalšími souvisejícími jevy populární masové kultury jako jsou sci-fi, fantasy a hororová literatura a filmy. Delší analýzu pro nezasevěného čtenáře by si rozhodně zasloužila některá konkrétní hra na hrdiny, například zmiňovaná populární polská hra *Dzikie Pola*, umožňující jejím hráčům vtělit se do rolí hrdinů historických románů Henryka Sienkiewicze.

Knihu Jerzyho Szeje lze doporučit všem badatelům zabývajícím se problematikou her, kulturou současných dětí a mládeže či vztahem masové literatury a folklóru v (středoevropském kontextu. V tomto kontextu lze knihu Jerzyho Szeje považovat za jeden z nejobsáhlejších a nejpracovanějších neanglicky psaných úvodů do problematiky her na hrdiny.

Petr Janeček

Ivan Blecha:
FENOMENOLOGIE
A KULTURA SLEPÉ SKVRNY,
 Triton, Praha 2002

Jde o tři statě, z nichž dvě první už vyšly časopisecky, zatímco třetí, podle níž je kniha pojmenována, tu vychází poprvé. Jednotlivý moment všech tří textů není těžké najít, je to – místy poměrně úderná – kritika postmoderního anti-realismu, tj. názoru, že se nevztahujeme ke skutečnosti věcí samých a k jednomu společnému světu, ale k věcem jen v rámci té které konstrukce světa spjaté se systémy znaků čili s jazy-

ky v širším slova smyslu, a to tak úzce, že nedokážeme nejen myslet, ale ani představit si, vyfantazírovat, zkrátka prožívat nic, co by se vymykalo rámci možné artikulace daného jazyka. Vyhroceně řečeno: Nevztahujeme se tedy k ničemu jinému než k těmto rámcům, které užíváme, a v jejich prismezech jsme uvězněni, protože nám nikdy nedovolí bezprostřední přístup k věcem samým. Cílem Blechovy kritiky je přitom proti takto vyhrocené pozici obhájit určitý realismus, pro který je nejen možné zakoušet věci samy, byť vždy jen z určité perspektivy, ale který dokonce v takové zkušenosti dokáže odhalovat rysy věci a světa, jaké samy o sobě jsou. Prostředkem k tomuto filosofickému projektu jsou pak některé motivy klasické fenomenologie Husserlovy a jejich rozvinutí, zejména v návaznosti na pozdní dílo M. Merleau-Pontyho. Blechova kniha je pozoruhodná mimo jiné tím, že se polemicky ostře vyhrocuje proti proudu běžně sdílených přesvědčení o pluralitě a relativitě světů nemajících žádný společný základ, k němuž by bylo možné např. pro účely poznání rekurvat, a že nezůstává u imanentní kritiky, ale jde také s určitými pozitivními tezemi s kůží na trh. Pro mě je, abych rovnou předeslal svůj úhel pohledu, velmi srozumitelná snaha prolomit „metafyzickou“ tezi uzavřenosti prožívání do hranic daného jazyka, kterou se vyznačuje kromě jiného fenomenologie. Ale právě zájem o tento typ fenomenologického výzkumu, který s Ivanem Blechou sdílím, mi brání přijmout jeho neméně „metafyzickou“ snahu touto cestou prokázat realismus, pokud podle něho máme do činění s jedním světem, v němž jsou nám věci přístupné ve svém bytí o sobě.

První článek *Znak, stopa a fenomén* se vyrovnává s „postmoderními“ tezemi ply-

noucími ze „sémiotické“ či „lingvistické klausury“, tj. uzavření všeho, co pro nás jest, do hradby znaků, kterou údajně nemůžeme překročit. Znaky, symboly a jejich soustavy už nezprostředkovávají pro některé filosofy náš vztah k realitě, ale spolu jej vytvářejí, takže mluvit o realitě vně znakových či symbolických systémů přestává mít smysl. Filosofie a jiné humanitní vědy se proto podle nich mají omezit na studium těchto systémů samých. Určité střední postavení mezi takovou verzí „jazykového obratu“, která je podle Blechy typická pro postmoderní filosofie, a „naivním“ kladením vnějazykových skutečností představuje zkoumání zaměřené na jazyk „nejen jako konvenční soubor znaků, ale i jako ... jsoucno, jež má své nároky na platnost a jež určitým způsobem participuje na jemu transcendentní realitě nebo ji samo představuje“. (15) Příkladem takového zkoumání je Blechovi raný Derrida, jiným příkladem Ingarden analyzující strukturu literárního díla.

Derrida ovšem je běžně vnímán jako autor blízký postmodernímu myšlení, neboť nahrazuje zmíněnou „lingvistickou“ klauzuru zatíženou ještě tzv. metafyzickou přítomností klauzurou „textu“. Odpovídající teze zní: „Nic neexistuje mimo text.“¹ Zejména literární texty, ale samozřejmě nejen ty, tvoří zjevně autonomní skutečnosti, vlastní světy, které, jak Blecha zdůrazňuje, pro Derridu nejsou, a ani nechtějí být „textem světa“ samého. Právě na světu samém však Blechovi záleží, proto se od Derridy kriticky odklání k Ingardenovi, jehož analýza reference literárního díla ke světu zkušenosti (reference typu „korelač-

¹ Jacques Derrida, *Gramatológia*, přel. M. Kanovský, Bratislava 1999, str. 167.

ního apriori“) mu umožňuje přejít k tomu, co je neodmyslitelným základem vztahování se ke světu, které jakémukoli symbolickému či znakovému prostředkování předchází jako jeho podmínka možnosti, ale i v empirické genezi. Ingarden i Derrida² tak v Blechově článku slouží jako prostředníci v jeho postupu od jazyka, od textu „k jiné úrovni porozumění, vyjadřování a identifikace“, ve které se nachází „původní zdroj uchopování světa, který jazyk (a písmo) pouze schraňují“ a tímto původním zdrojem je „náš pohyb a jeho složky – jinému“. (28) Korelátém kinémů, tím čem je vnímající pohyb otevřen, je fenomén a skrze fenomén skutečnost sama.

Fenomén, díky němuž máme ke skutečnosti bezprostřední vztah, je stejně jako samo vnímání dynamické povahy, nese v sobě odkazy na „horizonty“, z nichž povstal, a umožňuje tak „revokovat zkušenost artikulačních aktivit, skrze něž byl ustaven“. (38) Tato zkušenost je zkušenost pobytu v „preartikulovaném poli“.³ Návrat k této tělesné zkušenosti pohybu v preartikulovaném poli vedený zájmem revokovat aktivity, jimiž je původně, pre-jazykově artikulováno, to je jeden základní motiv celé Blechovy knížky.

² Nahrazení znaku a jiných, tradičních představ plně přítomnosti nějakého smyslu pouhou „stopou“ přítomného smyslu v „grafému“ nějakého psaného textu je způsob jak poukázat na nezrušitelný odklad původní danosti smyslu, (a odklad samotné původnosti). Derridovo přenesení těžiště vztahu k realitě na „hru diferencí“ textů trpí tím, že každá diference předpokládá identitu. Tolik argumentace, kterou Blecha nachází u M. Franka, (19) a kterou, jak ještě zmíním, rozvine odkazem na předjazykovou artikulaci předmětné identity. (Viz níže kritické výhrady a speciálně pozn. 9 a 11).

³ Blecha tu cituje výraz M. Ajvaze, *Znak a bytí*, Praha 1994, str. 25.

Druhý motiv je spojen s rozbořem a kritikou teze o nepoznatelnosti věci o sobě, jak ji zastával Kant a do anti-realistických a relativistických konsekvencí rozvinul např. Lyotard a Rorty, kterým Blecha věnuje druhou stať nazvanou *Kant, antirealistický pragmatismus a Husserlova fenomenologie*. Ústřední tezí Blechovy kritiky Kanta je, že oddělení počítka od „věci o sobě“ je dogmatické gesto, neodůvodněné a neodůvodnitelné rozbořem zkušenosti hranice mezi počítkem a věcí, třebaže taková zkušenost existuje a je možné ji analyzovat. Blecha dospívá v této souvislosti k následujícímu závěru: „Odkaz na vnější realitu musí být přítomen už v impresích samých, jinak bychom vůbec nemohli nic o zmíněném rozdílu, o zakoušené hranici vědět. Není tedy vyloučeno, že bychom mohli skrze impresi proniknout ke skutečnosti.“ (52)

Kant v souladu s určitou filosofickou tradicí soudí, že počítka odkazuje pouze na to, že něco je, co afikuje smysly a tím způsobuje, že máme takové a ne jiné vědomí, počítka sám o sobě však nedává vlastnosti věcí a neumožňuje tedy poznání, co je taková afikující věc sama o sobě. Zdroje a možnost poznání proto Kant, který si sensualistickým předsudkem atomického pojetí impresí uzavřel cestu ke zkoumání empirických podmínek zkušenosti, musí hledat jinde a tím je jeho filosofický podnik predeterminován a podmíněn, omezen na výzkum jednoho typu racionality, která propůjčuje zakoušené předmětnosti veškerý její smysl. V návaznosti na tento postřeh nabízí Blecha alternativu. Smyslovou danost je možné analyzovat i jinak, a fenomenologie je jedním z takových přístupů ke zkušenosti. Počítková danost je totiž pro fenomenologii vždy součástí

intencionálního vědomí, v němž se konstituuje smysl předmětností. Aby nedošlo k záměně Husserlovy fenomenologie za jednu z odnoží kantismu, která by předměty pojímala jako výtvar subjektu, zasazuje se Blecha za takové pojetí fenomenologie, které umožňuje realismus. To, že se podle Husserla smysl jsoucna konstituuje v intencionálním vědomí, nemusí tedy nutně vést k subjektivismu a idealismu, který by musel mít za následek to, co vytýká postmodernistům typu Lyotarda a pragmatickým postanalytikům, jako je Rorty, totiž tezi, že co je skutečné, je produkt určité syntézy, která je pouze v kompetenci subjektu, tj. nemá žádný ne-subjektivní, reálný základ. (65) Intencionalitu je naproti tomu tedy třeba chápat ne jako udílení smyslu inertní matérii počitků, ale jako „vlastnost subjektivních aktů zkušenosti, skrze niž jsou *vázány* na to, co vnímají, zamýšlejí, představují, drží ve vzpomínce atd.“ (65–66, zvýraznil K. N.) Konstituce nemusí znamenat „spontánní“ a tedy koneckonců svévolnou syntézu (protože její apriori je historicky podmíněné), jak ji Blecha kritizuje u Kanta, ale „proces, jehož se sice zakoušející subjektivita aktivně zúčastňuje, ale vždy tak, že je vedena rozsahem a stylem ukazování se toho aspektu věci, který v příslušné noesi drží jako noema nebo jako soubor na sebe odkazujících noemat. Tato intencionální konstituce může být ovšem bez jakékoli komplikace základem fenomenologického realismu.“ (67) Jinak řečeno, konstituce smyslu nespočívá v tom, že subjekt, vědomí pokaždé aktivně vnáší smysl do beznadějně nesmyslného chaosu počitků, nýbrž smysl předmětností, i těch dávajících se skrze počitky, se konstituuje podle svých vlastních „os“ a „těžišť“, kterých se

aktivity vtěleného vědomí, v němž se tento proces odehrává, musí držet, ba jimž se musí podrobit. Intencionalita a konstituce neznamena produkci smyslu, ale vazbu na smysl, který si „žádá“ být intendován a který „si umí určit podmínky“, za nichž bude intendován. (69)

Bližší výklad některých základních motivů Blechova přístupu k otázce reality světa podává třetí text *Fenomenologie a kultura slepé skvrny*, který můžeme číst také jako syntézu obou zmíněných základních motivů, které jsem vyzvedl na první a druhé stati.⁴ Výraz „slepá skvrna“ odkazuje jak k postmoderním tezím Wolfganga Welsche, které Blecha kritizuje, tak k fenomenologické filosofii pozdního Merleau-Pontyho díla, kde výraz *punctum caecum* často vystupuje, především v rukopise knihy, nazvané vydavatelem *Viditelné a neviditelné*.⁵ Tato ostatně měla a má velký význam pro současnou fenomenologii, ježto je otevřená různým možnostem myšlení základních problémů filosofie, aniž by skýtala metodické vypracování nějakého jednoznačného vlastního řešení. Každý, kdo se nechá okouzlit Merleau-Pontyho pozdní tvorbou, „prózou světa“, je vtažen do víru myšlenek, které musí sám metodicky uspořádat. Jinými slovy, citovat

⁴ Kromě rozvinutí prvního motivu pohybu v pre-artikulovaném poli tu, na str. 93, najdeme doklad z Husserla pro právě načrtnutou realističtější interpretaci jeho fenomenologie konstituce: „...to jako co uchopujeme nějaký obsah (v jakém smyslu), není věcí naší vůle ... protože obsah, který máme nějak uchopit ... nám skrze své specifické ustrojení klade meze.“ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Band II, 2, Tübingen 1980, str. 92–93.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, vydal v roce 1964 na základě pozůstalosti Claude Lefort, č. překlad M. Petříček, Praha 1998, 2004.

Merleau-Pontyho nestačí, i když jeho věty mají povahu fragmentů vyjadřujících jakýsi celek. Problém je, že ten celek musíte za Merleau-Pontyho rekonstruovat sami. S tím se v náryse setkáváme také u Ivana Blechy, což je nepochybný klad této poslední statě i celé knihy, která se tím řadí ke svěbytným filosofickým projektům.

Zatímco Welsch klade důraz jednoznačně na nevyhnutelnou pluralitu světů, mezi nimiž může a musí současný „slabý“ subjekt transverzálně procházet, aniž by je mohl vzájemně poměřovat díky vhledu do pravé skutečnosti, toho, co je doopravdy, a co různé světy jen různě překládají, po svém artikulují, je podle Blechy i nadále subjekt jakožto tělesná existence místem, kde se „světy“ parciálních pohledů na skutečnost stýkají s pravou skutečností samou. Jak tyto „světy“ tak skutečnost sama přitom jsou podle Blechy principiálně viditelné, transparentní, slepá skvrna, neviditelné místo, je právě jen v dotyku těchto dvou dimenzí a tímto místem, plochou dotyku je lidské tělo (tělo je slepou skvrnou mj. proto, že je nulovým bodem, východiskem orientace jeho pohybu a vnímání). Dříve než tuto trojici dimenzí a Svět v určitém význačném smyslu toho, co všechny tři dimenze obklopuje a zahrnuje (proto jej budu psát s velkým S, i když tak Blecha sám nečiní), v kapitolce nazvané *Logos estetického světa* zavede, shrnuje v klíčové pasáži této statě svou kritiku Welsche (86–88):

Jak se může to, co je „náležitostí našich subjektivních aktivit“, tj. to, že vidíme něco jen na úkor neviděného, (řeceno s Welschem: že estetické, viditelné, se vyděluje na základě neviděného, anestetického), „z ničeho nic stát rysem samotné reality“ nepodléhající našemu volnému zaměřová-

ni pozornosti, ptá se Blecha. Z neviděného se přece při odpovídající změně pozornosti může stát viděné, takže není důvod mluvit o tom, že diference estetického, viditelného a anestetického, v té souvislosti neviditelného, odkazuje na „plurální povahu a všepřonikající diferenci reálna“.⁶ „Že nemůžeme vidět vše,“ oponuje Blecha, „není defekt reality, ale výsledek oněch omezení, jež jsou vlastní naší smyslové výbavě.“ (87)

Zdá se, že Blecha tu míní toto: Tělo je nejen privilegovaným místem dotyku nedefektní reality, tj. reality samé, a „defektního“, protože parciálního a neúplného vidění, tělo také toto defektní nastavení reality do perspektiv způsobuje, toto nastavení je přece „výsledek omezení naší smyslové výbavy“, tj. těla. Toto čtení zdá se dokládá předběžný závěr, který bude dále rozvinut ve zmíněné kapitolce *Logos estetického světa* a který tu ocituji celý, protože již obsahuje Blechův vlastní koncept: „Fakt, že neumíme vnímat svět jinak než v dichotomii figury a pozadí, vymezuje (Welsch) jako objektivní podklad pro život v *plurálu* a v reálné heterogenitě. Domníváme se však, že musíme brát v potaz dva úkony: ten jímž z určitého, už zaujatého místa rozevíráme perspektivu zjevování a jímž určujeme rozsah divergence *viděného a neviděného*. A pak je třeba předpokládat druhý úkon, který vychází najevo z faktu, že než jsme toto místo zaujali, museli jsme se pohybovat v prostoru, který nemohl být rozštěpen do žádné takové divergence. Sféra, v níž se zdá být tak zásadně divergentní vztah viděného a neviděného, je jen ta část reality, kterou jsme rozevře-

⁶ W. Welsch, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart 1991, str. 150.

li svému zraku z dispozic, jež jsou dány tomuto zraku, a nikoli realitě samotné... Musíme ještě předpokládat zkušenost, která se neodehrává v koordinátách perspektivního výřezu, ale odbývá se pohybem ve struktuře samotné skutečnosti, která se nedá na tyto koordináty beze zbytku převést ... Navzdory tomu, že náš obraz skutečnosti bude vždy sestávat z perspektiv, které vznikly selekcí nebo štěpící diferencí, nemůžeme pro celek reality předpokládat, že v něm vládne stejná *divergentní rozpornost, neviditelnost a nepřevodnost* diferentních stavů. Odkrývají se tu dvě dimenze: první je ta, v níž se ustalují struktury všech věcí a jež zřejmě nepotřebuje žádná stanoviště k nahlížení. A druhou dimenzí je každá rozevřená perspektiva, onen *výřez* reorganizující původní strukturu věcí do dichotomie figury a pozadí, viděného a neviděného.“ (87–88)

Zde je myslím v celé knize nejzřetelněji podán základní nárys Blechova fenomenologického realismu. Přistupuje však k němu ještě „fenomenologie slepé skvrny“ (110), kterou Blecha navazuje na zmíněný projekt *Viditelného a neviditelného* a kterou stručně načrtnu, než přikročím ke kritickým poznámkám. Blecha tu postupuje ve třech krocích, nejprve opakuje právě citovanou „dvojdímenzionální strukturu skutečnosti“, pak zavádí „slepu skvrnu“ a konečně argumentuje ve prospěch „vzpytatelného a jednotného světa“. První krok je nová a velmi rasantní formulace realismu: věci mají na lidském vnímání nezávislou strukturu, jíž se vnímání musí řídit. V této struktuře se pohybuje naše tělo a zaujímá v jejích bodech své východisko pro své rozevirání perspektivního výřezu, v němž pak věci má, jak o tom byla řeč. Masou těla takto zaujatý bod je zároveň

slepu skvrnou, protože je pro ně samotné principiálně neviditelným východiskem všeho viditelného. V druhém kroku pak autor blíže specifikuje pozici těla ve vztahu k oběma dimenzím: „Tělo je dvojdímný orgán, který se umí vázat na obě vzájemně se nesoucí dimenze; z jeho hlediska jde ovšem o dimenzi nahlížených perspektiv, jejichž struktura je dána mírou odstupu od toho, co je vnímáno, odstupu, ježž zřizuje tělesný pohyb a který mu principálně brání být fyzickou součástí této perspektivy, a o dimenzi, v níž je tělo fakticky přítomno, jíž je obemknuto a jež se prostírá jako podklad všech nazíraných perspektiv“. A touto druhou dimenzí je nejen obemknuto: původní strukturu reality nejen reorganizuje podle zaujatého stanoviska v ní, touto strukturou reality samé je i omezoováno. (95) Touto původní strukturou reality je Svět (96), „svět v celku“ (97). I ten je tělu přístupný, neboť, argumentuje Blecha, „každé stanoviště je možné zaujmout až poté, co jsme svým pohybem vstřebali do naší tělesné zkušenosti porozumění oné orientaci, kterou nabízí struktura světa v celku“. (tamt.) Toto porozumění je možno revokovat, protože aktuální rozevření perspektivy ze zaujatého stanoviště nese v sobě stopy tohoto porozumění struktuře, které lze zpětně sledovat. „Slepá skvrna je místem, v němž se transponuje struktura věcí do struktury rozevřených perspektiv: a jedno na druhé samozřejmě musí srozumitelně odkazovat.“ (98–99)

Závěrečné shrnutí kapitoly vyzdvihuje hlavní tah Blechovy argumentace, který je dán polemikou proti Welschovu pluralismu světů bez společného jmenovatele a možné „preetablované“ harmonie: „Slepá skvrna proto neštěpí, ale sjednocuje různé dimenze světských struktur, drží je

pohromadě a je jejich průsečíkem. Nevnáší do světa nesmiřitelné protiklady a pevné divergence, ale působí naopak jako svorník, který nechává prolínat neviděné s viděným, nereprezentované s reprezentovaným. Slepá skvrna je přirozené místo ve struktuře světa, které v ní zřizuje tělo jako centrum orientace ... Svět *sám* žádná místa orientace nepotřebuje, jsou-li v něm však zřízena, odrážejí jeho srozumitelnou strukturu a vyzpytatelný řád.“ (100)

Zásadní výhrady, které lze mít k Blechově knize konfrontující východiska postmoderních filosofických tezí s východisky fenomenologickými, se podle mě mohou týkat právě způsobu, jak Blecha tato dvě východiska, „jazykový obrat“ na jedné straně, fenomenologickou diferencí jevu a toho, co se jeví, na straně druhé podává a vykládá. Jaroslav Peregrin se ve své recenzi velice pregnantně a jasně vyjádřil k „jazykovému obratu“⁷, který je takřkajíc neuralgickým bodem každé fenomenologie.⁸ Na jednu ze zásadních výhrad vůči fenomenologii z hlediska „jazykového obratu“ bych chtěl navázat: Je těžké prokázat před-jazykovou artikulaci skutečnosti, nebo jak Blecha říká „předjazykové vnesení řádu do prvotního chaosu naší zkušenosti“, pokud se tyto artikulace či vnesení řádu mají projevat nejen ustavováním nějakých, ještě neurčitých a proměnlivých „jednot“ smyslu ve smyslové zkušenosti, ale i ustavením identických předmětností. To ovšem Blecha opakovaně požaduje (32), (62).⁹ Patří ke credo fenomenologie,

kteřé jako credo také sdílím, že je možné při analýze zkušenosti o nějaké předmětnosti poukázat na autonomní a na jazyku v užším slova smyslu již ustaveného systému značení neodvoditelné způsoby artikulace toho, co se podává našim smyslům a jejich souhře ve vnímajícím a pohybujícím se těle. Domnívám se, že na tomto poli vykonala fenomenologie díky Husserlovi velký kus práce a je v tomto ohledu stále aktuální. Nejsem si ale jist, zda je možné tvrdit, že na takové prvotní úrovni empirického kontaktu se světem smyslově vnímatelného, nakolik ji lze vůbec abstraktivně zvlášť tematizovat jako něco předjazykového (pro co nám ale vlastně chybí slova), se již ustavují předmětné identity. Museli bychom pak např., pokud bychom chtěli s Blechou držet koncept intencionality, zřejmě předpokládat jakousi intencionalitu tělesného pociťování (empfinden). To však není Husserlovo východisko. Husserl naopak počítku od počátku upírá intencionální charakter, počítek je pro něj ne-intencionální obsah vědomí, látka, která je formována intencionálními akty vědomí. Ty však miní něco díky apercepčním neboli skrze určitý význam a ten zase závisí na jazyce. Otázka se tedy posouvá: existují jakési elementární intencionální akty nezávislé na jazykových významech? Nejsem si jistý, zda Husserl bere takové intencionální akty v potaz. Řečeno lidově: je-li počítek sou-

a umístění, co už si vydobylo vůči našim aktivitám nějaký způsob danosti, co si určilo svou identitu v proměnlivosti intendujících aktů.“ (32) „Jinak řečeno: nelze se dost dobře zbavit myšlenky *různých metod příslušných povaze různých předmětů*, protože teprve průzkum této různosti nám dovolí si ujasnit, čím se liší předmět konstituovaný jazykem od předmětu, který je konstituován mimo jazyk.“ (62)

⁷ J. Peregrin, *Filosofický časopis* 2004, č. 3, str. 492–499.

⁸ Formulaci si vypůjčuji od Jocelyna Benoista, autora, který se (na rozdíl od mě) pohybuje skrze rozhraní fenomenologie a analytické filosofie.

⁹ „Jazyk referuje o tom, co už má svou polohu

částí vědomí, až když je k něčemu vztažen, co se i díky němu jeví, pak toto vztažení k něčemu, mínění něčeho jako intencionální akt aprehenze, musí být zároveň elementárním aktem identifikace něčeho jako něčeho, stromu, vázy, květiny atd. Nejsem si jistý, zda toto může být podle Husserla vykonáno nezávisle na významech stromu, vázy, květiny daných spolu s jazykem. Blecha ovšem tam, kde mluví o předjazykové identitě předmětu, neodkazuje ani jednoznačně na Husserla, ani na tento typ analýzy (počitek–intencionální prožitkový význam). Jakoby tuto úroveň analýzy přeskakoval k původnější dimenzi, aniž by se ale k této elementární analýze na základě průzkumu té původnější dimenze vrátil. Tady bych viděl určitou mezeru v systematickém rozvrhu Blechova projektu, tak je předložen v recenzované knize. Tam, kde mluví o původní tělesné dimenzi vztahu ke světu, odkazuje explicitně na Merleau-Pontyho a Waldenfelse. (29) Z těchto odkazů však zdá se mi plyne pouze to, že na úrovni „kinematické“ intencionality těla dochází k určitému „tvarování a strukturování“¹⁰ předcházejícímu (ovšemže ve smyslu podmínky možnosti)¹¹ verbálnímu uchopení, nicméně korelátům takové intencionality tělesného pohybu, chceme-li jej chápat jako předjazykovou artikulaci, je jen cosi neurčitého, řečeno s Merleau-

-Pontym, kterého tu Blecha cituje: „určité prázdno“.¹² O něco dále Blecha charakterizuje tuto intencionalitu tím, že je skrze ni tělo „napřeno ke svému okolí jako celku“. (29) Zdá se mi proto, že podle těchto autorů nejde o předjazykové ustavování identit, natož identit předmětů. Tuto funkci vztáhnout smyslově pocíťované na něco pocíťovaného mají aprehenze vědomí, mínění něčeho jako něčeho skrze význam a ten lze těžko oddělit od řeči a jazyka.¹³

Ke druhému článku a druhému, realistickému motivu: Zdá se mi, že fenomenologie může být jiným přístupem k dualitě počítka a vlastnosti věcí, na které ostatně Husserl sám průběžně trvá, přístupem – jak Blecha požaduje – vycházejícím ze zkušenosti rozdílu smyslové danosti a věci samé¹⁴ jen proto, že odmítá kantovskou konstrukci „věc o sobě“ a uvažuje pouze

¹² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, u Blechy citováno na str. 29 jeho knihy.

¹³ V současné fenomenologii existuje pokus rozlišovat dvě „vrstvy“: formování smyslu na úrovni ještě neustavující identický předmět a založení smyslu (u Husserla Sinnbildung a Sinnstiftung, „O původu geometrie“, příloha č. III ke spisu *Kriize evropských věd*, Praha 1996), při němž dochází k fixaci předmětu prostřednictvím vymezení v rámci určitého ustaveného, daného systému znaků, kde identifikace se děje diakritickým, vzájemným vymezováním významů. Ani původní sebe-formování smyslu, Sinnbildung, však, ač není výkonem intencionality vědomí, není děním mimo-řečovým. Srv. k tomuto rozlišení texty Marca Richira, např. jeho knihu *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble 1992 a shrnutí některých jejích myšlenek v článku „Sens et historie“, in: *Kairos* 1992, č. 3, str. 121 nn. Systematický fenomenologický přístup k „založení ideality“, který Richir rozvíjí více než 20 let, shrnul v komprimované, ale bohužel obtížně srozumitelné podobě ve své předposlední knize *L'institution de l'idéalité*, Beauvais 2002.

¹⁴ Srv. výše citované místo str. 52.

¹⁰ B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt a. M. 1980, str. 21.

¹¹ V podobné souvislosti ale zmiňuje také předcházení v individuální empirické genezi vědomí (98): Co však předchází časově u malého dítěte vnímání „tzv. stálých předmětů“, je „tříš nesourodých skvrn, jež ho střídavě zajímají a zase nudí“. Otázka je, co předchází takovému vnímání předmětů u dospělého člověka a jak se dá uchopit přechod k vnímání „identického předmětu“, aniž by přitom intervenoval jazykový význam.

o věcech samých. Zatímco fenomenologická věc sama je pro poznání principiálně přístupná, neboť ona je tím, co se jeví, (Kantova „věc o sobě“ se nejeví, je jen příčinou jevu) a jen fakticky není poznatelná úplně, protože její dávání je proces bez konce, proces přinášející stále nové aspekty, které nelze apriori anticipovat, Kantovská věc o sobě má jiný statut, a ten plyne z rozhodnutí omezit poznání na předměty možné zkušenosti (a tyto dva termíny pak muset cirkulárně vymezovat jeden druhým).

Možná zkušenost, kterou Kant vymezuje prostřednictvím syntézy apriorních forem názoru a myšlení, se přitom obejde bez počítků, které poznání nepřispívají ničím jiným než nahodilým obsahem „sekundárních kvalit“. Blechova kritika Kanta a rehabilitace smyslové zkušenosti včetně její nezákladnější vrstvy počítků má tedy nepochybně dobrý fenomenologický smysl, podle mého (možná jen na slovech ulpívajícího názoru) ovšem jen za předpokladu, že fenomenologie rozvíjí své analýzy v jiném metafyzickém (nebo jinak či snad i méně metafyzickém) rámci než Kant. A v tomto jiném rámci nemá „věc o sobě“ žádné místo. Možná je to jen terminologický problém, ale nemohu z tohoto důvodu pochopit Blechovo tvrzení, že „můžeme něco z povahy, jakou má sám vjem, vědět o věci o sobě – navzdory tomu (anebo právě proto), že se v tomto vjemu nedává úplně“. (67)

Je-li (krom toho, že není ideou věci o sobě) idea věci samé regulativní ideou (ideou v Kantovském smyslu, jak říká Husserl sám), je zkušenost rozdílu mezi smyslovou daností věci a věcí samou (třebaže ta – znovu opakují – není Kantovskou „věcí o sobě“) zkušeností zvláštního druhu, neboť se v ní konfrontuje smyslo-

vá danost s něčím, co jakožto idea vlastně není předmětem zkušenosti, ale myšlení. Ani tady tedy nepůjde o analýzu *empirických* podmínek zkušenosti, kterou Blecha reklamuje pro fenomenologii jako způsob, jimž lze překonat kantovství, ledaže celý husserlovský výzkum intencionality, zejména před explicitním transcendentálním obratem, tj. až po *Logická zkoumání*, pojmem jako empirický výzkum.¹⁵ Byl to však Derrida, kdo upozornil na zvláštní, fenomenologicky nevykazatelný status „ideje v kantovském smyslu“ u Husserla, v jehož „systému“ hraje naprosto klíčovou roli.¹⁶

Výhrady k třetí části knihy plynou z výhrad už zmíněných, což nic nemění na tom, že plně respektuji projekt, s nímž tu Blecha odvážně vystupuje. Chtěl bych jen při této příležitosti na závěr navázat na to, co už jsem zmínil výše. Merleau-Pontyho „fenomenologie slepé skvrny“ je nedokončený a výkladu otevřený náčrt, z jehož interpretace se zrodily velmi odlišné a přesto se – a řekl bych „rovným právem“ – k fenomenologii hlásící projekty. I Blechův projekt patří tím do této souvislosti nové, poklasické, současné fenomenologie jako živého myšlení, které staví na interpretaci klasických textů, zejména Husserlových, ale zřetelně se odlišuje od pouhé jejich exegeze. A ani tam, kde Ivan Blecha cituje

¹⁵ Takové je zdá se mi východisko jednoho z projektů Jocelyna Benoista na pomezí fenomenologie a analytické filosofie. Viz např. jeho článek „Qu'est-ce qui est donné? La pensée et l'événement“, *Archives de philosophie*, 59/4, octobre–décembre 1996, p. 629–657, tedy „Co je dáno? Myšlení a událost“, který vyjde v českém překladu.

¹⁶ Viz J. Derrida, *Tradice a skrývání smyslu*, přel. M. Pokorný, Praha 2002

pozdního Merleau-Pontyho, nejde o exegezi jeho díla. Na závěr své recenze bych chtěl naznačit, kde by bylo možné v dané souvislosti jeho koncept situovat.

Zmíním proto nejprve jeden motiv *Viditelného a neviditelného*, který se z metodologického hlediska dotýká Blechou akcentovaného pohybu ve struktuře věcí samých, či v původní struktuře ještě ne-perspektivního Světa: kdo se v takové struktuře může pohybovat? Zdá se, že ne tělo zaujímající nezbytně stanoviště a hledisko, jehož prismaticem nikdy nevidí celek, původní strukturu, ale jen výřezy, apod. Museli bychom tedy ještě patrně pro zmíněnou možnost tematizace pohybu ve Světě předpokládat „fenomenologického pozorovatele“, o němž mluvil Fink, když vykládal Husserla, a který se objevuje svým způsobem i u Patočky jakožto „duch“ (a snad i u Heideggera). Merleau-Ponty se mu však podle všeho zásadně snaží vyhnout, a psát, nako-lik je to možné, z hlediska perspektivy těla, vždycky už kontaminované perspektivností. Tento motiv pozdního Merleau-Pontyho, podle něhož je třeba všechna filosofemata, klasicky uchopovaná „z nadhledu“, znovu promyslet „zevnitř“ zkušenosti, je nicméně možné rozvíjet různě.

Když se pochopí *Viditelné a neviditelné* z této „vnitřní“ perspektivy smyslové zkušenosti světa jako smyslově vnímatelného a z explicitní snahy tohoto díla načrtnout ontologii tohoto smyslově vnímatelného, může se ona dvoudimenzionálnost skutečnosti zredukovat na jednodimenzionálnost, na jeden svět, který má ovšem nevyčerpatelně bohatou, ale také zásadně proměnlivou „strukturu“. V ní se lze ovšem také pokusit nalézt invariantní rysy: Je-li tím, co umožňuje pohyb těla jeho odstup od věcí, distance spojená s perspektivou,

jejímž je tělo východiskem, pak je touto podmínkou možnosti tělo vázáno neustále a bytostně, není to jen záležitost „omezení naší smyslové výbavy“, ale přímo charakter bytí světa, v němž se tělo pohybuje. To je jedna ze základních myšlenek Renauda Barbarase, který svůj fenomenologický projekt formuluje v těsné návaznosti na své interpretace Merleau-Pontyho pozdního díla. Ani pro něj není skutečnost nedosažitelnou věcí o sobě, i pro něj smyslově pociťování je kontaktem s bytím světa (tj. smyslově vnímatelným) samým, to má ale takovou povahu, že se dává jen parciálně, perspektivně, v náslinech. Bytí samo, svět sám, není jinak než takto, jen zevnitř pohybu těla skrze jednotlivé perspektivní aspekty danosti světa je možné odhalovat rysy světa, žádnou původnější strukturu odhalovat nelze. Jinak řečeno dimenze vyznačující se protitahem figury a pozadí je původní strukturou skutečnosti, žádná původnější vrstva není. Tak by snad dal vyhrotit stanovisko R. Barbarase k ústřední otázce fenomenologické diference „jevu a toho, co se jeví“.¹

Jiné stanovisko k této otázce má Marc Richir.² Zůstaneme-li u motivu „fenomenologické diference“ a její realistické interpretace u Blechy, předkládá Richir projekt na opačném konci pomyslného

¹ Kniha *Touha a odstup (Le désir et la distance)*, Paris 1999), v níž R. Barbaras zformuloval svůj projekt, vyjde letos v nakladatelství OIKOYMENH v překladu Josefa Fulky.

² Blecha cituje Richirův článek „Le sens de la phénoménologie dans *Visible et invisible*“ (1982), v němž jeho autor ovšem jen okrajově zmiňuje v závěru, jakým způsobem se od Merleau-Pontyho vzdaluje směrem ke světybné reprice transcendentální fenomenologie, kterou Merleau-Ponty sám podle všeho neměl v úmyslu podniknout.

spektra: „anarchistickou“ vizi radikální plurality fenomenálních procesů, způsobů fenomenalizace, předcházejících a umožňujících ustavení světa jako původní souvislosti fenoménů „bez pojmu“, bez pevné struktury věcí, plurality, která je od takové struktury oddělena zásadním hiátem, takže neplatí možnost obousměrného *kontinuálního* pohybu od struktury k pluralitě jejího fenomenálního podloží a zpět, nýbrž jen možnost přeskakovat mezi těmito úrovněmi, a v rámci nich mezi dalšími, jemněji rozlišenými „registry“ či „vrstvami“. Důraz na pluralitě a anarchii nejpůvodnějších vrstev zkušenosti tedy neznamená, že by Richir směřoval k popření vertikality, transcendence a hloubky světa, jak o ní mluví Merleau-Ponty, ve prospěch nějaké jednodimenzionální transverzality à la Welsch. Richir chce naopak obnovit transcendentální fenomenologii (od které Barbaras naopak rychle přechází k ontologii), ovšem na jiných základech, než jí daly Husserlovy pojmy intencionality a konstituce, a v určité návaznosti na transformaci, kterou tyto pojmy prodělaly u pozdního Merleau-Pontyho. Jednoznačný primát transcendentální fenomenologie před ontologií se projevuje mimo jiné tím, že pro Richira fenomén neumožňuje bezprostřední přístup ke skutečnosti samé (od fenoménu odlišné věci samé). Richir vychází z rozporu v srdci samotného fenoménu a z něho plynoucího dynamismu jeho fenomenalizace, fenomén tu ukazuje jak skutečnost tak zároveň fikci, zdání. Dynamismus fenomenalizace je oscilace mezi skutečností a zdáním, oscilace, za kterou nelze jít dál k nějakému pevnějšímu základu, např. k identickému předmětu. Ustavení předmětného identického smyslu, který se vyznačuje stabilitou a pevnos-

tí, má sice v této oscilaci fenomenalizace svůj základ, ale není z něj odvoditelné, jakožto identický musí být smysl založen jinak, a toto založení je nepochybně spjato s jazykem. Mezi původní fenomenalizací a jí příslušejícím „řečovým“ charakterem a zkušeností identického předmětu a jeho struktur skrze významy toho kterého daného jazyka jako nahodile ustaveného a arbitrárního systému znaků zeje podle Richira prokazatelný hiát. Identita předmětu je výsledkem jeho založení a fixace jeho smyslu skrze symbolický řád daného jazyka a dané kultury obecně, fenomenalizace je vůči tomuto řádu autonomní, protože fenomén nemá základ ani ve Světě ani v ničem jiném, není „nic než fenoménem“.

Podle mého názoru se v této radikalizaci fenomenologického výzkumu jasně ukazuje i uznání jeho mezí: z toho, jaká je povaha fenoménu jako takového, což je ústřední téma fenomenologie a její *raison d'être* tak říkajíc, zdaleka nelze vysvětlit nebo dokonce vyvodit vše. Není možné učinit z fenomenologie první filosofii ve smyslu základu nějakého univerzálního filosofického systému, neřkuli systému vědění. Pretenci fenomenologie však i zde zůstává to, že k rozumění každé věci, k uchopení každého tématu, patří i výzkum toho, jak je dána ve zkušenosti, co tvoří zkušenost s takovým tématem.

Plně respektuji všechny tři načrtnuté verze fenomenologie inspirující se Husserlem a Merleau-Pontym. Všechny tři svědčí o impetu, o celkovém, byť vzájemně velmi odlišném nasazení, které je všechno jiné než pouhá filologická exegeze textů. Jak je rozsoudit?

Z jaké instance je kriticky posoudit?

Ivan Blecha v závěru třetí části knihy, když shrnuje záměr své polemiky s relati-

vismem, poznamenává, že jeho boj proti „radikální pluralitě“ postmoderny nikterak neimplikuje „boj proti jejímu vysoce morálnímu impetu, jímž je úcta k pluralitě názorů a nedůvěra k totalitním nárokům jediných správných ideologií“. Dodává však: praktikování volného s postmodernou spojovaného „střídání racionalit může vést k nic neříkající anarchii, která už nemá vůbec žádný impetus, natož morální“. (111) Tuto poznámku lze aplikovat na samotnou filosofii. Respektovat pluralitu filosofických přístupů je jedna věc, ale vlastní impetus bude mít filosofická práce až tam, kde se od pouhého respektování různých názorů rozhodne nějaký názor uskutečňovat. A k tomu nepochybně Ivan Blecha přikročil, recenzovaná kniha o tom jasně svědčí.

Karel Novotný

G. E. R. Lloyd: IN THE GRIP OF DISEASE, Studies in the Greek Imagination, Oxford University Press, Oxford 2003

Je velická škoda, že se česká odborná veřejnost doposud neměla možnost blíže seznámit s dílem sira G. E. R. Lloyda, který je v odborném světě již několik dekád považován za předního znalce antické filosofie a vědy. S výjimkou jediného článku³ – alespoň nakolik je mi známo – nebyla bohužel

doposud žádná z jeho studií přeložena do češtiny. V následujících odstavcích chci upozornit na jednu z jeho posledních knih, která je věnována fenoménu nemoci a jeho vlivu na řecké myšlení od doby archaické až do pozdní doby římské. Jak již samotný název knihy napovídá, hlavním tématem jsou různé projevy řecké imaginace, které se zrodily „v sevření nemoci“ a které představují intelektuální pokusy o vyrovnání se s problematikou nemoci. Choroby obecně od nejstarších dob vyvolávaly v lidech touhu po objasnění tohoto těžko uchopitelného fenoménu. Záběr Lloydovy knihy však není omezen pouze na názory antických lékařů, ale zabývá se především tím, jak reflexe (a to odborná i laická) fenoménu nemoci ovlivnila řecké myšlení v obecných otázkách týkajících se kauzality, odpovědnosti, autority a odbornosti, očišťování a poskvrny, vztahu duše a těla, dobra a zla.

Lloydova studie je rozdělena do osmi kapitol (plus krátká předmluva a epilog), z nichž každá je doplněna několikařádkovými až několikastránkovými ukázkami k probíranému tématu (v řecko-anglické bilingvě!). Celkový rozsah takto vytvořené antologie se téměř vyrovná rozsahu výkladového textu, takže kniha budí dojem kombinace učebnice a čítanky. Svým způsobem jde o velmi podařený propedeutický text, a to jak do problematiky antického chápání nemoci, tak i do Lloydova způsobu uvažování o antice.

V úvodní kapitole nazvané „Anthropological Perspectives“ představuje Lloyd jednotlivá témata předkládané studie a seznamuje čtenáře s některými důležitými publikacemi svých předchůdců a kolegů věnovanými jednotlivým aspektům studované problematiky. Druhá kapitola (Archaic Literature and Masters of Tru-

³ G. E. R. Lloyd, *Teplé a studené, suché a vlhké v raně řeckém myšlení*, přeložil Š. Kosík pro sborník Pomfil, 11 (Kosmos a živly), OIKOYMENH, Praha 1992, str. 21–44. Původně otištěno ve sborníku *Studis in Presocratic Philosophy*, sv. 1, vyd. D. J. Furley a R.E. Allen, London 1970, str. 255–280.

th) začíná Homérovým popisem moru na začátku Íliady (I.8–26; I.33–108). Následuje Hésiodův popis vzniku nemocí, které se z Pandoriny truhly rozutekly po veškeré zemi i moři (*Práce a dny*, 70–105). Byl to prý Diův záměr, který prostřednictvím prvního zla v podobě ženy nastolil na zemi pravidla spravedlnosti, podle kterých bohové spravedlivě odměňují zdravím a zlé trestají nemocemi. Již u Homéra je jedinou autoritou v zahánění moru, který byl seslán na achájský tábor bohem Apollónem, kněz-věštec. Ten svým věštebným výrokem napomáhá boží spravedlnosti a z ní plynoucímu zdraví. Jako specifické příklady věstců-očišťačů přelomu archaické a klasické doby autor uvádí Epimenida a Empedoklea. V závěru kapitoly se Lloyd obrací k Detiennově vymezení tzv. „mistrů pravdy“⁴ a na základě úvah nad autoritou zmiňovaných (literárních i historických) osob problematizuje fenomén autority jako takový. Tento motiv se opakovaně objevuje i ve většině následujících kapitol.

V kapitole třetí („Secularization and Sacralization“) vykresluje autor koexistenci chrámové léčby Asklépiova kultu a hippokratovského lékařství a poukazuje na prolínání metod chrámové i „racionální“ dietetické léčby. *Fysis*, která je v lékařských a filosofických spisech Hippokratovského korpusu kladena na stejnou úroveň s božskou dimenzí, je oblastí nově se formulující otázky po autoritě odborníka. Ten se jakožto lékař dostává do střetu s autoritou kněžskou a magickou, a tím vymezuje rozdíl mezi léčbou přirozenou (tj. podle *fysis*) a náboženskou. Asklépiův kult

i tzv. hippokratovská škola zažily svůj rozkvět i pád (způsobený christianizací římského impéria) současně, a tak můžeme říci, že oba alternativní přístupy k léčbě žily pospolu v jakési rivalské pospolitosti a navzájem se doplňovaly. Výsledkem takového soužití bylo, že se některé praktiky chrámové léčby staly páteří hippokratovského lékařství (např. diagnóza snem, koncepce očišťování, určování diagnózy a prognózy na základě anamnézy – neboli lékařské naplnění původně rituální formule „co bylo, jest a bude“). Na druhé straně se bůh Asklépios zjevoval ve snech nemocných s radami často typicky dietetickými, jaké běžně předepisovali hippokratovští lékaři. Racionální medicína a chrámová léčba spolu dlouhodobě soupeřily o důvěru svých zákazníkú-pacientů, ovšem při proslulé morové epidemii v Athénách roku 429 př. Kr. se kompetence obou soupeřících škol ukázaly jako nulové. Toto zdrcující zjištění nutně otrásl autoritou obou konkurenčních přístupů k léčbě nemocí.

Ve čtvrté kapitole („Tragedy“) věnované attické tragedii jsou probírány ukázky z Aischylova *Sputaného Prométhea*, Sofokleova *Krále Oidipa*, *Oidipa na Kolónu*, *Filoktéta* a *Antigony*, a Euripidových *Bakchantek* a *Hippolyta*. Otázka poskvrny (*miasma*) a očišťování (*katharmos*) zde prostupuje dvě odlišné roviny, jednak rovinu bezbožných činů jedinců a potřebu jejich odčinění, a jednak problém moru a jiných nemocí (včetně psychických), které stíhají jedince i celé společnosti. Hrdinové attických tragedií zkoušení různými ranami osudu neustále hledají odpověď na otázky: „Čím jsem se provinil?“ a „Co mám dělat?“. Zdá se, že před nemocí člověka neochrání ani jeho zbožnost, ani moudrost, ani jakákoli jiná výtečnost.

⁴ M. Detienne, *Le Maitres de verité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967 (česky: *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, Praha 2000, přeložila O. Spěváková).

Následující pátá kapitola („The Historians“) je zaměřená na Hérodota a Thúkýdida. Hérodotos bývá velmi skeptický k výkladům jiných autorit a často předkládá vlastní, přirozené vysvětlení jevů a událostí. Je v tomto směru podobný hippokratovským autorům, se kterými společně reprezentují první vlnu tzv. řeckého osvícenství. Narozdíl od hippokratovských lékařů je však Hérodotos ochoten připustit vedle přirozených příčin také možnost božského původu nemoci. Za to je – mimo jiné – kritizován svým následníkem Thúkýdidem. Ten se cítí být povolán například k popisu a výkladu morové rány v Athénách lépe, než profesionální lékaři. Fenomén nemoci totiž hraje u Thúkýdida nesmírně důležitou úlohu, neboť ospravedlňuje celé pojetí historiografie jakožto vědy. Stejně jako je možné diagnostikovat nemoci a předvídat jejich návrat, historik umí diagnostikovat politické „nemoci“ a odhaluje jejich objektivní příčiny. Díky tomu, že lidská přirozenost zůstává víceméně stejná, je možné poučením se z minulosti ovlivňovat své jednání v budoucnu. A rolí historika je předkládat taková poučení „pro všechny časy“.

Celá šestá kapitola („Plato“) je věnována Platónovi a jeho reflexím problematiky nemoci a lékařství. Ty se objevují ve čtyřech různých kontextech: v úvahách o psychologii, v teorii spravedlnosti, v otázce autority a ve výkladu vzniku nemoci v dialogu *Timaios*. Platónovi slouží lékařství jako nejčastější příklad odborného umění, ke kterému je přirovnáváno například umění péče o duši nebo o obec. Platónova analogie lékařství a politiky, jak ukázaly již studie R. Bambrougha,⁵ však silně

pokulhává, neboť zatímco lékař většinou nerozhoduje o cílech, kterých chce pacient dosáhnout, ale pouze o prostředcích k nim vedoucích, politikové stanovují cíle stejně jako prostředky k jejich dosažení. S obojím lze v případě politiků polemizovat, s pacientovým přáním uzdravit se však polemizovat nelze. Lloyd se k této kritice přidává a upozorňuje ještě na další paradox: Platón hovoří pouze o ideálním lékaři, kterého staví za vzor odborníkům v otázkách politických i morálních. Jenomže reální lékaři Platónovy doby zdaleka takovou autoritu neměli, jak vyplývá z jejich vzájemných polemik i ze sebekritických reflexí ne jednoho hippokratovského autora. Zajímavým tématem je také Lloyda analýza Platónova slovníku, který na jedné straně medicinizuje politické myšlení, na straně druhé politizuje problémy lidského těla.

V sedmé kapitole („Aristotle“) diskutuje Lloyd názory Aristotelovy, a to v několika klíčových bodech. Jednak poukazuje na jeho důraz na lékařství v přírodně-filosofickém zkoumání. Dále se zamýšlí nad Aristotelovou analogií těla a státu. Model zdravého organismu slouží za vzor jedinci i společnosti jako celku. S tím opět souvisí i otázka autority a kompetencí. Poslední Aristotelské téma je pojetí *katharsis* v souvislosti s teorií dramatu. Podobně jako se nemocím nemůže nikdo vyhnout, neboť představují přirozenou součást našeho života, tak také city a vášně občas zasahují bez výjimky každého. Sledování tragédie nás podle Aristotela učí lépe se vypořádat se svými city. To, že potřebujeme očištění od svých emocí, však ještě neznamená, že jsou něčím patologickým. Život může být obtížný a zpravidla potřebuje svá očišto-

⁵ R. Bambrough, *Plato's Modern Friends and Enemies*, in: R. Bambrough (ed.), *Plato, Popper and Politics*, Cambridge 1967, str. 3–36; R. Bamb-

rough, *Plato's Political Analogies*, in: *tamtéž*, str. 152–69.

vání dokonce i tehdy, když má ideální, přirozené podmínky. Výkladem o očišťování (náboženském, lékařském i emočním) Aristotelés poukazuje na široké spektrum významů výrazu *katharsis*.

Titulek závěrečné kapitoly („After Aristotle: Or Did Anything Change?") se táže po změnách týkajících se témat v předchozích kapitolách představených, které nastaly mezi dobou Aristotelovou a pozdní antikou. Lloydova odpověď je taková, že jisté změny bezesporu nastaly, ovšem v porovnání s podobnostmi, které přetrvávaly, se změny zdají být zanedbatelné. Poznání lidské anatomie učinilo v alexandrijské době výrazné pokroky díky dočasné možnosti pitvat lidské tělo. Nové objevy však byly záhy zpochybněny úvahou, podle které poznatky získané během pitvy vypovídají pouze o mrtvých tělech, nikoli o živých organismech. Navíc anatomické a fyziologické poznatky nezaručovaly výrazný pokrok v samotné problematice léčby nemocí. Hnutí tzv. „metodistů“ dokonce odmítlo celou tradici řecké spekulativní medicíny, čímž reflektovalo všeobecnou deziluzi z možnosti teoretického poznání vůbec. Analýza především stoických a Galénových názorů sice prokázala jistý posun v chápání role lékaře (zejména jde o rozšíření kompetencí na terapii morálních postojů pacienta), zároveň však potvrdila nadále trvající nemožnost dosažení jakéhokoli konsensu v otázkách příčin a léčby nemocí. Svědectví Ailia Aristida ve *Svatých řečech* potvrzuje, že tradiční náboženské představy o povaze nemocí nebyly racionální medicínou vytlačeny, jak bychom mohli očekávat, ale naopak úspěšně přetrvávaly ještě ve druhém století po Kr. V závěru této kapitoly se Lloyd obrací k Lucretiovi a jeho naučné básni

O přírodě, která končí detailním popisem athénskému moru (více méně přejatým od Thúkýdida). Příklad strašlivé morové rány zde již neslouží k výkladu o povaze nemoci a vhodné terapii, ale k vysvětlení, jak mohou lidé zbytečně trpět, pokud se neseznámí s osvobozujícím učením Epikúrovým. Léčbou morové rány v tomto kontextu již nejsou ani věštby a oběti, ani lékařská terapie, ale filosofie, která člověka zbavuje veškerého utrpení.

V epilogu se Lloyd snaží antické reflexe problematiky nemoci a terapeutické autority promítnout do dnešní post-moderní situace, ve které vzrůstá nedůvěra k odborníkům. Moderní biologická medicína podle našeho autora neuvěřitelně pokročila v diagnóze příčin i v terapeutických postupech, ovšem mnohé případy se jí nedaří vysvětlit, i když je úspěšně léčí, jiné naopak vysvětlí, ale nevléčí. Některé nemoci je možné léčit pouze pomocí léků s vedlejšími efekty, které mohou být ještě škodlivější než původní obtíže. Některé případy jsou natolik složité, že nemohou být popsány jedinou diagnózou. Lékaři pak zpravidla nejsou schopni svým pacientům-laikům poskytnout srozumitelné vysvětlení, čím trpí, ani odůvodnit navrhovanou léčbu. Z lékařství se zcela vytratil osobní rozhovor terapeuta s pacientem, na který se odvolávají někteří hippokratovští lékaři a který i Platón od „opravdového“ lékaře očekával. Důsledkem této krize autority je situace, ve které již jen málokdo věří v existenci expertů, kteří by dokázali uspokojivě vysvětlit vztah příčiny a následku v lidských záležitostech či určit hodnoty, které mají řídit naše chování. I přesto rétorika nemocí a její imaginace dnes stále vládnou politickým i morálním debatám, konstatuje Lloyd v závěru svého výkladu.

Kniha *In the Grip of Disease* není nardoždí od jiných Lloydových studií určena odborníkům, ale promlouvá spíše k učené veřejnosti a studentům, kterým má přiblížit antickou problematiku nemoci. Tento svůj záměr splňuje a dokonce místy přesahuje do širších souvislostí týkajících se přirozenosti člověka a jeho společnosti vůbec. Slabší stránkou této studie jsou podle mého názoru některá obecná tvrzení a zjednodušující generalizace, které Lloyd nezdůvodňuje ani dále rozvíjí. Tím mám na mysli nejenom poněkud vágní (byť výstižnou) kritiku současného zdravotního systému, ale také například mírně zavádějící závěr třetí kapitoly. Zatímco tématem celé této kapitoly je rivalské soužití racionální medicíny (reprezentované v první řadě hippokratovskými spisy) a chrámové léčby (a to zejména té asklépiovské), v závěru (str. 59) Lloyd konstatuje, že morová rána, která roku 429 př. Kr. postihla Athény, usvědčila z bezmocnosti jak „běžné lékaře“, tak i náboženské instituce, ke kterým se nemocní obraceli. Tato myšlenka převzatá z Thúkydida (2.47) ve čtenáři snadno vyvolá pocit, že si za z neschopnosti usvědčeného „běžného lékaře“ má představit Hippokrata či jeho žáky a za náboženské instituce, u kterých zoufalí Athéňané nenacházeli útěchu, chrámy Asklépiovy. V obou případech by však šlo o zjevný anachronismus, neboť náš nejstarší přímý doklad o vlivu hippokratovské medicíny na athénské myšlení nacházíme až u Platóna⁶

⁶ Platón, *Faidros*, 270c. Pokud budeme věřit v autentičnost pseudo-hipokratovského spisu *Presbeutikos* (napsaného patrně ve 4. až 3. st.), pak Hippokratés údajně s úspěchem léčil v Athénách jednu z pozdějších morových ran (snad někdy v letech 419–16). Uvedl tak možná vůbec poprvé hippokratovskou medicínu do Athén (pro

(tedy nejdříve na konci 5. st. př. Kr.) a první Asklépiův chrám v Attice byl postaven až kolem roku 420 př. Kr. (jak uvádí sám Lloyd na str. 85). Obě tyto léčebné metody byly Athéňany akceptovány pravděpodobně jako důsledek otrěsného prožitku bezmoci, kterou první Athénský mor vyvolal.

Tyto drobné nedůslednosti můžeme chápat jako licenci odlehčeného žánru, ve kterém si Lloyd dopřává volnosti, jaké by si v ryze odborném textu jen sotva dovolil. Díky tomu je však jeho argumentace i laikovi srozumitelná a k obecnějším úvahám neobyčejně inspirující. Knihu všem doporučuji, neboť jde o *farmakon* neškodné, které pro mnohé čtenáře může být – domnívám se – dokonce ozdravné.

P. S.: Pro zájemce je výtisk této knihy stejně jako další tři tituly⁷ z pera G. E. R. Lloyda k dispozici v Knihovně společenských věd TGM v Jinonících.

Hynek Bartoš

Petr Skalník (edit.): DOLNÍ ROVEŇ. Poločas výzkumu
(Sborník vědeckých prací Univerzity Pardubice C/2003, supplement 8), Pardubice 2004

Je obecně známou skutečností, že dosavadní existence sociální antropologie v České republice zůstala do značné míry omezena na kabinetní bádání a/nebo na „oživo-

diskusi viz J. Jouanna, *Hippocrates*, Baltimore/London 1999, str. 31–33).

⁷ G. E. R. Lloyd, *Greek science after Aristotle*, New York 1973; G. E. R. Lloyd, *Greek science: Thales to Aristotle*, New York 1970; J. Brunshwig, G. E. R. Lloyd, P. Pellegrin (eds.), *Greek thought: a guide to classical knowledge*, Harvard 2000.

vání“ dřívějších etnografických výzkumů v Evropě i mimo ni. Vlastní terénní práce přitom téměř absentuje s nečetnými výjimkami typu projektu Filipov (J. Kabele, J. Kandert) či výzkumu romských komunit (M. Jakoubek). Tím spíše by měl být přivítán obdobně široce koncipovaný projekt antropologické re-studie Dolní Rovně na Pardubicku, někdejší rurální či kovorolnické komunity, jež byla díky politické podpoře rodáka F. Udržala v období před druhou světovou válkou „vzorovou vesnicí“ a která se za vlády komunistického režimu propadla do „šeré průměrnosti“ prodělečného JZD a pracovní migrace do měst. Projekt je realizován na Univerzitě Pardubice, kde zároveň slouží i k výuce studentů, a jeho garanty jsou P. Skalník, B. Šalanda a J. Šubrt; vedle agrárně-sociologické studie K. Gally (Karel Galla: *Dolní Rovně. Sociologický obraz české vesnice*. SPBV, Praha 1939), na níž navazuje zcela vědomě (viz např. s. 8, 15, 35–36, 180), se přitom snaží i o etablování antropologických komunitárních studií, jež ve středoevropském prostoru stále citelně postrádáme.

Vůči samotnému projektu však lze zároveň mít i významné výtky; omezím se jen na jednu z nich a tou je problematika – bytísi „modernizační“ – „návaznost“ na Gallovu studii. Skutečnost, že tento autor nechvalně proslul jako normalizátor Filozofické fakulty UK, přitom v dané situaci nepadá tolik na váhu (cf. Václav Černý: *Paměti III. 1945–1972*. Atlantis, Brno 1992, s. 628–629; Josef Hanzal: *Cesty české historiografie 1945–1989*. Karolinum, Praha 1999, s. 167, 196); lidské a morální selhání ještě nemusí znamenat odbornou nedostatečnost, a emigrační zkušenost P. Skalníka, prchajícího právě před „Gallovým“ režimem, jistě povede k jeho

náležitému zhodnocení. Potíž je v jiné věci – mám totiž za to, že K. Galla *nebyl* dobrý sociolog, což se projevilo právě v případech jeho výzkumu Dolní Rovně; ukážu to na dvou příkladech. Galla kladl velký důraz na modernizaci vesnice, na aplikaci soudobých agrotechnických i obchodních poznatků, školství, zakládání družstev atd., přičemž toto povznesení východočeské obce dával do souvislosti především s osobním vlivem agrárních politiků bratří Udržalů (např. K. Galla, *o.c.*, s. 342–344), pro který si ostatně právě jejich rodiště vybral pro výzkum. Potíž je však v tom, že zde (na rozdíl kupř. od F. Kutnara) nedokázal oddělit politickou propagandu agrární strany, včetně její podpory historického a společenskovedního výzkumu, od skutečného stavu; jinak řečeno, že této sebechvále a skryté agitaci nadobro podlehl, stejně jako o tři desetiletí později normalizaci.

Druhým problémem je, že Galla zřejmě nedokázal rozpoznat skrytou, záměrně nevyřčenou sektářskou *path dependency* Dolní Rovně. Ve své knize sice kratičce popisoval i místní religiozitu (*ibid.*, s. 250–254), avšak netušil, že ještě o sto let dříve byla většina obce sektářská a i pak přijala povolená vyznání jenom vnějškově, či naopak emigrovala na Balkán (cf. Josef Dobiáš: „Dějiny evangelicky reformované církve v Bukovce až do roku 1856“. *Časopis historický* 1, 1881, s. 1–48, 98–114; Václav Žáček: „Prvá léta náboženské tolerance na panství pardubickém“. *Časopis pro dějiny venkova* 27, 1940, s. 99–113, 129–141, 192–204; k tolerančnímu sektářství nejnověji Zdeněk R. Nešpor: *Víra bez církve? Albis international, Ústí nad Labem* 2004). Jistě je možné, že za sto let tato svébytná religiozita části východočeského venkova, ovlivňující veškeré jednání sub-

jektů, v Dolní Rovni vymizela, je to však nepravděpodobné, protože ještě o dvacet let později jí v nepříliš vzdálených lokalitách našel M. Moravec, nebo naopak byl nalezen její pravý opak, překompenzace v podobě bigotního katolicismu (Markéta Machovcová – Milan Machovec: *Utopie blouznivců a sektářů*. Praha 1960, s. 453–455; Rudolf Medek: „Východočeští blouznivci“. *Reformační sborník* VIII/1946, s. 27–28). Galla ji tedy měl v Dolní Rovni nalézt alespoň v podobě folklorních vyprávění a memorátů, nestalo-li se tak, je zřejmě, že to bylo místní tabu, nevyřčené, možná nedořešené ale právě proto velmi důležité. Tato otázka navíc souvisí s první uvedenou. Analogie z oblastí, kam se část východočeských sektářů přesunula, totiž ukazují, že to bylo právě transformované sektářské vědomí, které vedlo k družstevnictví a podobným aktivitám, nikoli tedy (pouze) vliv modernizace (Zdeněk R. Nešpor – Martina Hornofová – Marek Jakoubek: „Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku II.“. *Lidé města* 4/2000, s. 120). Nepoznal-li však K. Galla tyto souvislosti, sotva jej můžeme označit za dobřího sociologa, jenž by měl být „navzdory svému akademickému titulu a proti své vůli... v pokušení nahlížet klíčovými dírkami, číst cizí dopisy a otevírat zavřené skříňky... zabývat [se] věcmi, které jiní považují za příliš posvátné nebo příliš odporé pro věcné a objektivní zkoumání“ (Peter L. Berger: *Pozvání do sociologie. Humanistická perspektiva*. Barrister & Principal, Brno 2003, s. 25–26)! Proto je jakákoli komparace s výsledky jeho výzkumu přinejmenším sporná a nepřekračuje-li Gallovy horizonty, pak v podstatě i zbytečná, protože přehlížející velmi podstatnou složku sociokulturního myšlení a jednání.

Kromě těchto obecných pochybností, k nimž se druzí i obavy z doslova „přeplnění“ nevelké obce výzkumuchtivými studenty, respondenty nakonec spíše odrážejícímu (byť se proti němu organizátoři výzkumu snažili bojovat, viz s. 14), však lze vznést závažné námitky i vůči recenzovanému sborníku, představujícímu první soubornou publikaci z tohoto projektu. Zatímco paralelní uvádění těchto studií v češtině a v angličtině (P. Skalník s. 17–34 a 35–45; D. Hammond/ová s. 83–94 a 95–106) a přetisk grantové přihlášky (s. 26–34 a 255–263) lze považovat jen za poněkud nevkusné, závažnější je po mém soudu nízká odborná úroveň vlastních statí, zejména z per zkušených badatelů. Dvě úvodní studie P. Skalníka sice přinášejí jakési obecné uvedení do problematiky Dolní Rovně, byť stran historického vývoje poněkud zkratkovitě (např. na s. 34 role F. Udržala v Říšské radě ‚pomohla snahám o založení nezávislého Československa‘!), ale přitom nepřekračují rovinu pouhé deskripce směrem k analýze. Hlubší rozbor by jistě vyžadovala třeba vysoká podpora KDU-ČSL, v této obci jaksi „nahrazující“ meziválečnou agrární stranu (s. 9–10). Skalník se ve svých textech sice prezentuje jako „jediný pravý“ sociální antropolog u nás, na své cestě za ušlechtilým cílem překonávající nesčetné překážky (např. s. 10–11, 37), aniž by pro to však vždy existovaly relevantní důvody; z jeho strany to ostatně není poprvé (viz např. Petr Skalník: „Politika sociální antropologie na české akademické scéně po roce 1989. Zpráva pozorujícího účastníka“. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 38, 2002, 1–2, s. 101–15). Naproti tomu text B. Šalandy (s. 47–59) vlastně nepředstavuje než výpisky z výzkumníkovy

terénního deníku, místy sice úsměvné, ale postrádající hlubší zhodnocení. Šalanda se zaměřil na zúčastněné pozorování trávení volného času v Dolní Rovni, s místními hraje fotbal a nosí alkohol na hasičské akce, avšak proč právě tam? Patrně intuitivní volba obou sfér je možná správná, ale třeba jsou v obci i myslivci (viz s. 225) nebo jiná zájmová sdružení, o kterých se nedozvídáme vůbec nic – navíc, není fenomén (převážně) mužského sdružování v těchto spolicích typický pro celý český venkov? Výzkumník také asistoval při Salzmannově přednášce o Indiánech pro místní školáky, i když jejich „upřímý zájem ... jak se co řekne v arapažštině“ (s. 48) bych bral spíše s rezervou, a byl od nich obdarován květinami. To je jistě pěkné, nechtěl jim však také rozdávat skleněné korále a zrcátka?! Americká doktorandka Hammondová pak čtenáře překvapí (mimo jiné) nijak nedoloženou tezí o tom, že česká pracovní morálka je nejlepší na světě (s. 95), nebo jaký je v České republice znamenitý dopravní systém (s. 98), což vyvolává otázky nad kvalitou jejího odborného školení i komparativních znalostí. Zůstanu-li jen u prvního problému, je totiž třeba říci, že veškerá literatura z ekonomické antropologie/sociologie se shoduje na pravém opaku; v angličtině jsou na toto téma přístupné (a hojně citované) třeba studie J. Večerníka (Jiří Večerník: *Markets and People. The Czech Reform Experience in a Comparative Perspective*. Aldershot, Avebury 1996; *Idem: Work and Job Values in CEE and EU Countries*. SoÚ AV ČR, Praha 2003).

Standardnější jsou proto jen studie sociologa J. Šubrta a pardubických badatelů P. Kokaisla a D. Festa – T. Burdy. První z nich popisuje dotazníkové šetření

mezi obyvateli Dolní Rovně, její autor se však naneštěstí spokojil s pouhým „převyprávěním tabulek“, nadto získaným jen prvním tříděním (s. 61–82). To mi přijde i na „první poznatky“ trochu málo, zvláště když při (nijak povzbudivé) 60% návratnosti dotazníku v této situaci věnuje místo i uvádění základních charakteristik populace (pohlaví, věk, vzdělání atd.), jež by býval snáz (a přesněji) získal z cenzu či běžné evidence; tyto charakteristiky by byly významné právě jen ve srovnání s plošnými daty, aby ukázaly ne/reprezentativnost vzorku. Studie P. Kokaisla představuje vcelku zdařilou, byť si prolegomenální syntézu ekonomické historie zemědělství v tomto mikroregionu a biografickou analýzou významných současných rolníků či podnikatelů v zemědělství (s. 107–122), zatímco poslední dva autoři věnovali pozornost kvantitativní sociální geografii (s. 123–144). Obojí přitom je důležité i z širšího komparativního hlediska, protože sociologie venkova je u nás zatím ještě „v plenkách“ (přestože existují důležité studie B. Blažka, M. Gottlieba, M. Lapky, V. Majerové, a nejnověji i norské kolegyně H. Haukanes), ačkoli právě předmět jejího výzkumu je velmi důležitou oblastí transformačních studií, poněvadž (nehledě na důležitý aspekt restitucí) druhdy dotovaný sektor se po roce 1989 stal spíše prodělečným a závislým na častotě neúprosných nadnárodně působících tržních i ochranných mechanismech. Dlužno dodat, že čtyři uveřejněné studentské práce (M. Bromová, E. Kaplanová, L. Marková, H. Novotná) lze přes některé metodické problémy stran kvality přiřadit spíše k vydařenějším studiím jejich graduovaných kolegů, což je jistě příslibem do budoucna. Kupříkladu H. Novotná si totiž

zřejmě uvědomila některá omezení Gallovy interpretace Dolní Rovně, především jeho ideologický agrarismus (s. 188).

Sociálně-antropologický výzkum Dolní Rovně v podobě, v jaké byl prezentován v recenzovaném sborníku, naprosto nelze považovat za adekvátní; sborník je spíše ukázkou toho, jak vědecké publikace *nemají* vypadat po stránce obsahové i ediční. Lze proto jen doufat, že výzkum ve skutečnosti probíhá lépe a že nás jeho protagonisté brzy překvapí s mnohem kvalitnější závěrečnou publikací. V opačném případě totiž byly nemalé prostředky z fondů Gran-

tové agentury ČR vynaloženy nadarmo, což by bylo tím tragičtější, že při nevelkém množství obdobných českých komunitárních projektů by to znamenalo diskreditaci této svrchovaně důležité výzkumné oblasti sociální antropologie a kvalitativní sociologie a *ipso facto* její budoucí marginalizaci. Vzhledem k významu transformačních procesů v sektoru zemědělství po roce 1989, na českém venkově obecně a v neposlední řadě v souvislosti se vstupem České republiky do Evropské unie, což autoři projektu Dolní Roveň alespoň připomněli, by to byla zásadní chyba.

Zdeněk R. Nešpor

Dalibor Vik

Student 5. semestru bakalářského studijního programu Fakulty humanitních studií UK v Praze.

Spojení: vik@mail.fhs.cuni.cz

Miroslav Hroch, PhDr., DrSc., PhDr. h.c., Prof.

Historik obecných dějin, specializuje se na evropské komparativní dějiny období raného středověku (do 1848, dříve se zaměřením na problematiku války a obchodu v 17. století, nyní národotvorné procesy v Evropě). Působí na Fakultě humanitních studií UK v Praze.

Spojení: hroch.miroslav@quick.cz

Mirjam Moravcová, PhDr. DrSc.

Etnolog, specializuje se na problémy města 19. a 20. století, na procesy národní emancipace a mezinárodní vztahy. Působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

Spojení: moravcova@fhs.cuni.cz

Markéta Seligová, Mgr.

Vedoucí historického modulu Fakulty humanitních studií UK v Praze. Specializuje se na sociální dějiny raného novověku, dějiny rodiny a historickou demografii.

Spojení: seligova@fhs.cuni.cz

Jana Kružíková, Mgr. PhD.

Specializuje se na novodobou filosofii a religionistiku. Působí na Fakultě humanitních studií UK v Praze.

Spojení: kruzikova@fhs.cuni.cz

Olga Nešporová, Mgr.

Socioložka a sociální antropoložka. Je interní doktorandkou Fakulty humanitních studií UK v Praze a výzkumnou pracovnící Výzkumného ústavu práce a sociálních věcí (Palackého nám. 4, 128 01, Praha 2).

Spojení: olga.nesporova@vupsv.cz

David Svoboda, Mgr.

Student 5. semestru doktorského studijního programu (obor antropologie) Fakulty humanitních studií UK v Praze.

Spojení: 7596@mail.fhs.cuni.cz

Zdeněk Nebřenský

Student 3. semestru doktorského studijního programu (obor antropologie) Fakulty humanitních studií UK v Praze.

Spojení:

zdenek.nebrensky@mail.fhs.cuni.cz

Jakub Novák

Student 1. semestru magisterského studijního programu (obor antropologie) Fakulty humanitních studií UK v Praze.

Spojení: 6749@mail.fhs.cuni.cz

Martina Čížková

Absolventka (prosinec 2005) bakalářského studijního programu Fakulty humanitních studií UK v Praze.

Spojení: cizkm@seznam.cz

Miloslava Turková, PhDr., CSc.

Etnoložka se specializací na rodinu, rodinné vztahy, rodinnou obřadnost a mezinárodní vztahy. Působí na Fakultě humanitních studií UK v Praze.

Spojení: turkova@fhs.cuni.cz

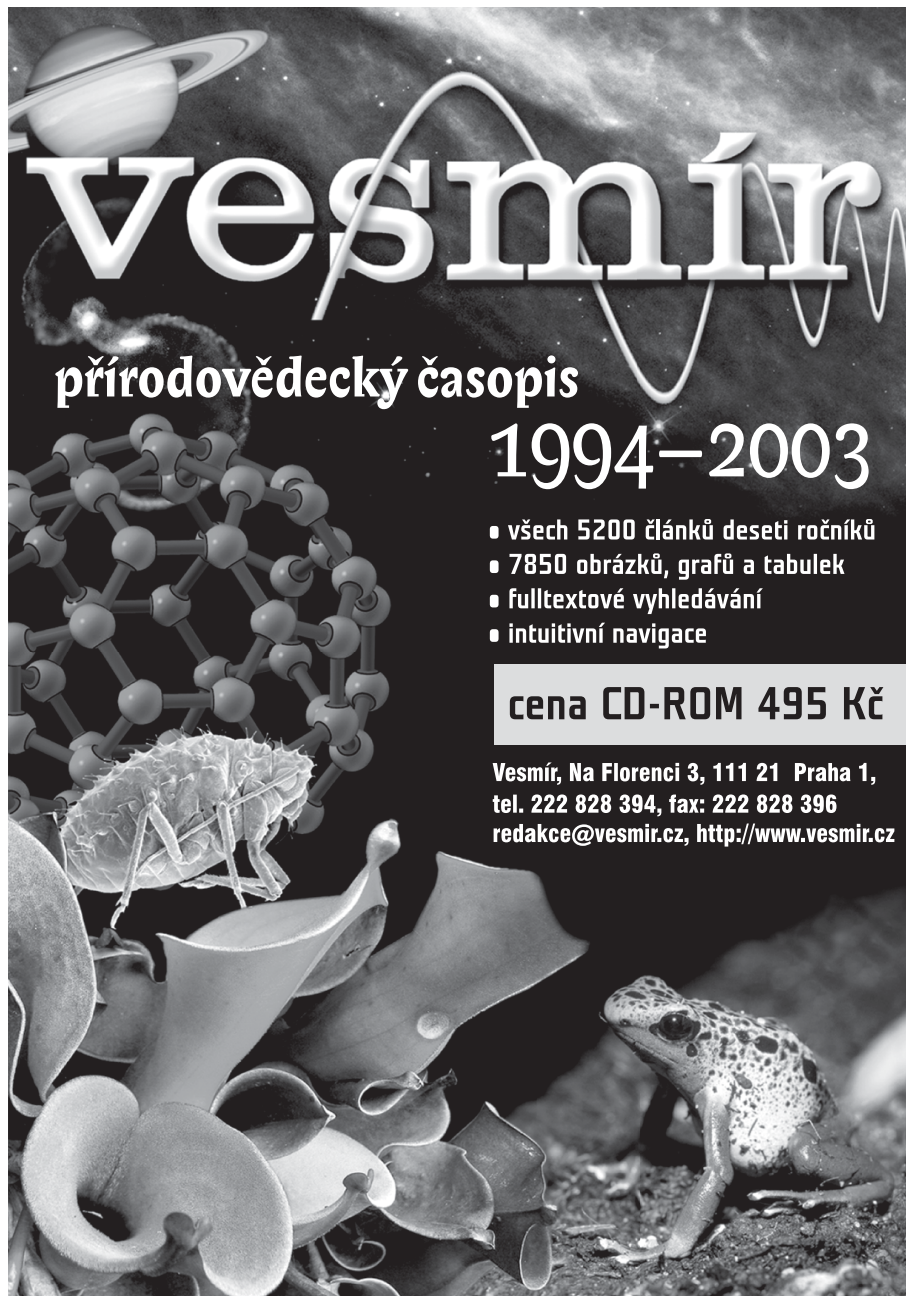
vesmír

PŘÍRODOVĚDECKÝ ČASOPIS

**ZOOLOGIE • ASTRONOMIE
CHEMIE • BOTANIKA
PSYCHOLOGIE • MEDICÍNA
ANTROPOLOGIE • MATEMATIKA
EKOLOGIE • FYZIKA
ARCHITEKTURA • BIOCHEMIE
ŽIVOTNÍ PROSTŘEDÍ
KYBERNETIKA • GENETIKA
GEOLOGIE
LINGVISTIKA • FILOZOFIE
PALEONTOLOGIE • FYZIOLOGIE
ARCHEOLOGIE
ZEMĚDĚLSTVÍ • GEOGRAFIE
MINERALOGIE
MOLEKULÁRNÍ BIOLOGIE
KOSMONAUTIKA
DĚJINY VĚDY • BIOGRAFIE**

OBJEDNÁVKY NA ADRESE

**VESMÍR, NA FLORENCI 3, 111 21 PRAHA 1,
TEL.: 222 828 394, FAX: 222 828 396
REDAKCE@VESMIR.CZ, WWW.VESMIR.CZ**



vesmír

přírodovědecký časopis

1994–2003

- všech 5200 článků deseti ročníků
- 7850 obrázků, grafů a tabulek
- fulltextové vyhledávání
- intuitivní navigace

cena CD-ROM 495 Kč

Vesmír, Na Florenci 3, 111 21 Praha 1,
tel. 222 828 394, fax: 222 828 396
redakce@vesmir.cz, <http://www.vesmir.cz>

Teorie, metodologie, dějiny oboru

Schneider, Ingo: Wiederkehr der Traditionen? Zu einigen Aspekten der gegenwärtigen Konjunktur des kulturellen Erbes. – In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. – Vol. Neue Serie Band LIX, Gesamtserie Band 108, No. 1 (2005), s. 1–20.

Teoretická analýza současné konjunktury termínu „kulturní dědictví“ jako součásti nového hodnocení konceptů každodennosti a regionality. Lokální kulturní dědictví = ruční a řemeslná výroba, léčitelské znalosti, mytologie, zvyky, chápané jako součást globálního kulturního dědictví. Analýza souvisejících teoretických konceptů, terminologie a jejího sémantického pozadí. Významuplné znaky „kulturního dědictví“: odvolávání se na proces transmise, regionalitu, lokální způsob života, lokální hodnotové systémy. Příklady na mezinárodní, národní a regionální úrovni: globální aktivity UNESCO, aktivity cIMeC v Rumunsku, lokální zvyky jako součást kulturního dědictví v Tyrolsku (a souvislost s jejich dobovou konjunkturou). Ve všech těchto příkladech jevy dříve označované termínem „tradice“ nově interpretovány jako „kulturní dědictví“. Diskuse nad společenskými, politickými a filozofickými kořeny tohoto jevu – souvislost s krizí modernity, ztrátou porozumění světu, motiv muzealizace – snaha o zachování „mizejících“ jevů. Kulturní dědictví může být uměle konstruováno – nemusí být nutně vázáno na historicitu zvyků. Je možné hodnotit diskurz „kulturního dědictví“ jako návrat „klasického“ etnografického konceptu „tradice“?

jp

Lozoviuk, Petr: Bruno Schier in der Slowakei. Ein vergessenes Kapitel der Wissenschaftsgeschichte. – In: Volkskunde in Sachsen. – No. 16 (2004), s. 129 – 154.

Vědecká a pedagogická dráha Bruno Schiera (1902 – 1984), jednoho z nejvýznamnějších sudetoněmeckých etnografů, v 2. třetině 20. století jednoho z nejvýznamnějších německých etnografů vůbec, na základě dosud nepublikovaných archivních materiálů. Jako jeden z mála sudetoněmeckých etnografů měl Schier aktivní zájem o výzkum slovanského obyvatelstva na území bývalého Československa, doplněný rozsáhlou znalostí východoevropské literatury. Důraz na jeho pedagogický pobyt v Bratislavě v období 1940–1944. Oblasti odborného zájmu Bruno Schiera: kulturněmorfologické a kulturněgeografické studium, výzkum vesnické architektury a způsobů obživy, výzkum jazykových ostrovů, slovenská lidová kultura v středoevropském kontextu. Jeho synchronně koncipovaný srovnávací národopis ovlivnil pozdější tvorbu tzv. národopisných atlasů na Slovensku. Doplňeno rozsáhlou bibliografií.

jp

Lozoviuk, Petr: Tschechische Ethnologie an der Jahrtausendwende. – In: Volkskunde in Sachsen. – No. 16 (2004), s. 231–237.

Stručná kritická zpráva o současném stavu reflexe poválečných dějin, vývoje a metodologie oboru etnologie českou vědeckou obcí v posledních letech, především na základě rozboru příspěvků sborníku z konference „Česká etnologie 2000“ (Holubová, Markéta, Petraňová, Lydie, Woitsch, Jirí (eds.): Česká etnologie 2000. Praha: Etnologický ústav AV ČR 2002), pořádané Etnologickým ústavem Akademie věd České republiky v roce 2000. Kritika prezentovaných

příspěvků, které jsou dle názoru autora převážně deskriptivní, neinovativní a především nedostatečně reagující na potřebnou diskusi o (politicky zatížené) minulosti a současnosti oboru a jeho dalším směřování. Tři typy institucionální proměny disciplíny v 90. letech 20. století: „od národopisu k etnologii“, „antropologizace“, vznik zcela nových institucí. Dosud neexistuje kvalitní přehled dějin české etnologie. Je možné hovořit o minulosti oboru bez komparace s českou německy psanou etnografií? Zpráva je doplněna stručnou výběrovou bibliografií k dějinám a reflexi české disciplíny za posledních třicet let s důrazem na období po roce 1989. **jp**

Etnicita, národnost, mezietské vztahy, multikulturalita

Kratzmann, Katerina: „Scheinasylanten“ und „Wirtschaftsflüchtlinge“? Zur Ausgrenzung undokumentierter MigrantenInnen in Österreich. – In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. – Vol. Neue Serie Band LIX, Gesamtserie Band 108, No. 1 (2005), s. 21–42.

Fenomén tzv. nedokumentovaných (ilegálních) migrantů v současném Rakousku a jeho politický, společenský a právní kontext. Právní definice „ilegálů“, vývoj jejich mediální reprezentace od 70. let jako „ekonomických uprchlíků“, levné pracovní síly v stínové ekonomice, ohrožující sociální jistoty rakouské společnosti. Od 80. let kriminalizace obrazu „ilegálů“ – rostoucí migrace z Jugoslávie. Dle veřejného diskursu na jednu stranu migrantů příliš (ekonomické důvody, kriminalita), na druhou

stranu málo (demografické stárnutí populace). Konfrontace s teoretickými pracemi a politickou diskusí o migraci – neoklasická ekonomie (Ravenstein, push-pull faktor), nezohledňuje roli sociálních sítí (především rodinných vazeb), hrající ve skutečnosti v migraci značnou roli. Emigrují nikoliv ti nejchudší, ale ti, co si mohou dovolit finanční podporu rodiny doma. Diskrepance mezi aktuální životní úrovní v hostitelské zemi a očekáváním doma.

Právní i mediální stigmatizace „ilegálů“ způsobuje jejich vymezení ze sociálních struktur. Osoby z hlediska práva s pobytem na špatném místě, reálně ale jednající jako aktivní součást ekonomického, kulturního a společenského života s významem pro stínovou ekonomiku země. Rozličné formy vytěšňování a integrace. Příklady osudů nelegálních migrantů – právní paradox – plně společensky integrovaný, ženatý inženýr s dvojím občanstvím (Švýcarsko, Chile) se po odebrání pasu z byrokratických důvodů ocitl na okraji společnosti. Ukázky z rozhovorů s imigračními úředníky: typické narativní strategie migrantů k získání politického azylu. Vnímání pasu nikoliv jako identifikačního dokumentu, ale dokumentu zajišťujícího respekt a slušné zacházení. **jp**

Scholz, Sybille: Von Umzug und Rückkehr. Reemigrationsmotive einstiger DDR – Emigranten. In: Volkskunde in Sachsen. – No. 16 (2004), s. 41–65.

Fenomén reemigrace bývalých emigrantů z DDR na Západ zpět do země bývalého východního Německa, proces a motivy reemigrace. Na základě interview s 15 Ost-West-Ost reemigranty.

Deskripce tří hlavních poválečných emigračních vln v Německu: 1) Migrace z Východu na Západ 1949–1989, 2) Migrace ze

Západu na Východ 1949–1989, 3) Migrace ze Západu na Východ po 1989. Vyvracení teze, že jde o osoby, které se na Západě nedokázaly ekonomicky či společensky uchytit. Push faktory – špatná ekonomická situace na Západě, Pull faktory – ekonomické zájmy, návrat do vlasti či známého prostředí. jp

Bar-Itzhak, Haya: Folklore As An Expression of Intercultural Communication Between Jews and Poles – King Jan III Sobieski in Jewish Legends. – In: *Studia Mythologica Slavica*. – Vol. VII (2004), s. 91–106.

Židovské pověsti o polském králi Janu III. Sobieském jako nástroj folklórní komunikace mezi polskými Židy a polskou majoritou. Rozbor dvou pověstí, jedné ve dvou verzích (18. st., publikovaná 1895 a 1903), druhé sebrané při terénním výzkumu v židovské komunitě v obci Żółkiew (1899) z pera kněze Sadoka Baracze. Kulturní kontext pověstí – neexistence literární komunikace mezi oběma skupinami v tomto období nahrazována komunikací folklórní. Pozitivní situace Židů za vlády Jana III. Sobieského a související častý výskyt této postavy v židovském folklóru. Tajemný návštěvník (prorok Eliáš) při rodinné večeři předpoví, že Sobieski bude králem Polska – narace funguje dvojím způsobem: jako etiologická legenda a rodinný příběh, vypovídající o zámožnosti rodiny. Komparace s motivicky příbuznými židovskými legendami a římskými královskými pověstmi. Historicky doložené osobnosti jako aktéři pověsti, souvislost s tradičními židovskými hodnotami (pohostinnost, rituální dobročinnost). Podvědomá snaha textu o navázání kontaktu s druhou společností, zbavení se stigmatizujícího označování za „ty druhé“. jp

Náboženství, víra a pověra

Pleterski, Andrej – Mareš, Jiří J.: Astronomische Grundlagen einiger frühmittelalterlichen Kultstellen in Praha. – In: *Studia Mythologica Slavica* – Vol. VI (2003), s. 9–36.

Archeoastronomická spekulativní studie popisující a interpretující strukturu kultovních bodů v raně středověké Praze, založené na astronomických (solární kalendář) a rituálních principech (rituální úhel, rituální měrné jednotky a jejich násobky). Celková struktura představuje svého druhu ideogram, pravděpodobně sloužící k rituálnímu udržení kosmické rovnováhy. Slovanický astronomický kalendář, popis a interpretace kalendářně, kultovně a metricky významných míst v Praze (Pražský Hrad, Staroměstské náměstí, Vyšehrad). Doplněno četnými ilustracemi, fotografiemi a nákresey jp

Kropej, Monika: Cosmology and Deities in Slovene Folk Narrative and Song Tradition. – In: *Studia Mythologica Slavica*. – Vol. VI (2003), s. 121–148.

Přehled motivů kosmologických narací o původu země, potopě světa, hromovém božstvu, Matce Zemi, podsvětí, střídání ročních období, nočním a denním cyklu ve slovinském slovesném a písňovém folklórním materiálu, sebraném převážně v 19. století. Konfrontace s biblickými a jinými kosmologickými mýty. Motivy: 1. Stvoření země při božské koupeli, ryba nesoucí na zádech zemi (Faronika), způsobující zemětřesení či konec světa, 2. Potopa světa z vejece božského kohouta, 3. Perun a jeho boj s cthonickým drakem (Velesem) + hierogamická svatba ve folklóru (Slunce a Měsíc), 4. motiv Matky Země Mokoš, 5. motiv

podsvětí a podsvětního božstva Velese, 6. Roční cyklus, Zlatorog (strážce pokladů) a jeho smrt, 7. Lepa Vida – svit Měsíce či Slunce, 8. Král Matjaž (Matyáš Korvín) a osa světa, pověsti o vojsku spícím v hoře, motiv stromu života. Souvislost s biblickými a středověkými literárními motivy, synkreze s křesťanstvím, kultem svatých. **jp**

Marjanić, Suzana: The Dyadic Goddess and Duotheism in Nodilo's The Ancient Faith of the Serbs and the Croats. – In: *Studia Mythologica Slavica* – Vol. VI (2003), s. 181–204.

(Re) konstrukce lokálního božstva jihoslovanského panteonu, na základě analýzy dobového mytologického spisu Natka Nodila: Stare vjera Srba i Hrvata (1885–1890), který se při svých konstrukcích opíral o mytologii Polabských Slovanů (zaznamenanou v Helmoldově Chronica Slavorum (1187). Dobové konstrukce slovanské mytologie – podvojná bohyně – nebeská Vida a pozemská Živa (Sutvid), incestní hierogamie mezi dvojčaty Vid (Svantevid) a Vida/Živa. Živa (Siwa) – v Nodilově konstrukci hlavní ženské božstvo raných Jihoslovanů. Využívání dobového jihoslovanského folklóru pro mytologické konstrukce. Paralely s ostatními mytologickými soustavami, převážně s italo-helenistickou, kterou autor považoval za nejbližší jihoslovanské. Komparace s recentními, převážně jihoslovanskými studiemi s příbuznou tematikou. Doplněno tabulkami. **jp**

Laurinkiene, Nijole: Das Thema der Kosmogonie in Litauischen Folklorenarrativen. – In: *Studia Mythologica Slavica*. – Vol. VI (2003), s. 249–266.
Kosmogonické motivy v litevské folklórní próze – etiologické pověsti o stvoření svě-

ta z písku z primárních vod, často dáblem. Podání o původu nebeských těles – Slunce stvořeno božským kovářem, Země dcera Slunce a Měsíce, Plejády a Velký Vůz spojeny s mýtem o hlavním božstvu Perkunasovi. Etiologické narace o stvoření lidí a jiných bytostí – ze slin či hlíny, anděl stvoření z kamenů. Spojitost s archaickým slovanským stvořitelem mýtem, ale i s křesťanskými motivy. **jp**

Kahl, Hans – Dietrich: Das erloschene Slawentum des Obermaingebietes und sein Vorchristlicher Opferbrauch (Trebo) im Spiegel eines mutmasslich Würzburgischen Synodal Beschlusses aus dem 10. Jahrhundert. – In: *Studia Mythologica Slavica*. – Vol. VII (2004), s. 11–42.

Staroslovanská rituální hostina – oběť třeba zaznamenaná ve formě trebo v analyzované zprávě z počátků bamberské diecéze z 10. století – würzburgského synodu, zmiňující drakonické tresty proti kacířům. Místní Slované v té době představovali vlastní soudní komunitu s nejasnou mírou christianizace, pravděpodobně se synkretickým náboženstvím – jejich odpor vůči církvi evidentní. Trěba jako jedna z možností zakázaného návratu k pohanství. **jp**

Společnost, sociální struktura, sociální skupina – městský prostor

Becker, Franziska: Schrumpfende Stadt, Ortsbezogenheit und Imaginasion. – In: *Volkskunde in Sachsen*. – No. 16 (2004), s. 9–40.

Proměny východoněmeckého slezského města Görlitz na německo-polské hrani-

ci po roce 1990 – deurbanizace a s ní související symbolické vnímání lokality jejími obyvateli. Rozsáhlý odliv obyvatelstva (ze 100 000 na necelých 60 000) a související ekonomické a demografické změny zcela pozměnily sociální a kulturní vnitřní řád města. Proces kolektivního vyrovnávání se se vzniklou situací – téma „odstěhovavší se obyvatel“ v diskurzu všedního dne tabu, odstěhování konceptualizováno jako sociální deklasování, přes snížení celkové prestiže lokality posilování lokální komunity. Nový způsob reprezentace města – místní slavnosti, návrat k regionalismu, myšlenka slezského patriotismu, upnutí se k budoucnosti a rozšíření EU. jp

Kulturní prvky a projevy

Narace

Harnischfeger, Johannes: Rivalität unter Frauen. Häusliche Gewalt und Hexerei in einer Erzählung der Jukun, Nigeria. – In: Fabula – Vol. 45, No. 1/2 (2004), s. 33–54.

Interpretace tradičního příběhu o paní Okra u nigerijských Jukunů. Evropská interpretace textu jako „pouhé“ fantastické pohádky vyprávěné dětem nevystihuje jeho sociální funkci. Role příběhu v procesu enkulturace. Narace slouží jednak k seznámení se s pravidly magie a fungování nadpřirozeného světa vůbec, jednak jako výstraha proti eventuálnímu domácímu násilí v rodině. Pomocí řazení postav do abstraktních konfigurací varovný příběh ukazuje, jak může domácí násilí vést k čarodějnictví a podobným druhům ventilace skryté agresivity. jp

Cohen, Ivan M.: Herodotus and the Story of Gyges: Traditional Motifs in Historical Narrative. – In: Fabula – Vol. 45, No. 1/2 (2004), s. 55–68.

Příklad inkorporace prvků tradiční orální narativity do historiografického díla. Tradiční řecký narativní motiv vychloubačného manžela, jeho manželky a služebníka je obsažen i v jiných antických dílech (Platón, Nicolaus z Damašku, Plutarchos), Herodotova verze ale odlišná. Příběh slouží k uvedení do kontextu narací o orientální despotii, záměrně přebrán od Peršany podrobených etnik k ilustraci pro Řeky morálně nepřijatelného fenoménu orientální despotie. Nomos (zvyk, zákon), aidos (respekt, čest, stud) a jejich porušení – překročení těchto limitů nutně vede k negativní změně ve společnosti – královská moc ale na tyto normy nedbá. Souvislost s tradiční řeckou charakteristikou barbarské (orientální) tyranie a despotie. jp

Baccilega, Cristina – Arista, Noelani: The Arabian Nights in a Nineteenth-century Hawaiian Newspaper. Reflections on the Politics of Translation. – In: Fabula – Vol. 45, No. 3/4 (2004), s. 189–206.

Příklad recepcce arabských pohádek Tisíce a jedné noci v neevropském jazykovém a kulturním kontextu -havajský výběrový překlad He Kaaō Arabia, otištěný v lokálním periodiku v letech 1874-1875. Vliv místní kultury a amerických misionářů (dohlížejících nad dobovým tiskem a školstvím) na výslednou podobu překladu. Sociální normy a hodnoty prezentované v arabském originálu (převzatém z navíc upraveného „morálně nezávadného“ anglického překladu) se lišily od norem dobové havajské kultury a morálních hodnot křesťanských misionářů (role žen ve společnosti, status

královské moci, normy sexuálního chování) a texty byly z tohoto důvodu částečně upraveny vzhledem k havajským kulturním stereotypům a dobové politické situaci. Překlad kladen do souvislosti s širším procesem recepcce a vzrůstajícího vlivu evropské kultury, související s procesem kolonizace, vedoucí až k finální anexi nezávislého království Spojenými státy. Zmíněn i širší kontext dobové kosmopolitní havajské žurnalistiky v nativním jazyce mezi lety 1820 – 1948 a její snaha o ovlivnění vývoje jazykové politiky ostrova a zachování politické nezávislosti království. **jp**

Badalkhan, Sabir: The Tale of “Aladdin and the Magic Lamp” in Balochi Oral Tradition. – In: *Fabula* – Vol. 45, No. 3/4 (2004), s. 207–220.

Interpretace tří ústně šířených variant známého příběhu o Aladdinovi z pohádek Tisíce a jedné noci, zaznamenaných při terénním výzkumu v pákistánském Balučistánu v letech 1996–2003 mezi aliterárními informátory, kteří se se syžetem seznámili pravděpodobně pomocí ústní tradice. Variace příběhu díky jeho orální transmisi, přebírání motivů a prvků z lokální narativní tradice, role vypravěče při performanci (vypravěčské události). Základní struktura příběhu zachována, mění se jen terminologie a detaily, indoevropský význam čísla tři v rámování děje zůstává. **jp**

Birkalan, Hande A.: The Thousand and One Nights in Turkish. – In: *Fabula* – Vol. 45, No. 3/4 (2004), s. 221–236.

Přehled překladů a celkové recepcce pohádek Tisíce a jedné noci v turecké společnosti a kultuře. Prvky turecké kultury v původní verzi narací (místní jména, arabské představy o Turecku, recepcce tureckého folklóru)

a pozdějších překladech (pět historických fází překladatelské aktivity, úzce souvisejících s transformacemi turecké společnosti). Problematická recepcce fenoménu tureckou společností- narace na jednu stranu masově oblíbené, na druhou stranu spojované s arabským světem, charakterizovaným stereotypy jako: zaostalý, sentimentální a orientovaný na Východ (v kontrastu k turecké společnosti konceptualizované jako moderní, racionální a orientované na Západ). Z tohoto důvodu během procesu modernizace turecké společnosti dávána přednost překladům z francouzštiny před překlady z arabských originálů. Souvislost s dobovou politicko-geografickou orientací země, nacionalismem, instrumentalizací turecké lidové kultury a folklóru, a jazykovou politikou. Vývoj akceptace sexuálních motivů v překladech od plné akceptace v raně osmanských překladech až k pozdějšímu politicky motivovanému purismu. Dosud neexistuje věrný turecký překlad textu. Autorovi nebyl z důvodu tématiky výzkumu umožněn přístup k některým pramenům. **jp**

Haase, Donald: The Arabian Nights, Visual Culture and Early German Cinema. – In: *Fabula* – Vol. 45, No. 3/4 (2004), s. 261–274.

Recepcce a překlady pohádek Tisíce a jedné noci v Německu mezi lety 1880–1935 jako příklad nástupu vizuální kultury. Recenze Hermanna Hesse a související folkloristická „mytologie“, podle níž rozšíření literatury přispívá k zániku ústní tradice v tomto období. Expanze vizuality (kinematografie) likviduje psanou literaturu. Folklorní pohádky – přechod z orality do literatury, pohádky Tisíce a jedné noci – přechod z literatury do vizuality. Dobová kritika kinematografie vs. paradoxně primární dobová konceptualiza-

ce těchto pohádek jako obrazů, smyslových, nikoliv pouze čtených vizuálních zážitků. Komparace takto vizualizovaně deskribovaných textů k rané kritické recepci fenoménu kinematografie jako návratu k dětské fantazii a vizualitě, útěku ze stereotypu všedního dne. Ve filmech nejen touha po exotice a úniku z tíživé reality Výmarské republiky, ale i odraz dobové kultury a společnosti. Rané německé filmové adaptace (Fritz Lang, Paul Leni, Ernst Lubitsch) některých příběhů zřetelně inspirovány strukturou rámcové novely těchto pohádek. Součást širší evropské recepce a stereotypizace Orientu a souvisejícího pocitu ztráty původnosti a opravdovosti evropské kultury a nechuti k modernitě. **jp**

Mills, Margaret A.: *Alf Laylah Fārsi in Performance: Afghanistan, 1975.* – In: *Fabula* – Vol. 45, No. 3/4 (2004), s. 294–310. *Proměna příběhu z Tisíce a jedné noci v perském překladu a následně při performanci sufijského vypravěče z předválečného Afghánistánu. Data z terénního výzkumu 1974 - 1976, provedeného u rozdílných vypravěčů. Vliv lokálních orálních stylů na strukturu i obsah, komparace literárního textu s orálním přednesem. Vypravěčský styl – simplifikace syžetu, záměrný výběr dialektu, použití ustálených formulí, vynechávání některých prvků (např. geografických), ale zachování základních repetitivních struktur příběhu (role čísla tři). Inkorporace prvků afgánské kultury (tradiční jídla, normy chování k hostovi, apod.) a motivů z perské tradiční narativy do přednášeného textu.* **jp**

Cowell, Andrew: *The Poetics of Arapaho Storytelling: From Salvage to Performance.* – In: *Oral Tradition* – Vol. 17, No. 1 (2002), s. 18–52.

Dvě metody zobrazování (textualizace) arapažského orálního textu dle metodiky Della Hymese a Dennise Tedlocka. Hymesova textualizace s důrazem na lingvistické aspekty textu, Tedlockova na aspekty paralingvistické (pauza, tón). Oba způsoby textualizace chápány jako komplementární. Dvojí analýza arapažské poetiky, nejdříve lingvistická (sémantika a syntax), posléze paralingvistická (vocal features). Formální rytmus, rytmý „narration“, „moral lesson“. Lingvistická analýza arapažské performance (vypravěčské události) z 80. let 20. století – příklad moderního rozboru orální performance – záznam i změn hlasitosti a rytmu, uchopení pěti kontrolních rytmů narace. Kritika předchozích záznamů arapažských vyprávění. **jp**

McLane, Maureen N.: *On the Use and Abuse of „Orality“ for Art: Reflections on Romantic and Late Twentieth-Century Poiesis.* – In: *Oral Tradition* – Vol. 17, No. 1 (2002), s. 135–164.

Konceptualizace motivu orální tradice a básníka přednášejícího ústně tradované texty na přelomu 18. a 19. století v britské kultuře – „oral turn“ v literatuře tohoto období. Nově objevená „romantika urality“ jako zdroj inspirace pro dobovou poezii. Souvislost a inspirace Ossianem, falzifikace. Velebení hodnot jako lidová tradice, ústní přenos poezie, tvorba textu během performance, společenská paměť. Walter Scott – motiv minstrela, spojený s představami ústního předávání a komunity, prolínání písňové tradice s tradicí historickou, spojitost se skotským nacionalismem, válečnickým etosem a maskulinitou. Postava minstrela jako symbol i jako metoda pro tvorbu. Wordsworth – motiv nevědomého přenosu orální tradice. Důraz na imaginární performanci v kontrastu proti psané kultuře. **jp**

Beissinger, Margaret H.: Rites of Passage and Oral Storytelling in Romanian Epic and the New Testament. – In: *Oral Tradition* – Vol. 17, No. 2 (2002), s. 236–258.

Interpretace narativních vzorců (narrative patterns) jihorumunského epického písňového cyklu o hrdinovi Gruiaovi, synu Nova-ce a víly. Ambivalentní hlavní hrdina Gruia prezentován jako aktér na rozhraní mezi heroičností a komičností – souvislost s iniciací a procesem dospívání (rozhraní mezi chlapectvím a mužností). Odráž fenoménu patriarchální rumunské společnosti (konflikt mezi otcem a synem) a iniciačních zkoušek typických pro lokální kulturu (únos nevěsty) v písňích. Souvislost s širším celkem balkánské písňové epiky, ve kterém od 14. století tématicky dominuje boj proti Turkům (Marko Kraljevič). Paralely s metodikou potenciálního dalšího výzkumu technik orálního vypravěčství v Evangelích. **jp**

EXCERPOVANÉ ČASOPISY:

Fabula – Vol. 45, No. 1/2 – 3/4 (2004)

Oral Tradition – Vol. 17, No. 1–2 (2002)

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde – Vol. LIX/108, No. 1 (2005)

Studia Mythologica Slavica – Vol. VI (2003), Vol. VII (2004)

Volkskunde in Sachsen – No. 16 (2004)

Autor anotací:

jp – Petr Janeček

NIETZSCHEŮV ROK

(2. – 6. června 2005 v Praze)

Osud tomu zřejmě chtěl, aby – jak jsme se mohli dočíst v jednom z minulých čísel *Lidé města* – byl rok 2004 vyhlášen Městským muzeem v Ústí nad Labem *Rokem trpaslíka*,¹ a současně školní rok 2004/2005 z iniciativy Akademického senátu UK FHS *Rokem Friedricha Nietzscheho*.² Koincidence je to ovšem zvláštní zejména v tom ohledu, že (alespoň poměřováno rozsahem příslušné knižní produkce) by snad mohl být Nietzsche přítomen v našich knihovnách nejen v podobné míře jako trpaslík domácí v našich zahrádkách, ale zdá se, že možná i tímž způsobem, tedy v zásadě lhostejně tolerovaný, protože všudypřítomný a následně téměř neviditelný. Není proto divu, že rok 2000, na nějž připadalo sté výročí úmrtí tohoto myslitele, proběhl v našich akademických kruzích bez jakékoliv výraznější Nietzscheho připomínky. U vědomí tohoto dluhu se tak kolektiv učitelů bakalářského studia humanitní vzdělanosti UK FHS rozhodl oslavit nejbližší další autorovo alespoň trochu kulaté výročí, a sice uspořádáním trojdenní konference pod názvem *Nietzsche a člověk*, jež si kladla za cíl představit a tematizovat v nejširším slova smyslu antropologický rozměr autorova myšlení. První konferenční den, který byl věnován převážně Nietzscheho tematizaci vztahu člověka, Boha a náboženství, zahájil Tomáš Halík (UK FF),³ který předvedl Nietzsche-

ho jakožto autora, jehož anti-křesťanství je třeba interpretovat spíše jako problematizaci určité konvenční dobové formy tohoto náboženství, jež ovšem nebyla Nietzschemu o nic více nesympatičtější než tehdejší podobně konvenční ateismus. V dosti podobném duchu se nesl též následující příspěvek Martina Šimsy (Pedagogická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně [UJEP] v Ústí nad Labem),⁴ který zdůraznil, že přes nesmírnou radikalitu všech jeho útoků zůstává pro Nietzscheho křesťanství vždy nejvýznamnějším fenoménem evropského Západu. Poněkud jiný rozměr myslitelova náboženského myšlení akcentovalo vystoupení Josefa Kružíka (UK FHS), jež zejména na základě interpretace spisu *Ecce homo* a pověstných *Wahnsinnszettel* poukázal na autorův pokus revitalizovat dionysiakální SPARAMOS a HÓMOFAGIA.⁵

Přechodem k dalšímu tematickému okruhu, jehož cílem bylo ukázat Nietzscheho zakořeněnost v tradiční metafysice a odtud uvážit i možnosti tohoto myšlení, byl příspěvek Richarda Ziky (UK FHS),⁶ jež na základě analýzy Descartsova pojetí Boha jako „stvořitele věčných pravd“ ukázal, jak se tento myslitel pokouší – na rozdíl např. od Galileiho – o takové rozumění Bohu, jež by jej nečinilo „průhledným“ a nezbavovalo jeho „jinakosti“. Descartesův koncept Boha lze tedy

¹ H. Haškovcová, *Rok trpaslíka*, *Lidé města* 14.2 (2004), s. 224–226.

² K inspiraci srov. R. Musil, *Muž bez vlastností I.*, Praha: Odeon, 1980, s. 205n.

³ Text přednášky viz T. Halík, *Nietzsche a filosofie náboženství*, In Kružík, Josef and Novotný,

Jaroslav (eds.), *Nietzsche a člověk. Kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho*, Praha: UK FHS, 2005, s. 9–12.

⁴ M. Šimsa, *Nietzschova kritika křesťanství*, In tamt., s. 13–17.

⁵ J. Kružík, *Proč nesla pošta Nietzschemu Dionýsovu hlavu*, In tamt. s. 18–27.

⁶ R. Zika, *Smrt boha u René Descartesa*, In tamt., s. 43–49.

prezentovat jako výsledek k neúspěchu odsouzeného úsilí zastavit proces vedoucí až k – Descartesem samým ovšem nedohlážen – „smrti Boha“. Martin Vrabec (UK FHS a UK FF) poté navázal výkladem Nietzscheho pochopení Spinozy,⁷ zejména v ohledu vztahů *conatus* – vůle k moci a *amor dei intellectualis* – *amor fati*. Vystoupení Ladislava Benyovszkého (UK FHS) se soustředilo na vztah Fichte – Nietzsche, jenž byl ovšem chápán nikoliv jako explicitní historické Nietzscheho navázání, nýbrž jako jím samým nereflektovaná souvislost daná povahou údělu bytí (Geschick); východiskem příspěvku pak byla Fichtova dedukce skutečné věci (wirkliche Ding) z obrazotvornosti (Einbildungskraft) jako předpoklad možnosti interpretace jsoucího jako vůle k moci.⁸ Milan Sobotka (UK FF) se poté zaměřil na problém vztahu Nietzsche a Hegel, především na základní shodu mezi Hegelovou a Nietzscheho antropologií, kterou je třeba vidět nejspíše ve vezdejšínosti člověka, jenž dějinným překonáváním svého původního vědomí závislosti na transcendentnu dospívá sám k sobě.⁹ James Hill (UK FF) se poté soustředil na souvislost Nietzscheho a chorvatského filosofa a fyzika Boškoviče, zejména pak s ohledem na silný antiatomistický rozměr jejich myšlení.¹⁰ První den konference zakončila Anna Hogenová (UK PedF) příspěvkem, který pojednával motiv zapomenutosti v souvislos-

ti se vztahem bytí a dění v Heideggerově a Nietzscheově filosofii. Druhý den konference zahájil Jaroslav Novotný (UK FHS) fundamentálně ontologickou interpretací podobenství o „zvířeti“ z Nietzscheho *Nečasových úvah*, na které se pokusil ukázat, nakolik Nietzscheho formulace tohoto podobenství koření v tradičních koncepcích času, které při zásadním důrazu na přítomný okamžik kladou v různých podobách proti sobě motiv plynutí a trvání.¹¹

Příspěvek Tomáše Holečka (UK FHS) Fyziologický požadavek logiky, interpretující pasáž ze spisu *Mimo dobro a zlo*, otevřel poslední tematický okruh zabírající druhý a třetí den konference a zohledňující Nietzscheho tematizace člověka v kontextu života, kultury, společnosti a historie.¹² V jeho rámci následně vystoupil Aleš Svoboda (UK FHS) s interpretací *Zrození tragédie z ducha hudby*, v jejímž rámci představil dichotomii principů apollinského a dionýského jakožto inspiraci pro konstrukci výkladové strategie místa kultury v životě člověka a společnosti.¹³ Příspěvek Táni Ospálkové (UK FHS a UK FF) *Dionýská závrať a krajní podoby hry* vycházel zejména z problematizace Cailloissova pojetí masky a vertiga v souvislosti s Nietzscheho pojmem dionýského ze *Zrození tragédie*.¹⁴ Jakub Chavalka (UJEP) se ve svém příspěvku pokusil předvést, že v novém pohledu na tělesnost se podle všeho nachá-

⁷ M. Vrabec, *Spinoza a Nietzsche*, In tamt., s. 50–57.

⁸ L. Benyovszky, *Básnivá bytnost rozumu*, In tamt., s. 58–70.

⁹ M. Sobotka, *Od Hegela k Nietzschemu*, In tamt., s. 71–81.

¹⁰ J. Hill, *Nietzsche and Boškovič: 'a war of the knife' against Soul Atomism*, In tamt. s. 208–217.

¹¹ J. Novotný, *Fundamentálně ontologická interpretace Nietzscheho podobenství o zvířeti z textu „O užítku a škodlivosti historie pro život“*, In tamt. s. 82–99.

¹² M. Holeček, *Logika a rozum*, In tamt., s. 205nn.

¹³ A. Svoboda, *Nietzsche – kultura tragédie a tragédie kultury*, In tamt., s. 36–42.

¹⁴ T. Ospálková, *Filosofie zahalená maskami*, In tamt., s. 28–35.

zí jedna z cest, jež by mohly vést k náhledu na vůli k moci jako dynamického principu skutečnosti a ne jako pouhého komplexu dominance.¹⁵ Problému zdraví, resp. šílenství v souvislosti se způsobem Nietzscheho myšlení se věnoval Petr Kouba.¹⁶ Význam Nietzscheho pro filosofii výchovy a obecně pedagogiku zdůraznil poté Aleš Prázný (FHS Univerzita Pardubice) v analýze Nietzscheho pojmu „Züchtung“ a jeho vztahu k obvyklejším „Erziehung“ či „Bildung“.¹⁷ Příspěvek Hynka Tippelta se zase zabíral kritikou asketických ideálů z *Genealogie morálky*.¹⁸ Myšlenkovou spřízněnost H. Arendtové s Nietzschem ve svém příspěvku předvedl Evžen Martínek (UJEP).¹⁹ Stanislav Komárek (UK FHS) na závěr druhého dne předvedl Nietzscheho a jeho mladšího současníka Karla Maye v perspektivě paralelních životopisů, jež jakoby se odehrávaly ve zvláštní dialektice tragedie a frašky.²⁰ V posledním dnu pak příspěvek Jiřího Starého (UK FF) prezentoval analýzu konceptu osudu, jak se tento postupně vynořoval v Nietzscheho raných spisech *Fatum und Geschichte* a *Willensfreiheit und Fatum*.²¹ Zejména

v perspektivě Gillesse Deleuze interpretoval jiný z Nietzscheho klíčových pojmů (vůle k moci a věčný návrat) ve svém vystoupení Václav Zajíc (UK FHS).²² Z hlediska pozdního myšlení Martina Heideggera přistoupil k Nietzschemu Martin Nitsche (PedF UJEP) v příspěvku *Mezi nadčlověkem a posledním bohem*, když se zaměřil zejména na vzájemný vztah mezi Nietzscheovými koncepty „nadčlověk“ – „smrt boha“ a Heideggerovým „budoucí“ – „poslední bůh“.²³ V následujícím vystoupení pak Aleš Novák interpretoval Nietzscheho ontologický princip vůle k moci v kontextu filosofie E. Jüngera, kde je při díle zejména v tom, co Jünger nazývá figurou dělníka (*die Gestalt des Arbeiters*).²⁴ Vlasta Christovová (PedF UJEP) ve svém vystoupení zdůraznila originalitu Foucaultova pohledu na Nietzscheho pojetí morálky, zejména pak v perspektivě nároku „oživit Nietzscheho dílo zvnitřku“.²⁵ Referát Aleny Teskové (UK FF) se věnoval souvislosti Nietzscheho pojetí interpretace z *Radostné vědy* a některých momentů myšlení W. Benjamina v derridovském kontextu.²⁶ Dalším pojednáním Derridovy interpretace Nietzscheho, tentokrát v porovnání s Heideggerovým způsobem přístupu, navázal Václav Umlauf.²⁷ Konferenci zakončil příspěvek

¹⁵ J. Chavalka, *Tělesné aspekty vůle k moci*, In tamt. s. 120–126.

¹⁶ Petr Kouba, *K Nietzscheho pojetí zdraví a nemoci*, In tamt. s. 153–163.

¹⁷ A. Prázný, *Pojem 'Züchtung' v Nietzscheho úvahách o výchově*, In tamt. s. 137–145.

¹⁸ H. Tippelt, *Poražený rebel a jeho asketická hvězda*, In tamt. s. 146–152.

¹⁹ E. Martínek, *Nietzsche a Arendtová*, In tamt. s. 188–193.

²⁰ S. Komárek, *Zarathustrovské motivy Persie a nadčlověka v německé triviální literatuře přelomu 19. a 20. století na příkladu Karla Maye*, In tamt., s. 218–221.

²¹ J. Starý, *Osud v Nietzscheho mladických spisech a vývoj pojmů osudu, vůle a individua*, In tamt. s. 127–136.

²² V. Zajíc, *Vůle k moci jakožto interpretační klíč*, In tamt., s. 100–105.

²³ M. Nitsche, *Nadčlověk – budoucí bytost člověka*, In tamt. 106–110.

²⁴ A. Novák, *Jev, zdání a ukazování se jako dějinné určení povahy pravdivosti v myšlení F. Nietzscheho a E. Jüngera*, In tamt., s. 111–119.

²⁵ V. Christovová, *Proč je Nietzsche vlastní Foucaultovou možností*, In tamt. s. 164–168.

²⁶ A. Tesková, *Nepředvídatelnost pravdy a smrt intence*, In tamt. s. 169–176.

²⁷ V. Umlauf, *Svádění pravdy: Derrida čte Nietzscheho*, In tamt. s. 177–187.

Josefa Fulky *Smrt boha a možnosti myšlení*, jenž tematizoval myslitelův odkaz zejména jakožto příležitost k „reskriptivním“ myšlenkovým experimentům, jež byly představeny zejména na příkladu Deleuzových a Klossowského textů.²⁸

Vedle účastníků s příspěvky patří také zvláštní poděkování moderátorům, jež se na úrovni konference a věcnosti diskusí významnou měrou podíleli: Jan Sokol, Pavel Kouba, Martin Nitsche, Jakub Česka a Marie Pětová. Zvláštní dík si zaslouží i Karel Strnad, který se významně podílel na přípravě diskusně-společenského večera, pořádaného Filosofickým modulem FHS UK na Hůrce. Za zmínku stojí i to, že u příležitosti konference proběhla odvetta fotbalového zápasu mezi filozofy z FHS UK a filozofy z Ústí nad Labem (UJEP), i když vzhledem k letošnímu výsledku by pro domácí bylo lepší zápas utajit.

Celkově můžeme na závěr shrnout, že největší přínos konference lze podle našeho soudu spatřovat v tom, že navzdory některým skeptickým hlasům, podle nichž podobně velkoryse koncipovaná konference bude jednak nutně ulpívat na povrchu Nietzscheho myšlení a nadto si tak různorodí účastníci nejen nebudou rozumět, ale možná ani vůbec vzájemně naslouchat, se prokázal spíše pravý opak. Prostředí Fakulty humanitních studií, které je zásadním způsobem určováno duchem „univerzálního“ bakalářského studia humanitní vzdělanosti, zdá se otevírá pole pro nikoliv pouze proklamovanou, ale skutečnou interdisciplinaritu, v jejímž rámci si pak např. Nietzscheho myšlení nepřisvojují pouze „profesionální filosofové“ a nej-

různější „odborníci na Nietzscheho“, ale mají k němu co říci též historik, umělec, logik, religionista či literární vědec, a to vždy za živého zájmu ostatních, jenž se projevoval např. věcnou diskusí, a to nejen v rámci oficiální diskuse, nýbrž i v příležitostných diskusích kuloárových. Jeli-kož bezprostřední odezva byla ze strany účastníků i pozorovatelů velmi příznivá, a také z toho důvodu, že po všechny tři dny konání byla konference hojně navštěvována studenty, hodláme při nejbližší vhodné příležitosti uspořádat obdobně koncipovanou konferenci věnovanou jinému, podobně významnému mysliteli.

Josef Kružík a Jaroslav Novotný

38TH WORLD CONFERENCE OF THE INTERNATIONAL COUNCIL FOR TRADITIONAL MUSIC (3. – 10. srpna 2005, Sheffield, Velká Británie)

Organizace ICTM (International Council for Traditional Music, původně International Folk Music Council) byla založena roku 1947 v Londýně a společně s americkou SEM (Society for Ethnomusicology) je největší etnomuzikologickou organizací vůbec. Její páteř tvoří studijní skupiny různého zaměření, které se každý lichý rok prezentují na světové konferenci ICTM a mezi tím pořádají svá vlastní setkání.

38. světová konference ICTM se konala na University of Sheffield ve Velké Británii a jejími tématy byly: *Music, Dance and War; Music, Dance, Islam; Reviving, Reconstructing, and Revitalizing Music*

²⁸ J. Fulka, *Smrt boha a možnosti myšlení*, In tamt., s. 222–229.

and Dance; Applied Ethnomusicology and Ethnochoreology a New Research.

Z FHS UK byla na konferenci PhDr. Zuzana Jurková, PhD. a Bc. Veronika Seidlová, obě členky nejmladší studijní skupiny – *Music and Minorities*. Jednou z prezentací této skupiny v Sheffieldu byla panelová sekce *Uncovering Layers of Memory: A Diachronic Approach to the Music of Central European Jews and Roma*, iniciovaná a vedená Z. Jurkovou. Forma panelu, tedy kolektivní prezentace kolektivního výzkumu, velmi preferovaná organizátory letošní světové konference, byla pro toto téma ideální: síť nejrůznějších vztahů propojujících střední Evropu, byla posilována (a často přímo spoluvytvářena) právě příslušníky „tradičních“ menšin: Romů a Židů. Cílem panelu bylo jednak referovat o různých typech pramenů k výzkumu hudby těchto menšin, a také ukázat, jak se v průběhu doby měnil přístup badatelů – jako zástupců majority – k oběma zkoumaným minoritám. Různé přístupy výzkumníků v různých dobách nejen vysvětlují různorodost etnomuzikologického materiálu, shromážděného za poslední století, ale také odkrývají způsob, jakým se vyvíjel pohled majoritní společnosti na tyto dvě menšiny, které tvoří neodmyslitelnou součást středoevropské intelektuální historie.

Panelová sekce byla rámována dvěma příspěvky badatelek z vídeňského Phonogrammarchivu: *The Role of Archives – Early Collections as Documents of Memory* (G. Lechleitner), a *Fieldwork as the Quest for Memory – Some Reflections* (Ch. Fennesz-Juhasz).

O situaci v českých zemích pojednaly příspěvky Z. Jurkové (*Roma Music Research as Our Mirror?*) a V. Seidlové (*The Oldest Historical Sources of the Syna-*

gogue Chant in the Czech Republic), stoletou tradici maďarského výzkumu romské hudby a vzájemného ovlivňování vědců a „předmětů“ jejich bádání prezentovala K. Kovalcsik (*Romani Approach to „Traditions“ and „Memory“*), situaci v Polsku představila B. Muszkalska ve formě krátké case study *The Presence of the Past in Musical Life of Polish Jews after Resurgence*.

„Středoevropský“ panel byl ovšem jen jedním z kamének v opulentní sheffieldské etnomuzikologické mozaice: 280 příspěvků tu předvedlo vědní disciplínu v celé šíři témat i přístupů.

Veronika Seidlová

3. MEMORIÁL PROF. J. MATIEGKY A PROF. J. MALÉHO (22. – 23. září 2005, Praha – Mělník)

Letos se konal již třetí ročník Memoriálu prof. J. Matiegky a prof. J. Malého. Pořádajícími institucemi byly Hrdličkovo muzeum člověka UK, katedra obecné antropologie FHS UK, katedra antropologie a genetiky PřFUK a město Mělník.

Vědecké symposium se odehrávalo, jak se stalo již dobrým zvykem, první den v Praze (přednášková místnost FHS UK v Jinonicích) a následující den v Mělníce, městě, ke kterému měli blízký vztah oba antropologové, na jejichž počest Memoriál vznikl. Tento den se také uskutečnila vzpomínková akce u Matiegkova památníku na Chloumku. V Mělníce si účastníci mohli s doplňujícím výkladem prohlédnout místa spojená s těmito významnými osobnostmi české antropologie (pamětní deska

prof. J. Matiegky a prof. J. Malého narodném domě J. Malého, kostnice). Odborného setkání se v obou dnech zúčastnilo více jak tři desítky zástupců současné antropologie.

V úvodním projevu Doc. B. Škvařilová vyzdvihla přínos konference jako společné setkání sociálně-kulturních i biologických antropologů. Vyjádřila přitom přání, aby se přednáškový cyklus i diskuse staly obohacením pro všechny zúčastněné a daly podnět k přemýšlení o poslání antropologie. Dále vystoupili:

Z. Šmahel (Česká antropologie v proměnách času – chybí komunikace?; PřFUK) – v referátu se autor zaměřil na široké spektrum české antropologie a upozornil na nutnost různých kritérií při hodnocení jednotlivých oblastí.

B. Škvařilová (Výzkumy přírodních národů – sbírky HMČ UK; FHS UK, HMČ UK) – v přednášce byly uvedeny nové poznatky biologického i kulturního charakteru o exponátech unikátních sbírek, které nesou jména slavných antropologů.

P. Vašátko (Rehabilitace vědy o člověku 60 let poté; PF UP Olomouc) – cílem příspěvku bylo připomenout zneužití antropologie jako vědy v 30. a 40. letech 20. století v nacistickém Německu na bázi rasové teorie spolu s konkrétními důsledky, nejen v podobě norimberských rasových zákonů.

M. Prokopec (Aktivita biologů při zrodu ČSAV; SZÚ, Praha) – v roce 1953 se uskutečnilo jednání ČSAV konference v Liblicích. Zde bylo navrženo vytvoření celostátní organizace pro studium Purkyňovských otázek. Autor se tohoto setkání účastnil a vzpomíná na průběh a výsledky této paměťohodné události.

P. Bláha, J. Vignerová (Tělesný habitus současných českých dětí a adolescen-

tů; PřFUK) – referenti uvedli data z VI. celostátního antropologického výzkumu dětí a mládeže 2001 a analyzovali získané výsledky vzhledem ke stavu z minulých šetření.

L. Krejčovský (Relativní velikost vybraných lineárních dimenzí těla v závislosti na tělesné výšce; PF UP Olomouc) – v příspěvku byly předneseny výsledky výzkumů proporčních změn výškových a délkových dimenzí k výšce těla.

L. Jiroutová (Vyjádření dynamiky růstu tělesných znaků u českých dětí ve věku od 7 do 15 let pomocí rychlostních křivek; PřFUK) – přednášející se zabývala sledováním hodnot tělesných charakteristik dětí a dospívající mládeže. Součástí byla také prezentace modelových grafů a tabulek.

H. Zamrazilová, P. Bláha (V praxi využívané metody stanovení tukové složky u obézní populace; PřFUK) – cílem sdělení bylo zhodnotit přesnost stanovení tělesného složení antropometrickými metodami (rovnice dle Matiegky, Pařízkové).

J. Velemínská, S. Katina, Z. Šmahel (Analýza tvaru obličejového skeletu u pacientů s celkovým jednostranným rozštěpem rtu a patra: metoda geometrické morfometrie; PřFUK) - pojednávaná studie byla založena na longitudinálním kranio-metrickém sledování teleRTG snímků u pacientů s celkovým jednostranným rozštěpem rtu a patra v období puberty. Autoři pomocí TPS hledali funkci, která transformuje tvar obličeje v 10 letech spolu se souřadnicovou sítí do tvaru obličeje v 15 letech.

M. Hovořáková (Časný prenatalní vývoj mléčné dentice a vestibulum oris horní čelisti u člověka; PřFUK, ÚEM AV ČR) – cílem studie bylo longitudinálně sledovat vývoj mléčné dentice a vestibulum oris horní čelisti v 6. – 9. týdnu prenatalního

vývoje na sériových histologických a počítačových 3D rekonstrukcích.

M. Žaloudková, V. Černý (Sekvenční variabilita mtDNA v oáze al-Hajez, Egypt; AV ČR) – v rámci egyptologického a antropologického průzkumu oázy al-Hajez (západně od Káhiry) byla studována sekvenční variabilita dvou hypervariabilních úseků kontrolní oblasti u místních obyvatel. Příspěvek referuje o získaných informacích.

A. Kračmarová, H. Bruchová, V. Černý, R. Brdička (Detekce Y-chromozomových haploskupin s využitím LabMAP Luminex technologie; ÚHKT, Praha, AÚ AV ČR) – příspěvek se věnoval výzkumu, jehož smyslem bylo identifikovat Y-chromozomové haploskupiny u obyvatelstva v ČR.

E. Ehler, R. Marvan, I. Mazura (Y chromozomální STR polymorfizmy; PřFUK, EuroMISE Centrum-Kardio) – v referátu byl představen PCR systém pro analýzu čtyř mikrosatelitních míst. Dále byla prezentována charakteristika nových Y-STR polymorfizmů pro českou populaci.

P. Čapek (Hypertrofická diomyopatie: molekulární genetická analýza genů TNNT2 a MYH7; PřFUK) – přednášející informoval o výzkumu zaměřeném na molekulárně genetickou analýzu specifických oblastí genů MYH7 a TNNT2 u souboru pacientů s hypertrofickou kardiomyopatií.

Z. Musil (Mutační analýza genu pro srdeční troponin I u české populace pacientů s hypertrofickou kardiomyopatií; PřFUK) – autor seznámil posluchače s výzkumem, který byl realizován v laboratoři forensní antropologie a molekulární genetiky na PřFUK.

J. Šimová, P. Čapek, J. Dudra, J. Lindner, I. Mazura (Mutační analýza v FBN-1 genu u osob s poruchou cévní stěny; PřFUK) –

oblastí zájmu byla cílatovaná ascendentní aorta. Výsledky sekvenace byly porovnávány s mezinárodní elektronickou databází.

T. Krausová (Vývojové vady u kuřete po krátkodobé hypertemii; PřFUK, ÚEM AV ČR) – záměrem práce bylo určit rozmezí teplot, které narušují vývoj zárodku kuřete po krátkodobém působení a stanovit kritické periody pro vznik vývojových vad. Data z těchto výzkumů umožní získat odpověď na to, zda samotné zvýšení teploty u člověka může vyvolat vrozené vady.

H. Světlíková (Vliv temperamentu na neverbální komunikaci dětí; FHS UK, HMČ UK) – v etologicko-psychologické studii vycházela autorka z teze, že temperament je určen převážně biologicky a u člověka se projevuje určitým způsobem jeho citové reakce a sledovala, jakým způsobem temperament ovlivňuje neverbální komunikaci dětí mladšího školního věku.

J. Brůžek, V. Blažek, P. Galeta (Jindřich Matiegka – zakladatel oboru paleodemografie: Vytčené cíle a jejich dnešní naplnění; FF ZČU Plzeň, Laboratoire d'Anthropologie, Université Bordeaux) – autoři sdělení připomněli přínos prof. Jindřicha Matiegky k utváření nové antropologické disciplíny, „prehistorické demografie“. Dále poukázali na rozvoj této disciplíny ve světle Matiegkových idejí završený tzv. Rostockým manifestem.

L. Hroníková (České a moravské – nejen – uměle deformované lebky z doby stěhování národů. Sbírká HMČ UK; FHS UK, HMČ UK) – v příspěvku autorka referovala o proběhlé dokumentaci univerzitní sbírky HMČ a identifikaci některých exponátů. Studovanou kolekci zasadila do dějinného kontextu a na základě spolupráce s MZM, Brno určila archeologické nálevové souvislosti.

M. Heřmanský (Tělesné modifikace v tradiční šajenské kultuře 19. století; FHS UK, HMČ UK) – příspěvek byl zaměřen na vliv tělesných modifikací vzhledem k sociálnímu statutu a prestiže jedince s ohledem na to, zda podstoupil nebo nepodstoupil modifikační zákrok.

P. Zítková (Výskyt Harrisových linií na dlouhých kostech dolní končetiny u jedinců z Pachnerovy sbírky; PřFUK) – autorka se věnovala studiu ukazatelů dočasného pozastavení růstu kostí. Analýzu HL byla provedena na souboru 81 jedinců z Pachnerovy sbírky.

P. Mottl (Epigenetické znaky na kraniálním skeletu; PřFUK) – přednášející seznámil s výzkumem 35 lebek (pražská populace z let 1933–35), kdy sledoval 72 epigenetických znaků. Výstupní data následně porovnal s výsledky získanými jinými autory.

L. Bigoni, J. Velemínská, P. Trefný (Možnosti využití 3D zobrazovacích metod v osteologii; PřFUK, VÚS, 1. LF UK, Praha) – příspěvek objasnil posluchačům princip využití metody geometrické morfometrie, která umožňuje analyzovat tvar dvojrozměrných a trojrozměrných objektů. Součástí byly i základní informace o přístrojovém a softwarovém vybavení pracoviště (3D scanner MicroScribe, Roland LPX, program Rhinoceros, Pixform a Picza).

M. Dohnalová (Antropologie občanské společnosti a občanský sektor; FHS UK) – příspěvek ozřejmil multidisciplinární charakter oboru Občanský sektor a jeho návaznost na antropologické vědy.

H. Nájemníková (Charitativní činnost Spolku paní a dívek českých v Litomyšli v 80. a 90. letech 19. století a v době 1. světové války; FHS UK, HMČ UK) – příspěvek byl věnován veřejně prospěšným aktivitám

Spolku paní a dívek působící v Litomyšli ve vymezeném časovém období.

P. Jeřábková (Nigerijci v ČR; FHS UK) – prezentace antropologického výzkumu Nigerijců žijících v ČR s akcentem na konfrontaci výchozího modelu kultury a kultury české společnosti.

A. Šajnerová (Záhada rituálních nástrojů ze Svatyně nože, Egypt; HMČ UK) – autorka v referátu dokládá přínos tra-seologické analýzy na konkrétním příkladu výzkumu obětních nožů z tzv. Svatyně nože (Egypt).

Letos poprvé bylo součástí tradičního Memoriálu předání ceny prof. MUDr. RNDr.h.c. Emanuela Vlčka, DrSc. absolventu PGS UK do věku čtyřiceti let, který se profesionálně zabývá antropologií a dosáhl v ní mimořádných výsledků. Historicky prvním oceněným se stal vedoucí antropologického oddělení Národního muzea RNDr. Petr Velemínský, Ph.D.

Božena Škvařilová, Linda Hroníková

MAD 2005 – MULTIDISCIPLINARY APPROACHES TO DISCOURSE: SALINCE IN DISCOURSE.

(5. – 8. října 2005, Chorin – Berlin, Německo)

Se začátkem nového školního roku se konalo v pořadí již šesté pracovní setkání výzkumníků a badatelů nejrůznějších oborů „MAD 2005“. Tento co do rozměru malý, ale po odborné stránce vysoce kvalitní mezinárodní workshop se ve dvouletých

intervalech koná již od roku 1995, pokaždé v jiné lokalitě. Letos se dvacet čtyři účastníků sešlo v Německu, v malebné oblasti biosferické rezervace Schorfheide-Chorin, nacházející se několik kilometrů severovýchodně od Berlína. Konal se pod záštitou Potsdamské University a velký dík za jeho uspořádání patří organizátorům, kterými byli *Manfred Stede* (Universität Potsdam), *Michael Grabski* (Technische Universität Berlin) a *Luuk Lagerwerf* (Vrije Universiteit Amsterdam).

Nejširší zastoupení měli členové německých univerzit (Potsdam-Applied Computational Linguistics, Humboldt University Berlin, University of Bonn, Bielefeld University-Situated Artificial Communicators). Další účastníci přijeli z Norska (Department of Literature, Area Studies and European Languages, University of Oslo), Belgie (Centre for Text and Discourse Studies, Université catholique de Louvain), Nizozemí (Leiden University Centre for Linguistics, Communication Science – Vrije Universiteit Amsterdam), Paříže (Institut Jean Nicod), České Republiky (Faculty of Humanities, Charles University Prague), Irsko (Dublin Institute of Technology), Izraele (Department of Linguistics, Tel Aviv University), Japonska (Faculty of International Communication, Gunma Prefectural Women's University) a USA (Department of Philosophy, Princeton University).

Cílem letošního setkání bylo vymezení pojmu „Salince“ v diskurzu, s ohledem na jeho nejruznější možné významové odstíny, podobnosti a odlišnosti jeho chápání ve všech zastoupených oborech. Téma bylo nahlíženo nejen z perspektivy lingvistické (diskurz psaný i mluvený, lineární text i hypertext), ale také z pohledu psycho-

logického, filosofického či počítačového. Své příspěvky přednesli i tři pozvaní mluvčí: *Kristiina Jokien: New information and topic in dialogue systems* (University of Helsinki), *Thomas Noll: Salince and musical discourse* (Technische Universität Berlin), *Jon Oberlander: Salince and reasoning in symbolic communication* (School of Informatics, University of Edinburgh).

„Salince“ byl používán jako zastřešující termín pro širokou škálu fenoménů na různých rovinách diskurzu. Jeho význam lze nastínit následujícím sloganem: „All information is equal. But some information is more equal than another.“ Například na úrovni jednotlivých slov mohou být některé slabiky vyzvednuty oproti jiným pomocí přízvuku. Ve větné rovině můžeme použít jako zdůrazňující prostředek slovosled. V rámci textu se pak některé věty jeví pisateli pro účely textu centrálnější. Stejně tak při poukazování na různé skutečnosti ve světě používáme pro vyjádření závažnosti různé typy popisu. Navíc relevantnost jednotlivých entit v diskurzu ovlivňují také prostředky metalingvistické. Jednotlivé příspěvky je možné zařadit do následujících tematických oblastí:

- Koncepce objasňující strukturu informací: „Salience“ se zde objevuje v souvislosti s pojmy jako téma/réma, topic/focus, focus/background.
- Teorie o struktuře diskurzu: RST (Rhetorical structure theory, Mann/Thompson 1988), SDRT (Segmented Discourse Representation Theory, Asher/Lascarides 2003)
- Interpretace gramatických struktur pomocí míry „Salience“. Teorie přispívající k vysvětlení forem anafor (nebo naopak odkazujících výrazů) a soudržnosti diskurzu.
- Sémantika zájmen a určitých/neurčitých členů.

- Zpracování a interpretace metafor, ironie.
- Výzkumy v oblasti neuroinformatiky objasňující tok pozornosti při vizuální percepci, což zpětně ovlivňuje gramatická a lexikální rozhodnutí při verbálním popisu situace.

Jedním ze závěrů workshopu je nutnost rozlišovat mezi různými typy „Salience“, například kontextuální vs. lingvistické, vizuální vs. lingvistické, z hlediska

mluvčího vs. z hlediska posluchače ad. Pro našince je velmi potěšitelné, že se na mezinárodním setkání tohoto typu setká s příznivým ohlasem na práci českých badatelů. Světoznámé proslulosti se nadále těší Pražský lingvistický kroužek a z jeho členů v souvislosti s daným tématem jmenovitě E. Hajičová a P. Sgall. Příští ročník MAD se bude s největší pravděpodobností konat v Oslu.

Jitka Slezáková

Číslo 1/18 revue Lidé města
vyjde na jaře 2006

Objednávky zasílejte na adresu:
Revue Lidé města,
Fakulta humanitních studií
Univerzity Karlovy, U Kříže 8.
158 00, Praha 5, Jinonice



Hlavice nového žezla Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy
(autoři: Václav, Ivan a Jan Sokolovi)

Redakční rada: D. Bittnerová, M. Dohnalová, M. Halbich, M. Havelka
(místopředseda), M. Hroch, J. Kandert, J. Kašpar, J. Kružík,
M. Moravcová (předsedkyně), Z. R. Nešpor, M. Petrušek,
P. Salner, F. Schindler, M. Skovajsa, V. Sokolová, F. Vrhel

Odpovědný redaktor: Jan Kašpar (jan.kaspar@fhs.cuni.cz)

Adresa redakce: U Kříže 8, 158 00, Praha 5, Jinonice

Vydává: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií (Praha)

Obálka: Aleš Svoboda

Grafická úprava a zlom: Robert Konopásek

Tisk: Ermat Praha

Tato recenzovaná publikace neprošla jazykovou úpravou

ISSN 1212-8112