

14, 2012, 1

# Lidé *města* Urban People

- |                  |   |
|------------------|---|
| Dalibor Antalík  | Kult božských soch a průvodiče mezilidské komunikace ve starosemitských civilizacích    |
| Eva Eckertová    | Národ a jazyk: Migranti v americké společnosti  |
| Martin C. Putna  | Plečnikovo místo mezi náboženskými kulturami  |
| Blanka Soukupová | Postoj státu k židovskému náboženskému společenství v českých zemích v letech 1956–1968 |
| Jakub Holas      | Obraz české společnosti konstruovaný maďarskou cizineckou komunitou                     |
| Jana Markupová   | Rodina Paloušova jakožto jedno z center českého disentu                                 |
| Jiří Woitsch     | Cargo reloaded, aneb kolik ještě potřebujeme antropologických časopisů?                 |

## Lidé města / Urban People

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

## Lidé města / Urban People

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

## VYDÁVÁ/PUBLISHED by Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy

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

Internetové stránky: <http://www.lidemesta.cz>

Časopis vychází s podporou vzdělávací společnosti UniPrep.



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

## ČESKÉ VYDÁNÍ

Šéfredaktor: Zdeněk R. Nešpor (FHS UK a SOU AV ČR Praha) [zdenek.nespor@soc.cas.cz](mailto:zdenek.nespor@soc.cas.cz)  
Redakční rada:

Dalibor Antalík (FF UK Praha), Ladislav Benyovszky (FHS UK Praha), Petr Janeček (Národní muzeum Praha), Jaroslav Miller (FF UP Olomouc), Mirjam Moravcová (FHS UK Praha), Olga Nešporová (VÚPSV Praha), Martin C. Putna (FHS UK Praha a Knihovna Václava Havla Praha), Dan Ryšavý (FF UP Olomouc), Franz Schindler (Justus-Liebig-Universität Gießen)

## ENGLISH EDITION

Editor-in-chief: Hedvika Novotná (Charles University Prague, Czech Republic) [hedvika.no@seznam.cz](mailto:hedvika.no@seznam.cz)  
Editorial board:

Alexandra Bitušíková (European University Association, Belgium), Wilma A. Iggers (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), Zuzana Jurková (Charles University Prague, Czech Republic), Grażyna Ewa Karpińska (University of Lodz, Poland), Luďa Klusáková (Charles University Prague, Czech Republic), Daniel Luther (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), Jana Macháčková (Museum Silesian Opava, Czech Republic), Jiří Malíř (Masaryk University Brno, Czech Republic), Nina Pavelčíková (University of Ostrava, Czech Republic), Adelaida Reyes (New Jersey City University, USA), Peter Salner (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), Blanka Soukupová (Charles University Prague, Czech Republic), Andrzej Stawarz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Warszawa, Poland), Róża Godula-Węclawowicz (Jagiellonian University Krakow, Poland).

Výkonný redaktor/Managing editor: Jan Kašpar [jan.kaspar@fhs.cuni.cz](mailto:jan.kaspar@fhs.cuni.cz)  
Asistentka redakce/Secretary: Tamara Wheeler [tamara.wheeler@fhs.cuni.cz](mailto:tamara.wheeler@fhs.cuni.cz)  
Jazykové korektury/Czech language editor: Martina Vavřínková  
Obálka/Cover design: Aleš Svoboda  
Sazba/Text design: Robert Konopásek  
Tisk/Printed by: ERMAT Praha, s.r.o.

ISSN 1212-8112

## OBSAH

### STATI

- 3** Kult božských soch a průvodiče mezilidské komunikace  
ve starosemitských civilizacích  
*Dalibor Antalík*
- 17** Národ a jazyk: Migranti v americké společnosti  
*Eva Eckertová*
- 45** Plečnikovo místo mezi náboženskými kulturami  
*Martin C. Putna*
- 73** Postoj státu k židovskému náboženskému společenství  
v českých zemích v letech 1956–1968.  
Mezi kontrolou, represemi a „blahosklonností“  
*Blanka Soukupová*

### STUDENTI PÍŠÍ

- 107** Obraz české společnosti konstruovaný maďarskou  
cizineckou komunitou  
*Jakub Holas*

### MATERIÁLY

- 133** Rodina Paloušova jakožto jedno z center českého disentu  
*Jana Markupová*

### DISKUSE

- 153** Cargo reloaded, aneb kolik ještě potřebujeme  
antropologických časopisů?  
*Jiří Woitsch*

## NEKROLOGY

- 161 In memoriam PhDr. Olgy Skalníkové, CSc. (*Mirjam Moravcová*)  
166 Vzpomínka na doc. RNDr. Josefa Wolfa, CSc. (*Josef Kandert*)

## RECENZE

- 168 Markéta Kulhánková: K čertu ať táhne studium. Výbor z byzantské žebравé poezie (*František Kalenda*)  
169 Gérard Noiriel: Úvod do sociohistorie (*Zdeněk R. Nešpor*)  
171 Václav Šulista – Petr Prokopius: Krize svědomí (*Markéta Zajíčková*)

## ZPRÁVY

- 173 Kam se ubírá urbánní historie? (*L. K.*)  
173 Město jako kultura a jako produkt kultury (XXI. Mezinárodní kongres historických věd Amsterdam 2010) (*Luďa Klusáková*)  
177 Město a společnost v evropské historii (*Jaroslav Ira & Linda Kovářová*)  
182 Interakce a kontakty mezi městy (4. konference urbánní historie Finské historické společnosti) (*Luďa Klusáková*)  
185 Konference Význam a pozice menšinových etnických skupin v interkulturním prostředí (*Klára Malme*)

# KULT BOŽSKÝCH SOCH A PRŮVODIČE MEZILIDSKÉ KOMUNIKACE VE STAROSEMITSKÝCH CIVILIZACÍCH\*

*Dalibor Antalík*

Filozofická fakulta UK Praha

## The Cult of Divine Statues and the Ethical Norms of Communication in the Ancient Semitic Civilisations

*Abstract: This paper deals with some problems concerning divine images in ancient Semitic religions. As an introduction, it presents a survey of information from primary sources. The archaeological evidence of Semitic cult statues is very sparse. We can find their representations only in some stone reliefs and in the presentation scenes of cylinder seal motifs. There are some written materials: sporadic references in royal inscriptions, a small number of cultic texts with a complete description of the purifying rituals for a new or renewed divine statue (the so-called «mīs pī» texts in Mesopotamia), other references can be found in mythic and ritual texts (for ex. in the Epic of Erra, in the Ugaritic and in the Emar ritual texts) or anti-idolatrous polemics in the Old Testament. According to the literary documentation, the „idolatriy“ (from the Greek eidōlon, image, portrait) of pre-Judaic and pre-Islamic Semites might be defined as the worship of an object considered as a legitimate substitute for the divine in the cult, but not as a „living“ entity. These vehicula of the divine presence played an essential role in many important rituals and regular religious ceremonies in the temple area and sometimes even outside the sanctuaries. However, the donation of food and drink to the images of gods (i.e. the presentation of sacrifices and libations), the giving of votive gifts, the anointing with oil and washing the mouth of*

---

\* Studie je součástí projektu „Centrum, či periferie? – Dějiny a kultura Syropalestiny (3000–300 př. n. l.)“, který je podporován Grantovou agenturou České republiky (č. projektu 404/09/0162).

*statues, their ritual fashioning and clothing, and finally, their taking to bed on purpose to evoke either symbolic divine rest or „sacred marriage“ (hieros gamos) represent the core of this ritual complex in the temple. In the final part of this paper, the question of finding some correlates of these forms of idol's worship in a sphere of social ethics is treated. For example, the two first tablets of the Gilgamesh Epic reveal that fundamental ritualised concomitants of interpersonal communication (the common consummation of food and drink; the exchange of conventional gifts; the anointing with oil and washing of the guest; the provision of clothes; the offering of „sexual favours“) correspond to the cultic rules of communication with the sacred through idolatry.*

**Key words:** *Ancient Near East; ancient Semitic civilisations; Mesopotamia; Syria; Israel; religion; cult of divine statues; idols; ethical norms of communication.*

Uctívání božských soch představuje jev, jehož přítomnost lze konstatovat v téměř nepřeberné řadě archaických i soudobých náboženství. V této případové studii omezíme pozornost na jeho výskyt pouze v jednom relativně homogenním náboženském areálu, který konstituovaly semitské civilizace starověkého Předního východu. V synchronní perspektivě nám jako pramenný materiál poslouží reálie asyrsko-babylonské, syropalestinské a staroarabské. Z chronologického hlediska pocházejí z dlouhého časového období od počátku 2. tis. př. Kr. do konce 1. tis. př. Kr. Většinu citovaných dokladů však lze situovat do období první poloviny 1. tis. př. Kr. Na základě jejich analýzy se pokusíme vystihnout shodné prvky kultické komunikace bohoslužebných aktérů s idoly a komunikace mezilidské v starosemitském kulturním prostoru.

O významu idolatrie v dané oblasti mj. svědčí rozsáhlá polemika s tzv. „modlářstvím“ objevující se jak v judaismu, tak v islámu, které vznikly po monoteistických reformách historicky starších polyteistických náboženství – staroizraelského a staroarabského. Oba systémy ve svých počátcích nešetřily energií, aby vytrvale brojily proti uctívání božských soch a dalších bohoslužebných symbolů. Nejvýrazněji byl takovýto protimodlářský imperativ formulován ve druhém přikázání židovského dekalogu: „Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit ...“ (Ex 20,4n; srov. Dt 5,8n.).

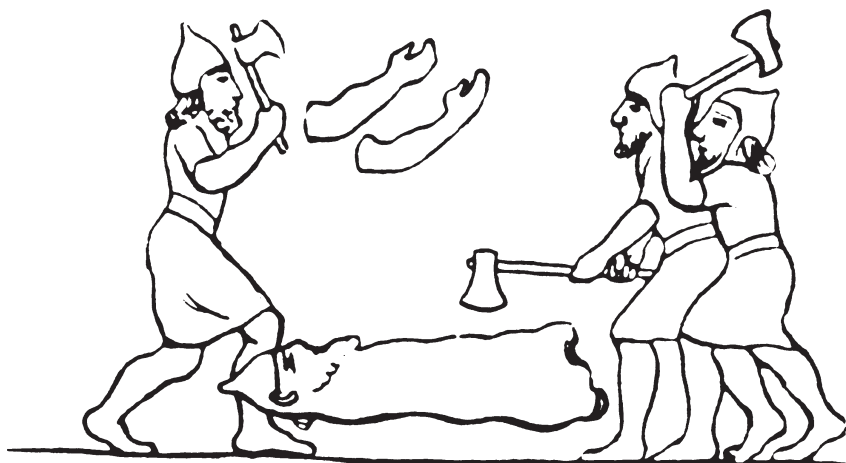
Ještě i raná křesťanská a později patristická církev se bránila idolatrii.<sup>1</sup> K tomu docházelo již v průběhu konfrontace s helénistickou náboženskou kulturou, během níž ovšem křesťanští apologeti mnohdy kritizovali spíše svůj vlastní konstrukt náboženství těch druhých nežli skutečnou podstatu kultického rozměru náboženského života „pohanů“.

Pokud jde o evidenci starosemitských idolů, v tomto ohledu byly výsledky dosavadních archeologických výzkumů, přinejmenším v porovnání s ostatními nálezy hmotné kultury, víceméně neuspokojivé. Paradoxně tedy pojednáváme o tématu, které lze fakticky dokumentovat jen ve skrovném měřítku. Objasnění této skutečnosti se nabízí několik. V první řadě je nasnadě vysvětlení, že božské sochy se nedochovaly především proto, že byly často vyráběny ze vzácných druhů dřeva, tedy z materiálu, který relativně rychle podléhá zkáze (Meissner 1920, I.: 249). Dále je možné, že bohatě zdobené, zlacené a často z drahých kovů přímo i odlévané idoly se stávaly oblíbenou kořistí během válek. O tom, že vítězná vojska nechávala božské sochy poražených roztavit, resp. roztržít, jsme zpraveni bezpečně (srov. obr. 1). Dlužno však připomenout, že se nemuselo vždy jednat o pouhé drancování. Je totiž známo, že v optice archaických kultur docházelo během boje nejen ke střetávání lidí, ale především božstev, která zneprátele- lené strany uctívaly. Nelze tudíž vyloučit ani destrukci rituální povahy, kterou byla nejen stvrzována politická prohra, nýbrž i negována náboženská identita poražených (Brandes 1980: 28–41). Zároveň nebylo výjimkou, že idoly božstev, která spolu se svými vyznavači „prohrála“, byly zachovány v původní podobě a na znamení porážky deportovány do svatyní božstev vítězných (srov. obr. 2) (Cogan 1974: 22–41, 118n.). Jinou možnost představuje teorie o tom, že idoly byly rituálně destruovány samotnými věřícími. A to v situaci, kdy byla příslušná socha vyřazována z bohoslužebného provozu.<sup>2</sup> V posledku nejméně pravděpodobné je malý počet božských soch mezi archeologickými nálezy vysvětlovat tezí o obecně semitské tendenci k náboženskému anikonismu, přinejmenším v nejstarších obdobích (Spycket 1968: 99–105).

O existenci idolů jsme přesto informováni dobře. Jednak díky piktografickému materiálu, jednak na základě pramenů písemné povahy. Na řadě stél

<sup>1</sup> Idolatrie byl termín, kterého ve svých polemikách používali právě helénofonní židé a křesťané ve smyslu „modloslužba“. Řecké *to eidolon* znamenalo původně „obraz“, resp. „socha“ v obecném slova smyslu; teprve v Septuagintě a novozákonních spisech se z tohoto lexému stal *terminus technicus* pro „modlu“, „bůžka“, „falešného boha“.

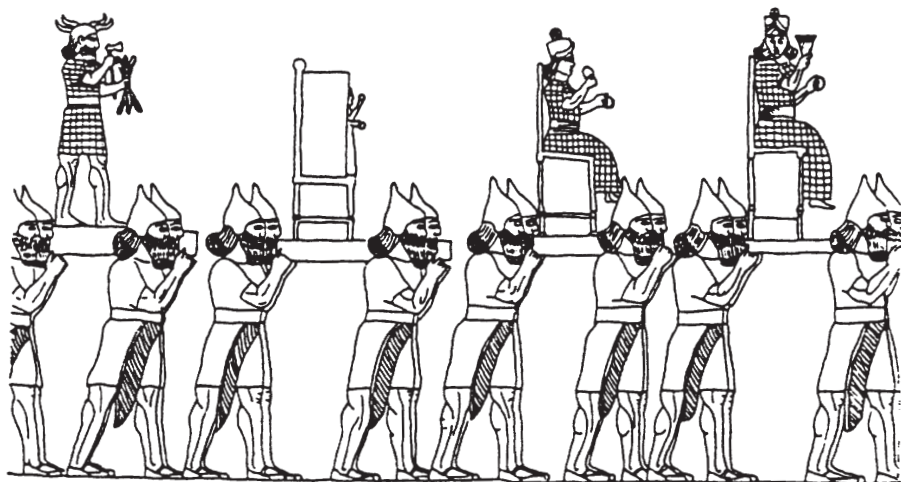
<sup>2</sup> Usuzovat tak lze ovšem pouze na základě komparace s jinými náboženskými kulturami, neboť přímé argumenty pro tuto hypotézu starosemitské prameny neposkytují.



Obr. 1: Destrukce idolu vojáky Sargona II. na novoasyrském reliéfu (podle A. Novotného).

a reliéfů, stejně jako na pečetních válečcích se setkáváme s výjevy, které obsahují i vyobrazení božských soch. V mezopotámském písemnictví se dochovalo několik textů, které byly výslovně věnovány kultu božských soch. Patří mezi ně především série tabulek z 8.–5. st. př. Kr., které zachycují bohoslužebný pořad rituálů, jejichž ústředním prvkem bylo symbolické „omývání úst“ (akkadsky *mīs pī*) idolů. Proto se o těchto písemnostech v novodobé diskusi obvykle hovoří jako o tzv. «*mīs pī* textech» (nejnovější souborné kritické vydání připravili Walker – Dick 2001). Mezi nejúplnější z nich patří novobabylonská tabulka z 6. st. př. Kr., která na sedmdesáti řádcích zachycuje podrobný scénář, jímž se řídil rituál posvěcení (nikoli však „oživení“) nově zhotoveného, resp. restaurovaného idolu (Walker – Dick 2001: text č. 2; srov. též starší vydání Smith 1925). Další rituální instrukce spojené s kultem soch nalézáme na tabulkách z 3.–2. st. př. Kr., které byly závazné pro klérus Anova uruckého chrámu Eanna (Thureau-Dangin 1921: 61–125). Zajímavé informace o idolatrii poskytují též některé pasáže *Mýtu o Errovi* (*Mýtus o Errovi* I., 124–128; I., 141–163; kritické vydání publikoval Cagni 1969; překlad do češtiny pořídil Prosecký 2010: 364–394). Narážíme v něm na kuriózní zmínky o Mardukově soše v jeho babylonské svatyni Esagile. Další prameny představuje množství zpráv rozptýlených především v královských nápisech a v různých inventárních seznamech jednotlivých





Obr. 2: Deportace idolů vítěznými vojsky Tiglatpilešara III. na novoasyrském reliéfu (podle J. B. Pritcharda).

svatyní (např. Borger 1956: text č. 14; Bottéro 1949: 1–40, 137–215 ad). Pokud jde o náboženské kultury severozápadních Semitů, písemné zprávy o idolatrii zde poskytují kusejší „dossier“, nežli tomu je v případě jejich východních příbuzných. V ugaritském písemnictví vypovídají o kultu soch některé rituální texty,<sup>3</sup> díky nimž jsme zpraveni o obřadech procesního charakteru a o některých dalších detailech (kupříkladu z oblasti rituálního odívání idolů). V emarských pramenech<sup>4</sup> poskytují určité indicie především scénáře velkých kultických slavností; s jednotlivými aspekty idolatrie se zde setkáváme zejména při obřadním uvádění kleriků do jejich duchovenského úřadu, během slavení některých bohoslužebných svátků, stejně jako v určitých dokumentech administrativní povahy.<sup>5</sup> Přesto – či spíše právě proto – že se antiikonické interdiktory Tóry,

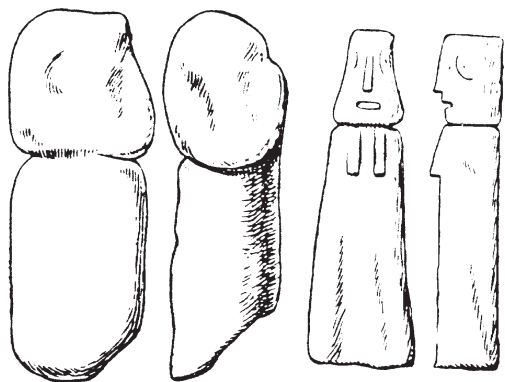
<sup>3</sup> Viz kupříkladu *KTU* 1.41; 1.43; 1.90; 1.91; 1.115; 1.148 a 1.161. Poslední kritické vydání připravili Dietrich – Lorez – Sanmartín 1995 (= *KTU*). Výbor z ugaritských textů v českém překladu pořídil Stehlík 2003.

<sup>4</sup> Kritické vydání publikoval Arnaud 1985–1987 (= *Emar*). Převod emarských textů do češtiny dosud nebyl pořízen.

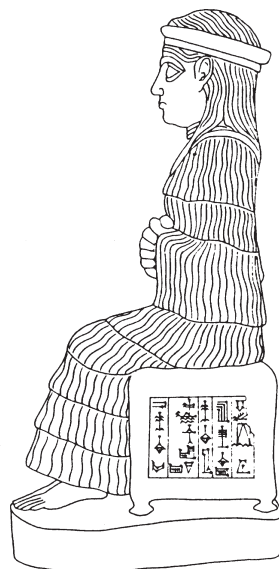
<sup>5</sup> Viz *Emar* 369 (intronizace kněžky-*ittu*), 370–372 (intronizace kněžky-*maš'artu*), 373–377 (slavnost *dukru*), *Emar* 385–388 (svátky *kissu*), *BLMJ* 24–26, 28 a 30 (administrativní záznamy) atd. Kritické vydání emarských textů ve sbírkách jeruzalémského Muzea biblických zemí publikovala Westenhof et al. 2000 (= *BLMJ*).

„protimodlářská“ teologie dějin Předních proroků i varovné výkřiky Zadních proroků snažily kult božských soch kriminalizovat a vykořenit, lze i z židovského Tanachu čerpat informace o idolatrii (Berlejung 1998), která v náboženství předexilního Izraele musela přímo kvést. Zajímavé je přitom sledovat, jak starozákonní podání stereotypně vysvětluje idolatrii uvnitř Izraele jako produkt synkretizace s náboženskými strukturami okolních národů. Přímou „aitiologický mýtus“ v tomto ohledu představuje vyprávění o Šalomounovi, který podle *První knihy královské* „vystavěl posvátné návrší Kemóšovi, ohyzdné modle (hebrejsky *šiqūs*) Moábců, a Molekovi, ohyzdné modle Amónců; totéž udělal pro všechny své ženy cizinky, které pálily kadidlo a obětovaly svým bohům“ (1 Kr 11,7n.). Z historického hlediska však je pravděpodobnější považovat kult božských soch za oficiální součást náboženských struktur Izraele až do babylonského zajetí (např. Mettinger 1995; Tromp 1995; v české diskuzi obdobně Prudký 1996: 115n.). Archeologicky to dobře ilustrují kupříkladu nálezy idolů v průkazně jahvistické svatyni v Aradu z 10. st. př. Kr. (srov. Aharoni 1968: 1–32; Mazar 1991: 1280n.). Židovská myšlenka anikonismu tedy patrně vznikala později, snad teprve v době exilu jako teologická reakce na rituální destrukci a deportaci jeruzalémské chrámové výbavy Babyloňany. V případě jihozápadních Semitů jsme pak odkázáni pouze na několik málo informací, které lze čerpat z epigrafického materiálu, a pozdější muslimskou kritiku modlářství.

Konkrétní způsob, jakým byly idoly v oblasti starověkého Předního východu umělecky ztvárňovány, se samozřejmě lišil případ od případu. Přesto lze hovořit o určitých ikonických typech. První reprezentují idoly nevýtvarné podoby (srov. obr. 3). V jejich případě by však nebylo přesné hovořit o nějakém „primitivním“ vývojovém předstupni božských soch, neboť jiné archeologické nálezy datovatelné stejně přinášejí důkazy o jinak vysoké úrovni figurálního umění. Většinou se jednalo o lehce opracované kamenné stély a bloky (srov. syrské *sikkānātu*, nabatejské *msgd'm*, staroizraelské *maššēbôt*) nebo dřevěné kůly (srov. starosyrské *'išū*, amorejské *'a/umūsū*, resp. *'umāsū*, staroizraelské *'šērim*), které určitý tvar naznačovaly jen vzdáleně. Druhý typ naopak představují idoly, při jejichž ztvárňování se široce uplatňovaly nejrůznější výtvarné postupy. Tak vznikaly skulptury (srov. eblajské *laḥanū*, akkadské a syrsko-akkadské *šalmū*, foinické *simlīm*) božských postav s propracovanými antropomorfními rysy (srov. obr. 4). Zoomorfní symbolizace posvátna je pro starosemitské náboženské kultury v případě idolů průkazná jen okrajově (Collon 1985: 83–85; Watanabe 2002). Pravidelně se přitom jedná o tauomorfní sochy, o nichž se zmiňuje několik



Obr. 3: Syropalestinské nevýtvarné idoly z Megidda a Gezeru (podle A. Novotného).



Obr. 4: Rekonstrukce dioritového idolu bohyně Ningal z období sumerské renesance (podle T. Rickardsové).



Obr. 5: Kněz v adorační pozici před standartami se symboly podsvětího Nergala (vlevo) a lunárního Sína (vpravo) na novobabylónském pečetičku (podle T. Rickardsové).

textů severozápadosemitské provenience.<sup>6</sup> Třetím ikonickým typem byly idoly v podobě standart s neantropomorfními symboly, které odkazovaly k příslušným reprezentantům panteonu (Herles 2006). Tyto ustálené symboly se, přinejmenším zčásti, vyvinuly zřejmě z původních atributů božstev (srov. obr. 5). Do této skupiny patří především mezopotámské *šurīnū*, doslova „zástavy“, „korouhve“. Označovány tak byly ceremoniální předměty tvořené božským symbolem umístěným na vrcholu ozdobného podstavce či sloupku. Při jejich ztvárnění se, kromě jiného, uplatnila i zmiňovaná symbolika zvířecí.

Jak rozumět funkci božských soch a obrazů u starosemitských populací, je víceméně zřejmé. Šlo o uctívání viditelného, určitým způsobem ztvárněného symbolu, jenž k božské realitě pouze odkazoval. S největší pravděpodobností tedy předmět, který božstvo zpodobňoval, nebyl považován za identický s tím, koho reprezentoval. Idol byl vnímán jen jako vehikulum, jehož božstvo může, ale nemusí použít (podobně jako tomu je např. v pravoslavné teologii s ikonami). Právě proto však musel být, přinejmenším u východních Semitů, rituálně evokován jeho nadpozemský původ. Smyslem patričních intronizačních obřadů bylo vyjmout božské sochy z profánní reality a „teleportovat“ je do oblasti posvátného. Proto se v mezopotámských *«mīs pi textech»* objevují obraty o „svatém obrazu, jehož umění je zrozeno ve svatosti“, „v nebesích“ nebo „z dechu nebes“ apod. (Berlejung 1997: 45–72; Walker – Dick 1999: 55–121). Žádný z nich však nezmiňuje kultický úkon, jehož prostřednictvím by božstvo „fyzicky“ vstupovalo do svého idolu. Ten ve starosemitské optice vždy zůstával jen „obrazem“ odkazujícím k přesažné vrstvě reality. Týmž směrem ukazuje i filologie. Asi nejuniverzálnějšími termíny, kterých starověké semitské populace užívaly ve svém kultickém slovníku k označování idolů, byly sémantémy související s \**š-l-m*. Z něj se odvozují substantiva typu akkadského a syrsko-akkadského *šalmu*, aramejského *š'lem* či hebrejského *šelem*. Ve všech případech se jedná o výrazy, které lze do češtiny překládat ve významu „obraz“, „zpodobení“.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> K situaci v Sýrii srov. kupříkladu *ARET* 3.3. r. III; *ARET* 3.467 r. II; *MEE* 10.27. r. X':5–9; (vše dokumenty z Ebly); *AT* 397:6 (text z Alalachu); *Emar* 282:16nn (tabulka z Emaru). K situaci v předexilním Izraeli srov. Ex 32 či 1 Kr 12,28n. Kritická vydání textů z Ebly vycházejí v edičních řadách *ARET = Archivi reali di Ebla: Testi* 1981 → a *MEE = Materiali epigrafici di Ebla* 1979 →. Alalašské písemnictví publikoval Wiseman 1953 (= *AT*). Žádný z uvedených textových korpusů dosud není zpřístupněn v českém překladu.

<sup>7</sup> Platí to i pro náboženskou kulturu Izraele; srov. Ez 7,20a: „Okázalé okrasy pyšně (zne)užili a modly (*šalmé*) ohavně své a odporné zhotovili“; srov. aramejský tvar *š'lem* v Da 2–3. Dlužno však podotknout, že rozšířenější starozákonní výrazivo představují lexémy *pesel* = dřevěný i kamenný, rytý i tesaný idol; *masséká* = idol odlévaný z kovu; *t'rapim* = idoly ochranných géniů; *'épód* = označení blíže nespecifikovatelného idolu v knize Sd; atd.

Proti této tezi však mohou být vzneseny dvě námitky. V první řadě jí zdánlivě oponují některé starozákonné výroky, které tvrdí, že modly jsou jen „mrtvým“ dílem lidských rukou – v porovnání s jediným skutečně „živým“ bohem Izraele. Kupříkladu prorok Jeremjáš říká: „To, čím se řídí národy (roz. modlami), / je pouhý přelud, / dřevo poražené v lese, / výrobek přitesaný řemeslnou rukou. / Kráší jej stříbrem a zlatem, / hřebíky a kladivý upevňují, / aby to nebylo vratké. / Jsou jako strašák v okurkovém poli. / Nemluví, musí se nosit, / sami neudělají ani krok. / Nebojte se jich, nemohou udělat nic dobrého ani zlého.“ (Jr 10,3n.). Takovéto pasáže v Tanachu (dále viz Dt 4,28; Ž 115,2–8; Iz 2,8; 44,9–20; Abk 2,18n.) i v deuterokanonických spisech (především v tzv. Jeremjášově listu) si jako terč svého výsměchu vybírají víru v „oživenost božských soch“. A *eo ipso* mohou budít zdání, že ve starosemitské optice existovala rovnice „idol = božstvo“. V tomto ohledu je však třeba si uvědomit, že starozákonné výroky, které hodnotí jiné náboženské kultury, resp. vlastní předmonoteistickou minulost, představují spíše polemickou perzifláž než objektivní informaci.

Jinou námitku vůči postulátu, že božské sochy byly chápány jako symboly k posvátnu pouze odkazující, pak představuje jedna skutečnost, s níž se setkáváme v písařské praxi Semitů východních i severozápadních. V klínopisem zaznamenaných dokumentech z Mezopotámie i Sýrie totiž bývá termínu pro idol často předřazen tzv. determinativ DINGIR, který signalizuje, že následující slovo zachycuje určité teonymum nebo jinou skutečnost božské povahy. Avšak ani slovní spojení „božská socha“ (<sup>d</sup>*šalmu*), případně „božská stéla“ (<sup>d</sup>*sikkānu*) neopravňují *strictu senso* k tvrzení, že starověcí Semité idoly nechápali jako symboly, nýbrž že je skutečně identifikovali s příslušnými božstvy. Vždyť se stejným jevem se lze setkat i v případě jiných předmětů užívaných během obřadů (jmenovitě v případě kadidelnic, obětních misek, liturgických hudebních nástrojů atd.)!

Jak tedy bylo uvedeno výše, domníváme se, že základní funkcí idolu bylo božstvo reprezentovat, evokovat jeho přítomnost. A to v první řadě v kultovním dění,<sup>8</sup> nikoli v metafyzickém slova smyslu. Proto se na tomto místě zastavíme u souboru ritů, ve kterých božské sochy hrály nezastupitelnou roli. Podle starosemitských pramenů klerikové i laici před sochami ve svatyních pronášeli své modlitby nebo prosili o seslání věštného znamení. Mimo chrám se idoly uplatňovaly při různých procesích a poutích. Tuto kultickou praxi odráží i řada mytických látek: kupříkladu mezopotámská tradice o cestě lunárního boha Nanny-Sujína

<sup>8</sup> Srov. Prudký 1996: 112: „Základní funkcí obrazu (*peselu*) je vyjádření specifické identity božstva jako entity přítomné v kultu ...“

do Enlilova chrámu v Nippuru apod. Svou roli samozřejmě hrály i při velkých periodických svátcích: při slavnosti *akītu* byla Nabúova socha přenášena z Borsippy, aby v Babylonu asistovala, spolu s idoly Marduka a dalších božstev, při určování osudů pro nadcházející rok. Idol mohl sloužit i jako palladium v čele vojska: Asyrané táhli do boje pod standartami Išтары nebo Aššura a stejně tak – alespoň podle některých indicií – nakládali staří Hebrejové s korouhví svrchovaného boha Izraele. Před kultovní sochou mohla být skládána i přísaha či signována dohoda mezi dvěma smluvními stranami.

Jako rity *sui generis* lze ovšem vyčlenit obřady, které tvořily základní pilíře pravidelné chrámové bohoslužby. Právě v nich idoly hrály prvořadou úlohu. Především šlo o krvavé i nekrvavé oběti a úlitby. Před obrazem božstva se však přinášely nejen sakřificia a libace, ale i votivní dary. Dále do bohoslužebného pořadu spadalo omývání idolů vodou a pomazávání olejem, okuřování kadidlem a v neposlední řadě též rituální odívání a zdobení. Do chrámové výbavy patřila i lůžka, na která byly božské sochy přenášeny nejen k symbolickému odpočinku, nýbrž i za účelem evokování hierogamického aktu.

Jedná se tedy o soubor ritů, na jehož pozadí se rýsuje na první pohled „naivní“ antropomorfismus: božstvům jsou poskytovány „fyzické“ úsluhy, které mají ukojit jejich „fyzické“ potřeby. Při hlubší analýze ovšem vychází najevo, že v rámci starosemitských společenství existují pozoruhodné shody mezi kultickými pravidly „komunikace s posvátnem“, reprezentovaným kultovními objekty, a etickými normami „mezilidské komunikace“. Při rekonstrukci pravděpodobného „kodexu“ sociální etiky starověkých Semitů lze totiž jako elementární ritualizované průvodice komunikace dvou (či více) lidských subjektů odhalit: 1) společnou konzumaci pokrmů a nápojů (~ sakřificium a libace); 2) výměnu konvenčních darů, která dva odlišné subjekty zavazuje ke korektnímu jednání (~ votivní dary); 3) poskytnutí „hygienických“ služeb, které obnášelo omytí vodou (~ *idem*) a pomazání olejem (~ *idem*); 4) poskytnutí, resp. darování oděvu (~ rituální odívání idolů); 5) případné sexuální „služby“ (~ hierogamické obřady).

Pozoruhodnou kumulaci těchto ritualizovaných průvodiců interpersonální komunikace poskytuje *Epos o Gilgamešovi*.<sup>9</sup> Na prvních dvou tabulkách tohoto „bestselleru starověkého Předního východu“ je totiž popisován proces postupně se zintenzivňující komunikace původně cizince Enkidua s uruckým lidem, který

<sup>9</sup> Poslední kritické vydání tzv. standardní babylonské verze tohoto díla připravili Parpola – Luukko – Fabritius 1997. Nejnovější převod do češtiny pořídil J. Prosecký; viz Prosecký – Hruška – Rychtařík 2003: 85–182.

nakonec ústí do Enkiduova začlenění do dané společnosti (k postavě Enkidua v gilgamešovské tradici srov. Jacobsen 1976: 195–219; Tigay 1982: 198–213; Moran 1991: 121–127). Na začátku eposu si urucký lid stěžuje na Gilgamešovu tvrdou a nekompromisní vládu nad obyvateli města a volá k bohům, aby jeho život učinili o něco snesitelnějším. Zároveň však i samotný Gilgameš, který až dosud nenalezl žádného přítele, touží po někom, kdo by mu byl druhem a rádcem. Takováto souhra okolností předznamenává další děj. Bůh nebes Anu povolá bohyni Aruru a přikáže jí, aby stvořila bytost, která by Gilgamešovi dokázala čelit „a vyrovnat se jeho bouřnému srdci“ (*Epos o Gilgamešovi* I., 80). A tato bohyně skutečně na Anův příkaz stvoří bytost jménem Enkidu. Enkidu však nepovstává k životu jako civilizovaný člověk (akkadsky *awīlu*), nýbrž jako divoch (akkadsky *lullû*). Následující děj pak popisuje, jak tento *lullû* začíná postupně komunikovat s lidskou (uruckou) společností, jejímž plnoprávným členem se nakonec stane.

Jako první akt je líčena slavná historka o jeho sexuální „iniciaci“, kterou obstará profesionální nevěstka Šamchat (*Epos o Gilgamešovi* I, 144–177). Druhý krok představuje to, že jej Šamchat oblékne do části svých šatů, že mu daruje oděv: „Jeden oděv svlékla / a jeho oděla / a druhým svým oděvem/ sama se zahalila“ (ibid., II, 26–27). Třetí dějství obnáší poskytnutí pokrmů a nápojů, jimiž Enkidua podarují pastýři: „Chléb před něho položili, / pivo před něj položili. / Enkidu chléb nejedl, / mhouřil oči, jen se díval, / (neboť) nevěděl Enkidu, / jak chleba se jí, / jak pivo se pije. / (Tu) nevěstka Enkiduovi praví: / ‚Enkidu, jez chléb / ... / (a) pivo pij!‘ / ... / Snědl Enkidu sedm chlebů, / sedm džbánů piva vypil.“ (ibid., II, 36–45). Další fázi na cestě k plné inkorporaci do společenství *awīlu* představuje epizoda o Enkiduových pokrocích v „hygienické“ oblasti: „Vodou omyl / své srstí porostlé tělo, / potřel se olejem, / v člověka proměnil se“.<sup>10</sup>

Počáteční dvě tabulky *Eposu o Gilgamešovi* tedy v prvé řadě poskytují vhled do toho, jak starověcí Mezopotámci koncipovali pojem civilizovanosti: pouze *awīlu* tepelně zpracovává potravu a připravuje fermentované nápoje, nosí oděv, provádí očistu těla a provozuje kultivovanou sexualitu. V druhé řadě *Epos o Gilgamešovi* informuje o tom, jaké etické normy regulovaly komunikaci dvou subjektů – Uručanů a Enkidua: vedle poskytnutí sexuálních služeb je to především oděnění rouchem a pomazání olejem (či vonnou masťou), společná konzumace pokrmů a nápojů a uspokojení hygienických potřeb. To jsou v optice *Eposu*

<sup>10</sup> *Epos o Gilgamešovi* II, 47–48. Poslední článek socializačního řetězce pak, jak přesvědčivě prokázal J.-J. Glassner, představuje Enkiduův souboj s Gilgamešem (*Epos o Gilgamešovi* II, 80–98). Teprve po něm se z Enkidua stává Gilgamešův přítel a druh a *eo ipso* i právoplatný člen uruckého společenství. Viz Glassner 1990: 65–71.

*o Gilgamešovi* axiomy komunikačně-etického „rituálu“ civilizované společnosti. Podobných příkladů bychom ve staroorientálním písemnictví našli celou řadu. Ovšem v žádném z nich nejsou jednotlivé axiomy kumulovány tak jako v *Eposu o Gilgamešovi*, narážíme na ně pouze izolovaně. (Ukázek obdarování partnera v rámci komunikačního procesu pak lze v pramenném materiálu nalézt téměř nepřeberné množství. Narážky na ně se objevují v administrativních záznamech prakticky každého odhaleného palácového archivu na starověkém Předním východě.)

Závěrem tedy lze konstatovat, že při formování rituálního komplexu představujícího tu část idolatrie, která byla nedílnou součástí pravidelné chrámové bohoslužby, antropomorfismus svou nezaměnitelnou úlohu bezpochyby sehrál. Jednalo se ovšem o antropomorfismus promyšlený, sofistifikovaný – v žádném případě naivní. Prakticky ke všem významným axiómům chrámového kultu soch je totiž možné nalézt příslušné koreláty v jednotlivých ritualizovaných průvodcích komunikace.

Nechceme tvrdit, že takto konstruovaná symbolizace kultické komunikace s „posvátnem“ je pouhou projekcí sociální roviny. Nehodláme však proklamovat ani pravý opak, tj. že by normy interpersonální etiky byly modelovány podle kultických pravidel. Nemáme tedy v úmyslu vyjadřovat se ke starožitému sporu sociologů náboženství o to, zda byla dříve „slepice, nebo vejce“. Spokojujeme se s prostým zjištěním, že mezi oběma rovinami docházelo ve starosemitských civilizacích k permanentní a velice systematické interakci. A zároveň i s nadějí, že analýza sociálně-etického kontextu kultu božských soch poskytuje jeden z možných hermeneutických klíčů k tomuto fenoménu.

**DALIBOR ANTALÍK** studoval na evangelických teologických fakultách v Praze, Lausanne a Ženevě. V současné době působí jako docent v Ústavu filosofie a religionistiky na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Jeho hlavní badatelský zájem se soustřeďuje na prejudaistické a preislámské náboženské kultury starověkých Semitů. Kromě dílčích studií v religionistických, teologických a orientalistických periodikách a sbornících publikoval monografii *Jak srovnávat nesrovnatelné: Strategie mezináboženské komparace* (Praha 2005). Kontakt: antadaff@ff.cuni.cz.



## Použité prameny a literatura

- Aharoni, Yohanan. 1968. „Arad: Its Inscriptions and Temple.“ *Biblical Archaeologist* 31, 1968: 1–32.
- Arnaud, Daniel. 1985–1987. *Recherches au pays d'Aštata: Textes de la pratique*. Emar 6/1–4. Paris: Recherche sur les Civilisations.
- Berlejung, Angelika. 1998. *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*. Orbis Biblicus et Orientalis 162. Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Berlejung, Angelika. 1997. „Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia.“ Pp. 45–72 in Karel van der Toorn (ed.): *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in the Ancient Near East*. Leuven: Peeters.
- Borger, Rykle. 1956. *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*. Archiv für Orientforschung Beiheft 9. Graz: E. W. Weidner.
- Bottéro, Jean. 1949. „Les inventaires de Qatna.“ *Revue d'Assyriologie* 43, 1949: 1–40 a 137–215.
- Brandes, Marc A. 1980. „Destruction et mutilation de statues en Mésopotamie.“ *Akkadica* 16, 1980: 28–41.
- Cagni, Luigi. 1969. *L'Epopea di Erra*. Studi semitici 34. Roma: Istituto di Studi del Vicino Oriente, Università di Roma.
- Cogan, Mordechai. 1974. *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B. C. E.* Society of Biblical Literature Monographs Series 19. Missoula: Scholars Press.
- Collon, Dominique. 1985. „Les animaux, attributs des divinités du Proche-Orient Ancien: Problèmes d'iconographie.“ Pp. 83–85 in Phillippe Borgeaud – Yves Christie – Ivanka Urio (ed.): *L'animal, l'homme, le dieu dans le Proche-Orient Ancien*. Cahiers du CEPOA 2. Leuven: Peeters.
- Dietrich, Manfred – Loretz, Oswald – Sanmartín, Joaquín. 1995. *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*. Abhandlungen zur Literatur Alt-Syriens-Palästinas 8. Münster: Ugarit-Verlag. (1. vyd. 1976 pod názvem *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*. Alter Orient und Altes Testament 24. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.)
- Glassner, Jean-Jacques. 1990. „L'hospitalité en Mésopotamie ancienne: Aspect de la question de l'étranger.“ *Zeitschrift für Assyriologie* 80, 1990: 60–75.
- Herles, Michael. 2006. *Götterdarstellungen Mesopotamiens in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr.: Das anthropomorphe Bild im Verhältnis zum Symbol*. Alter Orient und Altes Testament 329. Münster: Ugarit-Verlag.
- Jacobsen, Thorkild. 1976. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven – London: Yale University Press.
- Kolektiv autorů. 1981→. *Archivi reali di Ebla: Testi*. Roma: Missione archeologica italiana in Syria.
- Kolektiv autorů. 1979→. *Materiali epigrafici di Ebla*. Napoli: Istituto Universitario Orientale di Napoli – Seminario di Studi Asiatici.
- Mazar, Amihai. 1991. „Sanctuaires et temples en Canaan.“ Col. 1258–1286 in Jacques Briand – Édouard Cothenet (ed.): *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey & Ané.

- Meissner, Bruno. 1920–1925. *Babylonien und Assyrien*, I-II. Heidelberg: Carl Winter.
- Mettinger, Tryggve N. D. 1995. *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Near Eastern Context*, Coniectanea Biblica, Old Testament Series 42. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Moran, William L. 1991. „Ovid’s Blanda Voluptas and the Humanization of Enkidu.“ *Journal of Near Eastern Studies* 50, 1991: 121–127.
- Parola, Simo – Luukko, Mikko – Fabritius, Kalle. 1997. *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh*. State Archives of Assyria: Cuneiform Texts 1. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Institute for Asian and African Studies, University of Helsinki.
- Prosecký, Jiří. 2010. *Slova do hlíny vepsaná: Mýty a legendy Babylónu*. Praha: Academia.
- Prosecký, Jiří – Hruška, Blahoslav – Rychtařík, Marek. 2003. *Epos o Gilgamešovi*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Prudký, Martin. 1996. „Duo loci vel locus duplex unanimes: K literární a teologické integritě 1. a 2. výroku Dekalogu.“ Pp. 103–117 in *Ministerium Verbi Divini: Sborník pro Pavla Filipiho*. Praha: Kalich.
- Smith, Sydney. 1925. „The Babylonian Ritual for the Consecration and Induction of a Divine Statue.“ *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1925: 37–60.
- Spycket, Agnès. 1968. *Les statues de culte dans les textes mésopotamiens des origines à la I<sup>ère</sup> dynastie de Babylone*. Cahiers de la Revue Biblique 9. Paris: Gabalda.
- Stehlík, Ondřej. 2003. *Ugaritské náboženské texty: Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*. Praha: Vyšehrad.
- Thureau-Dangin, François. 1921. *Rituels accadiens*. Paris: Ernest Leroux.
- Tigay, Jeffrey H. 1982. *The Evolution of the Gilgamesh Epic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Tromp, Johannes. 1995. „The Critique of Idolatry in the Context of Jewish Monotheism.“ Pp. 105–120 in Pieter Willem van der Horst (ed.): *Aspects of Religious Contact and Conflict in the Ancient World*. Utrecht: Universiteit Utrecht.
- Walker, Christopher – Dick, Michael Brennan. 1999. „The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia.“ Pp. 55–121 in Michael Brennan Dick (ed.): *Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Walker, Christopher – Dick, Michael Brennan. 2001. *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian «Mis Pi» Ritual*. State Archives of Assyria Literary Texts 1. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Institute for Asian and African Studies, University of Helsinki.
- Watanabe, Chikako Esther. 2002. *Animal Symbolism in Mesopotamia: A Contextual Approach*. Wiener Offene Orientalistik 1. Wien: Institut für Orientalistik.
- Westenholz, Joan Goodnick et al. 2000. *Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Lands Museum Jerusalem I: The Emar Tablets*. Cuneiform Monographs 13. Groningen: Styx.
- Wiseman, Donald John. 1953. *The Alalakh Tablets*. Occasional Publications of the British Institute of Archaeology at Ankara 2. London: British Institute of Archaeology at Ankara.

# NÁROD A JAZYK: MIGRANTI V AMERICKÉ SPOLEČNOSTI\*

*Eva Eckertová*

Anglo-Americká univerzita Praha

## Nation and Tongue: Migrants in American Society

**Abstract:** *The paper debates the issues of immigration, national identity and language. It considers the goals, means and the role of language as tied to the construction of nation by Noam Webster in the United States, Josef Jungmann in Bohemia and other scholars. It examines the ideology of community unified by a shared language and other factors in the historical context of mass immigration to the U.S., the history of U.S. expansion, immigration policies and social attitudes. It contrasts two options of immigrant interaction with the receiving society, i.e., the assimilationist behaviour of German immigrants in Texas with the Czech immigrants' efforts of building a nation in the new Texas homeland in the 19th century. In its conclusion, the article examines the vitality of the concepts of nation, community and multiculturalism.*

**Key words:** *nation; immigration; identity; language policy; assimilation; community*

Problematikou migrace, identity a jazyka se zabývali již zakládající otcové Spojených států a aktuální zůstává dodnes. V druhé polovině 18. století, kdy už do Ameriky proudily tisíce přistěhovalců nejen z Anglie, ale také z Německa, Irska, Skotska, Francie, Švédska a Holandska, trápil Benjamina Franklina a Noama Webstera fakt, že němčinou mluví v Pensylvánii téměř polovina obyvatel a budoucím Spojeným státům americkým chybí společný jazyk, který by jejich obyvatele mohl sjednotit v národ a vzdálit Evropě. Za jazyk vznikajícího amerického národa

---

\* Autorka děkuje anonymním recenzentům za pečlivé připomínky a podnětné náměty ke zpracování.

stanovili angličtinu, a to bez ohledu na fakt, že v roce 1790 byla větší část obyvatel Ameriky neanglosaského původu. Jinou roli však hrál společný jazyk přistěhovalců při stmelování etnických komunit v době propukající masové migrace do USA. Jaké možnosti interakce s americkou majoritní společností měli např. němečtí a čeští migranti v Texasu v druhé polovině 19. století? Z čeho pramení rozdíly v jejich integraci do společnosti a v čem byly příčiny těžkopádné akulturače Čechů? Asimilační chování německých přistěhovalců v Texasu kontrastuje s úsilím českých přistěhovalců o vytvoření národa v texaském domově. Na rozdíl od Němců, kteří se do texaské společnosti včlenili a spoluutvářeli stát od samého jeho vzniku, si Češi v Texasu žili po svém a své snahy orientovali na přežití českého národa. Tyto dvě komunity jsou prototypickými příklady migrace, asimilace a společenských postojů k přistěhovalcům, které mají co říct i k soudobému diskursu o integraci, národě, etnických komunitách a multikulturalismu.

## Jazyk a americký národ

Neúnavná snaha Noama Webstera (1758–1843) o vytvoření amerického národa sjednoceného jazykem na první pohled protiřečí historické koncepci Spojených států jako národa přistěhovalců, do něhož přicházejí jednotlivci různého původu mluvící různými jazyky, postupně se asimilují a přetavují v novou rasu lidí.<sup>1</sup> Podle Oscara Handlina jsou americké dějiny epickou ságou velkých migrací „vykořeněných“ přistěhovalců („Uprooted“), kteří se postupně stmelili v americký lid (1951). Ke „staré“, původní přistěhovalcké vlně patří nepochybně Němci a bývají k ní přiřazováni i Češi, ač přicházeli na území již osídlená Němci v průměru o dvacet až třicet let později.<sup>2</sup> (Do roku 1848 byla migrace z Rakouska zakázána a zemědělské obyvatelstvo vázáno robotou.) Němci a Češi se chovali v emigraci v obdobných podmínkách po svém a odlišovali se ve schopnostech i ochotě sžít se s novým dominantním kulturním prostředím. Studium akulturačních trendů se přesvědčujeme o tom, že metafora tavicího kotle, jak ji ve své divadelní hře představil Zangwill (1909), je příliš jednoduchá na to, aby postihla osobitý vývoj různých etnických a národnostních skupin v době masové migrace, kterou ukončila

<sup>1</sup> V tomto smyslu píše o přistěhovalcích a formování kvalitativně nového amerického lidu J. Hector St. John de Crevecoeur v *Dopisech od amerického farmáře* (napsaných už v předrevoluční době, ale vydaných až roku 1782). Zde se také vůbec poprvé objevuje metafora přetavování se: „Zde [v alma mater] se lidé všech možných národů přetavují v novou rasu lidí...“

<sup>2</sup> Podle vládní zprávy patří sice čeští přistěhovalci do nové vlny, stabilitou a poutem k půdě však přísluší do vlny staré (1927, 244). O staré a nové migraci viz např. Brown – Bean 2006.

první světová válka.<sup>3</sup> Modely migrace různých skupin obyvatelstva napovídají, že odlišnost v asimilaci v novém prostředí má své kořeny v povědomí vlastní identity a historického poslání.<sup>4</sup> Asimilaci ale ovlivňuje mnoho dalších faktorů vyplývajících ze společensko-historických podmínek, domácí situace, vazeb na rodinu a církve, přetrvávajících kontaktů s domovem, věku přistěhovalců, socioekonomické a profesní jednotnosti nebo naopak rozrůzněnosti etnické skupiny aj.<sup>5</sup>

## Americký nativismus

Dějiny USA jsou tedy dějinami přistěhovalců. Přistěhovalce z Evropy přitahovala Amerika jako magnet. Pokud se stěhovat směli, ať už k tomu měli pádné ekonomické nebo rodinné důvody nebo je hnala třeba jen touha po dobrodružství, a do přístavu vedla železnice, nic jim nestálo v cestě za moře (cf. klasik amerického přistěhovalectví Marcus Lee Hansen 1940: 192). V Americe se však přistěhovalci neocitli v multikulturním prostředí, které by jim poskytlo obdobné možnosti pracovního a společenského uplatnění jako „rodilým Američanům“, ač i ti byli původem přistěhovalci. V 18. ani 19. století nebyli v Americe vítáni s otevřenou náručí a od počátku amerických dějin naopak čelili nepřízni Američanů, útokům americké veřejnosti a nenávislným politickým hnutím jako nativismus a Know Nothing.<sup>6</sup> Hnutí nativismu, stavějící se proti přistěhovalcům jako takovým nebo jen proti určitým etnickým skupinám, se prosadilo v Americe už v padesátých letech 18. století, kdy Benjamin Franklin zaútočil proti Němcům a němčině.<sup>7</sup> Nápor imigrantů si vynucuje konfrontaci hostitelské kultury a jejích institucí, jazyka a zavedených norem s kulturou imigrantů. Konfrontace pak vede k nutnosti oboustranného přizpůsobování se kultur a komunity. Výnosy i náklady s ní související se

<sup>3</sup> V letech 1821 až 1924 emigrovalo z Evropy do Spojených států třicet tři milionů obyvatel (Thistlethwaite 1991: 20), z toho polovina v letech 1881 až 1910 (Dublin 1993: 3).

<sup>4</sup> Olson 1979 hájí tezi, že dlouhodobá svébytnost skupiny pramení v prvé řadě z kladné sebeidentity a jen druhotně je reakcí na vnější nepřátelské postoje, vii et al.

<sup>5</sup> Otázka, jaké faktory a do jaké míry ovlivňují asimilaci či akulturaci dané etnické skupiny, je zevrubně zpracována v řadě publikací, např. Conzen 1990, Luebke 1990, Rippley 1994 nebo Vecoli-Sinke 1991, a důkladně shrnuta např. v Brown – Bean 2006.

<sup>6</sup> Její základní postoje převzala v roce 1854 American Party, navrhuující k získání amerického státního občanství jedenadvacetiletý pobyt v Americe a žádající, aby jen Američané směli volit, a to jen rodilí obyvatelé Ameriky, a aby katolíci nebo protestanti žijící v manželství s katolíky nebyli voleni do úřadů (Daniels 1997: vii-viii).

<sup>7</sup> V roce 1751 Benjamin Franklin v *Observation Concerning the Increase of Mankind* píše: „Proč bychom měli tolerovat, aby se palatinští sprostáci shlukovali v našich osadách a pěstovali si jazyk a zvyky na úkor našich? Proč by se měla stát Pensylvánie, kterou založili Angličané, kolonií cizinců, kteří budou za chvíli tak početní, že nás poněmčí?“ Cit. v Dublin 1993: 4.

mezi ně dělí, ale zřídka kdy stejnou měrou. Konfrontací se nejen přetváří, ale také destabilizuje a ohrožuje hostitelská společnost, která se přirozeně brání.

Nativismus se projevil v americké politice koncem 18. století mimo jiné i politicky motivovaným útokem proti radikálním přistěhovalcům z Irska a Francie, který kulminoval za Johna Adamse v zákonech proti nepřátelství a pobuřování (Alien and Sedition Acts). O Samuelu Morseovi se dávno neví, že byl stoupencem nativismu a morseovku vynalezl pravděpodobně v obavě před mezinárodní konspirací papeže s evropskými monarchy, kteří usilovali v Americe o převrat. Přesvědčen, že katolická Evropa se chystá zničit americké demokratické ideály, otiskl v roce 1835 také provolání „Okamžitá nebezpečí hrozící svobodným institucím Spojených států v důsledku přistěhovalectví z ciziny“ (Morse 1835: 28, cit. in Lepore 2002: 9). V padesátých letech 19. století vytvořili nativisté hnutí Know Nothing Americkou stranu (American Party), prosadili svého kandidáta mezi kandidáty na prezidenta a politicky ovlivňovali i dění v Texasu (Daniels 1997: ix). Právě tehdy akcelerovala migrace z Evropy otrěsené revolucemi roku 1848 (z Británie, Irska a Německa se vystěhovali už dříve), která po americké občanské válce nabyla masového charakteru.<sup>8</sup>

## Noah Webster a americký národ

Coby rodilí Američané, navíc osvícení puritánskou vírou, se zakladatelé Spojených států považovali za morálně nadřazené. Puritánské vyznání jim navíc vštěpovalo vědomí výjimečnosti, mimořádného historického poslání a práva rozhodovat za druhé. Pyšnili se tím, že jejich civilizace dala vzniknout demokracii a že jsou na rozdíl od přistěhovalců svobodní, společensky a ekonomicky úspěšní a nabízejí přistěhovalcům v Americe ráj na zemi (Dublin 1993: 5).

Třináct britských kolonií se sjednotilo v americké spojené státy po vyhrané revoluční válce v roce 1783.<sup>9</sup> Federální vláda zavedla nová pravidla

---

<sup>8</sup> V letech 1850 až 1860 do Ameriky dorazilo 2,6 milionu vystěhovalců – po jednom milionu z Irska a Německa, ostatní z Británie a Skandinávie. Přibližně stejný počet přistěhovalců přišel do Ameriky v sedmdesátých letech, ale v osmdesátých letech jich bylo již dvakrát tolik (z toho dvě třetiny pocházely ze západní Evropy) a dvacet milionů přibylo ještě v letech 1890 až 1920. Počátkem 20. století byla již většina přistěhovalců z Rakousko-Uherska a Itálie, 1,6 milionu z Ruska a ostatní přistěhovalci z Asie, Německa, Británie a Skandinávie (Olson 1979: 208). V letech 1840 až 1860 přispěli Němci k celkovému počtu asi 1,4 milionu přistěhovalců do Ameriky přibližně jednou třetinou (Olson 1979: 95).

<sup>9</sup> V době anglické koloniální nadvlády přišlo do Ameriky něco přes 600 tisíc převážně britských, irských a německých přistěhovalců, a přistěhovalci z Německa a Irska si udrželi početní převahu až do poloviny 19. století (Dublin 1993: 2–3). Obchod s otroky byl formálně uzavřen v roce 1808.



Rodina Kučerů shromážděná před domem u Fayetteville, 20. léta 19. století.  
Soukromý archiv pana Polanského z Fayetteville v Texasu.

přistěhovalectví, ale počet příchozích z Evropy neomezila. Kolonie se sjednotily a vybojovaly si politickou a ekonomickou samostatnost, ale jejich společné dějiny se teprve začaly tvořit. Ideologicky nebyly národem propojeným vírou, jazykem, společnými dějinami a identitou sounáležitosti, a vlastně ještě nebyly ani jednotným státem. Podle prvního sčítání obyvatel žilo v roce 1790 v Americe 3,1 milionu bělochů, 60 tisíc svobodných černochů, 700 tisíc otroků a odhadem 150 tisíc indiánů, kteří oficiálně sčítáni nebyli (Lepore 2002: 27).<sup>10</sup> Přibližně každý čtvrtý obyvatel Spojených států nemluvil anglicky.<sup>11</sup> Benjamin Franklin

<sup>10</sup> Sčítání lidu poprvé ve Spojených státech proběhlo v roce 1790, kdy v Americe žilo 3 929 214 obyvatel. Jejich země původu se odhadovala podle příjmení. Odhady ukazují, že anglického původu bylo asi 47,5 % z celkové populace, což tvořilo 60,9 % z evropské populace Ameriky. Celkem mělo evropské kořeny 80,7 % celkové populace Spojených států. Více než 75 % pocházelo z Británie, z čehož skotští Irové tvořili asi 14 % a Irové 4 %. Němců bylo 9 % a Francouzů, Holanďanů a Švédů dohromady 5 %. 757 208 jedinců bylo afrického původu, z nichž 697 624 byli otroci. Neidentifikováno zůstalo 7 % (*United States Census 1790*).

<sup>11</sup> Dnes angličtina není prvním jazykem jen u 17 % obyvatel Spojených států.

spolu s ostatními zakladateli Států vyjadřoval obavy, že někteří, a jmenovitě němečtí, přistěhovalci se nedokáží přizpůsobit a mohli by vážně ohrozit politikou integritu nové republiky. Přes nepřátelství svého okolí mluvilo v roce 1751 na 40 % obyvatel Pensylvánie, která byla klíčovým státem, německy.<sup>12</sup> V roce 1821 se Benjamin Franklin v *Niles Weekly Register* postavil proti tomu, aby se němčina stala většinovým jazykem, a útočil na Němce, aby se naučili anglicky a promíchali s většinovou angloamerickou společností, která jim zajišťovala podmínky pro vytvoření nového domova (Franklin 1887: 233–234; cit. in Lepore 2002: 29).

Národní rozpolcenost Ameriky si tehdy uvědomoval také Noah Webster, známý autor slovníku anglických významů a pravopisu,<sup>13</sup> a netajil se nenávisť k přistěhovalcům, kteří podle něj Spojené státy oslabují, do jejich identity vnášejí nejednotu, a kdyby jich nebylo, Amerika by prosperovala a žila ve vzájemné harmonii: „Jazyk a vláda by měly být národní a Amerika by měla mít svůj vlastní jazyk odlišující se od všech ostatních na světě“ (Webster 1798: 179). Pod dojmem úspěchu svých pravopisných pravidel (*American Spelling Book*), která poprvé vyšla v roce 1783, brojil Webster za sjednocení amerického národa prostřednictvím jazyka a nenechal se odradit ani kritikou svých protivníků, před kterou však nakonec musel přece jen kapitulovat. Websterův pravopis představoval umírněnou reformu, která se stala platformou sjednocující americkou společnost. Webster předvídal, že se americká angličtina vymaní z područí kontinentální angličtiny, stane se svébytným jazykem s jednolitou výslovností, osobitou slovní zásobou a fonetickým pravopisem oproštěným od historizujících tendencí a propojí příslušníky amerického národa přirozeným poutem vystihujícím neopakovatelnou identitu Ameriky (Webster 1793: 14). Ve výslovnostních rozdílech vázaných na místní dialekty Webster spatřoval hrozbu případné institucionalizace odlišných jazykových kultur, nestability a politické rozdrobenosti (Webster 1798: 22–23, cit. in Lepore 2002: 22). Webster věřil, že správné a jednotné výslovnosti, která není pro Ameriku o nic méně důležitá než národní vláda, se obyvatelé naučí právě z *American Spelling Book*. O jazykovou reformu spočívající ve sjednocení výslovnosti a pravopisu usiloval také z přesvědčení o postupném zániku všech minoritních jazyků, kterými se tehdy ve Státech mluvilo, a prosazení globální imperiální americké angličtiny, která by dominantní angloamerické komunitě zajistila převahu v jednání s imigranty a naklonila proces vzájemného

<sup>12</sup> Podle prvního sčítání lidu z roku 1790 bylo jen 35 % obyvatel Pensylvánie anglického původu.

<sup>13</sup> Jeho příjmení se stalo synonymem pro slovník, a to hlavně Merriam-Webster, který vyšel v roce 1828 pod názvem *An American Dictionary of the English Language*.





WestFest – fotografie z populárního každoročního festivalu texaských Čechů v osadě West, založené až v osmdesátých letech 19. st. v západním cípu českého osídlení. Soukromý archiv pana Polanského z Fayetteville v Texasu.

prizpůsobování se v její prospěch. Amerika by z přistěhovalců začala těžit, výdaje z něj plynoucí by přenesla na imigranty, a tím by se dlouhodobě politicky stabilizovala.

Koncepce národnějazykového sjednocení odpovídá pojetí jazyka coby těžiště moderního národa, jak o něm smýšleli filozofové francouzské Revoluce a Hegel, Herder, Humboldt nebo Jungmann. Podle této koncepce národ tvoří jen mluvčí daného jazyka, ač by na příslušnost mohly mít podle historických parametrů nárok i jiné etnické skupiny (např. německá šlechta v době, kdy se konstituovalo české národní obrození). Základním problémem v konstituování národa Spojených států amerických byl multilingvismus, disproporčně silné zastoupení německy mluvících přistěhovalců z různých oblastí Evropy, dále Italů, Irů a Skandinávců, a v neposlední řadě i fakt, že zakládající otcové amerického národa mluvili britskou angličtinou.

Do roku 1801 vyšel Websterův pravopis v pěti vydáních a jednom a půl milionu výtisků, do roku 1829 v deseti milionech výtisků, a když Webster v roce 1843

zemřel, učila se podle jeho ortografických pravidel psát celá Amerika. Webster ale zamýšlel jít v národním sjednocení Ameriky ještě dál a přimět Američany, aby se odtrhli od kontinentální angličtiny také přijetím jednotné předepsané výslovnosti a radikálně změněného slovníku, protože „... angličtina vystačí na popis Temže, ale nemůže postihnout velkolepé Niagarské vodopády a Mississippi.“<sup>14</sup> V roce 1788 založil Webster v New Yorku Filologickou společnost, která měla o americkou angličtinu pečovat, o rok později sepsal plán, jak radikálně pravopis zjednodušit (psát např. dawter, bred, neer a camyn ius místo daughter, bread, near a common use) a pak vydávat knihy a noviny určené Američanům výhradně v Americe, aby byl jejich původ na první pohled zřejmý. Po mnohaleté práci vydal Webster v roce 1828 své celoživotní dílo *An American Dictionary of the English Language*, ale už jeho druhé vydání, tři roky před autorovou smrtí, provázely dluhy a kritika. Webster věděl, že jazyk se může stát markantním historicko-geografickým předělem mezi Anglií a Amerikou, protože konkrétní slova a pojmy nabízejí mluvčím možnost pojmenovat osobitou kulturu a popsat svébytné dějiny. Nedokázal ale ostatní představitele amerického národa přesvědčit o radikální psané podobě americké angličtiny a možnosti využít jazyka tak, aby se zviditelnila nezávislost Ameriky.

V době, kdy zemřel a kdy se probouzel zájem o Ameriku i v českých zemích, vnímal Ameriku jako národ i Karel Havlíček Borovský: „Pilnost, podnikavost a obchodní zřítnost jest hlavním rysem povahy americké... všechno směřuje k tomu, co přímý užitek přináší... každý kdo chce pracovat, a v krátkém čase toliko vydělat, že mu stačí na zakoupení gruntu, na kterém se může dobrého bydla dopracovati; miliony jiter dobrého gruntu leží ještě ladem a jsou k nabytí... Hlavními prameny [temné strany soustátí] je nedostatek národu a minulosti. Soustátí je svazek různorodých lidí spojených v solidární celek interesem osobním dobře pochopeným; materialismus a blahobyt všech je to nit prodávající se skrz všechny ústavy říše, duch užívající celé společenstvo. Ústrojí této říše vyvinulo se z egoismu... Není tam národa, a proto také není tam lásky k Otčině; nedostává se minulosti, odtud také nedostává se pohnutek k velkým a šlechetným činům, k obětování se a k oddanosti; schází konečně cit a poesie tamnímu životu, všechno dýše prosaičností a materialismem. Umění, literatura a vědy vzdělávají se jenom, pokud je jich zapotřebí k živobytí praktickému, ale nikoli jako

---

<sup>14</sup> „How tame will his language sound, who would describe Niagara in language fitted for the falls at London bridge, or attempt the majesty of the Mississippi in that which was made for the Thames?“ Jeremy Belknap v dopise Ebenezeru Hazardovi, 1790. Cit. in Lepore 2002: 5.

Otčným krajanům!

Oznamuju, že jsem otevřel NOVY HOSTINEC na jižní straně náměstí, kdež každý krajan bude náležitě obsloužen.

**POUZE 5 CENTŮ!**

skurr piva,  
whiskey,  
limonada,  
sodova voda, atd.

5 ct.!

**POUZE 5 CENTŮ!**

Pivo stále od ledu, lihoviny nejlepšího druhu. *Spokojím se s malým*  
*výdělkem.* HENRY ALEXANDER,  
 Latirange, Te.

Oznámení v novinách *Svoboda*, vycházejících v Texasu pod redakcí pana A. Haiduška od roku 1885. Soukromý archiv pana Polanského z Fayetteville v Texasu.

prostředek k rozvíjení a zešlechtění člověka... žalostné podívání na nevolnictví otroků“ (Slovan 1850: 534–535).

O dvacet let později, tedy v šedesátých letech 19. století, žilo v Americe na deset milionů přistěhovalců. Amerika prošla občanskou válkou a dobyla západní pomezí, ale zůstávala vnitřně roztržštěnou společností enklávních komunit, farem a měst, v nichž Američané vnímali příchod přistěhovalců jako nepřátelskou invazi (Olson 1979: 201).

## Národ Texas

Národ se konstituuje v historickém předělu jako homogenní populace sdílející kulturní hodnoty a povědomí o dějinné sounáležitosti a zároveň se vymezující vůči populaci vnímané jako společný nepřítel, jak tomu bylo např. za českého národního obrození, kdy se Češi profilovali vůči místním Němcům a Rakušanům. Podobné faktory stály u vzniku amerického národa, který se ideologicky vyhranil vůči cizincům, zejména vůči početně silným a hospodářsky úspěšným Němcům. V emigraci, a konkrétně v Texasu, na jehož příkladu dále vysvětlím odlišné cíle soužití obou etnických skupin s majoritní americkou společností, se Češi jako národ konstituovali ve dvojí opozici: proti německým přistěhovalcům, s nimiž bezprostředně sousedili, i proti americkým starousedlíkům, jejichž kulturní, ekonomické a náboženské hodnoty popírali a odmítali.

V roce 1823 se Mexiko vymanilo ze španělské koloniální nadvlády a už v roce 1824 otevřelo spoře osídlené území dnešního Texasu přistěhovalcům,

kteří Mexičany během necelých deseti let početně pětkrát převýšili (Olson 1979: 146–151). Následné pokusy zakázat přistěhovalectví ale vedly v roce 1835 k povstání. V bitvě u San Jacinta (1836) Texasané Mexiko porazili a osamostatnili se jako republika (Mexiko přišlo i o Kalifornii a Nové Mexiko), která se v roce 1845 stala součástí Spojených států. V počátcích evropského přistěhovalectví byli hlavní složkou texaské populace Angloameričané původem z Virginie, Severní a Jižní Karoliny, Alabamy a Mississippi, kteří přitáhli do Texasu už ve dvacátých letech. Centrem osídlení a pozdější migrace z Evropy se stala v roce 1822 kolonie tří set mužů vybudovaná ve středním Texasu Stephenem F. Austinem z Connecticutu, když získal od španělské vlády povolení kolonizovat vybrané území neohrožované indiány (Fehrenbach 1968: 136–138). V roce 1825 v kolonii žilo 1347 bělochů vlastníkůch bavlníkové plantáže a 443 otroků. Do roku 1835 se kolonie rozrostla na patnáct set angloamerických rodin. Další osady vznikaly jako překladové stanice pro dostavníky na prérijních migračních stezkách a soustřeďovaly se v blízkosti pevností, které si ke své ochraně stavěli kolonizátoři, a španělských katolických misijních stanic. Ještě v roce 1860 měl Texas na rozdíl od jiných jižních států dlouhé pomezí, na kterém se střetával civilizovaný svět s indiánským územím. Texas – obrovský, na nerostné suroviny a stáda dobytka bohatý a klimaticky nehostinný stát – si byl vždy vědom své historické odlišnosti a osobité identity. Pojem texaského národa razili i ti, kdo ho od 19. století osidlovali. Otázkou bylo, v čem by se obsah „texaského národa“ mohl realizovat. Texas byl příkladem konkrétní odchylky, jakých se Webster a další tvůrci amerického národa obávali.

## **Asimilace vs. akulturace**

Na první pohled by se mohlo zdát, že němečtí a čeští přistěhovatelci budou v Texasu žít v symbióze, poučení obdobným historickým vývojem, soužitím ve staré vlasti a kulturní blízkostí. Němčinu ale Češi vnímali jako vnucený oficiální jazyk a soužití v Evropě jako konfliktní. Zatímco Němci se v Texasu od snahy vybudovat si Nové Německo záhy odvrátili, asimilovali, šzili s prostředím a dokonce se podíleli na jeho dějinném a ekonomickém utváření, Češi se neasimilovali, ale kulturně se vyvíjeli paralelně s dominantní angloamericko-německou kulturou. Dobové dokumenty svědčí o tom, že se Němci snadno vzdávali své národní identity nejen v Texasu. Asimilační snahy Němců v emigraci kritizoval např. Alexander von Bülow známý jako propagátor Střední Ameriky (1849) a Traugott Bromme (1853), kteří se zároveň ve svých pracích snažili



Rodinná sešlost, v rohu pravděpodobně černošská služebná, kolem roku 1920. Soukromý archiv pana Polanského z Fayetteville v Texasu.

těmto snahám předcházet a usilovali o zachování „německé identity“. Na rozdíl od Němců tíhnoucích k angloamerikanismu Češi v Texasu urputně usilovali o upevnění vlastní svébytnosti a vytvoření nové domoviny pro český národ. Češi šli cestou etnické soběstačnosti a ignorovali tak integrační procesy, jimiž se měla Amerika sjednotit.

Už v druhé polovině 18. století tvořili Němci mezi přistěhovalci, kteří do Ameriky přicházeli odjinud z Evropy než z Británie a Irska, většinu a nově přichozím německým přistěhovalcům vytvořili jisté společenské zázemí. Do kolonie, kterou v Texasu vybudoval Stephen Austin, začali emigrovat ve třicátých letech 19. století. Brzký příchod jim otevřel cestu k dobývání amerického pomezí a zabírání indiánské půdy, čímž přispěli k vytvoření nosných pilířů texaských dějin. V roce 1880 žilo v Texasu více než desetkrát tolik Němců než Čechů. Přicházeli z různých koutů německy mluvících zemí, mluvili různými dialekty, byli různé povahy, různých profesí a zájmů a v Texasu se uplatnili v různých sférách. Odlišovali se i v náboženském složení, protože katolíků mezi nimi byla jen asi

čtvrtina a luteránů dvě třetiny (Jordan 1982: 93), zatímco mezi českými přistěhovalci měli katolíci většinu (přes 80 %). Na rozdíl od Čechů žili i ve městech, kde se zapojovali do místní administrativy. Nicméně, podobně jako Češi, nejdéle a nejrozsáhleji se udrželi v zemědělských osadách, které často tvořily nářečně rozdílné enklávy (Gilbert 1972).

Farmaření bylo pro Čechy jediným okruhem ekonomické činnosti, jíž se v Texasu prosadili a Němcům i starousedlíkům konkurovali. Američané si cenili českých i německých farmářů, schopných efektivně využít i malých polností, zkušených, zvyklých pracovat v tvrdých podmínkách, ochotných experimentovat s plodinami a vytvářejících spolky s cílem zvyšování efektivity hospodaření a tím i státní prosperity. Němečtí přistěhovalci však od počátku měli mnohem širší ekonomické ambice. Už ve třicátých letech založili ve středním Texasu osady Oldenburg, Weimar, New Braunfels a New Ulm, pronikli do angloamerických měst Cat Spring, Columbus a Round Top a např. v okrese Brazos se podíleli se ziskem na místní velkopodnikatelské ekonomice. Známy je příběh bratrů z Německa, kteří zde již tehdy podnikáním zbohatli (Struve 1996). Za Texaské republiky byli mezi deseti tisíci Němců v Texasu obchodníci a ekonomicky zdatní podnikatelé, kteří přispěli k rozkvětu Houstonu jako obchodního centra a Galvestonu jako mezinárodního přístavu. Architekt Frederick Olmsted, který navrhl např. newyorský Central Park, dokonce ve svém cestovatelském deníku staví do kontrastu úhledné a prosperující německé osady s neupravenými angloamerickými (1860: 431).

Texaská ekonomika vyrostla na základech otrokářských bavlníkových plantáží a rozmohla se ve čtyřicátých a padesátých letech produkcí kukuřice, tabáku, vlny a bavlny, které se také vyvážely. V roce 1841 tvořili přistěhovalci z Německa pouhých 5000 z celkové populace 125 000, během dalších pěti let jich přijelo ještě 10 000 a do roku 1850, kdy v Texasu žilo celkem 213 000 lidí (včetně 60 000 otroků), tvořili nejpočetnější složku populace narozené mimo Texas (Struve 1996: 49). Ve srovnání se sedmi stovkami Čechů zde žilo v předvečer občanské války na 30 000 Němců (Ripley 1994: 46).

Snadnou asimilaci umožňovala německým přistěhovalcům také jazyková blízkost k angličtině. Učit se anglicky bylo pro Čechy mnohem obtížnější, což bylo umocněno kulturním předělem mezi nimi a cizojazyčnými sousedy, které vnímali jako své nedostížné vzory. Mnohatisícový nárůst počtu českých přistěhovalců během tří desetiletí od osmdesátých let 19. století přirozeně nahrával zakládání ryze českých osad, táhnoucích se po linii úrodné černozemě od nejstarších českých vesnic ve středním Texasu – Prahy, Hostyna a Dubiny – severně k Dallasu a jižně a východně směrem ke Corpus Christi a Houstonu. Pro české



Synové pana Klimka v osadě Bordovice, 30. léta 20. století.  
Soukromý archiv pana Polanského z Fayetteville v Texasu.

přistěhovalce bylo prvořadé být mezi svými v zajištěném osídlení, kde stály české kostely a spolky, ač si mohli koupit půdu levněji jinde, výnosně ji za pár let prodat a stěhovat se dál. Češi svým postojem tvořili kontrast k angloamerické populaci, která bohatla právě takovou spekulativní činností.

Čeští přistěhovalci působili v Texasu společensky na periferii, kam se dostali dobrovolně, protože svou kulturně-hospodářskou činnost rozvíjeli téměř výhradně v rámci vzájemných vazeb. Podobně jako němečtí přistěhovalci kolem přelomu 18. a 19. století byli Češi známi ještě v meziválečných letech 20. století jako nepřizpůsobiví občané, kteří neměli zájem na budování společných amerických hodnot. V úvodníku novin *Svoboda*, které Češi v Texasu vydávali od roku 1885, se píše: „...přijali [jsme] tuto zemi za svou novou vlast [a], věděli jsme, že jen tuhou prací domůžeme se po letech postavení neodvislého. Opustili jsme starou vlast s vědomím, že nás zde očekává život nový plný boje a strádání, a jen v té naději jsme přišli, že doděláme se jasnější budoucnosti, že nebudeme museti na stará kolena se nuzovati a dávatí dítky na vojnu. Přišli jsme bez ilusí, ale s poctivou vůlí zbudovati si tu vlastní domovinu... Přičiňme se, abychom se mohli na

roveň postaviti ve všem co dobrého a užitečného sousedům Amerikánům a Němcům!“ (*Svoboda* 10. 12. 1885).

K vytvoření hradby mezi americkou většinovou společností a českými přistěhovalci přispěla i katolická a evangelická církev, která přistěhovalcům poskytovala mimo jiné i pohodlné kulturní zázemí, v němž prosperoval český společenský život, noviny a školství.<sup>15</sup> Příslušnost ke katolické nebo evangelické obci, a tedy i k určité osadě a kostelu, umocňovala přistěhovaleckou identitu. Především katolická církev v osadách dbala na to, aby rodiče posílali děti do církevních škol. Zatímco pro přistěhovalce se i vzdělání úzce vázalo na víru a náboženská výchova se považovala za „naprosto nutnou k vypěstění dobrých občanů“,<sup>16</sup> z pohledu Američanů se české cíle vzdělávání mijely se snahou po amerikanizaci přistěhovalců. Církevní výchova zaručovala kontinuitu komunity a stabilitu v rodině, ale také odlišovala Čechy od Američanů. Pro české přistěhovalce bylo vzdělání cestou, jak si udržet tradiční kulturní hodnoty, ale pro Američany především možností společenského postupu a kulturní globalizace, která měla uspišit utváření amerického národa.

Češi stavěli do popředí nutnost vytvořit a posléze si udržet národní svěbytnost a vychovat k ní i své potomky. Ztotožňovat se s češtinou a národem pro ně bylo o to jednoznačnější nutností, že domov byl daleko za mořem a žil v představách přistěhovalců jako historicky uzavřená hodnota a mytologizovaná představa, kterou si do Texasu přinesli spolu s dějinami Palackého a bratrskou Biblií. Přistěhovalci se sice vymezovali etnicky jako Moravané, příp. Čecho-Moravané, ale hlásili se k českému národnímu obrození a národu, který je v Texasu sjednocoval. Termínem „texasští Češi“ se sice v současnosti označují čeští a moravští starousedlíci i jejich potomci, ale otevření Českého kulturního centra v La Grange v roce 2009 předcházely spory, zda je pojmenovat českým nebo moravským. Přistěhovalci si na pojmech češství a český (resp. moravský) národ nejen zakládali, ale českou kulturu vnímali jako nadřazenou americké.<sup>17</sup> V tomto smyslu se také k Američanům chovali a nepřipouštěli např. česko-americké sňatky. Američané takové chování odsuzovali. V roce 1909 např. napadl české přistěhovalce v okrese Bell, kvůli nimž prohibicionisté prohráli v místních volbách, prohibiční časopis

<sup>15</sup> Ač byl Texas za španělské a mexické nadvlády katolický, v padesátých letech už i mexičtí katolíci byli podřízenou menšinou vystavenou ještě úpornějšímu pronásledování než katolíci z Irska a odjinud z Evropy.

<sup>16</sup> Z komentáře ve *Svobodě* k otevření nové školy, 19. 3. 1925.

<sup>17</sup> Česká bratrská osada Snook, jak ji popsal Skrabanek 1988, je typickým příkladem svěbytné farmářské osady, soustředěné kolem kostela, farmy, školy a rodiny, a tvořící uzavřenou společenskou jednotku.





Shromáždění českých katolických žen na sjezdu Katolické jednoty texaské ve Fayetteville v roce 1920. Soukromý archiv pana Polanského z Fayetteville v Texasu.

*The Home and State:* „V okrese se v uplynulých několika letech usadilo mnoho Bohemínů [výraz, kterým si texaští Češi překládali pejorativní označování Bohemians, resp. Bohunks], ale bílí anglicky mluvící lidé v Texasu si nenechají nic diktovat od bandy zlotřilých a zkorumpovaných Afričanů, ani od hloupých přiovilých cizinců“ (*Svoboda* 24. 9. 1909).

Nejen že se Češi většine neprizpůsobovali, ale šli dokonce aktivně proti ní, aby si v Texasu vytvořili nový český domov. Ohniskem jejich snah, jasně vyhraněným ve stanovách texaskočeských národních spolků, byla péče o jazyk. Tvořil osu národního života doma i v emigraci a čeští přistěhovalci v Texasu byli odhodláni si jej uchovat déle, než tomu bylo v jiných státech (*Svoboda* 17. 1. 1895 a jinde). Přestože už v roce 1871 prosadil předák české komunity angličtinu jako jediný vyučovací jazyk povinné školní docházky, mnohde v okresech zákon obcházeli a prosadit ho a vštípit přistěhovalcům vědomí poplatnosti vůči zákonu stálo vůdčí osobnosti české komunity značné úsilí. Ještě v padesátých letech se čeština v Texasu vyučovala na několika středních školách.

V čele komunity stáli „vůdcové národního života“, kteří zakládali pěvecké, divadelní a jiné „ryze české spolky“, aby se udržely domácí kulturní tradice „ku prospěchu naší národnosti“ a Češi se nemuseli „v nové vlasti“ sdružovat s „jinonárodovci“, ale „častěji se scházet, spolu se bavit a poučovat... Pakli nechceme navštěvovat zábavy jinonárodovců, měli by jsme se držet národního přísloví svůj k svému“.<sup>18</sup> Spolky se zakládaly místně na principu etnickém a náboženském od sedmdesátých let 19. století a postupně se propojovaly v celostátní organizace. Z jejich činnosti vysvítá úsilí o zachování oddělené národní identity a mateřštiny: „Naše národnost v této naší nové vlasti nejen žije, ale i kráčí s jinými národy. Při této práci jsou hlavními činiteli naše spolky, neboť jich členové jsou vázáni svou ctí, že se přičiní, aby náš mateřský jazyk se zveleboval... Téměř v každé osadě, v níž se nalézá spolek, jest zařízena škola a vyučováno v ní našemu jazyku mateřskému. Za tyto snahy by se měl cítit zavázán trvajícím díkem každý, jehož žilami proudí slovanská krev, neboť jen dotud udržíme svou národnost, dokud budeme pěstovat svůj mateřský jazyk“ (*Svoboda* 15. 5. 1902). Publikáční činnost Čechů v Texasu byla pozoruhodná, a to i ve srovnání s jinými národnostmi.<sup>19</sup> Ještě v letech před druhou světovou válkou se v Texasu publikovalo na třicet českých novin, časopisů a novinových příloh (Machann – Mendl 1983: 178–185, 272–273).

Národ Čechů v Texasu si postavil také svou historii a mytologii, tedy sjednotil se kolem událostí, které komunitu stmelovaly a zároveň odlišovaly od sousedních. Základy společné historie tvořila domácí politická a náboženská persekuce, záchrana dětí před domácí bídou a vojenskou službou, nebezpečná cesta přes moře, přetvoření prerie v úrodná pole, strádání na stavbu prvních kostelů, shlukování osad s českou populační většinou, zakládání spolků a úporný boj s nehostinnou prerií. Historie se stavěla na základních kamenech Katolické jednoty texaské, prvních škol, českých novin a farmářských spolků. Patřily do ní i národotvorné mýty jako dobrodružná cesta přes oceán, soudržnost a průbojnost starousedlíků, boj za svobodu a získání bohatství v novém domově v Texasu apod. Texaskočeské dějiny se psaly také v přistěhovaleckém tisku, který zveřejňoval paměti o životě v monarchii a porovnával otrockou minulost se svobodnou přítomností. V oslavných projevech se připomínaly kladné historické momenty, přispívající k posílení sebevědomí a konstrukci historické národní paměti.

<sup>18</sup> Z proslovu na zábavě střeleckého spolku, *Svoboda* 24. 9. 1909.

<sup>19</sup> Hannan 1992, 3. část. V letech 1819 až 1836 už vycházely v Texasu nejméně devatery noviny v angličtině.



Jeden z nejstarších náhrobků na hřbitově v texaské Praze, kde hroby poukazují na původní americké osídlení z padesátých let. Nápis je zajímavý i tím, že je psán moravským nářečím a chybí na něm data narození i úmrtí.  
Foto E. Eckertová, 2011.

„Také vy, staří osadníci, jste se změnili. Slavili jste jubileum 50leté, co poprvé jste spatřili tuto krásnou svobodnou zemi Ameriku, co poprvé jste vkročili na půdu texaskou, náš nyní milovaný domov. Padesát let, kratinká to doba, avšak pro lidskou bytost dosti dlouhá... Ani si nelze představit, jak pustá krajina to zde byla. Představuji si vás, co malé chlapečky, jak zvědavě pohlížíte na tuto krajinu. Plakala jsem, když poprvé jsem spatřila, v jakém chudičkém domově jste přebývali. Byla to těžká ruka osudu, jež se vás dotkla – bída, nouze, namáhavá práce. Za to vaše jméno je slavné, jste vážení, ctění a milovaní od každého, kdo vás dobře zná...“ (Svoboda 29. 11. 1906).

Češi v Texasu litovali osudu těch, kdo zůstali doma v „nesvobodě“, a čím déle v Texasu žili, tím vyhraněněji vnímali rozdíly mezi starým a novým domovem. Následující generace měly už pohled na domov jen zprostředkován komunitou a historkami, které se v ní tradovaly, a chápaly ho schematicky v kategoriích jako útisk vs. svoboda, bída vs. bohatá úroda, monarchie vs. demokracie, bezzemek vs. farmář apod. Mýtu o texaské svobodě se Češi nevzdali, ač mnozí zakusili v Texasu víc strádání a pronásledování než doma.

V komunitě se našli i takoví, kteří rodáky burcovali, aby mysleli do budoucna, učili se anglicky, účastnili se amerického veřejného života a stávali se americkými

občany nejen na papíru, ale i ve skutečnosti. Za to se jim ale dostávalo kritiky a výhrůžek: „Kdyby mi byl ten odřezanec tehdy do rukou přišel, byl bych ho na kousky rozšpal. Kdo to kdy slyšel, aby dítky českých rodičů byly nuceny anglicky se učit? Vždyť přece jsme ve svobodné zemi... jaká to svoboda? Nač angličtině se učit? Angličtina národnosti naší nic neprospěje. Už jsem v Texas přes dvacet let, neznám takřka ani slova anglicky a vždy ve všem dobře jsem pochopil“ (*Svoboda* 2. 6. 1887). O výuce a nutnosti učit se angličtině se ještě počátkem 20. století v tisku polemizovalo a přistěhovalci si vykládali podobné výzvy jako zradu české národnosti a odpírání práva českým žákům na mateřštinu. Kdo dal přednost angličtině sňatkem, odchodem na univerzitní studia nebo za obchodem do města, byl pro komunitu ztracen. Redaktor novin *Svoboda* nezářídka poukazoval na to, že... „každý rodák zde usazený by měl dbáti toho, aby jeho děti se naučily mateřskému jazyku, ale přesto by měl pamatovat, že žádný člověk zde přebývající není s to býti užitečným americkým občanem, nezná-li anglického jazyka... je ničím v životě veřejném... Málokdo je ochoten to doznat a ... spíš považují každého, kdo usiluje o to, aby se mládež učila anglicky, za zrádce národa“ (*Svoboda* 24. 9. 1909). Nedostatečná znalost angličtiny přispěla k neschopnosti asimilovat se, ale byla zároveň projevem vlastenectví. Přistěhovalci věděli, že jakmile se přestanou česky mezi sebou dorozumívat, ať už v obchodním styku, novinách nebo jinde, mezi Američany se ztratí a přizpůsobí se jim. Dokonce se na toto téma vedly v novinách vášnivé diskuse, v nichž se např. pisatelé pozastavovali nad tím, že děti odcházejí za lepším výdělkem do měst, aniž by se pořádně naučily česky, ačkoli rodiče mluví plyně. Rodiče byli napomínáni, aby děti česky učili a domáhali se otvírání českých tříd v osadách a městech s českou populací, protože jinak se děti vymknou rodičovskému a církevnímu dohledu a češtinu pohltní angličtina. Je zřejmé, že čím méně se mluvilo česky v osadě a rodině, tím víc se péče o češtinu institucionalizovala, tedy přesouvala do škol a na univerzitu v Austinu.

O identitě přistěhovalců kolovaly v tisku vyhraněné názory, z nichž je zřejmé, že přistěhovalci o své „národní“ budoucnosti přemýšleli. Jen některá periodika vydávaná v Texasu se vymykala národovectví a měla přistěhovalce k tomu, aby jako „Texané“ aktivněji přispívali do většinové kultury a nevyzdvíhali budování národního života jako prvořadý cíl (*Svoboda* 21. 2. 1889). Redaktoři novin se vzájemně osočovali, že „...nedokážou lid povznést k samostatnému usuzování a rozšířit jeho duševní obzor... Lid nepochopí skutečnou důležitost amerického občanství, dokud budou časopisy řízeny lidmi, kteří sledují směr jako kdyby byli v Čechách“ (*Svoboda* 28. 9. 1909). Upozorňovali na to, že jako američtí občané mají právo na výhody, které jim občanství poskytuje, a že je na čase, aby se jako



Náhrobek pastora Laciaka z roku 1891  
na evangelickém hřbitově ve Wesley.  
Foto E. Eckertová, 2011.

ostatní zapojili do politiky a postupně docílili uznání jiných národností (*Svoboda* 18. 4. 1889). Zatímco ostatní Američané v Texasu z těchto výhod samozřejmým způsobem těžili, když sdíleli demokratickou ideologii a usilovali o materiální prospěch, samotná existence Čechů jako amerických občanů k zpoplatnění výhod nestačila – k plné účasti na výhodách by byli museli změnit hodnotový žebříček, který byl ale určující pro pospolitost české komunity, odlišující se samotným principem společenské organizace od amerického individualismu a pragmatismu.

Češi viděli cíl svého usilování v rodině a farmě, jejichž prosperita posilovala celou komunitu, vymezenou půdou a jazykem. Američany kritizovali za to, že usilují jen o osobní prospěch, a nedůvěřovali jim, nezapojovali se do místní politiky, neměli své lidi na úradech, kvůli neznalosti angličtiny si neporadili s úředními listinami a nebrali na vědomí zákony. Nezájem o účast na americkém dění pramenil ale také z pocitu národní svébytnosti a materiálního zabezpečení

a přispěl k tomu, že se česká komunita v Texasu tak dlouho udržela. Spolehlivé zázemí tradičních společenských a rodinných svazků umocňovaly pevné ekonomické vztahy, o nichž svědčí i inzeráty lékařů, právníků a obchodníků, že fungují pro komunitu, a nečeských lékařů a dalších odborníků, že se domluví česky, běžné v novinách ještě před druhou světovou válkou. Češi tedy nebyli dostatečně motivováni k tomu, aby svou společenskou a ekonomickou základnu vyměnili za pokrokový svět Ameriky.

Z vyprávění pamětníků a článků v novinách vyplývá, že Češi chovali nevraživost nejen k Američanům, ale i k Němcům, od nichž žili i ve městech odděleně. V této nevraživosti se nepochybně zračí konfliktní soužití obou etnik. Češi se i v Texasu cítili vůči Němcům jako outsideri a připouštěli dokonce vzájemnou nerovnost a svou zaostalost. Nicméně na veřejnosti stavěli na odiv svou jednotu a zdůrazňovali, že se bez Němců obejdou a dokáží se vypracovat sami. Němci přežívali mezi Američany bez zřejmého úsilí o udržení německé etnicity už proto, že jich bylo v Texasu tolik a navíc bohatých (Češi byli jen čtvrtou nejpočetnější etnickou skupinou). Nevytvářeli si paralelní ekonomické a kulturní struktury, ale propojovali se s místními, americkými. Zatímco naprostou většinu českých přistěhovalců tvořili v každé době rolníci, žila už v roce 1880 víc než polovina texaských Němců ve městech. Němečtí farmáři ale přesto převýšili celkový počet českých farmářů, kteří se do měst začali stěhovat až o desítky let později.<sup>20</sup> Německé přistěhovalce přiměla k tomu, že se začali rozptylovat a přesídlivat, první světová válka a poválečná honba na přistěhovalce, jmenovitě na německou menšinu, která byla vnímána jako nepřizpůsobivá. Počátkem 20. století německé přistěhovalectví prakticky ustalo, německé zemědělské osady zanikaly, farmáři mizeli ve městech a upravovali si příjmení, aby zapadli do většinové společnosti. Zatímco českých přistěhovalců se v roce 1927 v Texasu zabývaly farmařením více než tři čtvrtiny (tvořící přes 3 % amerických farmářů), počet německých farem a usedlostí dál klesal.<sup>21</sup> Podle oficiálního sčítání žilo v roce 1940 v Texasu více než

<sup>20</sup> Podle 10. sčítání obyvatelstva žilo v Texasu 2700 „Bohemians“ a 35 000 Němců, z nichž přes 10 000 bylo zaměstnáno v zemědělství. Počet Čechů v zemědělství se neudává (10th Census 1880, 1: 847). Podle sčítání z roku 1900 žilo na farmách 23 000 texaských Čechů (jejichž aspoň jeden rodič se narodil v Čechách nebo na Moravě) a jen 120 ve městech s více než 25 000 obyvateli. Němců tehdy v Americe farmařila pouhá čtvrtina (Luebke 1990: 166).

<sup>21</sup> Podle sčítání obyvatelstva z roku 1930 žilo v Texasu 49 000 Čechů a víc než trojnásobek Němců (počítáno podle země, odkud pocházeli). Z toho žilo na venkově 88 % Čechů, ve srovnání s 60 % Němců. Ve třicátých letech tedy dál žilo na texaském venkově dvakrát víc Němců než Čechů (60 000 Němců žilo ve městech a 94 000 na venkově ve srovnání s 6000 Čechy, kteří žili ve městech, a 43 000, kteří žili na venkově) (15th Census 1930).



Náhrobek jednoho z původních osadníků narozeného v osadě Industry už roku 1850, náhrobek pochází z roku 1937. Po jazykové stránce je zajímavý tím, jak v něm češtinu postupuje angličtina. Foto E. Eckertová, 2011.

60 000 Čechů první a druhé generace, u nichž byla čeština mateřtinou aspoň pro jednoho z rodičů, ve srovnání se 159 000 německy mluvícími obyvateli.<sup>22</sup>

Diskriminace a nepřátelství majoritní skupiny vedly ke zvýšené soudržnosti texaských Čechů. Jejimi hlavními prameny byly vzájemné pevné svazky a povědomí svébytnosti pěstované ve skupině samotné. Historie Čechů v Texasu byla úsilím vyrovnat se Američanům svým vlastním, „českým“ způsobem, ti je ale za sobě rovné nepovažovali tak dlouho, dokud přistěhovalci stavěli na odív své národovectví. Byl to zápas o tradiční lidské hodnoty, které v chápání přistěhovalců stály nad individualismem a kvantitativním konzumerismem angloamerického kapitalismu. Mohla však taková lokálně uzavřená revolta hraničící s nepřizpůsobivostí dosáhnout něčeho, co by přetrvalo? Téměř sto let dávali texaští Češi přednost vlastním kulturním představám o tom, jak v Americe žít, a zásady ekonomického a kulturního chování majoritní společnosti odmítali. Zlom přinesla až druhá

<sup>22</sup> 16th Population Census 1940: 978.

světová válka a poválečná léta, kdy se česká společenská struktura začala rozpadat. S majoritní společností nakonec splynuly všechny české osady ve Spojených státech, ale jak vyplývá ze statistických pramenů, v Texasu se česká komunita udržela nejdéle a dnes tam žije více Čechů než v kterémkoli jiném americkém státě (v roce 1910 Texas v počtu Čechů převýšila jen Nebraska, Ohio, Wisconsin, Illinois a New York), a to tři sta až sedm set tisíc.<sup>23</sup>

Druhá světová válka se v identitě texaských Čechů stala mezníkem a příležitostí vybojovat si skutečná práva na novou vlast. Na frontě se vyznamenávali ve službách strýce Sama, pomáhali trpícím „v rodné máti Čechii“, projevovali věrnost americké vládě, podporovali „novou americkou vlast“ a přispívali k „osvobozenec-kému hnutí československé větve v Americe“ (*Svoboda* květen až červenec 1941). Z texaských Čechů se stávali američtí občané patřící do amerického národa de facto až po druhé světové válce, která Texas, americký jih a Ameriku vůbec od základu změnila. Změnil se způsob hospodaření, prakticky vylučující efektivitu malých farem. Struktura venkova a měst dostala novou podobu – novými komunikačními sítěmi se propojily osady s městy, pomalé povozy nahradily automobily a farmáři posílali své potomky studovat na univerzitu. Češi začali farmy opouštět, osady pustly, kněží v nich přestali kázat, místní školy zanikaly, výuka češtiny a vydávání novin se postupně omezovaly. Jinými slovy – ekonomickým vývojem zanikla infrastruktura, která umožňovala existenci etnických zemědělských enkláv s typickou lokální autarkií. Texaští Češi nacházeli uplatnění v americké společnosti, v níž pro češtinu a s ní spjatou kulturu nebylo místo. Když přešli na angličtinu, změnilo se jejich společenské postavení a postoje k činnostem, tradicím a zásadám, podle kterých komunita dosud žila. Češtinu jim nikdo neodebral, jen pro ně přestala být praktická, když už neuspokojovala jejich každodenní potřeby.

Obývání českého kulturního prostoru bylo pro Čechy v Texasu výhodné v tom, že jim poskytovalo identitu. V češtině mysleli a byli doma, česky se jim žilo hezky. Ve vědomí identity, pospolitosti a komunity byla nejen jejich síla a obrana, ale také z nouze ctnost. Mimo komunitu měla totiž čeština nulovou společenskou a ekonomickou hodnotu. Amerika Čechům prostor pro svébytnou existenci sice poskytovala, ale paralelní existenci jim komplikovala. Ekonomicky však paralelní kulturní soužití pro Čechy výhodné nebylo, výhody jim mohla přinést jediné spolupráce s většinou a integrace. O takovou spolupráci ale neusilovali, naopak v ní spatřovali životní prohru.

<sup>23</sup> Ještě v roce 1940 žilo 84 % texaských Čechů v zemědělských oblastech (*16th Population Census 1940*, 2: Table 10, 1001 a Table 2/20 a 2/31). Při sčítání v roce 1990 se k plnému nebo částečnému českému původu hlásilo 192 000 Texasanů, z nichž 91 000 přiznalo ryze české kořeny.



## Závěrem k současnosti

Národ je instituce společenské koordinace, soudržnosti a stability na úrovni vyšší než rodina nebo municipalita. Jeho podstatou je sdílení faktorů, jako je jazyk, historie, společenské a kulturní hodnoty, příp. náboženství, z nichž žádný není nutnou podmínkou národní existence, a na ně navazuje sdílení institucí veřejné správy a zákonů. V neposlední řadě se koordinace týká spolupráce ve výrobě a směně statků. Národ je tedy etnická, politická a ekonomická entita a zároveň ideologie jednoty. Jazyk je podstatným, ale ne jediným určujícím prvkem národa a identity. Národ může existovat i bez vlastního státu, jak potvrzují Češi v Texasu expandující mimo hranice rakouské monarchie, kteří v Texasu měli jasně vytyčené území i identitu, udržovanou kromě jazyka také náboženskými a vzdělávacími institucemi výrazně se odlišujícími od tamní americké kultury. Jako zemědělci bez kapitálu byli navíc nuceni spolupracovat ve vlastním systému výroby a směny, jen omezeně propojeném s majoritním systémem. Enkláva českého národa v národě americkém tedy vznikla také v důsledku omezených možností integrace do americké (texaské) ekonomiky. Takových možností ale využili němečtí přistěhovalci k svému prospěchu, byť za jiných historických podmínek. Jak dlouho však může existovat národ v národě (cf. Židé v Evropě nebo Amišové v Pensylvánii)?

Co získali Češi neúnavným prosazováním české svébytnosti a odmítáním angličtiny? V povědomí Američanů nemohli být Američany, a tudíž ani stoupenci demokratických ideálů, přistěhovalci, kteří nemluvili anglicky a nezapojovali se do formování jednotného amerického národa a ekonomiky. Takoví občané zůstali pro Američany nedůvěryhodnými cizinci. Integrovat se do majoritní společnosti, ať ve Spojených státech nebo Evropské unii, aby to bylo osobně prospěšné, znamená přetvořit si jazyk a kulturu, do níž vstupujeme, aby vyhovovaly kognitivnímu zázemí vytvořenému primárním jazykem a zároveň se obohatily o pojmosloví majoritního jazyka. Každá kultura se vyznačuje svými nosnými pojmy. Jedinec a národní komunita si nové pojmosloví a komunikační mechanismy osvojí, chtějí-li se s majoritní kulturou sžít (srov. Wierzbicka 2006), ale vyžaduje to značné úsilí a náklady a od nepočtené imigrační komunity se zpravidla očekává, že o integraci bude tím víc usilovat. Paralelně s pozvolnou akulturací české enklávy v Texasu se v Americe prosazovala intenzivní integrace etnických minorit do sjednocujícího se amerického národa. Česká komunita v Texasu tomuto tlaku nakonec podlehla a v zápase o prosazení svého národa v USA po několika generacích s angloamerickou kulturou splynula.

Dnes jsou Spojené státy „multikulturní“ společností s latentními projevy rasové segregace ukončené de iure v roce 1954, i když o možnostech naplnění a prospěšnosti multikulturalismu se v Americe nadále debatuje (Chavez 1996; Kymlicka 1998; Sacks-Thiel 1996). Je ale v současnosti možné a rozumné z hlediska dlouhodobé společenské stability preferovat kulturní jednotnost vyjádřenou národním jazykem, jak ji razil v Americe koncem 18. století Noah Webster? Zakladatelé Spojených států budovali americký národ na soustředivých silách komunity propojené demokratickými idejemi a jazykem vytvářejícím sdílené dějiny. Prvotní koncepci amerického národa ale zmařil historický vývoj Spojených států. V roce 1803 koupily Spojené státy od Francie Louisianu (k níž patřila rozsáhlá území podél Mississippi, jako Arkansas, Colorado, Iowa, Kansas, Louisiana, Missouri, Montana, Nebraska, Severní Dakota, Oklahoma a Wyoming), na Španělsku dobyly Floridu (1819) a porážkou Mexika získaly Arizonu, Kalifornii a Utah (1848). V době, kdy už si většina bývalé španělské a portugalské koloniální říše prosadila samostatnost, vyslovil prezident James Monroe myšlenku určující zahraniční politiku Států na téměř dvě staletí (Monroe Doctrine, 1823), a sice, že případné nároky evropských zemí na kolonizovaná území v Severní nebo Jižní Americe a zasahování do vnitřních záležitostí amerických států budou vnímány jako agrese, na kterou budou Státy náležitě reagovat.

USA se staly imperiální velmocí, jejíž expanzi ukončila až krize v roce 2008. V jakém smyslu jsou dnes ale národem? Bezvýhradně se dnes nepřijímá ani koncepce, že americké dějiny, zatížené otrokářskou minulostí a násilným vysídlováním indiánů, vytvořili přistěhovalci (cf. Graham 2006) a že je přistěhovalectví pozitivně hybným faktorem amerických dějin. Postoje americké veřejnosti i jejich politických představitelů k ilegálním přistěhovalcům jsou nejednoznačné. Prezident Obama ukončil debaty o oficiálním jazyku v době své první předvolební kampaně provoláním, že Spojené státy nepotřebují oficiální jazyk, ale důslednou imigrační politiku. Debaty kolem kontroverzních antiimigračních zákonů v Arkansasu a Alabamě, a také v *New York Times* a soudobé předvolební kampani však ukazují, že ji dosud nemají. Američané nemluví společným jazykem, ale také se cizím jazykům neučí a v některých státech o zavedení angličtiny jako jediného oficiálního jazyka dál usilují. Dějiny Spojených států potvrzují, že národ je historicky poplatným jevem, který ideologicky komunitu stmelil a umožnil jí shodnout se na sdílené historii a zájmech, když se ocitne na kritickém historickém předělu.

Na takovém předělu dnes stojíme i my (v Maďarsku a Turecku např. přehodnocují ústavu a faktory slučující obyvatele ve stát a národ). Jednoznačně danou národní identitu, jak ji vnímali čeští přistěhovalci, nahrazujeme mnohostrannou

identitou, kterou neudává příslušnost k národu, ale ke komunitě. Národy se identity a částečně i suverenity vzdávají, když pod tlakem finanční krize státy překračují své geopolitické hranice, porušují vlastnická práva a vzdávají se odpovědnosti za náklady na lokální problémy. Popíráme sociální soudržnost, základní princip národa nebo jakékoliv jiné komunity, projevující se ve spolupráci a vzájemné důvěře občanů. Hájíme společný jazyk i multilingvismus, který má v EU dát vedle angličtiny (jako neutrálního veřejného jazyka, lingua franca) prostor i minoritním jazykům a dialektům.

Jak poznamenává toto chování cizince a staré etnické minority integrující se do společnosti dnes u nás? Integrují se díky prosazovanému multikulturalismu do společnosti, která se skládá z rovnoprávných a vzájemně se respektujících kultur, nebo jsou pouhou tolerancí diskriminování až k nutnosti budovat si paralelní kulturně uzavřené komunity? Zohledňuje je společenský diskurz majoritní společnosti natolik, aby samozřejmě přejímali její jazyk a kulturní zvyklosti, případně si je přetvářeli ke své potřebě, a tak mohli žít v prostředí vzájemně výhodných výměn? Kam až sahají jejich práva na vlastní jazyk? Může majoritní společnost prosazovat jediný společný, ideálně úřední jazyk? Je rozumné tolerovat existenci paralelních jazykových komunit (příp. 23 úředních jazyků v EU)? Naskytá se také otázka, zda je pro současníky utíkající se do zdánlivě otevřených světů virtuální reality a spolků ad hoc internetových přátel atraktivní integrovat se do reálné společnosti se skutečnou historií, nebo zda je přitažlivější zdůrazňovat v globalizovaném světě osobní identitu, která s tou společně sdílenou přestává komunikovat.

**EVA ECKERTOVÁ** je slavistka a lingvistka. Dvacet let působila v oboru slovanských studií a lingvistiky na Connecticut College v USA a před tím krátce na University of Nebraska a Trinity University v San Antoniu v Texasu. Od roku 2010 působí na Anglo-American University v Praze, kde vede katedru jazyků. M.A. získala na University of Michigan v Ann Arboru a Ph.D. na University of California v Berkeley. Ve svém převážně mezioborovém výzkumu se věnuje migraci, jazykovým kontaktům a nápisům na náhrobcích texaských hřbitovů. Publikovala knihy *Stones on the Prairie: Acculturation in America* (Slavica Publishers 2007) a *Kameny na prérii* (Praha 2004) a články v českých i amerických časopisech (*Journal of Slavic Linguistics*, *Časopis pro moderní filologii*, *Český lid*, *Markers*, *UCLA Slavic Studies*, *Kosmas*, *Brown University Slavic Contributions* ad.). Kontakt: eva.eckert@aauni.edu.

**Použití prameny a literatura**

- 10th Census of the U.S.* 1880. v. 1 *Statistics of the Population of the United States*. Washington, D.C.
- 12th Census of the U.S.* 1900. v. 1. Washington, D.C.
- Abstract of the 12th Census of the U.S.* 1900. Table 39, 40. Washington, D.C.
- 13th Census of the U.S.* 1910. v. 1 (*Population*). Washington, D.C.
- 14th Census of the U.S.* 1920. v. 3 (*Population*). Washington, D.C.
- 16th Census of the U.S.* 1940. *Mother Tongue of the White Population*. Washington, D.C. Svoboda (La Grange, Texas), 1886–1952.
- Breeden, James O. 1994. *A Long Ride in Texas. The Explorations of John Leonard Riddell*. College Station: Texas A&M UP.
- Bromme, Traugott. 1853. *Handbuch für Auswanderer und Reisende nach Nord-, Mittel- und Süd-Amerika*. Bamberg: Buchner.
- Brown, Susan K. – Bean, Frank D. 2006. „Assimilation Models, Old and New: Explaining a Long-Term Process“. *Migration Information Source*. Washington, D.C.: Migration Policy Institute. <http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?ID=442>
- Bülow, Alexander von. 1849. *Auswanderung und Colonisation im Interesse des deutschen Handrls*. Berlin: Mittler (reed. Nabu Press, 2011).
- Carpenter, Niles. 1927. *Immigrants and Their Children 1920. A Study Based on Census Statistics Relative to the Foreign Born and the Native White of Foreign a Mixed Parentage*. Census Monographs VII. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.
- Chavez, Linda, 1996. „Multiculturalism is Driving Us Apart.“ *USA Today*. Society for the Advancement of Education. May 1996.
- Conzen, Kathleen Neils. 1990. „Making Their Own America. Assimilation Theory and the German Peasant Pioneer.“ Pp. 1–33 in *German Historical Institute, Annual Lecture Series 3*. New York – Oxford – Munich: Berg.
- Conzen, Michael. 1996. „The German-Speaking Ethnic Archipelago in America.“ Pp. 67–92 in Klaus Frantz – Robert A. Sander (eds.): *Ethnic Persistence and Change in Europe and America. Traces in Landscape and Society*. Innsbruck: University of Innsbruck.
- Crevecoeur de, J. – St. John, Hector. 1782. *Letters from an American Farmer*. The Avalon Project, Yale Law School, Documents in Law, History and Diplomacy [http://avalon.law.yale.edu/subject\\_menus/letters.asp](http://avalon.law.yale.edu/subject_menus/letters.asp)
- Daniels, Roger. 1997. *Not Like Us. Immigrants and Minorities in America, 1890–1924*. Chicago: I. R. Dee.
- Daniels, Roger. 2004. *Guarding the Golden Door. American Immigration Policy and Immigrants since 1882*. New York: Hill & Wang.
- Dinnerstein, Leonard – Reimers, David M. 1999. *Ethnic Americans. History of Immigration*. New York: Columbia UP.
- Dublin, Thomas (ed.) 1993. *Immigrant Voices. New Lives in America, 1773–1986*. Urbana – Chicago: University of Illinois Press.

- Dubovický, Ivan. 1993. „Právo a vystěhovalectví.“ Pp. 67–92 in *Češi v cizině 7*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.
- Eckertová, Eva. 2001. „Po stopách českých vystěhovalců do Texasu.“ *Český lid* 88, 2001, 3: 222–264.
- Eckertová, Eva. 2004. *Kameny na prérii. Čeští vystěhovalci v Texasu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Fehrenbach, T. R. 1968. *Lone Star. A History of Texas and the Texans*. New York: American Legacy Press.
- Franklin, Benjamin. 1887 [1821]. „Observations Concerning the Increase of Mankind and the Peopling of Countries“. Pp. 233–234 in *The Complete Works of Benjamin Franklin II*. New York.
- Gilbert, Glenn G. 1972. *Linguistic Atlas of Texas German*. Austin: University of Texas Press.
- Graham, Otis L., Jr. 2006. *Unguarded Gates. A History of America's Immigration Crisis*. Oxford: Rowman and Littlefield.
- Handlin, Oscar. 1951. *The Uprooted. The Epic Story of the Great Migrations that Made the American People*. New York: Grosset & Dunlap.
- Hannan, Kevin. 1996. „Ethnic Identity Among the Czechs and Moravians of Texas.“ *American Ethnic History* 15, 1996, 4: 3–31.
- Hansen, Lee Marcus. 1941. *The Immigrant in American History*. Cambridge: Cambridge UP.
- Hingham, John. 1955. *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism, 1860–1925*. New Brunswick: Rutgers UP.
- Hoerder, Dirk – Rossler, Horst (eds.). 1993. *Distant Magnets. Expectations and Realities in the Immigrant Experience, 1840–1930*. New York – London: Holmes & Meier.
- Jordan, Terry G. 1966. *German Seed in Texas Soil. Immigrant Farmers in 19<sup>th</sup> Century Texas*. Austin: University of Texas Press.
- Jordan, Terry G. 1982. *Texas Graveyards. A Cultural Legacy*. Austin: University of Texas Press.
- Kymlicka, Will. 1998. „American Multiculturalism in the International Arena“. *Dissent*, Fall 1998: 73–79.
- Lepore, Jill. 2002. *A is for American. Letters and Other Characters in the Newly United States*. New York: A. A. Knopf.
- Luebke, Frederick C. 1990. *Germans in the New World. Essays in the History of Immigration*. Urbana: University of Illinois Press.
- Machann, Clinton – Mendl, James W. (eds.) 1983. *Krasna Amerika. A Study of Texas Czechs, 1851–1939*. Austin: Eakin Press.
- Magana, Lisa. 2003. *Straddling the Border. Immigration Policy and the INS*. Austin: University of Texas Press.
- McCandless, Barbara. 1992. *Equal before the Lens: Jno. Trlica's Photographs of Granger, Texas*. College Station: Texas A&M UP.
- Montejano, David. 1987. *Anglos and Mexicans in the Making of Texas, 1836–1986*. Austin: University of Texas Press.
- Morse, Samuel. 1835. *Imminent Dangers to the Free Institutions of the United States Through Foreign Immigration*. New York.

- Olmsted, Frederick Law. 1860. *A Journey Through Texas, or, a Saddle-Trip on the Southwestern Frontier*. New York: Mason Brothers.
- Olson, James Stuart. 1979. *The Ethnic Dimension in American History*. New York: St. Martin's Press.
- Opatrný, Josef. 1993. „Problems in the History of Czech Immigration to America in the Second Half of the Nineteenth Century.“ *Nebraska History* 74, 1993, 3–4: 120–129.
- Polišenský, Josef. 1968. „K otázkám dějin českého vystěholectví do Ameriky.“ Pp. 17–22 in *Češi v cizině I*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.
- Ripley, La Vern J. 1994. „The Ethnic Frontier. Rural Germans and the Settlement of America.“ Pp. 197–214 in Timothy Walch (ed.): *Immigrant America: European Ethnicity in the United States*. New York – London: Garland Publishing.
- Sacks, David O. – Thiel, Peter A. 1996. *The Diversity Myth. Multiculturalism and Political Intolerance on Campus*. Washington, D.C.: Independent Institute.
- Sealsfield, Charles. 1844. *Life in the New World, or, Sketches of American Society*. New York: J. Winchester.
- Skrabaneck, Robert L. 1988. *We're Czechs*. College Station: Texas A&M UP.
- Struve, Walter. 1996. *Germans and Texas. Commerce, Migration and Culture in the Days of the Lone Star Republic*. Austin: University of Texas Press.
- Thistlethwaite, Frank. 1991. „Migration from Europe Overseas in the Nineteenth and Twentieth Centuries.“ Pp. 17–57 in Rudolph J. Vecoli – Suzanne M. Sinke (eds.): *A Century of European Migrations, 1830–1930*. Urbana – Chicago: University of Illinois Press.
- Webster, Noah. 1789. *Dissertations on the English Language*. Boston.
- Webster, Noah. 1783. *Grammatical Institute Of the English Language I*. Hartford.
- Wierzbicka, Anna. 2006. *English: Meaning and Culture*. Oxford: Oxford UP.
- Zangwill, Israel. 1909. *The Melting Pot. A Drama in Four Acts*. New York.

# PLEČNIKOVO MÍSTO MEZI NÁBOŽENSKÝMI KULTURAMI\*

*Martin C. Putna*

Fakulta humanitních studií UK Praha

## Plečnik's Place between Religious Cultures

**Abstract:** *The Slovenian architect Jože Plečnik is known both for his ardent Roman Catholic religiosity as for his work for the Czechoslovak president, liberal religious thinker President Masaryk. Less attention has been paid to the question how these two religious cultures were compatible in his worldviews and his self-reflection. We search for the answer primarily with the help of Plečnik's correspondence with religious personalities belonging to the Slovenian, the Austrian and the Czech culture, as well as with the help of the memoirs of Plečnik's pupils and friends. The solution is offered by an analogy to Plečnik's own architectural work. His work is based on the principles and motifs of Greek and Roman architecture, but these "inherited" elements are freely modified and combined with elements of a different origin – so his religious worldview is based on beliefs and social stereotypes (and prejudices) of the contemporary Catholic milieu, but again, these elements are freely adapted and combined with other, "heterogeneous", motifs. This internal freedom makes Plečnik's enthusiasm plausible both for the Catholic Church and for the "anti-Catholic" President Masaryk. Although Plečnik declares himself to be an artist and a man deeply rooted in traditions – in practice, he creates and thinks as a typically "modern", individualistic "homo religiosus".*

**Key words:** *Plečnik, Jože; Catholic milieu; Masaryk's philosophy of religion; Slovenia; Vienna*

---

\* Studie je výstupem z grantu P405/10/J060 „Náboženské kultury v Evropě 19. a 20. století“.

Zkoumání díla Jožeta<sup>1</sup> Plečnika (23. 1. 1872–7. 1. 1957) samozřejmě náleží prvotně historikům architektury a výtvarného umění. Jelikož je však jeho dílo tak zřetelně spjato také s náboženskými, politickými a kulturními proudy, které ho obklopovaly, svou roli při výkladu může sehrát i pohled vržený „z boku“, z hlediska komparativní historie idejí a náboženských kultur. O vržení takového pohledu se chce pokusit následující text.

Je známou, v odborné literatuře bohatě doloženou skutečností, že v Plečnikově díle hraje zásadní roli tvorba se sakrálním účelem – od chrámových novostaveb přes úpravy interiérů kostelů a kaplí až po liturgické náčiní, zvláště kalichy (Prelovšek 1998). Rovněž centrální místo římskokatolické zbožnosti v Plečnikově životě a názorech (povýšené dokonce na semiklerickou rovinu jeho členstvím v třetím, tj. laickém řádu svatého Františka) bylo v dnes již bohaté plečnikologické literatuře dokumentováno a komentováno – v žánru jak uměnovědně odborném, tak populárním, ba až hagiografizujícím (Krebelj 2007). Slovo „hagiografie“ přitom není nadsázkou: ve slovinském katolickém prostředí se dokonce vyskytly úvahy o možnosti Plečnikovy církevní beatifikace.<sup>2</sup> Stejně známou a srovnatelně prostudovanou skutečností je i druhé těžiště Plečnikova díla a života – totiž jeho práce na obnově Pražského hradu pro účely sídla prezidenta Masaryka a jeho sblížení s Masarykovým okruhem (Lukeš – Prelovšek – Valena 1996; Berglund 2007).

Masaryk byl však myslitelem, který se soustavně zabýval náboženskými otázkami, soustavně volal po moderní, individuální, necírkevní zbožnosti – a soustavně se vyjadřoval proti katolické církvi, proti jejímu pojetí religiozity, proti jejímu vlivu v novodobé společnosti. A naopak, katolické milieu v českých zemích se opakovaně, už od počátku 20. století, vymezovalo proti Masarykovi. Od půle dvacátých let lze mluvit nanejvýš o jakémisi pragmatickém příměří mezi Masarykem a katolíky (Putna 2010: 172–352). Jak se tedy tato dvě duchovní prostředí, tyto dvě odlišné a v mnoha ohledech protikladné náboženské kultury stýkají a potýkají v Plečnikově sebereflexi, v soustavě jeho názorů na svět a případně i v jeho tvorbě? Tato otázka nebyla v dosavadní plečnikologii dosud dostatečně

<sup>1</sup> V otázce křestního jména architektova je podle mého soudu zapotřebí držet se buď verze „Jožé“, v nepřímých pádech pak „Jožeta“, kterou Plečnik sám celý život používal, nebo už raději jméno zčešťovat na „Josef“, což ostatně Plečnik navrhoval v dopise Janu Kotěrovi z 16. 1. 1905, viz in Prelovšek – Vybíral: 203. Je však zcela absurdní – třebaže v českém prostředí vžitě – používat v jugoslávistickém duchu verzi „Josip“.

<sup>2</sup> Viz předmluvu lublaňského profesora dogmatiky Cirila Sorče ke knize Marije Krebelj: „ampak tudi zaradi napovedi postopka o njegovi beatifikaciji“ (Krebelj 2007: 4).



analyzována, jí bude tedy věnována tato studie. Neboť jde o otázku, která se týká jak díla jednoho, dle přesvědčení mnohých (i dle přesvědčení autora této studie) naprosto mimořádného výtvarného umělce – tak obecněji kulturních a duchovních dějin „rakouské“ a „postrakouské“ střední Evropy v první půli dvacátého století – ale i ještě obecněji vztahu moderní kultury a náboženství.

Materiálem ke zkoumání jsou prvotně texty. Plečnik sám se rozhodně nepokládal za literáta. Vedl však rozsáhlou korespondenci jednak s příbuznými a „soukromými“ přáteli, jednak s desítkami kulturních a náboženských osobností slovinských, rakouských či německých a českých (Jan Kotěra, Alice Masaryková, Silvin Sardenko, F. S. Finžgar, Jan Willibrord Verkade, řada kněží ze všech tří národních kultur atd.). Některé soubory této korespondence byly již knižně vydány (Stele 1967; Krečič 1985; Štrukelj 2002; Prelovšek – Vybíral 2001–02; Horský 2011), většina ostatních je dostupná v archivu Plečnikova Zbirka (dříve součást Muzea architektury Lublaň, nyní součást Městského muzea Lublaň).<sup>3</sup>

V této korespondenci jsou kromě „provozních“ záležitostí a kromě Plečnikových stavebních projektů porůznu probírány rovněž otázky obecněji umělecké, kulturní, náboženské a politické. Další Plečnikovy výroky k těmto tématům jsou citovány ve vzpomínkách jeho žáků a přátel (Grabrijan 1968; Lenarčič 1998). S vědomím rizika plynoucího z neúplnosti těchto zdrojů (některé korespondence se dochovaly jen částečně nebo vůbec; některé kontakty mohly ve Vídni, Praze a Lublani probíhat jen na ústní rovině) a s přihlédnutím ke specifice žánrů lze pak z takovýchto zmínek a pasáží jak v dopisech Plečnika samého a jeho korespondentů, tak ve výrocích ústně tradovaných a pak zapsaných, rekonstruovat kontury a vývoj Plečnikova duchovního světa, zejména pak jeho postojů ve zcela konkrétních, dobově relevantních tématech. Nejde tedy o „zbožnost jako takovou“ – ale o její protnutí s aktuální kulturní a politickou realitou.

## **Slovinský katolicismus mezi obrozením a restaurací (a s Etrusky): 1872–1888**

Role katolicismu v novodobé slovinské kultuře v mnohém odpovídá roli, jakou katolicismus sehrál v řadě dalších národních kultur napříč Evropou, jež podobně jako ta slovinská procházely národním obrozením a nedisponovaly ani silnou státoprávní tradicí, ani vlastenecky naladěnou aristokracií – od Katalánska až

<sup>3</sup> Kurátorce Plečnikovy Zbirky, paní Aně Porok, náleží autorovo nesmírné poděkování za skutečnou pomoc a ochotu při zpřístupňování této korespondence a poskytování dalších cenných informací.

po Litvu, od Irska až po Lužici: Katoličtí kněží tvoří v první fázi obrození téměř jedinou vzdělanou vrstvu, z jejich řad tudíž vzchází velká část obrozenských spisovatelů, publicistů a politiků. V jejich tvorbě ovšem dominuje národní, nikoliv náboženské téma. Nelze tudíž ještě mluvit o vyhraněné „katolické kultuře“ – pouze o kultuře, kterou spoluutvářejí katoličtí kněží. Postupně však i v těchto národních kulturách dochází k témuž jevu jako v pokročilejších zemích západní Evropy, tedy k sekularizaci společnosti a ke „druhé konfesionalizaci“ – k rozdělení národní společnosti na část liberální a část katolickou, což nyní znamená vyhraněně, polemicky, protiliberálně, „restauračně“ naladěnou (Putna 1998: 13–143; Putna 2010: 103–110).<sup>4</sup>

I ve Slovinsku se od poloviny 19. století rýsuje a v jednotlivých případech i dramaticky projevuje konflikt mezi liberály a restauračními katolíky. Protože však je zde obrození relativně zpožděno a liberálně-sekulární elita je početně dosti slabá, „klerikálové“ nejsou (na rozdíl od mnoha jiných zemí, i od české situace) zatlačeni na kulturní periferii. Mohutná přítomnost kléru v národní kultuře téměř plynule přechází z podoby obrozenské do podoby restaurační – a trvá i v době Plečnikova mládí (Slane 2003).

Avšak, uvnitř samotné této katolicko-národní, obrozensko-restaurační kultury existují různé proudy, které kladou rozdílné kulturní a společenské akcenty (Dolinar – Mahnič – Vodopivec 1993). „Čirou“ restaurační strategií představuje kulturní politika Antona Mahniče (1850–1920), profesora semináře v Gorici a později biskupa na ostrově Krk, především však šéfredaktora a vůdčího literárního kritika časopisu *Rimski katolik*. Mahnič se do kulturní paměti vepsal morálně-rigoristickými kritérii při posuzování uměleckých děl a veřejnými útoky nejen na osobnosti z liberálního tábora, ale i na umělce, kteří patří ke katolickému milieu, kteří podle jeho soudu ve svých dílech ne dosti přesně aplikovali principy katolické dogmatiky a morálky. Jeho nejznámější obětí se stal kněz a básník Simon Gregorčič (1844–1906), kterého Mahničův útok společensky i lidsky zničil.<sup>5</sup>

Odlíšný, méně polemický přístup k moderní skutečnosti nacházíme v dílech autorů, kteří navazují spíše na onu obrozenskou linii, hlásí se k soudobému křesťansko-sociálnímu hnutí a vtělují jeho ideje do literatury především v podobě sociálně kritických próz, psaných v duchu tradičního realismu. Nejvýznamnějším z těchto autorů je bezesporu kněz a prozaik Fran Saleški Finžgar (1871–1962)

<sup>4</sup> V některých zemích vzniká rovněž protestantské milieu, což ovšem není případ Slovinska – přesto, že v době reformace sehrál protestantismus při formování národa a jazyka tak zásadní roli; Luthar 2008.

<sup>5</sup> K bohatému českému ohlasu této aféry v dobové české kultuře Putna 1997.

– lidovýchovný, ale při vši prostotě svých příběhů esteticky působivý spisovatel a publicista, jehož místo ve slovinské kultuře je asi nejsnáze srovnatelné s místem Jindřicha Šimona Baara v kultuře české (Cajncar 1976).

Finžgar ve svých pamětech *Leta mojega popotovanja* (1957) trpce vzpomíná na neblahý vliv, jaký Mahnič měl v době jeho mládí, a rovněž na setkání se zhrouceným Gregorčičem, viz Finžgar 1957: 41). A stejně jako Finžgar, i další kněží a katoličtí vzdělanci cítí neadekvátnost Mahničova moralistického přístupu k umění. Svou příležitost dostanou roku 1914, kdy se v osobě Izidora Cankara (1886–1958) – vystudovaného teologa, působícího však v civilní profesi – ujmou katolické kulturní revue *Dom in Svet*, původně svým duchem velmi „mahničovské“. Cankar s kolegy promění *Dom in Svet* v časopis, jenž se i nadále jasně hlásí ke katolické tradici a jehož autorskou obec tvoří i nadále především katoličtí kněží – ale celkové naladění je spíše (post)obrozensky smířlivé a vůči modernějším uměleckým proudům otevřené (Janežič 1989). Tuto generaci kolem revue *Dom in Svet* lze tak pokládat za velmi umírněnou analogii české katolické moderny, ovšem bez její církevně reformní dimenze.

Tato podoba katolicismu společensky stále dominantního, ale přitom vnitřně členitého, ovlivňuje tedy první fázi Plečnikova duchovního vývoje. Blízká přítomnost kněžské autority a její neproblematizovaná akceptace – to je výchozí náboženská a sociální zkušenost Plečnikova života. S vůdčími osobnostmi kulturního katolicismu (Finžgarem a dalšími) se Plečnik seznámí až později. V mládí hraje roli kněžského vůdce především jeho starší bratr Andrej. Nakolik lze soudit z korespondence i ze vzpomínek dalších osob, Andrej Plečnik (1866–1931) byl typem morálního rigoristy, „mahničovce“. Především jeho vlivu lze přičítat onu trvalou přítomnost řeči o potřebě mravní kázně a askeze i ono pohoršování nad čímkoliv, co zavání erotismem, v Plečnikových textech.

Za příklad mohou sloužit dopisy, které psal Jože Plečnik bratrovi z cesty po Itálii a Francii v letech 1898–1899. V Paříži je Plečnik zhnusen tamní „nemravností“. Francouzi podle něho představují „napoto in sramoto narodov“. Ještě že jsou ve Francii kromě Paříže také Lurdy jakožto alternativní centrum země, locus zbožnosti a mravnosti: „V Parizu se zve, zakaj je celo Lurd (Stele 1967: 192).“<sup>6</sup>

Chvála tradiční lidové zbožnosti je tedy lícovou, „pozitivní“ stránkou tohoto kritického moralismu na adresu moderní sekulární civilizace. Dopisy z italské

<sup>6</sup> Pokud jsou Plečnikovy texty psány slovinsky, budou citovány v originále, neboť jde vesměs o velmi krátké a srozumitelné pasáže. V případě německy psaných dopisů Kotěrovi bude uváděn český překlad, otištěný v edici dopisů. Krátký citát ze srbochorvatsky psaného dopisu Josipa Markušiče bude uveden rovněž v originále.

cesty jsou plny líčení bohoslužeb, procesí, uctívání hrobů světců a dalších projevů italského masového katolicismu. Na rozdíl od mnoha moderních umělců putujících po Itálii Plečnik necítí ani v nejmenším distanci od těchto pobožností, od jejich citovosti a smyslovosti – naopak, chválí ji: „Ljudstvo v cerkvi zvečine kleči ter se obnaša katoliško. Spoveduje se vedno, to je vsakičas. (...) V nekaterih cerkvah imajo 14 klečalnikov z listki pod steklom z molitvico – sv. križev pot“ (Stele 1967: 25). Sám se s touto zbožností dokonale identifikuje. Sám pokleká u světeckých hrobů a líčí v dopisech svoje duchovní prožitky: „ter se nisem mogel solz zdržati před njegovim grobom.“ Pohoršuje-li ho něco – tedy leda to, že liturgická hudba není dostatečně „duchovní“: „Petje (...) je strašno (...) slišim najslabše vrste dunajskih pocestnih popevk in praterske poskočnice“ (Stele 1967: 32).

Tato identifikace s tradiční devocionální religiozitou ovšem není nijak specificky „andrejovská“ či „mahničovská“. V její podpoře se shodují obě křídla, respektive všechny proudy slovinského kulturního katolicismu: (Post)obrozenci v ní sice vidí spíše projev lidového a národního ducha, kdežto restaurátoři spíše projev konfesní loajality a prevenci před sekularizací – ale výsledek je shodný.

Při pohledu zpět, na tradice staršího slovinského katolicismu, bude pak Plečnik hledět na obě křídla v irenickém duchu. To i ono přinášelo cosi pozitivního pro hlavní hodnoty, které Plečnik nadřazuje všemu, tedy pro slovinský národ a katolickou církev. Pro slovinskou kulturu dlouho emblematický spor „Mahnič versus Gregorčič“ Plečnik řeší v duchu „i Mahnič, i Gregorčič“: „Gregorčič je bil ena velika gnada božja Slovencom – Mahnič pa ena velika luč (...). Tako čistih rok, kot ona dva, odide malokateri ‚intelektualec‘ v večnost“ (Štrukelj 185). Tento výrok se nachází v dopise přítelkyni Emiliji Fon z roku 1951, tedy ze sklonku Plečnikova života – a dokazuje, že svým původním východiskům, své loajalitě vůči slovinskému národnímu katolicismu, zůstal Plečnik věren: i za cenu idealizace jeho často konfliktní historie.<sup>7</sup>

Konečně, ne sice s katolicismem jako takovým, ale s tradičním a národním východiskem souvisí ještě jeden aspekt Plečnikova světoobrazu: jeho přesvědčení, že Slovinci jsou historicky spřízněni s Etrusky (či s ještě tajemnějšími Venety, sídlícími na pomezí Itálie a budoucího Slovinska) a že tudíž při hledání slovinského národního stylu je třeba pátrat právě směrem k antické tradici. Toto přesvědčení se dnes v „regulérní“ slovinské historiografii vážně nebere (totiž: má se za jisté, že existovaly kontakty Etrusků a Venetů s teritoriem, na kterém

<sup>7</sup> Plečnik je ostatně společně se sochařem Zdenko Kalinem) i autorem Gregorčičova pomníku v centru Lublaně (1937).

se teprve později usadili Slované; viz Luthar 2008: 31). Vzhledem k Plečnikově architektonické tvorbě, k jeho originálnímu přetváření antických modelů a prvků, tak odlišnému od neoklasicistních schémat, se však ukázalo nesmírně plodným. Vzhledem k Plečnikovu místu mezi duchovními kulturami je ovšem ještě důležitější, odkud se toto přesvědčení bere a k jakému kontextu ukazuje. Plečnik se totiž přímo odvolává na původce této teorie: „Etruščanski jezik je še danes neraziskan. Tiho vero mam, da so to Slovani, morda naši očetje, silno sorodni nam. Rimljani so jih podjarmili, nakar so izginili, torej čisto po slovansko (Po hipotezi D. Žunkoviča iz Maribora)“ (Grabrijan 1968: 84).

Amatérský vědec Davorin Martin Žunkovič (1858–1940) ovšem nehlásal jen ojedinelou hypotézu o etruském původu Slovinců, ale celý rozmáchlý ultrapan-slavistický koncept Slovanů coby praobyvatel celé Evropy (Žunkovič 1910), jímž navazoval na tradici „romantické vědy“ Jana Kollára – v době, která již Kollárovu *Staroitalii slavjanskou* (1853) pokládala za kuriozitu (pozdějším termínem historie této „jiné vědy“ Vladimíra Boreckého „mašibl“ (Borecký 1999)). Co více, Žunkovič patří do českého kontextu nejen svým opožděným kollárovstvím, ale také svou činnou účastí v boji za pravost Rukopisů – a tedy proti vědeckým názorům T. G. Masaryka (Žunkovič 1933). V prostředí hlavního proudu slovinského katolicismu sice nebyly Žunkovičovy teorie žádnou obecně přijímanou doktrínou – revue *Dom in Svet* o nich referovala velmi opatrně (Lenard 1910). Právě i Plečnikův případ ale ukazuje, že v rámci národního tradicionalismu se s ním mohly docela dobře popojit.<sup>8</sup>

## Vídeňský katolicismus mezi restauračním antimodernismem a beuronským hieratismem: (1888)–1892–1911

Když přišel Plečnik roku 1892 do Vídně, shledal katolicismus v dosti odlišné společenské konstelaci. Rakouský katolicismus byl na jednu stranu oficiálně podporován státem, dynastií, aristokracií i byrokracií, jakož i vyznáván valnou většinou německojazyčného lidu v alpských zemích (Plečnik strávil čtyři roky „na půl cestě“, ve Štýrském Hradci) – avšak na druhou stranu, a právě i proto, se vídeňské kulturní a intelektuální scéně jevil jako mrtvá, nezajímavá, „reakční“ veličina. Vídeň přelomu století je místem hektického hledání a experimentování ve všemožných oborech a žánrech (Schorske 2000) – místem, kde působí po sobě

<sup>8</sup> Ostatně i dnes se objevují následovníci těchto teorií, a i dnes si nárokují příslušnost k serióznímu vědeckému diskursu: [www.korenine.si](http://www.korenine.si) [2011–09–28].

či vedle sebe Hofmannsthal, Schnitzler, Kraus, Zweig, Altenberg, Freud, Wagner, Hoffmann, Olbrich, Loos, Klimt, Schiele, Kokoschka, Mahler, Schönberg a další a další.

Hledáním radikálně nových cest je poznamenán i vývoj v těch oborech, jimž se Plečnik profesionálně věnuje, tedy v užitém umění a v architektuře. Toto hledačství má i svůj duchovní rozměr, leč směřuje téměř kamkoliv jinam – od tradičního katolicismu pryč: okultismus a hermetismus, starý Egypt, náboženské směry Dálného východu i mystické filosofické proudy domácího původu, a ovšem také psychoanalýza a jiné způsoby hlubší („duchovní“) reflexe erotiky a sexuality... (Natter – Hollein 2005). Třebaže někteří autoři vídeňské Secese (například její druhý předseda Ferdinand Andri) měli zájem také o inovace křesťanského umění, ve tvorbě vídeňské Secese má sakrální tvorba spíše vedlejší místo, respektive: je k ní přistupováno spíše z funkcionálního než z duchovního hlediska. Dokumentuje to zejména hlavní sakrální stavba Plečnikova učitele Ottona Wagnera, kostel ve vídeňské psychiatrické léčebně Steinhof. Ten je koncipován (a poté chválen) vzhledem ke svému modernímu praktickému aspektu, tedy ke své způsobilosti sloužit jako kostel právě pro psychiatrické pacienty, zatímco „vlastní“ posvátný rozměr zůstal spíše formalitou a z kříže se tu stal pouhý efektní ornament.<sup>9</sup>

Plečnik zaujímá k tomuto světu dvojklanný postoj: svého učitele Ottona Wagnera (1841–1918) a celkové směřování vídeňské Secese následuje po tvarové stránce – ale po stránce duchovní se od světa vídeňské moderny (zvláště pak od jejího všudypřítomného erotismu!) odtahuje. Hledá prostředí, ve kterém by mohl zůstat věrný slovinským katolickým kořenům, zvláště vkladu bratra kněze – a věnovat se umění s duchovním poselstvím, jak si ho on představuje. Takovéto prostředí nachází ve skupině, jež se pokouší vytvářet i v Rakousku – přesněji: i v modernistické Vídni – „alternativní“ katolickou kulturu, podle modelu katolických kultur jiných, co do sekularizace pokročilejších zemí: ve spolku Leo-Gesellschaft.

„Leonova společnost“, nazvaná podle tehdy vládnoucího papeže Lva XIII., byla založena roku 1891, „k podpoře vědy a umění na křesťanském základě“, honosila se formálním členstvím panovníka, vídeňského arcibiskupa i předních aristokratů a plánovala rechristianizovat všechny umělecké obory. Její organizační činnost v různých oblastech, mimo jiné v pořádání výstav a architektonických soutěží, byla co do kvantity úctyhodná. Avšak její vlastní konkrétní

<sup>9</sup> Plečnik také kostel na Steinhofu z tohoto důvodu kritizoval; Prelovšek 2003: 92.

výsledky svou rozpačitostí spíše potvrdily dominanci oné sekulární (či „jinak“ duchovní) moderny a „katolickou inferioritu“ (pojem v té době hojně diskutovaný v německojazyčném, ale i v českojazyčném prostředí, viz Kralík 1909, Bitnar 1941, Ossinski 1993) na kulturním poli. Leonova společnost se mimo jiné pokusila dílem jednoho ze svých protagonistů, šumavského rodáka Richarda von Kralíka (1852–1934), obnovit tradici barokního duchovního dramatu. Dosáhla však spíše oživení katolických ochotnických spolků než rekatolizace „regulérní“ divadelní tvorby. Přímé napojení na církevní hierarchii a ortodoxii zdálo se skutečně originální talenty (jako Hugona von Hofmannsthal, který se rovněž inspiroval barokním divadlem, ale po své vlastní linii) spíše odpuzovat (Beniston 1998). Podobným neúspěchem skončily i Kralíkovy vize obnovy posvátné a současně patriotické architektury; ostatně jeho konkrétní plány na monumentální dotvoření panoramatu Vídně, jako byl plán na stavbu „Walhally“ na vrchu Kahlenbergu (po vzoru „Walhally“ u bavorského Řezna) či analogický plán „akropole“ na vedlejším vrchu Leopoldsbergu (Kralík – Schlitter 1912), se ani neuskutečnily.

Pro mladého Plečnika je však v danou chvíli podstatné to, že v Leonově společnosti nachází názorově blízké, katolické prostředí, že díky spojení s touto komunitou má větší šanci uplatnit své práce. Většina Plečnikových vídeňských realizací i návrhů tak či onak souvisí s Leonovou společností a zvláště s osobou podnikatele Johanna Evangelisty Zacherla, jednoho z předních činitelů této komunity a de facto Plečnikova mecenáše.

Katolicismus této vídeňské „kontraelity“ je v mnoha ohledech stejný jako soudobý katolicismus slovinský. Kromě samozřejmých konfesních základů se s ním shoduje v restauračním odporu k sekulární moderně (zvláště vůči jejímu erotismu), v idealizaci lidové zbožnosti, ale i v napojení na křesťanskosociální hnutí, jehož ústřední postavou je ve Vídni starosta Karl Lueger (Plečnik se společně se sochařem Josefem Engelhartem podílel na kašně postavené ve Vídni k Luegerově počtě a podle dochované korespondence byl s Luegerem přinejmenším v letmém osobním kontaktu). Avšak vzhledem k vyhrocenějšímu protikladu obou společenských táborů je vídeňský katolicismus mnohem ostřejší, pokud jde o polemiku s těmi, jež pokládá za nepřátelské síly, což hic et nunc znamená především s Židy a zednáři. Karl Lueger založil svou politickou kariéru mimo jiné na antisemitské rétorice, a rovněž J. E. Zacherl byl sám publicisticky činný na tomto poli: jeho nábožensko-historiosofická rozjímání *Die Glaubensfrage* (1919) a *Das Weltantlitz* (1919) se zabývají otázkou spásy či zkázy soudobého lidstva, s notným podílem úvah o tom, jakou roli v ní hrají Židé.

Ozvuky této polemické rétoriky se namnohokrát ozývají v Plečnikově korespondenci. Takto píše například příteli Janu Kotěrovi v letech 1902 a 1904: „Za všechen ten bankrotismus a vědomé popírání zásad, jak vyplynuly ze ‚strachu z Boha‘, může známý kvas: zatracení Hebrejci. Jistě, můj drahý – nikomu bych nechtěl ublížit jako člověku – ale výsada vést nepatří do takových rukou. (...) Mnoho nočních jízd vlakem, rozčilující organizační záležitosti a tisíce podobných věcí – které Hebrejec dobře snese jenom proto – že mu je vnitřní život na hony vzdálen – který však Evropana zničí, protože ho vypálí – vnitřní oheň ho zničí. (...) Ideály si ovšem může nejlépe uchovat jenom národ s čistou rasou. Ochraňuj nás proto Pane Bože před vlivem a ještě víc před míšením s Židy.“ (Prelovšek – Vybíral 2001/2002: 142–143, 149 a 197). V dopisech z Itálie zase zaznívá ona restauračněkatolická, ultramontánní chvála papežské moci a početnosti kléru – demonstrováné na vztek zednářům: „Črna masa so kleriki; teh je grozno veliko, Anima, Germanici itd. Izgledajo pa tako, da je razumljivo, da framasoni divjajo.“ (Stele 1967: 134). Nevědné narážky na „zednářské recenzenty“ a „zednářské zástěry“ objevují se napříč korespondencemi až do Plečnikových pozdních let. I roku 1938 píše vinohradskému faráři Titlovi: „Velice šikovně kračí vesele v před framasonerie z nahou babou a měšcem v naruči“ (Horský 2011: 76). A naopak, Karl Lueger je chválen v nejvyšších tónech – jako někdo, koho by bylo zapotřebí i v Lublani: „Čudno je, kako se ljudje duhovnoh boje. (...) Kobi mi imeli tudi polovico Luegerja, b mi bilo šebolj prav“ (Stele 1967: 178). S dobovými úvahami o soupeření ras bezpochyby souvisí i pozitivní zmínka o četbě Arthura Gobineaua (byť nikoliv jeho klíčového díla *O nerovnosti lidských plemen*) či narážky na dobově hojně diskutované ideje Otto Weiningerova o potřebě bojovat se „židovstvím“ a „ženskostí“ coby antikulturními fenomény (Prelovšek – Vybíral 2001/2002: 123, 141).

Tyto občasně antisemitské a protizednářské výlevy je nutno vnímat v dobovém kontextu. Patří téměř neodmyslitelně ke světoobrazu tehdejšího katolického milieu, opozičně naladěného vůči liberální modernitě, jež byla skutečně často reprezentována osobnostmi židovského původu a/nebo zednářských vazeb (pikantní na tom je, že k předním českým zednářům patřil také Plečnikův blízký přítel Jan Kotěra... – viz Čechurová 2002: 89–90). Plečnikův případ ukazuje, že v případě takovéto rétoriky často šlo spíše o projekci „jiného“ a „cizího“, jež v sobě nenesla násilné sklony (viz výše citované „nikomu bych nechtěl ublížit jako člověku“!). Případy jiných katolíků ovšem ukazují, že fixace na tento obraz „jiného“ a „cizího“ mohla vést až ke sblížování s různými totalitními a už velmi násilnickými hnutími a režimy – a to právě i v Luegerem „předpřipravené“ Vídni



(Hamannová 1999; Hanisch 1977; Siegfried 1979). Plečnik touto cestou dále nešel a onu negativistickou rétoriku dále nerozvíjel. Jeho texty však ukazují, že v době svého vídeňského pobytu přijímal názory tamního restauračního katolického milieu bez distance.

Katolické prostředí kolem Leonovy společnosti mělo ovšem – a především – i své pozitivně formulované programy, především onu vizi obnoveného sakrálního umění. Sama sice vlastními silami nebyla schopna ji naplnit a nedokázala nabídnout nic lepšího než rétoriku o ní (a zprostředkování sakrálních zakázek). Byla však přinejmenším schopna upozornit, že by něco takového vůbec existovat mohlo a mělo. Přivedla tak mladého Plečnika k zaujetí pro fenomén, který se zdál tuto vizi naplňovat a který vznikl rovněž na německojazyčném území, ale jindy a jinde: ve švábském klášteře Beuron, kde se skupina řeholníků pokusila o odvrát od realismu a naturalismu kamsi k (předpokládaným) archaickým, hieratickým a geometrickým prazdrojům sakrálního umění a umění vůbec. Byl to pak Plečnik, a nikoliv Leonova společnost, kdo „přivedl Beuron do Vídně“ – kdo roku 1905 spolunicioval a architektonicky ztvárnil výstavu beuronského umění ve vídeňské Secesní budově.

Pojem „Beuron“ je již v citované dobové literatuře vnímán ve dvojnásobném smyslu – jako konkrétní umělecký styl a jako univerzální, nadčasový princip sakrálního umění, jehož je konkrétní beuronská produkce jen jedním možným výrazem (Kreitmaier 1921). Taktéž pro Plečnika vzešly ze setkání s Beuronem dva zásadní vlivy – proto bude nadále v této studii používán pojem „beuronský“ ve dvojnásobném smyslu: za prvé inklinace ke konkrétnímu beuronskému výtvarnému stylu, pokud jde o sochařskou a malířskou stránku interiérů jeho staveb. Po celý život jako by Plečnik hledal sochaře a malíře, kteří by nesli dále onu „beuronskou“ vznešenou strnulost a „egyptskou“ idealizovanost sakrálních zobrazení. Odtud i jeho pozdější preference celkem druhořadého českého sochaře Damiana Pešana (1887 – po 1969), jenž se mu zdál na české scéně „nejbeuronštější“ – aniž by ovšem Pešan Plečnikovy představy uspokojil, jak vyplývá z korespondence architekta s vinohradským knězem Alexandrem Titlem (Horský 2011: 50 aj.).

Za druhé pak onen nadčasový ideál, touhu po němž v Plečnikovi pěstovalo dlouholeté přátelství s oním mnichem a malířem, který roku 1905 ve Vídni Beuron reprezentoval – s Janem Willibrordem Verkadem (1868–1946). V Plečnikově archivu je dochován rozsáhlý konvolut dopisů J. W. Verkadeho, počínající rokem 1906. V něm kromě provozních záležitostí zabírají význačné místo úvahy o sakrálním umění a dnešku, o podstatě talentu a podobně. Verkadeho, kněze a tvůrce v jedné osobě, Plečnik zjevně přijímal jako povolání mentora

(Verkade ho oslovuje „Mein Söhnchen“ a později „Mein Freund“). Tutéž roli se pravděpodobně pokusil hrát i „leonovec“ Richard von Kralik – také od něj je v Plečnikově archivu několik dopisů (a v Plečnikově knihovně několik titulů), v nichž se předkládají umělecko-náboženské vize. Leč, jak už dosvědčuje sama korespondence, trvalý vliv si u Plečnika udržel Verkade, a nikoliv Kralik. Jistě jednak proto, že Verkade byl výtvarník, nikoliv literát (s Verkadem Plečnik konzultoval zejména svou první samostatnou sakrální stavbu, kostel na vídeňském předměstí Ottakring); a snad i proto, že jeho způsob (sebe)prezentace byl méně polemický než Kralikův. Půjde-li tedy příštím badatelům o ještě lepší porozumění sakrální stránce Plečnikova díla, pak by se Verkadeho dopisy, Plečnikovy odpovědi (budou-li nalezeny) a celá „beuronská stopa“ měly ocitnout v centru pozornosti.

Jak ale řečeno, v „beuronském“ způsobu uvažování o umění jde nejen o umění, nýbrž i o umělce. Verkade zřejmě nejpřesněji ztělesňoval onen ideál křesťanského umělce-askety, do něhož se pak sám stylizoval i Plečnik. K tomuto ideálu patří ostentativní pokora a skromnost – ale na druhou stranu i vědomí vlastního vyvolení. Plečnik toto přesvědčení tlumočí mimo jiné Kotěrovi, v dopise z roku 1908 (tedy po setkání s Verkadem): „My umělci – Kotěro, buď klidný, my jsme umělci – jsme vyvolenci Boží – milost národům – ale musíme vědět – že nejsme umělci proto, abychom vytvářeli umělecká díla – dokonalá umělecká díla – nýbrž proto, abychom se sami v trýzni a bolesti v hledání krásna a dobra co možná nejvíc přiblížili Bohu – ztělesnění spravedlnosti“ (Prelovšek – Vybíral 2001–02: 251). V tomto sakralizovaném, „kněžském“ vnímání umělce se ovšem Plečnik nesmírně vzdálil od onoho utilitárního, moralistického, ryze služebného, pod dohled kléru přísně podřízeného pojetí umění, jaké bylo typické pro restaurační, „mahničovský“ katolicismus Plečnikova slovinského mládí. Možná i v tomto posunu je jeden ze zásadních přínosů Plečnikova vídeňského období.

## **Československo mezi masarykovskou necírkevní zbožností a katolickými rozpaky: 1911–1921–(1934)**

Na počátku roku 1911 nastupuje Plečnik do Prahy na Umprum. Tím se stává součástí české architektonické a výtvarné scény, jež ovšem nebyla zdaleka tak propojena s duchovním hledačstvím scény intelektuální, jako byla scéna vídeňská. O to více by bylo lze očekávat, že se Plečnik zapojí do českého katolického milieu, jako se předtím zapojil do rakouského. České katolické milieu bylo nalaďeno podobně opozičně vůči sekulární moderně v kultuře a společnosti, jako bylo

milieu rakouské, podobně se pokoušelo vytvářet katolickou kontrakulturu. Vzhledem ke specifickým českého historického a církevního vývoje bylo ovšem strukturováno ještě mnohem komplikovaněji než milieu rakouské: Soubor restauračních organizací a časopisů, podporovaných hierarchií, ale bez kulturního významu a mimo církev samotnou prakticky bez ohlasu. Reformistické hnutí Katolické moderny, které usiluje o navázání kontaktu se soudobou kulturou a které se ocitá v konfliktu s hierarchií. Ultramontánně a zpočátku přímo apokalypticky nalaďená skupina kolem Florianovy Staré Říše, která pohrdá restaurátory i reformisty a která jediná dosahuje uměleckých výsledků, jež uzná i sekulární veřejnost. Spletenec malých katolických politických stran, které se až do konce Rakouska orientují naprosto loajalisticky vůči Habsburkům – a které se v nové republice spojí do jedné a zahájí loajalistickou politiku vůči nové republice (Marek 2003; Putna 1998).

Plečnik se však s celou touto složitou strukturou překvapivě mýjí. V jeho korespondenci se nachází jen minimum zpráv o kontaktech s tímto prostředím – a v tiskovinách tohoto prostředí jen minimum zpráv o Plečnikovi. Plečnikova osobní knihovna obsahuje množství knih o českém výtvarném umění a památkách, ale jen dvě knihy reprezentativní pro kulturu českého katolického milieu:<sup>10</sup> monografie Jakuba Demla *Dílo Felixe Jeneweina* (1928) a román Karla Schulze o Michelangelovi *Kámen a bolest* (1947). V obou případech však zjevně jde o díla, na nichž Plečnika zajímalo více výtvarné téma jemu blízké (Jeneweina je možno vnímat jako český pokus o secesi s duchovním obsahem, Michelangelo byl již od italské cesty jedním z Plečnikových uměleckých vzorů) než to, kdo je napsal. Demlovo dílo Plečnik cituje v jednom dopise Emiliji Fon: „V eni knjigi imenitnega češkega duhovna – pisatelja Jakub Deml – a berem citat nekega letopisca“ (Štrukelj 2002: 86) – ale zase jen jako zdroj jiné citace.

Pokud jde o katolické osobnosti blíže spojené s výtvarným uměním, situace je jen o málo lepší: o díle Františka Bílka, nejvýraznějšího výtvarného umělce katolické scény této doby, Plečnik věděl už od roku 1900 („Bílkův sešit mne zaujal – jeho práce uchvátily – Wagner byl ohromen“; Prelovšek – Vybíral 2001–02: 69), avšak jak plyne z korespondence, bližší kontakt spolu nenavázali: v pozůstalosti je dochován jediný dopis z roku 1920, v němž se Bílek obrací na Plečnika v ryze pracovní věci jako na váženého, ale osobně mu jen málo známého kolegu. Plečnik

---

<sup>10</sup> Knihovna v Plečnikově lublaňském domě neobsahuje zdaleka všechny knihy, které Plečnik vlastnil (jak vyplývá z korespondenčních zpráv o knižních darech), jde však o jádro jeho knihovny – o knihy, které pokládal za podstatné.

si vysoce cenil svatovítského kanovníka a pozdějšího světicího biskupa, historika a památkáře Antonína Podlahy („ja toho pana už dlouho upřimně a hluboce ctím“; Horský 2011: 15), s nímž se setkal v souvislosti se svým angažmá na Pražském hradě – v týchž letech, kdy Podlaha dokončoval dostavbu katedrály. K bližší spolupráci a vzájemnému ovlivňování však zjevně rovněž nedošlo.

Do užšího kontaktu s českým katolickým prostředím přišel Plečnik vlastně jedině skrze zakázku na novostavbu kostela na náměstí Jiřího z Poděbrad, o níž se začalo jednat roku 1918. Médiem kontaktu byl vinohradský farář Alexandr Titl (1883–1947) – muž jistě zbožný, ale od kulturních proudů a sporů své doby spíše vzdálený, přispěvatel *Čecha*, tedy listu konzervativního, restauračního a na širší scéně zcela bezvýznamného. Plečnik Titla nejprve označil v dopise sourozencům ironicky jako „českého Honzu“ (Horský 2011: 85), v němž neshledává onu duchovnost, jakou si představuje. Korespondence ukazuje na postupné sblížení, ale i tak trvají spory o podobu a vybavení kostela: Titl uvažuje prakticistně a funkcionálně – Plečnik z hlediska (beuronského) sakrálního ideálu. Ad vocem „Beuron“ – paradoxně, prostředí, s nímž naopak Plečnik byl v kontaktu a na něž se odvolával (konkrétně na knihu mnicha Odilona Wolfa), byl „pražský Beuron“, tedy klášter v Emauzích, osazený až do zániku Rakouska německými mnichy a pokoušející se v Čechách naroubovat principy německého liturgického hnutí (Benešová – Kubínová 2007; Kunštát 1988).

Vysvětlit tuto téměř naprostou mimochodnost Plečnika a českého katolického milieu není snadné. Snad mu české církevní poměry připadaly příliš komplikované. Snad byl natolik spjat s „leonovským“ a „beuronským“, hrdě „nesoučasným“ ideálem katolické kultury, že nebyl ochoten se otevřít zcela jiným proudům. Snad se mu natolik protivil spor mezi reformně naladěnou částí kněžstva a hierarchií, který v letech 1918–1920 ochromil českou církev, že celé toto prostředí o to více ignoroval. Snad mu na počátku bránila ve sblížení i jazyková bariéra. V každém případě – pokud roku 1918 píše Titlovi „Přemýšlel jsem o zdejších poměrech, pozoroval život a různé vlivy, vynasnažil se vniknouti do duše lidu pražského v směru náboženském – ale nedopracoval jsem se dosud do nějaké pevniny.“ (Horský 2011: 10) – není to (jen) rétorika skromnosti. Je to realistické konstatování jeho situace.

O to zajímavější a překvapivější je pak Plečnikovo umělecké angažmá a dokonce navázání blízkých přátelství v kruhu z náboženského a kulturního hlediska zcela protikladném: v nejužším kruhu kolem T. G. Masaryka. Masarykova intelektuální a politická dráha byla přece od počátků přímo spojena s polemickým vymezením přesně proti tomu duchovnímu světu, jehož byl Plečnik od

svých počátků součástí: Masaryk bojuje proti společenské dominanci katolické církve a proti antisemitismu, jakož i proti panslavismu v jeho romanticky fantastní – „kollárovské“, „rukopisné“, „žunkovičovské“ – podobě. Masaryk volá po zbožnosti „jiné“, necírkevní, neliturgické a nemystické, nýbrž moderní, vědecké a etické, v analogii s českou reformací a ve zřetelné inspiraci americkým unitářstvím jeho manželky Charlotty.<sup>11</sup> A přesto právě „klerikál“ a „antisemita“, ctitel světeckých hrobů a snivec o obnově archaické sakrality Jože Plečnik nejenže od Masaryka dostane zakázku na obnovu Pražského hradu a Lán na republikánské prezidentské sídlo (Lukeš – Prelovšek – Valena 1996), nejenže ji přijme a bude ji pokládat za jeden z hlavních úkolů svého života, ale ještě se stane bezmála Masarykovým rodinným přítelem, který pak píše faráři Titlovi roku 1936, už po definitivním odchodu z Prahy: „Na Vas a Masaryka vzpomínám denne – patříte už tak nejak samozřejmě do mého ubohého života a paternosteru“ (Horský 2011: 70). Vysvětlení této „záhady“ – tohoto zdánlivého popření dotavadního Plečnikova církevně-společenského ukotvení – má několik aspektů. Všechny souvisejí s tím, co Plečnika s Masarykem a jeho duchovním světem, nehledě na výše vytčené rozdíly, spojuje.

Za prvé, Plečnik akceptuje Masaryka jakožto dovršitele českého národního hnutí, jež je z jeho pohledu vzorem pro hnutí slovinské (a obecně slovanské). V dopisech Kotěrovi mnohokrát žehrá na slovinskou kulturní inferioritu, proti níž klade pokročilou emancipovanost kultury české. Slovinci mu připadají ve srovnání s Čechy jako „proklaté stádo“ (Prelovšek – Vybíral 2001–02: 35). Práci pro Masarykův Hrad bere tudíž jako příležitost vytvořit nové, „slovanské“ sídlo pro „slovanského“ vládce. Panslavistické velekoncepty mohou tvořit mlčenlivé pozadí tohoto zaujetí. A přece ne tak zcela mlčenlivé: antikizující pojetí přestavby Hradu opět lze chápat i jako odkaz k oné genetické a/nebo duchovní souvislosti „Slovinci – Etruskové“, to jest, v obecněji platné aplikaci – té, která se ostatně i v českém národním obrození mnohokrát objevovala (Macura 1995): „Slované – Řekové a Římané“.

Za druhé, Plečnik cení na Masarykově politickém konceptu jeho republikánský a demokratický prvek, jakož i fundování demokracie na duchovních principech. Dokumenty přitom jasně ukazují, že toto smýšlení zastával dávno před setkáním s Masarykem. Už v Itálii chválí středověkou Pisu, jež byla dle jeho mínění „famozna, prava republika, in demokratična, pobožna“ (Stele 1967: 85).

<sup>11</sup> Masarykologická literatura, a to i literatura o Masarykových náboženských názorech, je samozřejmě nezměrná. Z novějších prací o tématu „Masaryk a náboženství“ viz zejména Chovančíková 1995.

Toto demokratické smýšlení zjevně vyvěrá i ze zkušenosti slovinského obrození, jež se utvářelo (neboť jinak ani nemohlo) ryze „zdola“, bez národně orientované aristokracie.<sup>12</sup> Podle vzpomínek Dušana Grabrijana Plečnik hovořil o bytostném demokratickém slovinců – právě kvůli absenci šlechty: „Takemu naravnemu demokratizmu ne najdete v Evropi primere“ (Grabrijan 1968: 67). Zdůrazňování lidovosti a „nešlechtickosti“, v osobní anamnéze i v národní perspektivě, se rovněž nachází jak u Plečnika, tak u Masaryka.

Za třetí, Plečnik zná Masaryka – byť ne osobně – ještě ze své vídeňské éry, jakožto poslance říšského sněmu, který zápasí nejen za české věci, ale i za věci dalších slovanských národů. Bral na vědomí, že se přitom Masaryk často odvolává na českou reformační tradici. Roku 1907 zmiňuje v listě Kotěrovi s úchvalou jednu Masarykovu řeč: „Pokud nějaký Čech slyší jméno Hus, Žižka nebo Komenický – pravil Masaryk – vyvolává to v něm pocity – o nichž vy nemáte ani potuchy – volal Masaryk na pitomce v parlamentě“ (Prelovšek – Vybíral 2001–02: 237). Poté, co přišel do Prahy, se Plečnik roku 1913 dokonce účastnil soutěží na jeden Husův a jeden Žižkův pomník. Stalo se tak sice z iniciativy jeho českých přátel – ale stalo se! (Prelovšek 1998: 66). Vůči ryze náboženskému ctění Husa se Plečnik i později vymezoval polemicky a pro Církev československou, založenou roku 1920 s důrazem na Husův kult, měl jen úsměšky. V listech Titlovi charakterizuje jakousi dámu, že je „fanatična ovečka čsl. církve“, a kohosi jiného ironicky popisuje, „jak se krouť se vyzdvýženými očičkami jako nějaký kněz svaze česke církve před bustou Mistra Jana“ (Horský 2011: 23, 47). Zdá se tedy, že si vytvořil diferencované vnímání těchto postav: jako národní hrdinové – ano, jako náboženské modely – nikoliv.

Za čtvrté, mezi Masarykem a Plečnikem permanentně prostředkovala prezidentova dcera Alice (1879–1966). Zatímco Masaryk byl ve vyjadřování svých osobních náboženských postojů, natož pak pocitů, velmi zdrženlivý – Alice, otcova věrná následovnice co do obsahu jeho názorů (Skilling 2001), naopak svou religiozitu vyjadřovala ráda a hojně. Aliciny dopisy Plečnikovi pravidelně obsahují biblické citace a modlitby.<sup>13</sup> Díky tomu, že Plečnik byl v daleko častějším kontaktu s Alicí než se samotným Masarykem, byl konfrontován s pojetím víry, jež je sice „objektivně“, konfesně odlišná od jeho víry, avšak „subjektivně“,

<sup>12</sup> Až na naprosté výjimky jako mecenáš baron Žiga Zois či sběratel lidových písní Anastasius Grün, hrabě Auersperg – viz Petrbock 1997.

<sup>13</sup> Kompletní edice dopisů Alice Masarykové, uložená v kolekci Plečnikova Zbirka v Lublani, zatím nebyla tiskem vydána (ač již proběhly zprávy o připravované edici). Dostupná je pouze „koláž“ in Běhlahová 1996.

LÁNY

5. března 1935.

Pan profesor J. PLEČNIK,  
Ljubljana.

Milý Mistře,

děkuji Vám upřímně za srdečné  
přání k 7. březnu. Přečetla jsem je otci.  
Když jsem jaksi se omlouvala, že tam stojí  
napsáno něco o ďábelském švindlu dneška,  
tak se zasmál a povídal: "To se musí  
Plečnikovi rozumět". - Ostatně s Vámi plně  
souhlasím a vím, co to znamená takový pevný,  
jasný a veskrze poctivý bod.

S přátelským pozdravem

*Alice Masaryková*  
Dr Alice G. Masaryková.

Dopis Alice Masarykové  
Plečnikovi (Plečnikova  
Zbirka, Ljubljana –  
korespondence přijatá).

intenzivním citovým, až mystickým prožíváním, je jeho víře vlastně velmi blízká. Mezi obsahem religiozity Plečnikovy a Masarykovy zela propast. Mezi formou religiozity Plečnikovy a Aliciny nikoliv. Co více: z některých dopisů vyplývá i to, že Alice si uvědomovala tyto rozdíly v názorech a/nebo v používaném výrazivu mezi jejím otcem a jejím nejbližším spolupracovníkem (a možná i tiše douhaným budoucím manželem) a někdy je vědomě – předem či následně – uhlazovala. Viz jeden příklad za mnohé: „Děkuji Vám upřímně za srdečné přání k 7. březnu. Přečetla jsem je otci. Když jsem se jaksi omlouvala, že tam stojí napsáno cosi o ďábelském švindlu dneška, tak se zasmál a povídal: To se musí Plečnikovi rozumět! – Ostatně s Vámi plně souhlasím a vím, co znamená takový pevný, jasný a veskrze poctivý bod.“<sup>14</sup>

Za páté, Plečnika sice dělily od Masaryka názory na katolickou dogmatiku, ale velmi je sblížovaly názory etické. Pokud se do Plečnikova světového pohledu

<sup>14</sup> Dopis Alice Masarykové z 5. března 1935, Plečnikova zbirka, Ljubljana.

pevně vtiskl onen morální rigorismus slovinského restauračního katolicismu, ono vyzdvihování askeze a kázně, ono zhnusení z jakékoliv morální laxnosti a ovšem i z jen trochu explicitnějšího erotismu (viz jeho výše citované pohoršení z návštěvy „nemravné“ Paříže či zálibu ve slově „Zucht“ – „kázeň“ – Prelovšek – Vybíral 2001–02: 197), k Masarykově soustavě názorů patřil morální rigorismus neméně striktní: viz jeho proslulý asketický životní styl (ve vztahu nejen k alkoholu a kouření, ale i k jídlu!), jeho přísné patriarchální vedení rodiny, jeho odmítání „nemravné“ francouzské literatury i (vídeňské!) psychoanalýzy coby cesty k rozkladu mravních hodnot atd. (Masaryk 1925: 125; Čapek 1947: 184 aj.). Teologicko-filosofický základ asketismu a moralismu jednoho a druhého byl tedy jiný – ale praktický důsledek stejný. V tomto smyslu pak Plečnik interpretuje Masarykův vztah ke katolicismu i doma, ve slovinském prostředí: Masaryk s katolickou církví ideově nesouhlasí, ale vidí v ní užitečnou „morální policii“. Masaryk prý mu řekl: „Veste, moji ministři mi venomre prigovarjajo, naj zatrem katoliško cerkev. Jazpa sem jim odvrnil: mislite, da sem nor, da mi moralno policijo (kat. cerkev), ki so plačuje ljudstvo samo, ukini!“ (Krečič 1985: 176).

V souhrnu lze tedy nalézt dostatek styčných bodů, jimiž si Plečnik mohl vnitřně odůvodnit nejen svou práci pro Masaryka, ale především své sblížení s Masarykem, a pro něž byl ochoten dát do závorky vše, co ho s Masarykem rozdělovalo: tedy i svůj katolicismus. A možná lze k těmto faktickým, konkrétním shodám přičíst i jakousi intuici, že v českém prostředí je živější a toho času duchovně a kulturně plodnější právě tato, masarykovská tradice – než český katolicismus.

## **Slovinský katolicismus mezi postobrozením a avantgardou: 1921–1957**

Roku 1921 se Plečnik vrací do Slovinska jako profesor architektury. Po dobu angažmá na Pražském hradě se pohybuje mezi Prahou a Lublaní, poté už působí jenom ve vlasti – v té užší slovinské i v té širší, nové, jugoslávské. A jako kdyby pražské zkušenosti nebylo – vrací se zcela jednoznačně zpět do kontextu katolického milieu. Valná většina Plečnikových prací doma je na toto prostředí navázána. Nejde jen o kostely, interiéry a liturgické artefakty přímo pro církev, ale také o obálky pro katolické revue a knihy katolických spisovatelů, o sportovní stadion pro katolického Orla, o budovy katolických spolkových institucí (Lidová záložna v Celje aj.) i o takové zdánlivé maličkosti, jako je náhrobek vůdčího slovinského katolického politika Antona Korošce na lublaňském hřbitově Navje. A rovněž



Plečnikovo exkluzivní, místy téměř monopolní postavení při „velkoměstském“ dotváření Lublaně meziválečné éry je možné nejen díky jeho výjimečným výtvarným kvalitám a nejen díky slávě, již si předtím dobyl ve Vídni a zejména v Praze, ale také díky podpoře křesťanskosociální vlády na lublaňské radnici, a naopak k občasně hlasité nelibosti slovinských liberálů (např. na adresu nového městského hřbitova Žale, který se jim zdál příliš katolický; Krečič 1992: 280).

Slovinské katolické prostředí si Plečnika povšimlo již dříve a sledovalo jeho práce vídeňské a pražské. Pravidelně o něm referovaly slovinské katolické časopisy, především samozřejmě *Dom in Svet*, kde jeho dílo trvale propagoval kunsthistorik France Stele (1886–1972), dále však i *Mladika*, *Jutro* či později ročenka *Koledar družbe sv. Mohorja*.<sup>15</sup> Když se tedy Plečnik vrací, přichází jako mezinárodní celebrita, jako uznávaný mistr. To mu pak umožňuje i zavést a udržovat určitý modus komunikace s představiteli církve – modus „verkadovský“, v němž umělec je sám svého druhu „knězem“ a je tedy hierarchickým kněžím roven, namísto modu „mahničovského“, v němž umělec je jen řemeslníkem, vykonavatelem kněžských intencí.

Ukazuje se to zejména v korespondenci s těmi duchovními, kteří si u Plečnika objednávali sakrální stavby – nejvýrazněji pak s tím knězem, v jehož případě se pracovní vztah nejvíce přelil ve vztah osobní a přátelský, tedy s bosenským františkánem Josipem Markušičem (1880–1968). Plečnik a Markušič v korespondenci probírají jednak detaily připravovaného kostela v Bělehradě, jednak obecnější duchovní otázky. Markušič přitom příznačně přiznává, že občas tomu, co Plečnik navrhuje, ne zcela rozumí – ale důvěřuje, že Plečnik ví, co dělá, a tlumočí mu i od svých představených univerzální „placet“, pokud jde o ztvárnění liturgického prostoru: „Oni imajuci pune povjerenje u Vaše poznavanje liturgijskih propisa, savjestnost i umjetnički ukus, i sve drugo odobravaju, štočete u buduče u detaljima napraviti za ovu crkvu.“<sup>16</sup> Vystává tak zcela „moderní“ situace, pro tradiční, to jest restaurační katolické milieu vlastně netypická: autorita klerika ustupuje před autoritou umělce.

Samo slovinské katolické milieu však mezitím prošlo určitým vývojem. V době, kdy mladičský Plečnik začínal svou dráhu ve Vídni, probíhal spor mezi restaurační generací Mahničovou a vůči moderně mírně otevřenější generací Finžgarovou, která se poté ujala revue *Dom in Svet*. V době, kdy navrátil se

<sup>15</sup> Viz bibliografii Lojze Gostiša: *Prispevek k bibliografiji arhitekta Jožeta Plečnika*, in Gostiša 1968, nestránk.

<sup>16</sup> Dopis Josipa Markušiče z 6. listopadu 1933, Plečnikova Zbirka, Ljubljana.

Plečnik kraluje sakrální tvorbě v meziválečném Slovinsku, však vystupuje nová generace s novou poetikou, s novými akcenty. Jestliže generace *Dom in Svet*, vesměs složená z kněží-umělců, kolem přelomu století tvořila v duchu tradičního realismu, pootevírala se secesi a symbolismu a usilovala udržet postobrozenskou národní svornost – nová generace, tvořená většinou katolickými laiky, pracuje v duchu expresionismu, inspiruje se evropskou avantgardou a komunikuje s radikálnějšími sociálními proudy. Mladá generace sice vesměs začíná publikovat v kontextu revue *Dom in Svet*, pak ale ve dvacátých letech zakládá své vlastní generační orgány (*Križ na gori* a následnický *Križ*, odtud název hnutí „křižarstvo“; Trstenjak 1993). K nejostřejšímu konfliktu se starší generací došlo roku 1937 po článku Edvarda Kocbeka o španělské občanské válce, v níž mladý literát zpochybnil dotud bezvýhradnou podporu katolíků pro Frankovu stranu.

Jože Plečnik zůstal po celou tuto dobu spojen se starší, „dominsvetovskou“ generací. Osobně se přátelil se dvěma nejvýraznějšími autory této generace, tedy prozaikem Finžgarem a secesně dekorativním básníkem Silvinem Sardenkem (1876–1942), navrhoval obálky pro některé jejich knihy a rovněž pro samotný *Dom in Svet*. S Finžgarem spolupracoval na některých církevních a/nebo vlasteneckomemoriálních projektech, Finžgar pak na Plečnika vděčně vzpomíná ve svých pamětech *Leta mojega popotovanja*. I v současné Lublani je toto propojení Plečnik-Finžgar vizuálně zpřítomněno a zpečetěno, kdyžtě jsou jejich tváře vyobrazeny pospolu na pamětní desce na průčelí kostela v lublaňském Trnovu, kde Finžgar farářoval a Plečnik hned vedle bydlel.

Naopak po kontaktech s mladší katolickou generací, s „křižarstvem“, není v Plečnikově písemné pozůstalosti, ani ve vzpomínkách jeho současníků téměř stopy. A to přesto, že se jinak svědomitě, rád a až vášnivě věnoval mladším generacím, jak dosvědčují vzpomínky četných jeho žáků z lublaňské školy architektury (Grabrijan 1968; Omahen 1976; Krečič 1985; Lenarčič 1998). Nikterak ho nezaujali literáti a kulturní publicisté této skupiny, tedy bratři Anton a France Vodnikové či Edvard Kocbek – a to přesto, že jeden z dalších básníků (a nemnoha kněží) skupiny, Jože Pogačnik (1902–1980), byl v letech 1932–1935 Finžgarovým kaplanem v Trnovu a Plečnik ho tedy měl doslova za zdí.<sup>17</sup> Vůči výtvarníkům této skupiny, mezi nimiž přední místo zaujímali bratři Tone (1900–1975) a France (1895–1960) Kraljové, pak měl Plečnik rozporný vztah. O díle Kraljů věděl (oba

---

<sup>17</sup> Pogačnik také prezentoval slovinskou katolickou literaturu, s důrazem na generaci „křižarstva“, pro evropskou veřejnost, viz Pogačnik 1934. Hodna připomenutí je i okolnost, že v šedesátých letech se Pogačnik stal lublaňským arcibiskupem.



Společná pamětní  
deska Jožeta Plečnika  
a F. S. Finžgara na  
kosteje v Trnovu.  
Foto M. C. Putna, 2011.

navíc na počátku dvacátých let studovali nějaký čas v Praze!) a respektoval je – ale spolupracovat s nimi nechtěl (Krečič 1985: 167). Při pohledu na výtvarnou tvorbu bratří Kraljů (jež je ve velkém rozsahu přístupná v galerii v bývalém klášteře Kostanjevica na Krki<sup>18</sup>) je to svým způsobem pochopitelné: Kraljové zobrazují náboženská témata brutalistně, v redukovaných oblých tvarech, se sociálními a politickými aktualizacemi, a kromě duchovních námětů vytvářejí i díla silně erotická. Výsledkem je jedna z nejzajímavějších kapitol duchovně orientovaného umění (nejen) na slovinské půdě – ale zcela protikladná tomu, jak sakrální umění definoval Beuron a jak ho v malbě ztělesňoval Verkade. Plečnik zjevně na beuronském základu a verkadovském modelu trval – a dával tedy (podobně jako v Praze!) přednost druhořadým sochařům a malířům, kteří se mu zdáli bližší jeho, tj. „beuronskému“, ideálu. Zachoval tak věrnost svým východiskům – ale uzavřel si kontakt s dalším vývojem slovinského umění.

Snad nejpozoruhodnější na celé Plečnikově uzavřenosti vůči „křižarstvu“ je skutečnost, že nijak zvlášť neoceníl ani to, že časopisy této skupiny se kromě jiných témat věnovaly rovněž diskusi o liturgickém hnutí. Liturgické hnutí by mělo být Plečnikovi blízké – jedním ze zdrojů hnutí byl přece právě Beuron.

<sup>18</sup> V české kultuře byla řada děl Franceta Kralje reprodukována v revui *Souvislosti* 1997, v čísle 1, věnovaném monograficky slovinské kultuře.

Přesto však nová fáze hnutí, kterou v Německu vedl Romano Guardini (sám Beuronem inspirovaný, viz Gerl 1985) a kterou ve Slovinsku propagovalo „křižarstvo“, zůstala mimo okruh Plečnikových zájmů. I to však svědčí o skutečnosti, že v této své lublaňské fázi se Plečnik dále ke katolicismu hlásí a osobně ho prožívá – ale fakticky se odpoutává od jeho současného vývoje, od jeho současných impulsů i problémů. Církevní dění nesleduje, pokud se přímo netýká jeho uměleckých projektů (viz případy sporů, které se v hierarchických kruzích vedly o kostel v Šišce či o další stavby). Z „umělce, který patří ke katolickému milieu“, z „katolického umělce“ se tak Plečnik ve své „splendid isolation“ čím dál více stává „umělcem, který je katolík“.

### Plečnikovo místo: pokus o odpověď

Plečnikovy náboženské a společenské názory i sítě jeho vztahů s kulturními osobnostmi jsou tu zkoumány prvotně proto, aby pomohly lépe osvětlit pozadí jeho výtvarné tvorby. Leč, sama jeho výtvarná tvorba může také druhotně posloužit jako metafora k objasnění podstaty jeho duchovního profilu.

Neboť Plečnikova architektura je sice ve své intenci hluboce tradicionalistická, pracující se starými motivy a styly, ba „palladiánská“.<sup>19</sup> Avšak na rozdíl od obvyklých neoklasicistů, tradicionalistů a dekorativistů Plečnik vše přizpůsobuje své individuální, ostře subjektivní vizi. Se starými prvky nakládá ne podle pravidel oněch světů, z nichž byly vzaty, nýbrž podle své vlastní vnitřní estetiky.

Příkladem může být lublaňské Žale, které je sice jako celek založeno na antikizující, sloupové a chrámové obraznosti, ale konkrétní formy jednotlivých rozlučkových kapliček jsou voleny naprosto napříč styly antického kulturního světa (řecký chrámek, římské lázně, etruský tumulus...), ba i mimo něj (turecký kiosk). Ještě mnohem lepším příkladem je však kostel ve vsi Bogojina. Zde Plečnik přetvořil jednotlivé klasické prvky do naprosto neklasického, ba „manýristického“ celku: dvoulodí je výrazně a záměrně nesouměrné; dórské sloupy mají poměr 1 : 4 místo 1 : 8 a působí tudíž neuvěřitelně hmotně a těžce; sloupky při zdích nesou arkády. Antikizující struktura je navíc doplněna citacemi ze zcela jiného kontextu (věž bogojinského kostela je doslovně převzata z věže renesančního Mydlářovského domu v Chrudimi) a zkombinována s místním folklórním uměním (keramické talíře na kazetovém stropě a džbánečky na hlavním oltáři!).<sup>20</sup> Tento přístup

<sup>19</sup> K paralele Plečnik-Palladio viz závěr monografie Krečič 1992.

<sup>20</sup> Za tuto analýzu, provedenou přímo na místě, vděčím Aleši Rolečkoví.



Plečnikovo volné kombinování antiky a folklóru – interiér kostela v Bogojině.  
Foto M. C. Putna, 2011.

je možno hodnotit buď jako „chybu“, jako deformaci použitých prvků a jako stylou svévoli – anebo naopak, jako originální osobní koncept.

A tak je tomu i s Plečnikovým duchovním světem. Prvotně vychází ze souboru názorů příznačných pro katolické milieu ve Slovinsku a poté ve Vídni. Katolicismu zůstává osobně věren až do smrti. Leč, ukáže se, že je schopen tuto věrnost katolickému prostředí zkombinovat s trvalým nadšením pro Masaryka. Dokáže to díky tomu, že si z Masarykovy soustavy názorů vybírá ty, které mu konvenují – a ty ostatní si interpretuje po svém nebo je prostě ignoruje. Příznačná je tudíž reprodukce Plečnikova výroku o Masarykovi, předneseného před lublaňskými žáky: „Masaryk je velik, globok filozof. Ne veruje sicer, da je Jezus Bog, trdipa, da je to največji človek vseh časov in narodov“ (Lenarčič 1998: 23). Příznačný je i způsob, jakým Plečnik používá Masaryka v dopisech – vedle svatého Augustina či Marka Aurelia, jako jednu z mnoha nadčasových autorit, jako zdroj univerzálně platných sentencí: „Masaryk je rad rekel: misliti in domisliti“ (Štrukelj 2002: 98).

Ne dosti na tom: Plečnik je ve skutečnosti schopen stejně individuálně, ba selektivně nakládat i se samotným katolicismem. Ne že by něco z katolických dogmat či z církevní praxe zpochybňoval. Aktivně však reflektuje jen to, co konvenuje jeho představám o katolicismu coby nadčasové, neměnné, vznešené veličině a konstantě duchovní estetiky – viz vzkaz pro sochaře Pešana, „že byl Kristus Pan aristokrat a žádný demokrat (aby mluvil po lidsku). (...) Kristusa pana se člověk také bojí – bojí proto, že je On tolik nesmirne krásný – proto Ho také miluje“ (Horský 2011: 51). Naopak konkrétní církevní dění a spory v podstatě ignoruje. I proto zahazuje směrem do minulosti vnitřní tenze slovinského katolicismu. I proto si nevšímá tenzí, které v něm probíhají v současnosti, vlastně kolem něj. Zřejmě i proto se ovšem také mine s „křižarstvem“ – aby se vyhnul konfliktu, který je v katolickém milieu provází (tak jako se v Praze zcela vyhnul všemu, co souviselo s konfliktní Katolickou modernou). A proto si nepovšimne, že „křižarstvo“ hlásá jako teoretický postulát právě tento odstup od toho, co se jim jeví jako klerikalismus – právě moderní, individuální přístup umělce-křesťana a vůbec člověka-křesťana ke světu i ke katolickému milieu, nazývají to „křesťanským expresionismem“, „křesťanským existencialismem“ či „personalismem“ (Vodnik 1983). „Křižarstvo“ hlásá to, co Plečnik svým dílem fakticky koná – aniž si to ono nebo on uvědomí.

A v tomto smyslu lze znovu rozumět Plečnikově tvorbě jako podobenství. V tomto smyslu je totiž jeho nejvýraznějším, nejgeniálnějším dílem jeho vlastní dům – totální umělecké dílo, vytvořené ze struktury celkem obyčejné předměstské vilky, doplněné ovšem o arciromantický a arciindividualistický motiv „věže“<sup>21</sup> a naplněné jednak vlastnoručně navrženým nábytkem, sloužícím jen a jen specifickým potřebám svého tvůrce, a jednak starými předměty, antikvitami, fragmenty posbíranými jako pozůstatky jiných, zaniklých celků a probuzenými k novému životu v novém kontextu. Tento nový život a nový kontext jim však neskýtá žádný ideologický systém, ať starý či nový, nýbrž jen a jen sama tvořivá, mezi starým a novým rozklenutá osobnost.

---

<sup>21</sup> Plečnik píše už roku 1908, že sní o tom, že bude jednou bydlet ve věži – viz Prelovšek – Vybíral 2001/2002: 259.

**MARTIN C. PUTNA** je literární a kulturní historik, specializuje se na vztah kultury a náboženství. Vystudoval filologii a teologii, v roce 1998 se habilitoval ze srovnávací literatury. Od roku 1992 vyučuje na Karlově univerzitě (do roku 2006 na Filozofické fakultě, poté na Fakultě humanitních studií). V letech 2004–05 byl zastupujícím profesorem na univerzitě v Řezně v Bavorsku, 2007–08 pobýval v rámci Fulbrightova badatelského programu na Boston College v USA. Spoluzaložil revui *Souvislosti* a Českou křesťanskou akademii. V poslední době vydal např. monografie *Obrazy z kulturních dějin americké religiozity* (Praha 2010) a *Česká katolická literatura v kontextech 1918–1945* (Praha 2010) a další knihy původní či překladové. Kontakt: mcputna@email.cz

### Použité prameny a literatura

Plečnikova Zbirka, Ljubljana – korespondence přijatá

- Běhalová, Věra (ed.). 1996. „Alice Masaryková – Plečnik – Hrad.“ Pp. 81–87 in Zdeněk Lukeš – Daman Prelovšek – Tomáš Valena (eds.): *Josip Plečnik – architekt Pražského hradu*. Praha: Správa Pražského hradu.
- Benešová, Klára – Kubínová, Kateřina (eds.). 2007. *Emauzy. Benediktinský klášter v srdci Prahy*. Praha: Academia.
- Beniston, Judith. 1998. *Welttheater. Hofmannsthal, Richard von Kralik, and the Revival of Catholic Drama in Austria, 1890–1943*. London: W.S. Maney and Son.
- Berglund, Bruce R. 2007. „Demokratický Hrad jako posvátný prostor. Náboženství a ideály o obnově Pražského hradu.“ *Souvislosti* 2007/3: 208–221.
- Bitnar, Vilém. 1941. *Inferiorita české literatury katolické*. Praha: V. Petr.
- Borecký, Vladimír. 1999. *Zrcadlo obzvláštního. Z našich mašibů*. Praha: Hynek.
- Cajnkár, Stanko. 1976. *Franc Saleški Finžgar in njegova doba*. Celje: Mohorjeva družba.
- Čapek, Karel. 1947. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha: Čin.
- Čechurová, Jana. 2002. *Čeští svobodní zednáři ve XX. století*. Praha: Libri.
- Dolinar, France – Mahnič, Jože – Vodopivec, Peter (eds.). 1993. *Cerkev, kultura in politika 1890–1941*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Finžgar, Fran S. 1957. *Leta mojega popotovanja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Gerl, Hanna-Barbara. 1985. *Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Gostiša, Lojze (ed.). 1968. *Architekt Jože Plečnik 1872–1957. Katalog ob spominski razstavi*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Grabrijan, Dušan. 1968. *Plečnik in njegova škola*. Maribor: Založba Obzorja.
- Hamannová, Brigitte. 1999. *Hitlerova Vídeň. Diktátorova učednická léta*. Praha: Prostor.
- Hanisch, Ernst. 1977. *Die Ideologie des politischen Katholizismus in Österreich 1918–1938*. Wien – Salzburg: Geyer.
- Horský, Jiří a kol. (eds.). 2011. *Nejměňte me nikdy... Dopisy Josipa Plečnika Alexandru Titlovi 1919–1947*. Praha: Přátelé Prahy 3.

- Chovančíková, Irena (ed.). 1995. *Náboženská dimenze Masarykova myšlení*. Hodonín: Masarykovo muzeum.
- Janežič, Stanko (ed.). 1989. *Dom in Svet 1888–1988. Zbornik ob stoletnici*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kralik, Richard von. 1909. *Die katholische Literaturbewegung der Gegenwart*. Regensburg: J. Habel.
- von Kralik, Richard – Schlitter, Hans. 1912. *Wien. Geschichte der Kaiserstadt und ihrer Kultur*. Wien: Adolf Holzhausen.
- Krebelj, Marija. 2007. *Navdih večnega. Duhovni portret Jožeta Plečnika*. Ljubljana: Družina.
- Krečič, Peter (ed.). 1985. *Plečnik in jaz. Pisma Jožeta Plečnika Antonu Suhadolcu. Suhadolčevi spomini na Plečnika*. Trst: Založništvo tržaškega tiska.
- Krečič, Peter. 1992. *Jože Plečnik*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kreitmaier, Josef. 1921. *Beuroner Kunst. Eine Ausdruckform der christlichen Mystik*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kunštát, Miroslav. 1988. „Podněty beuronské školy pro české umění na sklonku 19. století.“ Pp. 363–366 in *Povědomí tradice v novodobé české kultuře*. Praha: Národní galerie.
- Lenarčič, Vinko. 1998. *Spomini na Plečnika*. Ljubljana: Accordia.
- Lenard, Leopold. 1910. „Martin Živkovič: Die Slawen, ein Urvolk Europas“ (rec.). *Dom in Svet* 23, 1910, 2: 93.
- Lukeš, Zdeněk – Prelovšek, Damjan – Valena, Tomáš (eds.). 1996. *Josip Plečnik – architekt Pražského hradu*. Praha: Správa Pražského hradu.
- Luthar, Oto (ed.). 2008. *The Land Between. A History of Slovenia*. Frankfurt am Main: P. Lang.
- Macura, Vladimír. 1995. *Znamení zrodu. České národní obrození jako kulturní typ*. Praha: H+H.
- Marek, Pavel. 2003. *Český katolicismus 1890–1914*. Olomouc: Gloria Rosice.
- Masaryk, Tomáš G. 1925. *Světová revoluce*. Praha: Orbis + Čin.
- Natter, Tobias G. – Hollein, Max (eds.). 2005. *Die Nackte Wahrheit. Klimt, Schiele, Kokoschka und andere Skandale*. München – Berlin: Prestel.
- Omahen, Janko. 1976. *Izповed*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ossinski, Jutta. 1993. *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*. Paderborn – München: Ferdinand Schöningh.
- Petrbok, Václav. 1997. „Čelakovský a Krajinci, Korutanci a Ilyrové s hrabětem Auerspergem“. *Souvislosti* 1997/1: 105–112.
- Pogačnik, Jože. 1934. „Das katholische Schrifttum der Slowenen“. Pp. 311–315 in *Katholische Leistung in der Weltliteratur der Gegenwart*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Prelovšek, Damjan. 1998. *Plečnikova sakralna umetnost*. Koper: Ognjišče.
- Prelovšek, Damjan. 2003. *Josip Plečnik. Život a dílo*. Šlapanice: ERA.
- Prelovšek, Damjan – Vybíral, Jindřich (eds.). 2001–02. *Kotěra / Plečnik: Korespondence*. Praha: VŠUP.
- Putna, Martin C. 1997. „Slovinské podněty v české katolické kultuře“. *Souvislosti* 1997/1: 113–121.



- Putna, Martin C. 1998. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha: Torst.
- Putna, Martin C. 2010. *Česká katolická literatura v kontextech 1918–1945*. Praha: Torst.
- Schorske, Carl E. 2000. *Videň na přelomu století*. Brno: Barrister and Principal.
- Siegfried, Klaus-Jörg. 1979. *Klerikalfaschismus. Zur Entstehung und sozialen Funktion des Dollfussregimes in Österreich. Ein Beitrag zur Faschismuskritik*. Frankfurt am Main – Bern: P. D. Lang.
- Skilling, H. Gordon. 2001. *Matka a dcera. Charlotta a Alice Masarykovy*. Praha: Gender Studies.
- Slane, Mitja. 2003. *Kirche und Nation. Die slowenische nationale Frage und der Katholizismus bis zum 1. Weltkrieg*. Klagenfurt – Ljubljana: Mohorjeva družba.
- Stele, France. 1967. *Arh. Jože Plečnik v Italiji 1898–99*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Štrukelj, Elizabeth Petruša (ed.). 2002. *Pisma Jožeta Plečnika Emiliji Fon. Prijateljstvo je najvišja oblika ljubezni*. Ljubljana: Rokus.
- Trstenjak, Anton. 1993. „K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem.“ Pp. 96–104 in France Dolinar – Jože Mahnič – Peter Vodopivec (eds.): *Cerkev, kultura in politika 1890–1941*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Vodnik, France. 1983. *Misli in presoje*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Žunkovič, Martin. 1910. *Die Slawen, ein Urvolk Europas*. Kramsers.
- Žunkovič, Davorin. 1933. *Závěr českého sporu o Rukopisy*. Brno.

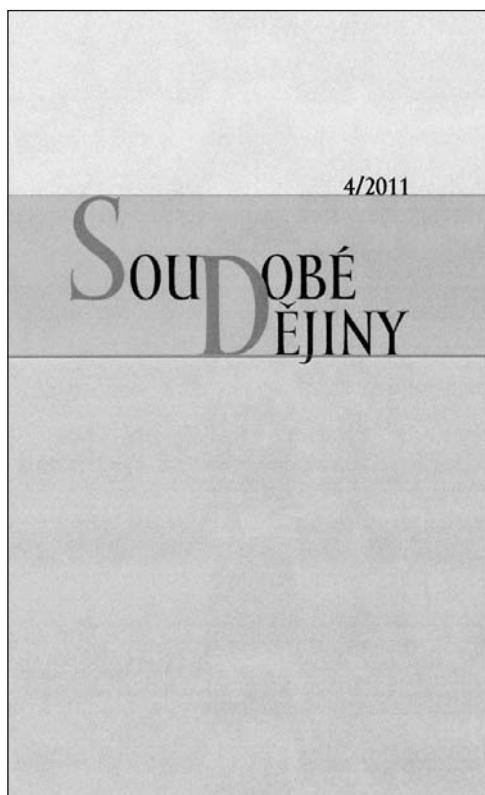
**Soudobé dějiny** jsou recenzovaný odborný historický časopis o dějinách 20. století se zaměřením na témata spjatá s existencí Československa v širokém mezinárodním kontextu. Publikují studie, eseje, materiálové články, recenze, dokumenty memoáry, zprávy o konferencích a anotace.

Každoročně vycházejí čtyři čísla, z toho zpravidla jedno dvojčíslo.

Doporučená cena ve volném prodeji je 88 Kč za číslo a 176 Kč za dvojčíslo, předplatné 300 Kč pro jednotlivce a 350 Kč pro instituce (včetně poštovního).

Časopis je možno objednat na adrese [dvorak@usd.cas.cz](mailto:dvorak@usd.cas.cz).

Další informace na webové stránce Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR, v.v.i.



Z obsahu posledního čísla:

**Rudolf Kučera**

*Muži ve válce, válka v mužích  
Maskulinity a světové války  
20. století v současné kulturní  
historiografii*

**Zdeněk R. Nešpor &  
Olga Nešporová**

*„V žáru lásky se život započal –  
v žáru ohně se končí“  
Čtyři pohledy na vývoj  
kremačnického hnutí v české  
společnosti*

**Anna Hájková**

*„Řekla jsem si, že se prostě  
musím nějak přizpůsobit“  
Mladé české ženy v ghettu  
Terezín*

**Jakub Šlouf**

*„Nechceme svaz mládeže,  
když má rudé otěže!“  
Politický život pražských  
a plzeňských středoškoláků  
v letech 1945–1948*

**Jiří Křesťan**

*Fenomén komunismu  
v nejnovější ruské  
historiografii  
Problémy a inspirace*

[www.usd.cas.cz](http://www.usd.cas.cz)

# POSTOJ STÁTU K ŽIDOVSKÉMU NÁBOŽENSKÉMU SPOLEČENSTVÍ V ČESKÝCH ZEMÍCH V LETECH 1956–1968: MEZI KONTROLOU, REPRESAMI A „BLAHOSKLONNOSTÍ“\*

*Blanka Soukupová*

Fakulta humanitních studií UK Praha

Motto: „Koloběh života židovské pospolitosti v Československu je už drahá léta konsolidován a skýtá obraz čínorodé, v klidu a míru probíhající práce.“<sup>1</sup>

## The Position of the State toward the Jewish Religious Community in the Czech Lands in 1956–1968: The Vicious Circle of Control, Repressions and “Condescendence”

**Abstract:** *On October 14, 1949 the State Office for Church Affairs was established. This office was under the control of the Central Committee of the Communist Party of Czechoslovakia. This study analyses the pillars of so-called church politics (control, repressions, economically and politically motivated “condescendence” in Czechoslovakia – one of the satellites of the Soviet Union) in the time of de-Stalinization and in the period of so-called reform Communism, culminating with the Prague Spring (1968). It focuses on the Jewish community in the Czech Lands (in 1965, the community had six to seven thousand members, whereas in 1967, not even five thousand). The study also shows that during this period, church politics was an outgrowth of party*

\* Studie byla vypracována jako jeden z dílčích výsledků projektu GA ČR reg. č. P405/10/J060, na jejíž práci jsem se podílela od března do prosince 2011. Vznikla na základě referátu, který byl přednesen na semináři „Židé v Čechách“ v Tachově 6.-7. 10. 2010. Poděkování autorky patří Mgr. Vlastimile Hamáčkové ze Židovského muzea v Praze a PhDr. Markétě Lhotové ze Severočeského muzea v Liberci.

<sup>1</sup> Komentář *Věstníku židovských náboženských obcí* ke sjezdu delegátů židovských náboženských obcí v krajích českých 24. listopadu 1963. *Věstník ŽNO* 26, 1964, 1: 3.

*politics, which maintained censorship and atheism. Communist propaganda misused the Jewish community by creating an image of the Soviet Union and its allies as conscious fighters for peace, fighting against fascism and neo-Nazism in capitalist states.*

Key words: *state; Jewish religious community; so-called church politics; de-Stalinization; Prague Spring.*

Únorový převrat v roce 1948 se odehrál v zemi, která byla, jako součást střední Evropy, hluboce poznamenána poválečnými změnami. Přestože Československo jimi nebylo zasaženo tolik jako Německo nebo Polsko, jeho tradiční etnická struktura byla, jak v důsledku šoa,<sup>2</sup> tak i vysídlení německého a maďarského obyvatelstva,<sup>3</sup> zničena. Za většinového souhlasu společnosti proběhla nejen pozemková reforma a znárodnění, ale i čechizace (slovakizace) země (Kalinová 2004: 85). Vnitřní situace v republice přitom odrážela zahraničněpolitické danosti: poválečný mocenský propad drtivě poraženého a rozděleného Německa a stoupající vliv vítězného Sovětského svazu. Po únoru 1948 se politické rozhodování přesunulo na čtyři desetiletí z Prahy do Moskvy. Jestliže bylo dílo osvobození v poválečné veřejnosti chápáno jako společná oběť Sovětů a západních spojenců, což odpovídalo nereálnému českému snu o Československu jako mostu mezi Západem a Východem (Prokš 2001: 79–80), nyní se do československého prostoru řízeným způsobem nasouvala představa o anglo-americké chytristické snaze prostřednictvím účasti na válečných operacích poválečnou Evropu mocensky ovládnout (Soukupová 2006: 170).

Působnost nejvlivnější poválečné domácí politické síly – Komunistické strany Československa,<sup>4</sup> zaštitěné a usměrňované Sovětským svazem jako novou

---

<sup>2</sup> Vystěhováním a útekem z Československa se zachránilo 33 000–35 000 osob, okupaci přežilo (včetně 3000 navrátilců) 50 000–56 000 osob. Z českých zemí zahynulo 76 000–79 000 osob (Staněk 1991: 163–164). Tomáš Pěkný uvedl asi 15 000 přeživších českých Židů, včetně tzv. optantů (Pěkný 2001: 638).

<sup>3</sup> Do konce roku 1946 bylo podle historika Karla Kaplana 2 256 000 Němců vysídleno (tzv. odsun) a 660 000 jich bylo vyhnáno (Kaplán 1991: 15). K 15. červnu 1949 žilo v Československu kolem 177 000 Němců, v roce 1950 165 117, z toho 5179 na Slovensku (Kaplán 1990: 153). Jak ovšem upozornil historik Tomáš Staněk, údaje se liší v závislosti na svém zdroji (Staněk 1993: 21). Podle tiskové zprávy odešlo od 5. května 1945 do 30. září 1948 3 408 000 osob (Staněk 1993: 31). Z odsunu bylo na konci roku 1946 vyjmuta 1 876 Němců židovského původu a vyznání (Staněk 1992: 77).

<sup>4</sup> V květnu 1946 získala KSČ 38 hlasů a stala se nejsilnější stranou (Mouliš – Valenta – Vykoukal 1991: 51). V českých zemích pro ni hlasovalo 2 205 697 osob (Barnovský 1993: 97). Tehdy měla strana v českých zemích přes milion členů (Sláma – Kaplán 1991: 36).

světovou velmocí – se vztahovala také na ideologické světy dosud demokratické společnosti a na její instituce. V relativně krátké době byl vybudován i nový koncept tzv. církevní politiky, směřované – zcela logicky – především proti katolické církvi, k níž se hlásilo přes 70 % obyvatelstva a která měla svou hlavu ve Vatikánu (Radouchová 1969: 38). Vlastní Státní úřad pro věci církevní, zřízený zákonem č. 217 ze 14. října 1949 (Borhyová 1989: 226),<sup>5</sup> úřad, v jehož čele stánu od října 1949 do dubna 1950 Alexej Čepička, ministr spravedlnosti, generální tajemník a předseda komise pro církevní a náboženské otázky Ústředního akčního výboru Národní fronty, člen ÚV KSČ, ovšem nebyl samostatně rozhodující politickou silou; podléhal Ústřednímu výboru KSČ, oddělení propagandy a agitace. V roce 1956 byl Státní úřad pro věci církevní zrušen (č. 19/1956 Sb.) a jeho pravomoci převzal Sekretariát pro věci církevní ministerstva školství a kultury (Kuklík 2009: 189).

## Menšinová mentalita

Elity církví a náboženských společností tak dostaly v nových hranicích, které přijaly všechny nekatolické církve (Mlýnský 1974: 664), jen nepatrné možnosti sebezprosazování,<sup>6</sup> i když samozřejmě nebyly jen pasivním objektem pounorového dění. Pod příkrovem veřejné bezvýhradné loajality k novému politickému režimu<sup>7</sup> byly občas rozvíjeny vlastní strategie, které měly vést k posílení (nebo

<sup>5</sup> Zákonem č. 218/1949 Sb. pak bylo hospodářské zabezpečení církví a náboženských společností upraveno státem. Duchovní museli získat státní souhlas a složit slib; Borhyová 1969: 226–227; Mlýnský 1974: 663–672. Obě práce jsou poplatné době svého vzniku.

<sup>6</sup> Zvláštností v případě židovského náboženského společenství bylo to, že Židé byli, jak upozornila i Jana Svobodová, chápáni jako obyvatelstvo židovského původu (židovského vyznání), a proto zákon zasáhl všechny sféry života jejich společenství (Svobodová 1994: 29). Pod kontrolu Státní bezpečnosti se po únoru dostaly, jak upozornil filmový dokumentarista Martin Šmok, zejména distribuční kanály sociální pomoci v zahraničí. Tyto kontroly vyústily na jaře 1957 v zatýkání, současně však probíhala jednání o legalizaci podpor. V letech 1954–57 byly sestavovány nové seznamy Židů (akce Dana) (Šmok 2011: 35, 36, 38).

<sup>7</sup> K dobovým rituálům náležely např. telegramy loajální ke státu, které odesílali delegáti sjezdů Rady židovských náboženských obcí (dále RŽNO), zastřešující menšinové instituce, ministru školství a kultury. V telegramu z 25. listopadu 1963 Oto (Ota) Heitlinger, tajemník Rady židovských náboženských obcí, člen KSČ, mimo jiné napsal: „Naše organizace je aktivní složkou demokratické jednoty všeho lidu Československé socialistické republiky. Vyplývá to z naší protifašistické tradice, z myšlenky míru a z přátelství ke všemu pokrokovému, které jsou tak hluboce zakotveny v našem náboženství. Není proto náhodou, že spolupráce našich reprezentantů s Vaším ministerstvem je upřímná a přátelská. Chtěli bychom podotknout, že jsme u orgánů Vašeho ministerstva i u ostatních orgánů státní správy vždy našli pochopení pro naše potřeby.“ Ministerstvo školství a kultury (dále MŠK), 47/VII, 1956–1967, kt. 56, RŽNO, Sjezd 1963. Loajální projevy provázely i skládání slibu věrnosti republice. Např. 20. března 1953 oblastní

alespoň k dalšímu neoslabování) církve nebo náboženské společnosti, ale i k prosazení vlastního vlivu. V židovském případě se takováto sebezáchovná taktika nuceného konsensu se státní mocí vyvíjela a tříbila po staletí. Zároveň ovšem nelze tvrdit, že by únor 1948 byl židovskému obyvatelstvu jako celku nadiktován zvenčí; tradice levicové orientace u této menšiny je ostatně dostatečně známou skutečností. Řada Židů navíc po druhé světové válce působila na důležitých a stranou kontrolovaných místech (Brod 1999: 184). Příklonu české společnosti k levici napomáhalo i to, že se po válce její značná část ztotožňovala také s kritikou první republiky a obecně i tzv. západních demokracií, které nedokázaly zabránit Mnichovu, s kritikou předválečného přebujelého politického stranictví a hospodářského systému i s naivní adorací Sovětského svazu, který přispěl rozhodující mírou k porážce fašismu (již v meziválečném období údajně vymýtil tzv. carský antisemitismus). Chvála Sovětského svazu však vrcholila v připomínce toho, že Rudá armáda v lednu 1945 osvobodila Osvětim (Soukupová 2010: 43). Bolestný prožitek šoa výrazně přispěl k tomu, že se celá řada nových opatření zdála být přitažlivá, nebo alespoň nebyla posuzována tak radikálně.<sup>8</sup> Velké rozčarování v židovském společenství přinesly až politické procesy s antisemitským laděním na přelomu čtyřicátých a padesátých let minulého století, zejména pak tzv. proces s vedením protistátního spikleneckého centra v čele s bývalým generálním tajemníkem ÚV KSČ Rudolfem Slánským u Státního soudu v Praze v listopadu 1952.

## Státně-církevní politika v letech 1956–1968

V tomto příspěvku se však soustředím na tzv. církevní politiku v období, kdy idealizovaný sovětský vzor dostal první veřejně komentované trhliny: na čas destalinizace<sup>9</sup> a na období reformního komunismu, které vyvrcholilo v tzv. Pražském

---

rabín Emil Davidovič dodal: „Ve chvíli, kdy po druhé skládám slib věrnosti republice a jejímu lidově demokratickému zřízení, chci vyjádřit nesmírné hoře, které naplnilo moje srdce a srdce všech mých souvěrců nad odchodem milovaného pana presidenta republiky Klementa Gottwalda.“ MŠK, 47/VIII, 1957–1966, kt. 58, složka rabín Emil Davidovič, Slib věrnosti republice.

<sup>8</sup> Po druhé světové válce vynikal schopností dohody s novým režimem zejména František Ehrmann, v roce 1959 zvolený za předsedu RŽNO. Ve svém prvním proslovu Ehrmann nabádal předsedy židovských náboženských obcí a ostatní menšinové funkcionáře, aby dbali nařízení úředníků státní správy a ministerské směrnice přenesli i do svých obcí. Národní archiv (NA), Ministerstvo školství a kultury (dále MŠK), 47/VII, kt. 56, RŽNO, Sjezd 1959, Návrh na kandidátní listinu.

<sup>9</sup> Ke změnám v sovětském politickém systému po Stalinově smrti srov. souhrnně Reinman – Luňák 2000: 15–17.

jaru.<sup>10</sup> V roce 1965 měly židovské náboženské obce a synagogální sbory šest až sedm tisíc členů, v roce 1967 již ani ne pět tisíc.<sup>11</sup> Přestože se společenská dynamika šedesátých let<sup>12</sup> nemohla nedotknout také tzv. církevní politiky, základní triáda kontrola, represe a „blahosklonnost“ zůstala zachována i v tomto období, třebaže kontrola se již mohla rovnat jakémusi „zúřadování“ podle naučeného modelu, ale již bez velké ideologické zanícenosti. I vlastní represe pak už nemohly mít v období společenského tání (především od roku 1963) tak drsný charakter. „Blahosklonnost“ nabyla ovšem ve skutečnosti především povahy jakéhosi záplatování těžkopádného centralizovaného hospodářství z deviz získávaných židovskými institucemi, přičemž před hospodářským zájmem byla stále bezobsažnější ideologie znovu a znovu fakticky zatlačována do pozadí. Podívejme se však na jednotlivé sloupy církevní politiky a zároveň atributy režimu podrobně.

## Kontrola

Základním kontrolním mechanismem totalitního státu byly již samotné stanovy církví a náboženských společenství, napsané v souladu se zájmy režimu. V návrhu stanov Židovské náboženské společnosti v krajích českých z roku 1963 se uvádělo: „ŽNS je rovnoprávná se všemi ostatními církvemi na území Československé socialistické republiky. Vytváří svou činnost v souladu se zásadami socialistického zřízení a se zákony republiky. V duchu své protifašistické tradice bojuje po boku pokrokových sil světa za zachování světového míru. ŽNS pečuje o náboženský život souvěrců a koná mezi nimi skutky lásky.“<sup>13</sup> Další formou kontroly byla účast zástupce církevního odboru ministerstva školství a kultury na sjezdech Rady židovských náboženských obcí, jejíž předseda byl státem pokládán

---

<sup>10</sup> Zdeněk Mlynář rozdělil dobu po Stalinově smrti do tří časových period (podle krizových jevů a jejich překonávání): na léta 1953–56 (od Stalinovy smrti po XX. sjezd KSSS a jeho důsledky v Polsku a v Maďarsku), 1957–61 (od vítězství Chruščovovy skupiny až po vyhlášení Programu KSSS) a 1962–64 (vznik opozice vůči Chruščovově skupině a její první vítězství). Tomuto dělení se údajně vymykal pokus o systémovou reformu z roku 1968 v Československu (Mlynář 1983: 29).

<sup>11</sup> MŠK, 47/VII, kt. 56, RŽNO, Materiál k činnosti židovských náboženských obcí v českých zemích. K 26. říjnu 1966 bylo v samotné Praze 2464 registrovaných členů, v Brně pak 514. Celkový počet registrovaných členů činil v českých zemích 5162. MŠK, 47/VII, kt. 56, RŽNO, Počet registrovaných členů, dat. Praha, dne 27. 10. 1966.

<sup>12</sup> Historik Karel Kaplan shrnul změny po roce 1956 do následujících bodů: ideologie perzekuce byla obohacena o revizionismus, druhý pětiletý plán obsahoval další investiční vlnu, začala se provádět decentralizace moci a rozhodování a objevil se nový prvek – všenárodní diskuse. I v nové ústavě z roku 1960 zůstal zakotven mocenský monopol Komunistické strany Československa (Kaplan 2008: 20–21).

<sup>13</sup> MŠK, 47/VII, kt. 56, RŽNO, Stanovy židovské náboženské společnosti v krajích českých, 1963.

za laickou hlavu židovské náboženské společnosti v českých zemích. Církevní odbor dohlížel na činnost židovských náboženských obcí. Do jeho kompetence však patřilo i zajišťování příprav, projednávání programu a předjednávání složení komisí a výsledků, k nimž měly sjezdy dospět (včetně návrhů a výsledků voleb výboru Rady i jednotlivých židovských náboženských obcí), právě tak jako cenzurování závěrečných rezolucí a zpráv o jednání v menšinovém tisku.<sup>14</sup> Např. v roce 1963 informoval církevní tajemník Karel Šnýdr Ústřední výbor KSČ, že jeho úřad doporučil z návrhu rezoluce „vypustit věty týkající se kultu osobnosti s tím, že bez rozvedení by věty mohly být nesprávně vykládány a v rezoluci se nehodí tuto otázku rozvádět“.<sup>15</sup> Mapovalo se však i to, jakou volbu by uvítal vrchní rabín, sestavoval se politický profil předsedy Rady a stávajících i potenciálních členů výboru, právě tak jako předchozí zkušenost politické moci s nimi a jejich profesně-sociální zázemí. „Vhodnou“ volbu zajišťoval církevní odbor prostřednictvím lobbingu komunistů – funkcionářů Rady. Např. v tajném dokumentu ministerstva školství a kultury z roku 1959 se konstatovalo: „Dr. Iltis z našeho pokynu přispěl k odvolání Neye z funkce předs./edy/ ŽNO v K./arlových/ Varech a zamezil jeho účast na jednání RŽNO v Praze. Je však možné, že Ney má na Iltise dosud vliv.“<sup>16</sup> Obecně lze konstatovat, že snahou církevního odboru bylo najít (a to i s pomocí církevních odborů krajských národních výborů) a prosadit kandidáty – členy KSČ a aktivní funkcionáře Svazu protifašistických bojovníků,<sup>17</sup> úředníky loajální ke státu. Jistou výhodou byla v očích ministerstva i předválečná českožidovská orientace a vlašná náboženskost. Cenil se také dělnický původ, případně dělnická profese. Za nepřijatelné byli naopak pokládáni adeпти z řad

<sup>14</sup> I ten podléhal schvalování. 21. ledna 1949 konstatoval Návrh dalších opatření v církevní politice: „Židovské náboženské obci povolí se časopis v rozsahu, v jakém vychází k I. 1. 1949. Věstník židovských náboženských obcí, týdeník, náklad 3 000.“ Církevní komise ÚV KSČ 1949–1951, Edice dokumentů, Doplněk, Brno 1994, s. 39. Cenzuře však podléhala i dobová díla o šoa. V lednu 2006 Helena Illnerová-Lagusová, dcera Karla Laguse, jednoho ze dvou autorů *Města za mřížemi* (1964), vzpomínala, že lektor Ústavu dějin KSČ vyčítal monografii o Terezínu nedostatečné odsouzení imperialismu a vyzdvížení podílu komunistů na odhalování hitlerismu (Lagus – Polák 2006: 7).

<sup>15</sup> MŠK, 47/VII, kt. 56, RŽNO, Sjezd 1963, zpráva pro ÚV KSČ, 15. 11. 1963.

<sup>16</sup> MŠK, 47/VIII, 1957–1966, kt. 58, Věc: Stížnost členů ŽNO v K./arlových/ Varech, Praha 2. 12. 1959.

<sup>17</sup> V listopadu 1963 psal vedoucí odboru Jaroslav Zajíc ze Západočeského krajského národního výboru Plzeň ministerstvu školství a kultury v Praze o vhodných kandidátech následující: „Dr. Lev Tanzer z Plzně a Evžen Roth z Karlových Varů jsou členy KSČ. Karel Neumann z Karlových Varů je učitelem výrobního výcviku na II. učňovské škole v Karlových Varech, původním povoláním je sklenář. Předseda ŽNO Jiří Held je aktivním funkcionářem SPB, projevuje se jako stoupenec našeho socialistického zřízení, jeho projevy i při bohoslužbách jsou politicky orientovány v náš prospěch.“ MŠK, 47/VII, kt. 56, RŽNO, Sjezd 1963, Věc: kandidátka výboru RŽNO – vyjádření, Praha 11. 11. 1963.



ortodoxních Židů, případně tzv. sionisté. Jak ovšem ukázaly sjezdové přípravy v roce 1956, stačilo pouhé podezření ze sympatií vůči sionismu. Tehdy hodnotil předsjezdová jednání církevní tajemník Knobloch následovně: „Dosud byl předsedou Rady ŽNO Emil Neumann z Poděbrad, který vždy hájil a hájí směr zaměřený proti sionismu a západní orientaci našich židů. Stejného zaměření je velká většina dosavadních i nově navrhovaných členů výboru... Jde vesměs o zaměstnance národních či komunálních podniků, lékaře činné ve veřejných zdrav./otních/ službách atp. Neumann sám se souhlasem ONV vlastní samostatný obchod obrazy, který však vykazuje v poslední době jen malý obrat. Neumann se jako předseda Rady projevoval velmi dobře, vhodně si počínal při stycích s činiteli západního židovstva a jsou všechny předpoklady, že tak bude činit i v budoucnu. Zvolení Neumanna jako předsedy je zajišťováno gen./erálním/ tajemníkem dr R. Iltisem, který je členem KSC a velmi dobře a takticky spolupracuje se státní správou... Snažíme se zamezit, aby do funkce místopředsedy Rady ŽNO byli zvoleni T. Ney z Karlových Varů a dr. E. Schwarz z Prahy, kteří se proti byť sporadickým sionistickým tendencím neprojevují dost rozhodně.“<sup>18</sup>

Ani projevy, které státní úředníci na sjezdech pronášeli, nelze označit za samoúčelné. Staly se totiž oficiálním stranickým (a tedy i státním) hodnocením mezinárodní politické situace a paralelně i jakýmsi návodem pro církev a náboženská společenství, jak aktuální události vysvětlovat. Tato striktní „nápověda“ v menšinovém prostředí zpravidla zneužívala židovský zážitek fašismu a šoa. Např. 9. prosince 1956 hodnotil v zasedací síni Židovské radnice v Praze úředník maďarské nepokoje. Vedle nezbytných frází o přemýšlivém zájmu lidu (v synonymu „našich pracujících“) o mezinárodní dění, o naprosté jednotě mezi jeho stanoviskem a stanoviskem vlády a oblíbeného odsudku reakční propagandy, již se nedá lid zmást, charakterizoval jeho text dění v Maďarsku, faktické krize dosavadního režimu, jako dílo západních reakčních kruhů, nenávidících úspěchy socialismu. Konečným cílem zpátečníků mělo být nastolení monarchismu, klerikalismu a fašismu. Protikomunistické tažení bylo mechanicky spojeno s krajními antisemitskými projevy. „Začínají projevy v reichstagu a končí plynovými komorami v Osvětimi. Pokud jde o maďarské fašisty, ti... začali rovnou se šibeníci v budapeštských ulicích s kříži Bartolomějské noci na dveřích obydlí komunistů. Začali tisíce vraždami, aby přešli k desetitisícům vražd. Neštíteli se při tom žádného atributu fašismu, počínaje hranicemi knih a konče protižidovskými

<sup>18</sup> MŠK, 47/VII, kt. 56, Sjezd 1956, Informace oddělení D I/3 o sjezdu delegátů ŽNO z českých krajů, který se bude konat v Praze ve dnech 8. a 9. 12. 1956.

pogromy“, citoval úředník z otevřeného dopisu sovětských spisovatelů spisovatelům francouzským. Takovýto proslov byl přitom zabalen do dvou kontrastních rámců: na jedné straně tu bylo zostřené mezinárodní napětí; svět balancoval mezi válkou a mírem, na druhé straně pak lidová jednota – záruka porážky nepřátel socialismu a míru.<sup>19</sup> Vzorové závěrečné sjezdové rezoluce pak měly podle církevního odboru abstrahovat od vnitřních náboženských záležitostí. Jejich formulace měla být vyjádřením vůle náboženského společenství posílit mír.<sup>20</sup>

Velká pozornost byla věnována také rabínům, kteří nemohli být zvoleni bez předchozího státního souhlasu (jakkoliv byl formálně udělován na návrh Sboru rabínů a vrchního rabinátu). Svůj předepsaný slib skládali na ministerstvu školství a kultury (Příloha I). Také rabíni museli vyplňovat pro potřeby státních orgánů dotazník, kde uváděli své stávající bydliště, bydliště v době okupace (!) a v únoru 1948, svou národnost, jazykové znalosti, přehled zaměstnání, svůj hrubý, čistý plat i ostatní příjmy, majetkové poměry, politickou příslušnost do roku 1945, zejména za okupace, po květnu 1946 a po únoru 1948, politické funkce, účast v odboji, místa a dobu věznění za okupace, účast v Květnovém povstání, postoj k únorovému převratu, případná opatření akčního výboru Národní fronty vedená proti nim, přehled zahraničních pobytů, údaje o manželce, rodičích, sourozencích, příbuzných v zahraničí. V posudcích, které na ně vypracovával místní církevní tajemník, bylo hodnoceno především jejich celkové chování (domnělá povaha, skromnost), vztah k lidem, k penězům, především však jejich údajný poměr k sionismu a k současnému dění, k tzv. lidově demokratickému zřízení, ke vztahu vláda a církev, k procesu s Rudolfem Slánským (1952), jejich chování před volbami do Národní fronty a po nich. Vyzdvihována byla také jejich angažovanost ve výboru Obránců míru a mírové projevy. Např. v roce 1949 referoval církevní tajemník Obvodního národního výboru Praha 1 o rabínu Emilu Davidovičovi následovně: „Mladý, snaživý člověk, který zcela podléhá vlivu vrchního rabína Dr. Sichera. Mluví plynule česky, maďarsky, německy, velmi dobře hebrejsky, částečně ukrajinsky. V náboženství představuje pokrokový, neologický směr... Polit./icky/ neorganizován. Jeho kázání jsou konstruktivně zaměřena. Je možno jej považovati za státně spolehlivého... polit./ický/ vývoj není znám. Nebyl nikdy politicky organizován.“<sup>21</sup> Také o volbě Richarda Federa vrchním rabínem

<sup>19</sup> MŠK, 47/VII, kt. 56, RŽNO, Sjezd 1956, 8. a 9. 12. 1956.

<sup>20</sup> Srov. např. MŠK, 47/VII, kt. 56, RŽNO, Sjezd 1963, zpráva Karla Šnýdra pro ÚV KSČ, 15. 11. 1963.

<sup>21</sup> MŠK, 47/VIII, 1957–1966, kt. 58, složka rabín Emil Davidovič, 28. 12. 1949. „Kádrový posudek“ z pera církevního tajemníka Knoblocha z 11. září 1956 byl ovšem již méně příznivý: „Povahově je poněkud uzavřený a pokud jde o náboženský směr, kloní se spíše směru konservativnímu; zdá se, že tak

v roce 1961 rozhodla ta skutečnost, že byl loajální ke státu. V židovském světě představoval respektovanou osobnost, důležitější bylo však to, že ho státní orgány nespojovaly s ortodoxií, ani se sionismem. Pokud nemohla ještě funkce vrchního rabinátu s ohledem na mezinárodní zájmy Československa podle tvůrců církevní politiky zaniknout, byl Feder ze sociálně slabé českožidovské rodiny, v konkurenci Bernarda Farkaše, v letech 1957–58 vězněného za „nedovolené kontakty s Izraelem“ (pod tento termín se zahrnovalo i rozdělování podpor sociálně slabým Židům z prostředků poskytnutých světovými židovskými organizacemi), ortodoxního bratislavského rabína Eliáše Katze, ortodoxního košického rabína Šalamouna Steinera a ortodoxního banskobystrického rabína Gustava Walda, pro stát nejvhodnějším kandidátem.<sup>22</sup> „Má dobrý vztah k socialistickému státnímu zřízení, respektuje požadavky státní správy a náboženské potřeby židů zabezpečuje rozumnou formou. Není a nebyl organizován v žádné politické straně. Je však členem SČSP, SPB a zúčastňuje se akcí výboru obránců míru v Brně“, referovalo ministerstvo.<sup>23</sup> „... ve svých člancích i kázáních nabádá věřící, aby si vážili našeho zřízení a k řádnému plnění občanských povinností. Při plnění rabínské hodnosti neuplatňuje nezdravá ortodoxní stanoviska a zdůrazňuje, že naše republika v duchu Ústavy umožňuje náboženský život židů a vyvrací zprávy ze zahraničí o nerespektování potřeb věřících židů ze strany státu“, uváděl Karel Hruža v roce 1965 v dopise Pavlu Auerspergovi, vedoucímu ideologického oddělení ÚV KSČ, na podporu návrhu udělení státního vyznamenání.<sup>24</sup> Richard Feder řád skutečně získal.

---

nečiní z vlastního přesvědčení jako spíše proto, aby se zalíbil stejně smýšlejícímu rabinovi dr. Sicherovi... na podzim 1955... při volbě členů závodní rady ROH; Davidovič se... snažil /opět z popudu... Sicheru/ získati... více moci a vlivu... způsobem, který odporoval běžným odborářským zvyklostem... uznal však svůj omyl“ (ibid.).

<sup>22</sup> „Když sloužil bohoslužby za zemřelé židy /tryzna/ dne 9. dubna 1953, hovořil proti nacismu, děkoval gen./eralissimu/ Stalinovi a RA za osvobození a potření fašistických a rasistických myšlenek. Zdá se býti pokrokovým, což lze souditi z několika rozhovorů u předsedy ÚNV v Brně... Politicky je na výši a čte socialistickou literaturu... Jeho poměr k lidově demokratickému zřízení je kladný... Pokud byl vyzván lid./ovou/ správou k návštěvě na ÚNV, přišel velmi ochotně a bez vyzvání lid./ové/ správy při svém přeložení do Brna se dostavil z vlastní iniciativy na cirk./evní/ oddělení, kde se představil“, napsal již v květnu 1953 církevní tajemník Ústředního národního výboru v Brně. Ibid., Brno 16. 5. 1953; MŠK, 47/VIII, kt. 58, (1949) 1956–1966 (1970), Rabíni. O něco horší byl posudek vypracovaný Okresním národním výborem v Kolíně, jehož úředník vytýkal Federovi neupřímnost: „Přímého slušného jednání, avšak vůči funkcionářům velmi opatrný, a nevyjádřil vždy vše na co myslel... Projev V. Kopeckého min. se jej nikterak netknul nebo to nenechal na sobě znát.“ Ibid., Kolín 20. 3. 1953.

<sup>23</sup> Ibid., Návrh na obsazení funkce vrchního rabína ŽNO v Praze, Praha 14. 11. 1960.

<sup>24</sup> Ibid., Praha 21. 7. 1965.

V roce 1956 agendu úřadu rozšířilo sledování zahraničních kontaktů.<sup>25</sup> Na slavnosti odhalení památníku neznámého židovského mučedníka v Paříži se totiž československá delegace, vedená vrchním rabínem Gustavem Sicherem, setkala s vrcholným představitelem Světového židovského kongresu Nahumem Goldmannem.<sup>26</sup> „Pařížské setkání... nadhodilo themata pro diskusi... z nichž námětem klíčovým je ovšem *mír*“, referoval o akci podle nadiktované šablony Rudolf Ilitis.<sup>27</sup> Tzv. styk s cizinou musel být ovšem uveden do souladu s církevněpolitickými zásadami. Tyto kontakty byly obousměrné. Na jedné straně šlo o návštěvy představitelů židovských duchovních,<sup>28</sup> funkcionářů světových židovských organizací v Československu, na straně druhé pak o výjezdy české a slovenské židovské reprezentace do zahraničí.<sup>29</sup> Podle jednoznačné instrukce měla být návštěvám ze zahraničí předvedena „pravá tvář a spokojený život... pospolitosti v Československé socialistické republice“. „Jako hlava židovské náboženské společnosti ve Francii seznámí se dr. Kaplan nejen s náboženským životem čl. židů, ale i s některými výsledky socialistického budování... Vzhledem k tomu, že setkání dele-

<sup>25</sup> Stručný přehled srov. Soukupová 2010: 51–54.

<sup>26</sup> MŠK, 47/VII, kt. 56, RŽNO, Sjezd 1956, Proslov E. Neumanna na sjezdu 1956, s. 9.

<sup>27</sup> *Věstník ŽNO* 18, 1956, 12: 5.

<sup>28</sup> Jako první navštívil Prahu vrchní rabín dr. Wilhelm ze Stockholmu. MŠK, 47/VII, kt. 56, Sjezd 1956, Proslov E. Neumanna na sjezdu 1956, s. 9. Na dny 20.–28. března 1957 byla povolena návštěva Jacoba Kaplana, vrchního rabína Francie. MŠK, 47/VIII, 1957–1966, kt. 58, 24. 7. 1957. Na dny 19.–25. července 1957 (desáté výročí instalace Gustava Sicheho do funkce vrchního rabína) byla povolena (již podruhé, poprvé přijel v červenci 1956) návštěva Haralda Hirsche Gordona, generálního sekretáře sdružení rabínů v USA. „Choval se zde velmi dobře a po návratu v americkém tisku kladně hodnotil naše poměry“, zdůvodnil kladné vyřízení žádosti Karel Hrůza. MŠK, 47/VIII, 1957–1966, kt. 58, Zpráva pro ministerstvo zahraničních věcí, 12. 7. 1957. Hrůza narážel především na vyjádření H. H. Gordona po jeho návštěvě židovského domova důchodců v Poděbradech 22. července 1956: „To, co jsme viděli, ty útulné pokoje v této vzorně čisté a úhledné budově, položené uprostřed krásných sadů lázeňského města, zapůsobilo na mne a přítele Mowshowitze (rabína Israele Mowshowitze – poznámka B. S.) hlubokým dojmem. Ubezpečuji vás, že budu o tom ve Spojených státech podle pravdy referovat.“ *Věstník ŽNO* 18, 1956, 9: 10, Delegace amerických rabínů v Praze. Obdobně mohl Karel Hrůza pochválit i Ernsta Feldsberga, předsedu Židovské náboženské obce ve Vídni a vedoucího delegace 75 rakouských Židů, kteří 6. května 1964 navštívili Terezín. Feldsberg uvedl: „... chtěl bych vyslovit srdečný dík československé vládě a Národnímu výboru města Terezín, že tato místa zachovaly jako národní památník a že je pietně udržují.“ *Věstník ŽNO* 26, 1964, 6: 4–5, Styky se zahraničím. K obnovení zahraničních kontaktů srov. Heitlingerová 2007: 42.

<sup>29</sup> Do Československa však v této době cestovali Židé ze západních států také soukromě. Např. v pamětech české Židovky Evy Erbenové, od srpna 1948 žijící v Izraeli, je zaznamenána její cesta do Postřekova, kde se jí koncem války po útěku z pochodu smrti ujala statečná česká rodina (Erbenová 2001: 101–102). Na straně druhé byla šedesátá léta dobou prvních výjezdů československých občanů na Západ. Český Žid Oldřich Stránský, sociální demokrat, popsal své zážitky z cesty do Itálie a Švýcarska (Stránský 2002: 131–132).

gace československých židů v říjnu 1956 v Paříži s delegacemi různých západních států ukázalo, že podobná setkání prospívají věci společného boje za mír, proti fašismu a militarismu a pomáhají odstraňovat záměrně na západě šířené pověsti o náboženském útlaku v Československu, zastáváme názor, že uskutečněním návštěvy... splní vše co s hlediska církevně i zahraničně politického od návštěvy očekáváme“; deklaroval úředník ministerstva školství a kultury o významu reciprocitní návštěvy Jacoba Kaplana, vrchního rabína Francie, v Československu v červnu 1957, při příležitosti desátého výročí instalace Gustava Sichera jako vrchního rabína.<sup>30</sup> Obdobně byla hodnocena i účast dalších významných židovských osobností: „Schůzka... čelných představitelů světového židovstva by mohla být velmi dobře využita v akci boje proti vyzbrojování NSR, proti obnově nacismu a boje za světový mír. Tajemník Žid./ovské/ nábož./enské/ obce Dr Iltis přislíbil ref./erentu/ cirk./evního/ odboru MŠK s. Urbanovi, že pan rabín Sicher bude hovořit proti atomovým zbraním a proti obnově fašismu v NSR.“<sup>31</sup> Idea prospěšnosti setkání obětí nacismu napříč politickými systémy se ozvala i při již zmíněné návštěvě 75 příslušníků Židovské náboženské obce ve Vídni v Terezíně v květnu 1964. „Československá republika udržuje tato místa společného utrpení ve vážnosti a v úctě. Je třeba utužit přátelské svazky mezi oběťmi nacismu bez rozdílu národní příslušnosti v zájmu upevnění světového míru“, prohlásil předseda Národního výboru v Terezíně na Malé pevnosti 7. května 1964.<sup>32</sup>

Vlastní setkání se zahraničními návštěvníky se pochopitelně odehrávalo pod taktovkou uvědomělých komunistů. Např. návštěva amerických rabínů v Československu na přelomu července a srpna 1960 byla svěřena Rudolfu Iltisovi, tajemníku Rady židovských náboženských obcí.<sup>33</sup> Veškerá pozvání (podobně jako i libreta zahraničních výstav) pak schvalovalo ministerstvo školství a kultury. To se týkalo např. i slavnosti otevření památníku v Pinkasově synagoze, kdy Rada židovských náboženských obcí předkládala návrh, koho ve dnech od 24. července do 3. srpna 1959 uvítat jako hosta (s výjimkou Izraele však výběr států nakonec neomezila), i návrh programu návštěvy.<sup>34</sup> Aranžmá akce cílilo i v tomto pří-

<sup>30</sup> MŠK, 47/VIII, 1956–1958, kt. 58, Návrh č. 3539/57 DI/3.

<sup>31</sup> Ibid., Informace o oslavách 10. výročí instalace Dr Gustava Sichera, vrchního rabína v Praze.

<sup>32</sup> Ibid., 1962–1966, kt. 58, Zpráva F. Ehrmanna a O. Heitlingera, Praha 13. 5. 1964.

<sup>33</sup> Ibid., 1957–1966, kt. 57, Návrh na program pobytu amerických rabínů od 29. 7. – 3. 8. 1960.

<sup>34</sup> Ibid., kt. 58, Podložka Praha, Věc: Slavnostní otevření památníku v Pinkasově synagoze v Praze, Praha 12. 1. 1959. Hlavním místem návštěvy byly Lidice a Terezín (Národní hřbitov i hřbitov ghetta v Terezíně). Z takto koncipované akce ovšem sešlo a ministerstvo ji navrhlo nahradit protifašistickou a mírovou manifestací československých Židů, manifestací, na niž by byli pozváni někteří zahraniční Židé. V rámci slavnosti byla prezentována kniha Jiřího Weila *Žalozpěv pro 77 297 obětí a expozice kreseb*

padě k navození dojmu starostlivé péče socialistického státu o náboženská společenství a církve. Výjezdy do ciziny pak měly utnout kritiku ze strany západních států, které poukazovaly na náboženskou nesvobodu v Československu.<sup>35</sup> Pečlivě vybraní menšinoví delegáti o svých služebních cestách museli podávat podrobné referáty církevnímu tajemníkovi.<sup>36</sup> Podrobná zpráva zachycovala místo ubytování, soupis účastníků, popis všech schůzek a vlastního programu. Referenti zaznamenávali i svou úlohu na akci, popisovali svá veřejná vystoupení. Mimořádnou pozornost věnovali protisovětsky zaměřeným projevům a zájmu světových židovských organizací o situaci v obcích v Československu, včetně kritických připomínek o vymírající diaspoře. K důležitým zahraničním cestám náležela také vystoupení svědků šoa před soudními tribunály, svědectví, která pochopitelně zapadala do obrazu socialistického státu bojujícího proti fašismu.<sup>37</sup> Do zmíněné agendy ministerstva však patřilo i pečlivé sledování zahraničního tisku písíciho o postavení Židů v Československu a v dalších socialistických státech. Výtahy ze západního a izraelského tisku připravovala zpravidla československá vyslanectví, případně ministerstvo zahraničních věcí. Zvláštní citlivost projevoval úřad vůči negativnímu zpravodajství o životě Židů v Sovětském svazu. Tyto zprávy se v žádném případě nesměly dostat na veřejnost.

V obecné rovině lze ovšem konstatovat, že církevní odbor hodnotil zahraniční kontakty jako nezdravé, a to jak z hlediska socialistické ekonomiky (přispívaly údajně k vytváření černého obchodu), tak ze zřetele ideologického (jejich prostřednictvím se měl šířit sionismus): „U našich židů se projevuje stále snaha rozšiřovat zahraniční styky... Bývá z toho často nezákonná činnost /černý obchod, šíření tendenčních zpráv/, k níž je zneužíváno i synagogy, hřbitova, rituální jídelny... Budeme omezovat zahraniční styky činitelů ŽNO na akce, které slouží naší společnosti, na upevňování mírového soužití mezi národy. Budeme zabránovat vnášení sionistických tendencí do činnosti ŽNO.“<sup>38</sup> V roce 1965 se úřadům znelíbil dokonce i vysoce loajální František Ehrmann. „Ehrmann v poslední

---

děti z terezínského ghetta. Se zahraničními účastníky mělo být diskutováno stanovisko k remilitarizaci NSR, k zákazu zbraní hromadného ničení a otázka zachování světového míru. Ibid., Praha 17. 1. 1959, Zpráva církevního tajemníka Josefa Urbana.

<sup>35</sup> MŠK, 47/VII, kt. 56, RŽNO, Sjezd 1963, zpráva o průběhu, s. 1.

<sup>36</sup> Např. v roce 1965 František Ehrmann referoval o svém rozhovoru s Nahumem Goldmannem ve Varšavě. MŠK, 47/VIII, 1957–1966, kt. 58, Zpráva předsedy RŽNO Fr. Ehrmanna o pobytu v Polské lidové republice.

<sup>37</sup> Nejznámější byl Frankfurtský-osvětimský proces 1963–1965. Podrobně srov. Steinbacher 2004: 113–119.

<sup>38</sup> MŠK, 47/VII, kt. 56, RŽNO, Zpráva o situaci židovské náboženské společnosti v ČSR, nedat.

době při cestách do zahraničí jedná neukázněně a pouští se do vysoké politiky s činiteli svět./ových/ židovských centrál. Není k nám dost sdílný. Dostal se i do určité izolace v žid./ovské/ náboženské/ obci... nebude třeba cestu Ehrmanna do Londýna realizovat,“ poznamenal Karel Šnýdr před zahájením distribuce prodaných Tór z Prahy do Londýna, kam měl vycestovat i Ehrmann.<sup>39</sup> Nejdělitelnějším případem zahraničních kontaktů se však stala příprava návštěvy prezidenta Světového židovského kongresu Nahuma Goldmanna v Československu. Goldmannovo přání přijet v březnu 1967 do Československa tlumočil poprvé generální tajemník kongresu Gerhard M. Rieger během oslav 400. výročí příchodu Židů do Bosny a Hercegoviny 14.-17. října 1966 v Sarajevu.<sup>40</sup> Několik dní poté podal František Fuchs písemnou zprávu o jednání s představiteli Světového židovského kongresu v Paříži ve dnech 30. listopadu až 5. prosince 1966. Vyzdvihl v ní především Goldmannův kladný poměr k Sovětskému svazu i jeho názor, že poválečné Německo mělo zůstat státem neutrálním.<sup>41</sup> Kamenem úrazu se však stal požadavek přijetí prezidenta představitelům československé vlády (pravděpodobně ministrem zahraničních věcí) a návštěva u izraelského chargé d'affaires.<sup>42</sup> Přijetí Goldmanna vedoucím sekretariátu pro věci církevní, které navrhovalo ministerstvo kultury a informací jako nejschůdnější variantu,<sup>43</sup> respektive rozhodnutí dát akci – i s ohledem na arabské státy – interní náboženský charakter (bez přítomnosti médií, bez účasti na recepci vyslanectví Státu Izrael), bylo však pro národněžidovskou stranu nepřijatelné. Jak informoval ministerstvo František Fuchs, v Izraeli i ve světě byl vrcholný zástupce Světového židovského kongresu přijímán s většími počty než samotný izraelský prezident.<sup>44</sup>

Největší pozornosti státních úřadů se však těšily československo-izraelské kontakty, respektive vytrvalé pokusy Izraele a jeho vyslanectví v Praze navázat kontakty s místními obcemi a synagogálními sbory. Československá politika se

<sup>39</sup> MŠK, 47/VIII, 1957–1966, kt. 58, 28. 5. 1965.

<sup>40</sup> Ibid., Praha 26. 10. 1966.

<sup>41</sup> Zároveň Goldmann ovšem údajně zdůrazňoval, že v soudobém Německu nejsou ekonomické předpoklady k obnovení „hitlerovské vlády“. Během pohovoru požádal Fuchs ministerstvo o navršení rozpočtu na rok 1967 z důvodů pražských oslav v následujícím roce. Na tyto oslavy měli přijet i zástupci Světového židovského kongresu. Ministerstvo se zavázalo, že uhradí náklady spojené s publikací vydanou k této příležitosti. Ibid., kt. 58, Zpráva o přijetí inž. Fr. Fuchse, úřadujícího místopředsedy RŽNO dne 21. XII. 1966, zapsal K. Šnýdr.

<sup>42</sup> Ibid., kt. 58, Praha 18. 1. 1967, zpráva F. Fuchse a O. Heitlingera pro církevního tajemníka Šnýdra.

<sup>43</sup> Ibid., Informace o připravované návštěvě ... N. Goldmanna, s. 3, Praha 13. února 1967. V Praze se měl Goldmann setkat pouze s novináři, jim požadované vystoupení v rozhlase a v televizi nemělo být realizováno.

<sup>44</sup> Ibid., Stanovisko ministerstva kultury a informací, Praha 10. 3. 1967.

přítom od 2. října 1957, kdy první tajemník komunistické strany Antonín Novotný sionismus ostře napadl (Yegar 1997: 168),<sup>45</sup> až do poloviny šedesátých let nezměnila. Rada židovských náboženských obcí tuto linii dodržovala. Na jejím sjezdu v prosinci 1959 se výbor iniciativně usnesl, že nebude přijímat od vyslanectví žádné dárky. (Baličky cukrovinek či náboženské literatury rozesílalo vyslanectví na židovské náboženské obce v měsíci elul, balíčky izraelských pomerančů na Chanuku.) Jen obtížně dnes určíme, nakolik šlo v případě odmítání darů o uvědomělý postoj židovských komunistů, nakolik o jejich starost o zhoršení postavení společenství a nakolik o jejich obavu ze ztráty funkce. V každém případě ministerstvo balíčkům nepřálo. „Takovýto postup vyvolává nekázeň našich židů nejen v činnosti náboženské, ale i v otázkách občanských povinností. V posledních letech bylo několik židovských duchovních odsouzeno pro nezákonnou činnost, k níž dalo podnět izraelské vyslanectví v Praze,“ referoval Karel Hruža na podzim 1959.<sup>46</sup> „Z církevně politického hlediska jde o nežádoucí udržování vlivu na duchovní a činovníky židovských náboženských obcí, kterým byl udělen státní souhlas k výkonu duchovenšských funkcí. V praxi má tento postup izraelského vyslanectví již své důsledky. Projevuje se nekázeň duchovních, nerespektování pokynů a směrnic rady žid./ovských/ náboženských/ obcí v Praze. Jak to vyjádřil jeden činovník: „Někteří židé mají blíž do Voršilské ulice, než do Maislovky...““, psal na podzim 1960 úředník ministerstva školství a kultury ministerstvu zahraničních věcí.<sup>47</sup> Zřejmě především z tohoto důvodu bylo na sjezdu v roce 1959 rozhodnuto, že případné balíčky budou obce a synagogální sbory manifestačně vracet. Nezbytné kultové předměty pak mělo ministerstvo zajistit ve Švýcarsku. Tento úřad měl zároveň rozhodnout, zda ministerstvo zahraničí nevnese u vyslanectví požadavek zastavení tohoto druhu kontaktu.<sup>48</sup> I přes toto opatření se však ministerstvu kontrola československo-izraelských styků zdála být nedostačující. Na poradě Rady v prosinci 1960 bylo oznámeno zřízení koordinační komise pro

<sup>45</sup> V roce 1957 byl vyhoštěn zaměstnanec izraelského vyslanectví v Praze za údajnou sabotáž. Stát bránil vystěhovalectví a izraelské vyslanectví bylo sledováno (Yegar 1997: 175). Krátkodobé uvolnění nastalo až v roce 1965. Svůj výraz našlo v obnovení vystěhovalectví a ve vzájemných návštěvách československých a izraelských mladých Židů (Yegar 1997: 176–177).

<sup>46</sup> MŠK, 47/VIII, 1959–1966, kt. 58, Věc: Zásahy izraelského vyslanectví v Praze do života ŽNO v ČSR, Praha 3. 11. 1959.

<sup>47</sup> Ibid., 1962–1966, kt. 58, Praha 26. 10. 1960.

<sup>48</sup> MŠK, 47/VII, kt. 56, RŽNO, Sjezd 1959, Návrh na kandidátní listinu, s. 2. Toto opatření odpovídalo i československé protisionistické politice. Jak uvedla Jana Svobodová, na počátku šedesátých let začal Studijní ústav ministerstva vnitra studovat spisy zabavené v první polovině padesátých let „sionistickým“ organizacím (Svobodová 1994: 43–47).



české země a pro Slovensko, která měla řídit veškeré zahraniční kontakty.<sup>49</sup> Jejími členy se měli stát osvědčení komunisté: František Ehrmann a Rudolf Iltis za českou stranu a Benjamin Eichler, předseda bratislavské obce, člen advokátní kanceláře v Bratislavě, a důchodce Jozef Lipa za stranu slovenskou.<sup>50</sup>

Na sjezdu 1963 se ovšem vnitřní atmosféra v Radě přece jen změnila. Vrchní rabín Richard Feder zde mohl vystoupit v diskusi s požadavkem, aby se poměr Československa k Izraeli zlepšil. Církevní tajemník k tomu pouze s nevráživostí poznamenal, že „je na státě Izrael, aby došlo k oboustranným příznivějším vztahům“. Vše však nakonec skončilo pohovorem na ministerstvu,<sup>51</sup> sledujícím důsledně sovětskou zahraniční linii, které na závěr sjezdu uložilo Radě, aby s vyslanectvím Izraele nadále nekomunikovala.<sup>52</sup> Stížnosti ministerstva školství a kultury na tzv. nevhodné jednání izraelského zastupitelského úřadu ovšem neustaly.<sup>53</sup> V některých případech přerůstala nelibost vůči Izraeli až v malichernost. Ministerstvo se zabývalo i bedýnkou a sedmi sáčky izraelských pomerančů, které na svátek Purim v roce 1965 věnovalo vyslanectví funkcionářům židovských náboženských obcí. Ministerské úředníky nejvíce rozkolísalo to, že všichni – s výjimkou Františka Ehrmanna – dárek přijali.<sup>54</sup> Církevní politika tak předjímalá přerušení styků Moskvy s Izraelem v červnu 1967, po třetí arabsko-izraelské (Šestidenní) válce.<sup>55</sup> Přesto však dal VI. odbor vedený Karlem Hružou v říjnu 1966 zelenou výstavě Státního židovského muzea v Praze uspořádané v Izraeli.<sup>56</sup>

Obdobně napjatý byl i vztah Rady a jejího slovenského protějšku ke Světovému židovskému kongresu. Ministerstvo striktně prosazovalo a kontrolovalo

<sup>49</sup> Komise měla fungovat i jako poradní orgán redaktora menšinových publikací. *Ibid.*, Zázpis o poradě konané 16. prosince t.r. v kanceláři RŽNO, s. 2.

<sup>50</sup> *Ibid.*, RŽNO, kt. 56, Památný záznam, Bratislava, dňa 22. decembra 1960 a K návrhu členov 7. júna 1961.

<sup>51</sup> *Ibid.*, Sjezd 1963, zpráva o průběhu, s. 4.

<sup>52</sup> *Ibid.*, Sjezd 1963, Závěry ministerstva školství a kultury pro příští činnost RŽNO, Praha 4. 12. 1963.

<sup>53</sup> MŠK, 47/VIII, kt. 58, např. Upozornění na nesprávný postup izraelského zastupitelského úřadu, Karel Hruž, Praha 20. 4. 1964.

<sup>54</sup> *Ibid.*, Záznam 18. 3. 1965, O. Heitlinger.

<sup>55</sup> Souhrnně např. *Dejme* 2002: 34; *Pojar* 2004: 63; *Sachar* 1998: 470–471, 506–507. Jak upozornil Sachar, ani v komunistickém světě nebyly reakce na válku vůči Izraeli jednomyslně nepřátelské. V Československu údajně novináři odmítali psát protiizraelské úvodníky (*Sachar* 1998: 506–507). Dovětkem krize na Blízkém východě a Šestidenní války bylo přitom dokonce stažení poštovních známek s tematikou judaika, omezení kontaktů se zahraničními židovskými organizacemi, vandalské činy proti židovským hřbitovům. 10. června 1967 vystoupil prezident Antonín Novotný v Lidicích s novým protiizraelským projevem. 16. srpna 1967 byl v Praze zavražděn místopředseda Jointu Charles H. Jordan (*Yegar* 1997: 177–181).

<sup>56</sup> MŠK, 47/VII, kt. 56, Zpráva o jednání ve věci výstavy exponátů Státního židovského muzea v Izraeli. Výstavu *Zkáza židovstva Čech a Moravy* otevřel dr. Arye Kubovi.

tzv. volný poměr. Účast na zasedání v Jeruzalémě odmítla Rada židovských náboženských obcí v roce 1964 těmito slovy: „... po zralé úvaze a interní poradě na RŽNO jsme dospěli k názoru, že oficiální účast pozorovatele židovských obcí ČSSR na tomto zasedání má být prostředkem k zneužití jeho přítomnosti k průhledným snahám exekutivy W. J. C. rozrazit jednotu židovských organizací socialistických zemí jejich izolací od SSSR, na který, jak již nyní z jejich novinových zpráv vyplývá, má být na zasedání veden útok.“<sup>57</sup> Jak jsme již analyzovali v předchozích řádcích, Goldmann – prezident kongresu – směl sice v dubnu 1967 přijet do Prahy, ale pouze na pozvání židovské náboženské obce, nikoliv jako státní návštěva.<sup>58</sup> Vlna bouří se pak rozpoutala kolem návštěvy generálního tajemníka WJC Armanda Kaplana v Praze v březnu 1968. Zatímco církevní tajemník doporučoval udělit k příjezdu do Československa souhlas, aby byly vyvráceny údajné pomluvy, že vláda zastavila oslavy 700. výročí Staronové synagogy a milénia českých Židů (Kaplan měl být ovšem po celou dobu svého pobytu sledován ministerstvem vnitra),<sup>59</sup> ministerstvo zahraničních věcí s návštěvou nesouhlasilo. Vidělo v ní plánovité posílení solidarity se světovým sionismem a Státem Izrael, které by vedlo k protestům arabských států.<sup>60</sup>

Kontroly ovšem podléhal i náboženský život společenství, přestože alespoň do roku 1962 v české společnosti prokazatelně narůstal ateismus. 7. prosince 1965 ústřední výbor komunistické strany rozhodl pokračovat v poučovací ateistické propagandě (Kaplan 2008: 110 a 111). Neloajalita se trestala, loajalita byla drobně odměňována. S velkým uspokojením přijímal církevní odbor např. menšinové proslovy při náboženských slavnostech, na nichž řečníci adorovali Sovětský svaz a vyjadřovali odhodlání minority hájit světový mír. Netřeba snad ani dodávat, že snaha po spojení komunistické ideologie s judaismem vyzněla často křečovitě. Úřad však podchycoval i jména těch, kdo si objednávali košer maso a košer víno. Důsledná kontrola náboženských potřeb pak automaticky mnohé Židy od členství v náboženských společnostech odrazovala a stala se fakticky nejlepší formou protináboženské agitace. Mnozí lidé totiž dali raději přednost plnému profesnímu uplatnění, bezproblémové možnosti studia svých dětí apod.

<sup>57</sup> MŠK, 47/VIII, 1965–1966, kt. 58, Styky se zahraničím – styky se světovým židovským kongresem, Věc: Odpověď na pozvání W.J.C, Praha 12. 6. 1964, podepsán Ehrmann.

<sup>58</sup> Ibid., kt. 56, RŽNO, Sjezd 1967, Informativní zpráva ministerstva kultury a informací, Praha 24. 1. 1967.

<sup>59</sup> Ibid., kt. 58, Složka Styky se zahraničím – Styky se světovým židovským kongresem, Záznam o rozhovoru s předsedou Rady židovských náboženských obcí Ing. Fr. Fuchsem, Praha 29. 1. 1968.

<sup>60</sup> Ibid., podepsán Ing. Karel Hoffmann.

Vedle příprav sjezdů, kádrové politiky, zahraničních styků a náboženského života kontroloval církevní odbor i další zájmy Rady, zejména pak opakující se pokusy zlepšit ochranu a údržbu židovských hřbitovů, které zůstaly ve správě židovské náboženské společnosti, přemístění domova důchodců ze zámku ve Lnářích do Mariánských Lázní v polovině padesátých let apod. Dále schvaloval účast zástupců židovské reprezentace na slavnostním převzetí prodaných 1500 Tór Westminsterské synagoze v roce 1964,<sup>61</sup> dar liturgických předmětů ze Švýcarska roku 1965, výrobu upomínkových předmětů se židovskými náměty ve stejném roce apod. Cenzuře podléhal samozřejmě i menšinový tisk<sup>62</sup> a rezoluce odesílané do zahraničí.<sup>63</sup> Poněkud kuriózním příkladem kontrolní činnosti Státního úřadu pro věci církevní v polovině padesátých let byla ochrana Židovské radnice v Praze proti snahám budovu zabrat v době nedostatku kancelářských budov pro státní úřady.<sup>64</sup> Zdá se, že úřad torzo komunity prostě potřeboval; jako důkaz, že stát pečuje o náboženské potřeby svých věřících, a tedy i pro své společenské sebezpečenství.

## Represe

Z uvedeného vyplynulo, že represe byly do značné míry obsaženy již v kontrolní činnosti. Kádrově nepřijatelní Židé mohli ovlivňovat život židovského náboženského společenství zpravidla jen nepřímo. Výjimku představoval rabín Gustav Sicher, který se roku 1947 vrátil z Izraele. Církevní odbor sledoval s nevráživostí jeho autoritu mezi souvěrci, otevřené liberální názory, veřejné vzpomínání na první republiku i jeho údajnou ortodoxii.<sup>65</sup> Od kontrolovaných komunistů s vysokým stupněm stranické sebekontroly i menšinové zkušenosti a opatrnosti nebezpečí režimu naopak nehrozilo.

<sup>61</sup> Tóry byly prodány přes ARTII, Podnik zahraničního obchodu pro dovoz a vývoz kulturních statků.

<sup>62</sup> I na tzv. církevní tisk se vztahoval zákon č. 184/1950 Sb., ze dne 20. prosince 1950, o vydávání časopisů a o Svazu československých novinářů. V § 1. (1) se uvádělo: „Posláním tisku je napomáhat budovatelskému úsilí československého lidu a jeho boji za mír a spolupracovat na jeho výchově k socialismu“ (Grónský 1999: 348). Až zákon č. 84/1968 Sb. ze dne 26. června 1968 ... o periodickém tisku a o ostatních hromadných informačních prostředcích v § 17 (1) uváděl: „Cenzura je nepřipustná“ (Grónský 1999: 471).

<sup>63</sup> Např. roku 1965 předložila Rada návrh protestního dopisu, který chtěla zaslat vládě v Bonnu, židovským organizacím v NSR, v zemích, které Německo za války okupovalo, v Izraeli a v Anglii. Obsahem dopisu byl nesouhlas s promlčením nacistických zločinů. MŠK, 47/VII, kt. 56, Praha 2. 2. 1965, podepsán O. Heitlinger. Karel Šnýdr dopsal perem: „Doporučil jsem seznání skupiny býv. vězňů z koncent. táb., kteří by odeslali protest vládě NSR. Zajistit využití protestu v tisku a pod.“

<sup>64</sup> Ibid., Sjezd 1956, Proslov E. Neumanna na sjezdu 1956, s. 14.

<sup>65</sup> Ibid., Zpráva o situaci v židovské náboženské společnosti v ČSR, nedat.

Otevřené represe z přelomu čtyřicátých a padesátých let vystřídala ve druhé polovině padesátých let minulého století taktika řízeného útlumu židovské víry. Duchovní byli i nadále nuceni vykonávat svou činnost podle zákona č. 218/1949 Sb. Na podzim 1958 ministerstvo odmítlo návrh Rady židovských náboženských obcí a její slovenské paralely na utvoření ješivy. Povolena byla pouze externí příprava několika chlapců ze židovských rodin, kteří studovali na středních školách v Bratislavě.<sup>66</sup> V polovině šedesátých let tak mohl církevní odbor konstatovat: „Vlastní náboženský život není v ŽNO nijak intenzivní. Někteří židé zachovávají rituální předpisy a náboženské zvyklosti více méně z prestižních důvodů a ve snaze udržet v provozu rituální zařízení /mikve, košer – řeznictví, rituální jídelnu apod./ . Účast na bohoslužbách je poměrně malá a jen obřady o velkých židovských svátcích jsou početně navštěvovány.“<sup>67</sup>

Přestože vrchní rabin Richard Feder z taktických příčin děkoval na sjezdu v listopadu 1963 vládě a komunistické straně za revizi politických procesů, Ústřednímu výboru KSČ pak za odsouzení nepravostí a za rehabilitaci nevinných,<sup>68</sup> je zřejmé, že i vyrovnání se s procesy, které údajně zasáhly až 10 % obyvatelstva (Kaplan 2007: 77), proběhlo v intencích destalinizace a reformního komunismu, který projevoval ve svém programu revize chyb jen malou nosnost.<sup>69</sup> To platilo přesto, že některé židovské memoáry rehabilitovaných hodnotily toto období pozitivně. Adolf Hermann, český Žid, který prožil v československých

<sup>66</sup> Ibid., Zajištění duchovních pro Slovensko 1958. V praxi šlo o zájmové kroužky židovského náboženství na jedenáctiletých a dvanáctiletých školách v Bratislavě. Do kroužku se mohli přihlásit žáci židovské víry, jejichž rodiče se obrátili na ředitelství školy se žádostí o jeho zřízení. Kroužek měl být pod dohledem veřejných školských orgánů. Vybraní žáci měli dostávat stravu v rituální jídelně bratislavské obce a bydlet společně. Z kroužku pak měl vzejít rabin a další duchovní.

<sup>67</sup> Ibid., Zpráva o situaci v židovské náboženské společnosti v ČSR, nedat.

<sup>68</sup> Ibid., Sjezd 1963, Řádný sjezd Židovské náboženské společnosti v Čechách, zpráva.

<sup>69</sup> Souhrnně o první revizi v letech 1955–57 Kaplan – Paleček 2001: 216–219. První amnestie proběhla v roce 1955, druhá, největší v roce 1960, třetí o dva roky později a poslední v roce 1965 (218–219). Polovičitost rehabilitací pravděpodobně nejlépe vystihla Heda Margoliová-Kovályová, žena po Rudolfu Margoliovu, popraveném v roce 1952 ve Slánského procesu (Margoliová-Kovályová 2003: 189–202). – O rozpacích kolem procesů svědčil i komentář, který k již zmíněnému vystoupení Richarda Federa na sjezdu roku 1963 podal církevní tajemník. Již samotná připomínka toho, že „soudy přitížily osobám židovského původu“, byla nepřijemná. MŠK, 47/VII, kt. 56, Sjezd 1963, Podklady k přijetí představitelů Rady židovských náboženských obcí dne 10. prosince 1963. Jak upozornil Karel Kaplan, i částečná pravda o procesech způsobila politický otřes (Kaplan 2008: 25). Makroekonom Miloš Pick vzpomínal: „Dlouho jsem si nechtěl a neuměl připustit, že ty nejsvětější ideály, pro něž bylo i za druhé světové války prolito tolik krve, by mohly být zločinně zneužívány. Ani v době politických soudních procesů jsem dlouho nemohl uvěřit, že jsou odsuzováni nevinní lidé. Teprve postupně, krok za krokem, jak prosakovala pravda o procesech a dalších vězňích, včetně účastníků protinacistického odboje a zejména po Stalinově odchodu... jsem si uvědomoval tuto zvrácenost“ (Pick 2010: 90).

věznících a gulazích léta 1950–56 a byl rehabilitován v roce 1964, psal o trojí naději: naději na vyšší vzdělání pro děti, naději na lepší byt a naději na vycestování do zahraničí (Hermann 2000: 417).<sup>70</sup> Výmluvným dokumentem z tohoto zorného úhlu je i Informace o zanášení nezdravých politických záměrů do činnosti židovských náboženských obcí, vypracovaná v roce 1965. Zvýšená aktivity Židovské náboženské obce v Praze a v Bratislavě, zejména mezi tamější mládeží, byla v tomto dokumentu hodnocena jako zneužívání náboženské oblasti tzv. židovským nacionalismem s jeho antikomunistickou orientací.<sup>71</sup> Církevní odbor však tentokrát odmítl tvrdý postup, který navrhoval František Ehrmann, a zvolil raději taktiku usměrňování mládeže za pomoci uvědomělých komunistů – funkcionářů Rady. „... pomocí uvědomělých funkcionářů v židovské náboženské obci jako je místopředseda RŽNO inž. J. Fuchs a tajemník Otta Heitlinger /oba členové KSČ/ by mohly býti uplatněny metody připuštění činnosti rozumnější části židovské mládeže v rámci činnosti náboženské židovské obce a její správné usměrnění“, radilo ministerstvo.<sup>72</sup> Po porážce nadějného Pražského jara, židovským ústředím kladně přijatého,<sup>73</sup> však znovu nastoupila éra striktních zákazů.

<sup>70</sup> Obdobnou etapu zažíval i historik Toman Brod, který v roce 1963 získal místo vědeckého pracovníka v Akademii věd (Brod 2007: 259–276). Období po roce 1962 bylo nadějnou dobou profesní i občanské seberealizace i pro reformního ekonoma Jiřího Kostu. Přesto se o rehabilitaci svých rodičů vyjádřil velmi kriticky: „Aby alespoň zdánlivě učinilo zadost reformnějším Chruščovovu kurzu, jmenovalo vedení KSČ revizní komisi v čele s ministrem vnitra Rudolfem Barákem, která ovšem jednala podle přísloví ‚aby se vlk nažral a koza zůstala celá‘... V žalostně formulovaném osvobozujícím rozsudku se stranické vedení snažilo zachovat alespoň zdání korektního jednání a neomylnosti... Nezávislé prošetření... nebylo možno očekávat ani od nové komise“ (Kosta 2002: 107–109).

<sup>71</sup> MŠK, 47/VII, kt. 56, Spolupráce se ŽNO a Ústředním svazem ŽNO na Slovensku, 1958–1965, Informace o zanášení nezdravých politických záměrů do činnosti židovských náboženských obcí, 23. 6. 1965. Dokument mapoval způsoby a příčiny sdružování mladých Židů, postoj židovské reprezentace k nim, jejich vztah k židovství. „... ovlivňování myšlení a jednání této mládeže je záměrně prováděno a zneužíváno a to činností světových židovských organizací, zejména sionistických. Projevuje se i dobře promyšlený postup pracovníků zastupitelského úřadu státu Izrael. Konkrétně je pak toto úsilí vyjádřeno skupinou aktivních starších organizátorů, kteří záměrně se snaží vyvolat a organizovat nacionalistické hnutí mezi Židy, zejména mezi mládeží a využít jako jednu ze základů náboženskou židovskou obec... Je známo, že dochází k stále těsnějšímu spojení světových židovských centrál a jejich podpoře Izraele a byl dán i cíl posílit židovský nacionalismus v socialistických zemích. Tyto snahy mají antikomunistické poslání,“ konstatoval dokument.

<sup>72</sup> Ibid., Závěr. Zdá se ovšem, že činnost židovské mládežnické skupiny v Brně a zejména v Praze byla mimořádná a přispěla k vybudování identity druhé postholocaustové generace. K činnosti podrobně Heitlingerová 2007: 120–133.

<sup>73</sup> Ve stanovisku k procesu demokratické obrody požadovala menšina veřejné odsouzení antisemitických procesů z přelomu čtyřicátých a padesátých let, legislativně sjednocený postup pro odškodnění rasové i politické perzekuce, přístup k pietnímu místu u Ohře, odkud byl do řeky za války vysypán popel zahynulých terezínských vězňů, svobodné oslavy milénia Židů v českých zemích a svobodnou náboženskou výchovu. Souhrnně Soukupová 2004: 172; Soukupová 2010: 39.

To se týkalo i připravovaných mezinárodních oslav milénia českých Židů, které byly vyhodnoceny jako protisovětská akce.<sup>74</sup> Nastupující normalizační režim je vtláčil do podoby lokální náboženské slavnosti (Rothkirchen 2005: 290; Heitlingerová 2007: 42–46).

## „Blahosklonnost“

„V krátké době od osvobození z nacistického jařma zvítězil v naší zemi socialismus. Naše demokratické politické zřízení respektuje náboženské cítění a smýšlení občanů a ústava nám zaručuje jeho svobodný projev. Socialistický stát poskytuje nám velké materiální a finanční prostředky pro výkon náboženství“, uvádělo se v závěrečné rezoluci přijaté sjezdem delegátů židovské náboženské společnosti v krajích českých 24. listopadu 1963.<sup>75</sup> V této době (od roku 1962 do 31. prosince 1964, kdy byla činnost organizace ukončena) však již proudily do Československa finanční podpory od Claims Conference.<sup>76</sup> Stát přijímání podpor nejen nebránil, ale dokonce Radu sám vyzýval, aby o ně požádala.<sup>77</sup> Přitom však při jejich rozdělování důsledně uplatňoval sociální hledisko. Současně ovšem nesmělo vzniknout podezření, že životní úroveň v Československu je nízká, nebo že dokonce klesá. V únoru 1959 museli zástupce Claims Conference z Curychu Otto Henri Heim a předseda Sociétés de secours et d'entraide ze Ženevy (SSE) Ervín Haymann vydat prohlášení, že akce jejich organizací jsou podpůrné. Oba zdůrazňovali, že jde o jakási pokání západních Židů, kteří byli ušetřeni nacistické perzekuce.<sup>78</sup> Uplatňováním sociálního hlediska se stát snažil zamezit nárůstu vlivu židovských náboženských obcí i nemožnosti finanční tok kontrolovat.<sup>79</sup> Státní orgány si samozřejmě uvědomovaly, že přísun peněz ze zahraničí církevní politiku zpochybňuje. „Z hlediska občanské výchovy působí tyto akce záporně. Mnozí židé spoléhají na tuto formu podpory a nesnaží se prací si zajistit obživu. Nedá se také

<sup>74</sup> MŠK, 47/VII, kt. 56, RŽNO, Materiál k činnosti židovských náboženských obcí v českých zemích.

<sup>75</sup> Ibid., Sjezd 1963, s. 1.

<sup>76</sup> Ročně šlo o 475 000 Kč a 50 000 tuzexových poukázek pro české země. Sociálně potřebný člověk dostával měsíční podporu 150 až 200 Kč a 14 tuzexových poukázek. Ibid., Sjezd 1963, zpráva o průběhu.

<sup>77</sup> Srov. ibid., Sjezd 1963, Závěry ministerstva školství a kultury pro příští činnost RŽNO. – Spíše formálně ministerstvo dodávalo, že: „Tyto dotace nemohou být vázány na nepřijatelné politické podmínky“.

<sup>78</sup> MŠK, 47/VIII, 1957–1956, kt. 57, Věc: Claims Conference – sociální podpora Židům v ČSR, informace o poradě se zástupci ZAMINI a FIMINI dne 27. 5. 1959.

<sup>79</sup> MŠK, 47/VII, kt. 56, RŽNO, Informace o některých otázkách v činnosti židovské náboženské společnosti, nedat.

zabránit ‚kšeftování‘. V podporách ze západu vidí židé větší možnosti kapitalistického světa... z hlediska církevně-politického je zápor, že... obce upevňují svůj náboženský vliv na osoby podporované a jejich rodinné příslušníky“, uvádělo se ve stanovisku odboru pro věci církevní z května 1959.<sup>80</sup>

Podpory však přinášely i další problémy. V roce 1959 muselo ministerstvo řešit stížnosti Židů z Karlových Varů na tzv. nesprávné rozdělování poukázů Tuzex. Asi 60 příslušníků karlovarské židovské náboženské obce, mezi nimiž byli i členové komunistické strany, napadlo způsob rozdělování lukrativních poukázek, které údajně dostávali pouze tzv. lepší lidé (dříve dobře situovaní) s údajným nedobrym poměrem k socialistickému zřízení, někdejší tzv. kapitalisté. Stěžovatelé obvinili především Tiberia Neya, jako bývalého předsedu karlovarské obce, a Isidora Bravermana. Paralelně upozornili ministerstvo na černý fond, z něhož měla být podporována manželka Viliama Friedmana, bývalého kantora vězněného dva a půl roku za kontakty s izraelským vyslanectvím. Dále stěžovatelé obvinili tzv. ortodoxní Židy z bojkotu výuky náboženství na školách.<sup>81</sup> Přes všechny problémy lze však konstatovat, že stát podpory vítal. Židovští reprezentanti byli dokonce průběžně instruováni, aby žádosti o finanční výpomoc navyšovali a její vyplácení žádali především v tzv. tvrdé měně: v dolarech. Neprokádrovaní členové obcí nesměli se zástupci světových židovských organizací vůbec jednat. Vrásky na čelech úředníkům ministerstva však dělala SSE v Ženevě, nástupní organizace Claims Conference,<sup>82</sup> s níž byla uzavřena dohoda v dubnu 1960 v Bratislavě (právě tato organizace také hradila tuzexové poukázky, v nichž byla podpora zasílána<sup>83</sup>). Na počátku šedesátých let totiž Rada židovských

<sup>80</sup> MŠK, 47/VIII, 1957–1966, kt. 57, Složka finanční prostředky na kulturní a sociální účely ŽNO.

<sup>81</sup> Ibid., Věc: Stížnost členů ŽNO v K./arlových/ Varech, zejména dopis odboru školství a kultury rady Krajského národního výboru v Karlových Varech ministerstvu školství a kultury ze dne 23. listopadu 1959.

<sup>82</sup> Claims Conference vyčleňovala Radě židovských náboženských obcí a jejímu protějšku pravidelný příspěvek od roku 1958. Peníze poskytovala vláda Německé spolkové republiky. Jednání o podporách bylo zahájeno roku 1956 v Paříži, kdy Ervín Haymann nabídl československé delegaci zapojení do tzv. zimní ošacovací akce. Návrh byl odmítnut, přesto však začaly chodit balíčky. Někteří lidé byli vyšetřováni a odsouzeni pro tzv. devizové přestupky. Ibid., Podpůrné akce zahraničních židů. Zapojení do další akce (na základě schválení zákona o odškodnění spolkovým sněmem v Bonnu z roku 1952) bylo realizováno na základě popudu úřadu Ústředního likvidátora a ministerstva financí. Počet potřebných (starých lidí, vdov, sirotků) byl odhadnut na 4000 osob.

<sup>83</sup> Např. ve druhém pololetí roku 1966 šlo o 22 000 dolarů a tisíc dolarů odměny pro „zasloužilé“ funkcionáře. Již v předchozích letech však organizace zasílala potravinovou pomoc (tzv. KELLER balíčky) a později tuzexové poukazy jednotlivcům. Rada se o její činnosti dozvěděla až na základě stížností od neobdarovaných. Dary pak údajně mířily k sociálně nepotřebným. Po těchto opakovaných stížnostech nechal Haymann v srpnu 1960 Radu jmenový seznam zrevidovat. Zrevidovaný seznam však

náboženských obcí získala seznam potřebných, z něhož bylo podle Františka Ehrmanna zřejmé, že SSE podporovala nejen již zemřelé členy, nečleny obcí a synagogálních sborů, ale také Židy propuštěné na základě amnestií z komunistických vězení.<sup>84</sup> Roku 1964 usilovala krátkodobě Rada o navázání spolupráce s Jointem,<sup>85</sup> jehož činnost byla po únoru 1948 zastavena.<sup>86</sup> Další prostředky na charitativní činnost měly být podle rozhodnutí Rady židovských náboženských obcí v roce 1957 získávány z prodeje nemovitostí (starších činžovních domů). Proti tomuto prodeji církevní odbor nic nenamítal.<sup>87</sup> V roce 1966 ovšem církevní odbor nařídil kontrolu všech podporovaných, do níž se měly zapojit odbory sociálního zabezpečení národních výborů, které mohly nejlépe zjistit sociální potřebnost podporovaného. Tzv. církevní tajemníci mohli pak informovat své nadřízené o tom, zda je sociální podpora nezbytná.<sup>88</sup>

Kulturní podniky podporovala od roku 1964 Pamětní nadace židovské kultury. Nelibost úřadů k osobnosti jejího výkonného ředitele Marka Uveelera vycházela z toho, že byl představitelem Jointu. V roce 1965 zařídil církevní tajemník Šnýdr, aby Uveeler nedostal pozvání do Československa. Radě bylo nařízeno, aby se vymluvila na čas dovolených. Uveelerova reakce byla ovšem k Radě natolik kritická, že přiměla úřady k dodatečnému udělení víza. Strach ze ztráty devizových prostředků, které Státní banka československá nutně potřebovala, se znovu ukázal být silnější než ideologické přesvědčení.<sup>89</sup>

Další kuriózní příklad ekonomicky motivované „blahosklonnosti“ poskytuje kauza košer slivovice pro USA, spojená se jménem bratislavského a slovenského vrchního rabína Eliáše Katze. V roce 1966 se na ministerstvo školství a kultury obrátilo ministerstvo potravinářského průmyslu s tím, že si Katz odmítl prodloužit smlouvu o košerování ve Vizovicích. Jako důvod uvedl svou zaneprázdněnost. Zároveň za sebe doporučil košeráka Fimina Oesterreichera ze Sovětského

---

začala organizace respektovat údajně až v roce 1964. Vedle jednotlivců podporovala i židovské domovy důchodců. *Ibid.*, 1962–1964, kt. 57, Zpráva o dosavadní činnosti společnosti SSE, rok 1964.

<sup>84</sup> Ehrmann upozorňoval na to, že SSE měla přesné adresy, které neznala ani Rada. Aby byla zvýšena kontrola, musela Rada ustanovit komisi, která měla řídit veškeré zahraniční kontakty židovské reprezentace. MŠK, 47/VIII, RŽNO, kt. 56, Zápis o poradě konané 16. prosince t.r. v kanceláři RŽNO (1960).

<sup>85</sup> Organizace však údajně od jednání odstoupila. *Ibid.*, kt. 57, B Majetkoprávní a finance, JOINT 1963–65 – žádost RŽNO a navázání styků, záznam církevního tajemníka Knoblocha o jednání s Ehrmannem a Heitlingerem, Praha 4. 12. 1964.

<sup>86</sup> Církevní odbor pokládal Joint za reakční organizaci. Jednání s ní doporučoval pozastavit. *Ibid.*, Jednání s Jointem, Praha 8. 2. 1964.

<sup>87</sup> MŠK, 47/VIII, 1957–1966, kt. 57, Majetkoprávní a finance, 1. 3. 1957, dopis Rady ministerstvu.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 1962–1966, kt. 57, Praha 15. 1. 1966.

<sup>89</sup> *Ibid.*, dopis Uveelera z 9. srpna 1965; dopis MŠK správě pasů a víz z 18. srpna 1965.



svazu, z Užhorodu. Sovětský občan byl ovšem pro československý stát nepřijatelný, a proto církevní odbor prosazoval Abu Taubera z Prahy. Ten však neměl v ortodoxním židovském světě důvěru.<sup>90</sup> Následovala jednání<sup>91</sup> církevního odboru, zástupců Koospolu, podniku zahraničního obchodu Praha, a oborového ředitelství LIKO s rabínem, jenž rozhořčeně odmítl poslouchat státní doporučení. Podnikový ředitel Slovákých konzerváren v Uherském Hradišti naléhal na církevní odbor, aby se spor vyřešil, nebo aby byl nalezen jiný košerák.<sup>92</sup> Obdobný tlak na ministerstvo školství a kultury vyvíjel i Koospol<sup>93</sup> a ministerstvo potravinářského průmyslu.<sup>94</sup> Třešně, višně a maliny však dozrávaly nezávisle na státní církevní politice. Vzhledem k tomu, že byl ohrožen vývoz lihovin a vína v hodnotě několika desítek tisíc dolarů, hrozila ztráta deviz a amerického trhu, obrátil se vedoucí církevního odboru Karel Hružza na ministerstvo zahraničního obchodu s tím, že Slovenská národní rada je ochotna dát Oesterreicherovi souhlas.<sup>95</sup> Záležitost byla postoupena velvyslanectví ČSSR v Moskvě.<sup>96</sup> Na závěr dodejme, že odbor pro věci církevní ustoupil Katzovi podruhé: na počátku roku 1966 zajistil prodloužení pobytu jeho dcery Sulamith v Irsku a v Londýně (Katzovi dva synové již byli vystěhováni do Izraele) a zároveň povolil rabínův výjezd na tři měsíce do USA a Kanady.<sup>97</sup> I v tomto případě šlo o to, udržet v Československu rabína, který by byl respektován zahraniční ortodoxií. V roce 1968 však již Slovenská národní rada nečinila vystěhování hlavního rabína do zahraničí žádné překážky. Židovskou komunitu na Slovensku (tehdy čítala asi 6 000 příslušníků v 25 obcích) hodnotila totiž jako vymírající. Vzhledem k její vysoké sekularizaci slovenské orgány předpokládaly, že běžný náboženský život zabezpečí pomocní duchovní. Katz měl i nadále zajišťovat v cizině obchodní zájmy Československa.<sup>98</sup>

<sup>90</sup> Ibid., kt. 56, ŽNO, Příprava košer potravin, 1960–1966, Věc: výroba košer slivovice pro USA, 8. 6. 1966.

<sup>91</sup> Srov. zejména *ibid.*, Záznam, rukopis.

<sup>92</sup> Ibid., dopis podnikového ředitele Slovákých konzerváren národního podniku Uherské Hradiště Karlu Hružzovi, Uherské Hradiště 14. 7. 1966.

<sup>93</sup> Ibid., složka 48 867/66, S/4, 25. 11. 1966.

<sup>94</sup> Ibid., dopis ministerstvu školství a kultury, Praha 8. 6. 1966.

<sup>95</sup> Ibid., dopis Karla Hružzy, 13. 9. 1966.

<sup>96</sup> Ibid., Pozvání p. Oesterreichera z Užgorodu do ČSSR, 28. 11. 1966.

<sup>97</sup> Ibid., dopis K. Šnýdra ministerstvu zahraničního obchodu, Praha 26. 1. 1966. I v tomto případě se dožadoval nápravy podnikový ředitel Jihomoravské Fruty. Ibid., dopis podnikového ředitele Františka Navrátila, Brno 25. 8. 1965. Dále viz i *ibid.*, kt. 58, složka rabín Katz Eliáš, Informativní zpráva k žádosti E. Katze, vrchního rabína ŽNO na Slovensku o povolení cesty do USA a dalších zemí, Praha 30. 12. 1965.

<sup>98</sup> Ibid., složka rabín Katz Eliáš, Bratislava 21. 1. 1968.

Ze zákona č. 280/1949 Sb. však vyplývala i povinnost státu pečovat o církevní budovy a památky. V rozpočtu církevního odboru ministerstva školství a kultury však nebylo na židovské hřbitovy pamatováno.<sup>99</sup> Z tohoto důvodu se již v roce 1957 Státní památková správa a Státní židovské muzeum v Praze pokusily vyvolat zvláštní vládní akci, která měla zajistit finanční prostředky na opravu židovských památek, zejména hřbitovů, které spadaly do kompetence krajských národních výborů.<sup>100</sup> Ministerstvo se k návrhům finančních dotací na opravu židovských hřbitovů a synagog ze zahraničí stavělo jednoznačně pozitivně (např. v roce 1961 hřbitova a krematoria v Terezíně a hřbitovů na území Československa,<sup>101</sup> v roce 1962 v Tachově,<sup>102</sup> v roce 1965 v Kasejovicích<sup>103</sup>).

Vedle „blahosklonnosti“ určené hospodářskými ohledy spolupůsobila i „blahosklonnost“ motivovaná důvody politickými. Stát podpořil oslavy výročí osvobození Terezína, vydávání odborných publikací o něm apod. Tragický židovský válečný osud byl totiž vtažen do obecnějšího ideologického rámce a měl posloužit jako důvod k odsudku kapitalistických států, které údajně válku zavinily a dosud se s fašismem nevyrovnaly. Zároveň šlo o propagaci socialistického Československa jako země bojující za mír a vzorně pečující o své náboženské menšiny.<sup>104</sup> Nezanedbatelné bylo i to, že ve většinové společnosti od počátku šedesátých let zájem o šoa a obecně o židovskou kulturu narůstal (Pěkný 2001: 580 a 356).

Politické důvody byly také příčinou „blahosklonného“ postoje státních úřadů při získávání nového rabína pro české země. Stát navíc odměňoval za loajalitu; židovská náboženská společnost následovala důsledně československou politiku k Německé spolkové republice i k válce ve Vietnamu. Z hlediska židovského náboženského společenství šlo ale o nejdůležitější problém; v roce 1963 tu totiž působili již jen dva rabíni a osm kantorů.<sup>105</sup> Již v srpnu 1955 jednal Státní

---

<sup>99</sup> Srov. např. *ibid.*, 1957–1966, kt. 57, Věc: Úprava porostu na Starém židovském hřbitově v Praze 1, Pro domo.

<sup>100</sup> MŠK, 47/VIII, kt. 56, Zápis o poradě o ochraně židovských památek, svolané Státní památkovou správou a konané... 25. 4. 1957 ve Státním židovském muzeu v Praze. Vzniklé memorandum Ochrana židovských památek na území ČSR představovalo kultivovanou kritiku státní péče o památky a zároveň výbornou charakteristiku významu židovských památek. Navrhovaná řešení péče pak zohlednila možnosti této doby.

<sup>101</sup> MŠK, 47/VIII, 1957–1966, kt. 57, Věc: Návrh představitelů židovské náboženské společnosti v ČSSR na získání finančních prostředků z devizové ciziny, dopis ÚV KSČ, 3. 9. 1962.

<sup>102</sup> *Ibid.*, kt. 58, podsložka Tachov.

<sup>103</sup> *Ibid.*, podsložka Kasejovice.

<sup>104</sup> MŠK, 47/VII, kt. 56, RŽNO, Sjezd 1963, Závěry ministerstva školství a kultury pro příští činnost RŽNO.

<sup>105</sup> *Ibid.*, RŽNO, Sjezd 1963, zpráva o průběhu, s. 2.

úřad církevní s Emilem Davidovičem, od května 1953 oblastním rabínem pro židovské náboženské obce v krajích Plzeň, České Budějovice, Pardubice a Praha – venkov, a s Rudolfem Iltisem o možnosti přizvání rabína z vysoké školy v Budapešti. Studenta české národnosti však Davidovič tehdy nenalezl.<sup>106</sup> Roku 1960 byl ovšem sám Davidovič své funkce zbaven. V dopise berlínskému rabínovi Martinu Riesenburgerovi si stěžoval na kliku ortodoxních Židů, kteří ho – mimo jiné – označili za západního agenta.<sup>107</sup> Oficiální návrh na propuštění však musela podat Rada židovských náboženských obcí. Ta ve svém zdůvodnění uvedla, že Davidovič bez vědomí dozorčího státního orgánu a zaměstnavatele podal žádost o vystěhovalecký pas, že několikrát nedodržel závazné směrnice pro styk se zahraničím<sup>108</sup> a že vyjednával, s pomocí svého bratra, o místu rabína v Bogotě. Jeho konečným cílem však byly USA. Církevní odbor popudily i zásilky kultových předmětů do Sovětského svazu. „Věřím, že stát, který je schopen vyrábět rakety na měsíc, měl-li úmysl vyrobit talesim a modlitební knihy, by je vyrobil,“ konstatoval církevní tajemník.<sup>109</sup> Vedení Rady usilovalo o přemístění Davidoviče z Prahy do Ústí nad Labem a do Teplic. Na církevním odboru krajského národního výboru se však setkalo se zamítavým stanoviskem.<sup>110</sup> Po intervenci předsedy Svazu rabínů z USA rozhodl církevní odbor o Davidovičově sledování ministerstvem vnitra. Jeho výjezd do USA nebyl doporučen.<sup>111</sup> Dne 31. října 1960 pak ministerstvo školství a kultury referovalo o případu rabína Davidoviče mezinárodnímu oddělení Ústředního výboru KSČ.<sup>112</sup>

Vraťme se však k „blahosklonnosti“ státu v otázce nového rabína. Ta byla od počátku jednání podvázána třemi zásadními podmínkami: kandidát musel pocházet ze socialistického státu, musel vykazovat loajalitu k režimu a musel zastávat neologický směr židovství. Na 25. listopad 1956 dostala delegace Rady povolení odjet do Maďarska a vyhlédnout vhodného kandidáta mezi tamními duchovními; v důsledku nepokojů byla ovšem její návštěva odložena na neurčito.<sup>113</sup> Na schůzi Rady v prosinci 1960 prosazovalo ministerstvo do funkce vrchního

<sup>106</sup> MŠK, 47/VIII, 1957–1966, kt. 58, složka rabín Emil Davidovič, záznam Kn./obloch/.

<sup>107</sup> Ibid., složka rabín Emil Davidovič, Praha 30. 3. 1960.

<sup>108</sup> Ibid., složka rabín Emil Davidovič, Praha 5. 2. 1960.

<sup>109</sup> Ibid., složka rabín Emil Davidovič, Zápis z pracovní schůze představenstva Rady ŽNO... 24. 1. 1960, s. 8.

<sup>110</sup> Ibid., s. 10.

<sup>111</sup> Ibid., složka Emil Davidovič, záznam o návštěvě ze 3. srpna 1960. – Žádosti Emila Davidoviče o vystěhování bylo vyhověno až v roce 1962.

<sup>112</sup> Ibid. 58, složka Emil Davidovič.

<sup>113</sup> MŠK, 47/VII, kt. 56, RŽNO, Sjezd 1956, Proslov E. Neumanna na sjezdu 1956, s. 4.

rabína Richarda Federa. Zároveň souhlasilo s vytipováním dvou až tří chlapců, kteří by získali vzdělání „v lidově-demokratické spřátelené zemi“.<sup>114</sup> V roce 1963 povolily úřady vyslání adepta rabínského úřadu na studia do Budapešti, nepřihlásil se však žádný kandidát.<sup>115</sup> Na schůzi reprezentace a výboru synagogálního sboru v Praze oznámil Oto Heitlinger, že mají pouze jednu nabídku z Rumunska. Schůze se proto usnesla, že reprezentace projedná na ministerstvu otázku obsazení funkce oblastního rabína kandidátem z Izraele.<sup>116</sup> „Naše stanovisko je známé,“ poznamenal k tomu lakonicky církevní tajemník Karel Šnýdr.<sup>117</sup> V roce 1965, na oslavách 20. výročí osvobození ghetta v Budapešti, se československé delegaci představil Baruch Lerner, rabín z Temešváru. Na Františka Ehrmanna zapůsobil velmi dobře: „Mluví plynně německy a maďarsky... Má velmi pěkný hlas zpěváka a dobré způsoby chování. Žena je mladá a dělá inteligentní dojem.“<sup>118</sup> Znovu svitla krátkodobá naděje židovskému společenství až v roce 1967, kdy začal v hlavním městě Maďarska studovat košický maturant Ervín Salamon.<sup>119</sup>

Politicky (ale i ekonomicky) bylo pak motivováno vydržování rituálních jídel<sup>120</sup> a mikve v Praze a v Karlových Varech. Účel pražské košer jídelny komentoval církevní tajemník Josef Urban v roce 1960 velmi otevřeně: „... rituální jídelna pražské ŽNO slouží v podstatě těm, kteří mají zájem o košer stravování, přitom nebudeme zkoumat intenzitu jejich zájmu a stupeň jejich ortodoxnosti ... plní ... i jistou propagační funkci. Je dokladem toho, že je zde o veškeré náboženské potřeby židů postaráno a kromě toho slouží tato jídelna i zahraničním hostům,

<sup>114</sup> Ibid., Zápis o poradě konané 16. prosince t.r. v kanceláři RŽNO, s. 3.

<sup>115</sup> Ibid., RŽNO, Sjezd 1963, zpráva o průběhu, s. 2.

<sup>116</sup> Ibid., kt. 56, RŽNO, Zápis ze schůze reprezentace a výboru syn./agogálního/ sboru v Praze z 21. 11. 1965, s. 1.

<sup>117</sup> Ibid. 56, RŽNO, K jednání se zástupci pražské ŽNO.

<sup>118</sup> MŠK, 47/VIII, 1957–1966, kt. 58, Zpráva o zájezdu předsedy Rady židovských náboženských obcí Františka Ehrmanna do Budapešti /14. I. až 19. I. 1965/ k účasti na oslavách 20. výročí osvobození budapeštského ghetta Rudou armádou, 21. 2. 1965, s. 7.

<sup>119</sup> MŠK, 47/VII, kt. 56, RŽNO, Sjezd delegátů dne 29. 1. 1967. Přesto Rada počítala s tím, že dočasně získá rabína z Maďarska.

<sup>120</sup> V Praze a v Karlových Varech fungovalo rituální řeznictví. Provozovala ho RŽNO formou tzv. soukromého podnikání. Roku 1960 jednala o jeho převzetí do správy národního podniku Pramen – maso. „Po přípomínkách občanů a orgánů národních výborů jsme došli k závěru, že by košer – prodejny v Praze a Karlových Varech měly být převedeny do státního maloobchodu Pramen – maso. Domníváme se, že toto řešení by bylo politicky správné“, psal církevní tajemník Josef Urban. Ibid., kt. 56, Příprava košer potravin, 1960–1966, Praha 29. 3. 1960. Názor ministerstva vnitřního obchodu byl opačný: podle něj měla obě řeznictví zůstat Radě židovských náboženských obcí. Ibid., dopis náměstka ministra vnitřního obchodu, Praha 21. 3. 1960; Věc: Jednání s ministerstvem vnitřního obchodu o předání rit./uálního/ řeznictví do správy národního podniku PRAMEN – MASO, Praha 26. 2. 1960.

kteří kladou váhu na košer stravování.<sup>121</sup> I v tomto případě šlo o jakési výkladní skříň nábožensky tolerantního socialistického režimu. Z podstaty socialistického státu pak vyplývalo hrazení provozu tří menšinových domovů důchodců (v Brně, v Poděbradech a v Mariánských Lázních),<sup>122</sup> které zabezpečovaly rituální stravování. (Bylo to velké finanční břemeno; hospodaření všech končilo každoročně ve značném schodku.) Podpora však byla důležitá i pro církevní politiku: uhrazení schodku stvrzovalo vazalský poměr menšiny ke státu.<sup>123</sup> Tento vazalský vztah náboženského společenství ke státu byl dále zajišťován odměňováním loajálních představitelů církví a náboženských společenství. V roce 1960 odbor pro věci církevní navrhnul, aby byl zaslán vrchnímu rabínu Gustavu Sicherovi k jeho osmdesátinám blahopřejný dopis s podpisem ministra školství a kultury a oblastnímu rabínu Richardu Federovi, který dovršil 85 let, dopis s podpisem vedoucího odboru. Sicher měl při této příležitosti obdržet dar 1000 Kčs a Feder 500 Kčs. „Pro domo“ ovšem odbor konstatoval: „Oba hodnostáři nejsou sice nadšeni socialismem, ale zachovávají loyaltitu k našemu státnímu zřízení a na mírovém úseku vystupují pozitivně i do zahraničí.“<sup>124</sup> O pět let později bylo Federovi propůjčeno vyznamenání Za zásluhy o výstavbu. Při příležitosti jeho 95. narozenin o něm církevní tajemník Karel Šnýdr poznamenal: „Po roce 1945 a po únoru 1948 podporoval budovatelskou činnost našeho státu, byl mezi prvními, kteří kladně přivítali vydání zákonů, upravujících vztah státu k církvím. V roce 1965 bylo mu propůjčeno vyznamenání... jako uznání jeho kladného postoje ke státu a protifašistického postoje. Jmenovaný je znám svou vysokou vzdělaností a četnou publicistickou činností. Do poslední doby přes vysoké stáří plnil všechny úkoly vrchního rabína... V den jeho narozenin ho navštíví delegace KNV a Měst NV v Brně, aby jubilantovi předala blahopřejné pozdravy. Doporučujeme, aby současně předala blahopřejný list sekretariátu pro věci církevní.“<sup>125</sup> Jen na okraj dodejme, že pokud se naopak představitel církve nebo náboženského

<sup>121</sup> Ibid., Zápis o poradě konané 16. prosince t. r. v kanceláři RŽNO.

<sup>122</sup> V roce 1958 tu žilo asi 180 lidí. Na provoz domovů vyčlenil stát každoročně cca 900 000 Kč. MŠK, 47/VIII, 1957–1966, kt. 57, Finanční prostředky na kulturní a sociální účely ŽNO, Praha 28. 1. 1958.

<sup>123</sup> Kromě darů a státních příspěvků získávala židovská náboženská obec finanční zdroje ještě z prodeje nemovitostí, majetku bývalého židovského chlapeckého sirotčince a z výtěžků z cenných papírů. Ibid., B Majetkoprávní a finance, 1957–1966. Zahraniční cenné papíry byly deponovány u Státní banky československé, která je spravovala. Musela však jednat prostřednictvím Rady. Z výsledků transakcí získávala obec 100 % příplatek. Ibid., Praha 18. 4. 1961.

<sup>124</sup> Ibid., kt. 58, (1949) 1957–1966 (1970), Jubilea významných členů ŽNO. Dodejme, že církevní odbor při obou oslavách nerespektoval židovský kalendář.

<sup>125</sup> Ibid., Praha 28. 8. 1970.

společenství v očích státních orgánů něčím provinil, očekávalo se, že provede zdrcující sebekritiku. V tu nakonec vyústila i již analyzovaná kauza Emila Davidoviče, oblastního rabína pro kraj Plzeň, České Budějovice, Pardubice a Praha – venkov, v roce 1960. „Po celou dobu svého působení jako rabín v Praze jsem se vynasnažil vždycky sloužit zdejšímu židovstvu, při čemž jsem si nikdy nebyl vědom toho, že ta či ona má činnost není úplně v souladu se státními zájmy. Nyní, když jsem byl na to upozorněn, vidím leckterou svou činnost v jiném světle a s lítostí slibuji, že v budoucnu se nedopustím takových chyb. Zejména musím sebekriticky přiznat, že ve chvíli, kdy jsem ve svém zoufalství nad dlouhotrvajícím štváním proti mně se stran několika tzv. orthodoxních souvěrců, si podal žádost o vystěhování. Tu jsem myslel jen na sebe a ne na zdejší židovskou pospolitost, která tak trpí nedostatkem rabínů. To ovšem byla velká chyba i z toho důvodu, že jsem si neuvědomil, že nejsem soukromou osobou, nýbrž se státním souhlasem veřejným činníkem. Toho svého neuvědomění upřímně lituji a slibuji, že se vynasnažím ve svém oboru – třeba i mimo Prahu – tuto svou osudnou chybu odčinit ještě houževnatější prací pro zdejší židovstvo a pro svou československou vlast“, sliboval Davidovič.<sup>126</sup>

Charakter „blahosklonnosti“ byl ovšem určován i mentalitou církevních úředníků. Ti zastávali velké množství antisemitských stereotypů (Žid-velkoburžo, Žid-germanizátor,<sup>127</sup> stereotyp správního a finančního židovského monopolu, stereotyp Žid-kšeftsman, Žid-parazit, nově i Žid-nepřítel socialismu, Žid-antikomunistický sionista, Žid zneužívající fenomén rasové perzekuce), a to především vůči Státu Izrael.

## Nedokonalosti systému

Žádný systém však není dokonalý. Platilo to i o propracovaném systému církevní politiky socialistického Československa. Uvedme si příklady. V září 1965 schválilo ministerstvo školství a kultury statut Mírového fondu Rady židovských náboženských obcí. Přestože jeho deklarovaným účelem bylo získání finančních prostředků „pro aktivní účast v boji proti fašismu a za světový mír...“, židovská náboženská společnost měla tímto způsobem možnost uhradit zahraniční cesty, slavnosti a publikace, právě tak jako pozvání hostů z ciziny.<sup>128</sup>

<sup>126</sup> Ibid., 1957–1966, kt. 57, Praha – venkov 31. 5. 1953.

<sup>127</sup> MŠK, 47/VII, kt. 56, RŽNO, Zpráva o činnosti židů v ČSR, dat. Praha, dne 22. července 1958.

<sup>128</sup> Zřízení Mírového fondu schválil sjezd 24. listopadu 1963. Ibid., Statut Mírového fondu RŽNO, s. 1.

Ne zcela se podařilo usměrnit i všechny náboženské obce a synagogální sbory. V lednu 1960 referoval vedoucí církevního odboru v Karlových Varech Josef Strnad ministerstvu, že z karlovarského vedení byli zásluhou kliky Tiberia Neye, podle úřadů reakcionáře sionistického smýšlení, odstraněni všichni členové strany. V důsledku toho podle Strnada tamější Židé, pocházející především z řad optantů, vytvořili izolovaný a vzájemně solidární ostrov, který svým povýšeným jednáním a luxusním oblečením z Tuzexu dráždil své okolí.<sup>129</sup> V polovině šedesátých let se však začala vymykat kontrole i pražská obec, do jejíhož čela se dostal Pavel Kollman (působil tu do roku 1974),<sup>130</sup> náměstek ředitele Ústředních skladů hl. města Prahy, podle Ehrmannovy důvěrné informace poskytnuté církevnímu tajemníkovi „hlavní podporovatel aktivizace žid. mládeže“. Kollman byl sice komunist, za války však žil v Izraeli; jeho manželka pak byla podle Šnýdra „rozhodná sionistka“. Kollmanova dcera Tamara, čerstvě vystudovaná inženýrka, patřila k neaktivnějším představitelům židovské mládeže. Samotný Kollman se opíral především o dr. Günsberga, který řídil bohoslužby ve Staronové synagoze, a o Kurta Arjeho, ekonoma divadla Na zábradlí, syna významného smichovského rabína. Pro církevního tajemníka představovali oba nepřijatelné ortodoxy. Günsberg, bývalý redaktor ČTK, pracoval navíc za první republiky v pražském německém liberálním deníku *Prager Tagblatt* a za války se uchýlil do anglické emigrace. Arjemu pak přitížil v očích církevního tajemníka bratr, jenž imigroval do Izraele, a jeho údajná sionistická orientace. Kádrová politika ministerstva tak byla rozkolísána. „... nedůvěřují Ehrmanovi ani Heitl./ingerovi/. Snad ani Fuchsovi ... chtějí rozšířit náboženský život i oživit žid./ovskou/ příslušnost“, referoval znejistěly Karel Šnýdr svým nadřízeným o situaci v pražské obci.<sup>131</sup> Přes hlavu ministerstvu však přesáhly, jak jsme konstatovali výše, i mládežnické aktivity.

A konečně: značným selháním církevní politiky bylo i vytvoření památníku v Pinkasově synagoze. Jak napsal v červnu 1957 církevní tajemník Knobloch: „Pokud jde o napsání sedmdesáti sedmi tisíc jmen na zdi upravované Pinkasovy synagogy, nezastávali pracovníci bývalého Státního úřadu pro věci církevní

<sup>129</sup> „Pokud jde o výbor ŽNO, vlivem nežádoucího politického působení některých bývalých kapitalistů a jiných dříve t. zv. mocných lidí, nepodařilo se nám dosud prosadit do výboru politicky uvědomělé židy, zejména členy strany. Převládající maloměšťácké myšlení i prostých pracujících židů způsobilo, že pokrokoví lidé ve volbách neprošli“, psal Strnad. Informoval i o tom, že jeho úřad musel opakovaně paralyzovat rozhodnutí uličních výborů, které chtěly vystěhovat obec o asi 500 členech z lázeňské čtvrti. Ibid., RŽNO, Činnost ŽNO v Karlových Varech, 28. 1. 1960.

<sup>130</sup> Bývalý předseda Edmund Schwarz rezignoval poté, co jeho syn emigroval z turistického zájezdu do tzv. kapitalistické ciziny. Ibid., RŽNO, Zpráva o situaci v židovské náboženské společnosti v ČSR.

<sup>131</sup> Ibid., RŽNO, K jednání se zástupci pražské ŽNO.

/a stejného názoru byli i někteří členi Rady/ názor, že by napsání 77.000 jmen barvou na zdi bylo trvalým a jedině možným způsobem jak uctít památku židovských obětí nacistického režimu. O tom, že se psaní jmen již provádí, jsme se svého času dozvěděli jen náhodně.<sup>132</sup> Do státní církevní politiky byl tedy památník začleněn až poté, co nebylo prakticky možné již práce zastavit.

## Závěrem

Církevní odbor opakovaně hodnotil ve sledované době židovské náboženské společenství jako neperspektivní, bez dorostu. Přestože mnohé menšinové memoáry vykreslily obraz šedesátých let jako doby dynamické, doby osobních i celospolečenských nadějí, doby všestranné pestrosti, plurality názorů,<sup>133</sup> základní sloupy, na nichž stála státní církevní politika, zůstaly zachovány, podobně jako mentalita státních úředníků. Představitelé moci sice zmírnili represe, podmínky pro svobodný život náboženských institucí však ani v uvolněném společensko-politickém ovzduší dány nebyly. Naopak se zdá, že ve druhé polovině padesátých let sloužila veškerá opatření církevního odboru k upevnění mocenského monopolu komunistické strany. Názorová diferencovanost v židovských ústředních organizacích i v obcích a sborech vystoupila na povrch až v průběhu let šedesátých. Zároveň se objevil nový objektivní faktor – mladá židovská generace. O slovo se však přihlásila i ortodoxie. Do židovského prostředí pronikla občas rovněž veřejná kritika poučovacího vývoje. Dalším důležitým zdrojem jisté změny společenského klimatu se staly první kontakty se západním světem. Vztah režimu k nim byl ambivalentní. Na jedné straně byly přijímány jako zdroj deviz, na straně druhé odmítány jako tzv. ideologická diverze, jejímž produktem údajně byla i nebezpečná mládežnická aktivita. Církevní politika zůstávala i v tomto období odnoží stranické politiky, která se upravovala jen velmi neochotně, pod tlakem hospodářské a politické nezbytnosti. V žádném případě neopustila cenzuru a zažitý ateismus. Židovské náboženské společenství tak bylo i nadále vtlačováno do role uvědomělého bojovníka za mír, bojovníka proti fašismu. Nově se tak ovšem dělo i na mezinárodní úrovni. Paralelně lze dodat, že i ve vysokých menšinových funkcích zůstávali často lidé, kteří nezměnili svůj ideový svět komunistické ideologie, nebo ho jen lehce korigovali.

---

<sup>132</sup> MŠK, 47/VIII, 1957–1966, kt. 58, Vyjádření církevního oddělení MŠK, Praha 10. 6. 1957.

<sup>133</sup> Srov. např. Součková 2002: 147–149.



**BLANKA SOUKUPOVÁ** vystudovala etnologii a folkloristiku na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, působí jako docentka na Fakultě humanitních studií téže univerzity. Specializuje se na urbánní antropologii, problematiku forem, vztahů, norem mezietnického, sociálního a obecně skupinového soužití, otázky projevů národní, národnostní a skupinové identity. Je autorkou tří samostatných monografií, 16 monografií ve spolupráci, 31 studií v recenzovaných časopisech, devíti kapitol v monografiích a 56 studií v recenzovaných vědeckých sbornících. Publikovala v Bratislavě, ve Vídni, v Berlíně, ve Varšavě, v Krakově, v Sankt Petěrburgu. Kontakt: 6446@mail.fhs.cuni.cz

### Použitá literatura

- Barnovský, Michal. 1993. *Na ceste k monopolu moci. Mocenskopolitické zápasy na Slovensku v rokoch 1945–1948*. Bratislava: Archa.
- Borhyová, Margita. 1989. „Vplyv februárových udalostí na vzťah československého štátu k cirkvám.“ Pp. 221–231 in Jaroslav Pejs (ed.): *Čtyřicet let církevních zákonů v Československu. Výběr studií a článků k 40. výročí schválení zákonů č. 217 a 218/1949 Sb., 1949–1989*. Praha: Horizont.
- Brod, Petr. 1999. „Židé v poválečném Československu.“ Pp. 177–189 in Jörg K. Hoensch – Stanislav Biman – Lubomír Lipták (eds.): *Emancipácia Židov – antisemitizmus – prenasledovanie v Nemecku, Rakúsku-Uhorsku, v českých zemiach a na Slovensku*. Bratislava: Veda.
- Církevní komise. 1994. *Církevní komise ÚV KSČ 1949–1951. Edice dokumentů*. Brno: Doplněk.
- Dejmek, Jindřich. 2002. *Československo, jeho sousedé a velmoci ve XX. století (1918 až 1992). Vybrané kapitoly z dějin československé zahraniční politiky*. Praha: Centrum pro ekonomiku a politiku.
- Grónský, Ján. 1999. *Dokumenty k ústavnímu vývoji Československa II. (1945–1968)*. Praha: Karolinum.
- Heitlingerová, Alena. 2007. *Ve stínu holocaustu a komunismu. Čeští a slovenští židé po roce 1945*. Praha: G plus G.
- Kalinová, Lenka. 2004. *Východiška, očekávání a realita poválečné doby. K dějinám české společnosti v letech 1945–1948*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
- Kaplan, Karel. 1991. *Československo v letech 1945–1948*. Praha: SPN.
- Kaplan, Karel. 2008. *Kronika komunistického Československa. Kořeny reformy 1956–1968*. Brno: Barrister & Principal.
- Kaplan, Karel. 1990. *Pravda o Československu 1945–1948*. Praha: Panorama.
- Kaplan, Karel – Paleček, Pavel. 2001. *Komunistický režim a politické procesy v Československu*. Brno: Barrister & Principal.
- Kuklík, Jan a kol. 2009. *Vývoj česko-slovenského práva 1945–1989*. Praha: Linde.
- Lagus, Karel – Polák, Josef. 2006. *Město za mřížemi*. Praha: Miloš Uhlíř – Baset.
- Mlynář, Zdeněk. 1983. *Krise v sovětských systémech 1953–1981*. Kolín (Köln): Index.

- Mlýnský, Jaroslav. 1974. „Dvacetpět let církevních zákonů v Československu.“ *Československý časopis historický* 22, 1974, 5: 663–672.
- Moulis, Vladislav – Valenta, Jaroslav – Vykoukal, Jiří P. 1991. *Vznik, krize a rozpad sovětského bloku v Evropě 1944–1989*. Ostrava: Amosius.
- Pěkný, Tomáš. 2001. *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Praha: Sefer.
- Pojar, Miloš. *Izrael*. Praha: Nakladatelství Libri.
- Prokš, Petr. 2001. *Československo a Západ 1945–1948*. Praha: ISV.
- Radouchová, Jaroslava. 1969. „Československý stát a katolická církev po únoru 1948.“ *Revue dějin socialismu* 9, 1969, 1: 37–62.
- Reinman, Michal – Luňák, Petr. 2000. *Studená válka 1954–1964. Sovětské dokumenty v českých archivech*. Brno: Doplněk.
- Rothkirchen, Livia. 2005. *The Jews of Bohemia & Moravia. Facing the Holocaust*. Lincoln – Jerusalem: University of Nebraska Press + Yad Vashem.
- Sachar, Howard M. 1998. *Dějiny státu Izrael*. Praha: Regia.
- Sláma, Jiří – Kaplan, Karel. 1991. *Parlamentní volby v Československu v letech 1935, 1946 a 1948*. Praha: FSÚ.
- Soukupová, Blanka. 2006. „Pohledy židovské veřejnosti na minulost po šoa. (Významy ‚oficiálních‘ dějin pro aktuální přítomnost).“ Pp. 157–182 in Peter Salner. (ed.): *Židovská komunita po roku 1945*. Bratislava: Zing print.
- Soukupová, Blanka. 2010. „Židé v českých zemích v šedesátých letech 20. století (léta uvolnění a opatrných nadějí v intencích reformního komunismu).“ Pp. 36–56 in Monika Vrzgulová – Peter Salner (eds.): *Reflexie holokaustu*. Bratislava: Zing print.
- Soukupová, Blanka. 2004. „Židovská identita ve 20. století. Tradice a historická změna.“ Pp. 97–114 in Daniel Luther – Peter Salner (eds.): *Menšiny v meste. Premeny etnických a náboženských identit v 20. storočí*. Bratislava: Zing print.
- Staněk, Tomáš. 1993. *Německá menšina v českých zemích v letech 1948–1989*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku.
- Staněk, Tomáš. 1991. *Odsun Němců z Československa 1945–1947*. Praha: Academia + Naše vojsko.
- Staněk, Tomáš. 1992. *Vysídlení Němců z Československa. Předpoklady, průběh a důsledky vysídlení Němců z Československa (1918–1948)*. Ostrava: Amosium servis.
- Steinbacher, Sybille. 2004. *Auschwitz, Geschichte und Nachgeschichte*. München: C. H. Beck.
- Svobodová, Jana. 1994. *Zdroje a projevy antisemitismu v českých zemích 1948–1992*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
- Šmok, Martin. 2011. „Každý žid je sionista, a každý sionista je špion! Příběh distribuce sociálních podpor.“ *Paměť a dějiny* 2011, 4: 29–39.
- Yegar, Moshe. 1997. *Československo, sionismus, Izrael. Historie vzájemných vztahů*. Praha: Victoria publishing.

## Vydané prameny

- Brod, Toman. 2007. *Ještě že člověk neví, co ho čeká. Života běh mezi roky 1929–1989*. Praha: Academia.
- Erbenová, Eva. 2001. *Sen*. Praha: G plus G.
- Hermann, Adolf. 2000. *Mých prvních pět životů*. Praha: G plus G.
- Kosta, Jiří. 2002. *Život mezi úzkostí a nadějí*. Praha – Litomyšl: Paseka.
- Margoliová – Kovályová, Heda. 2003. *Na vlastní kůži*. Praha: Academia.
- Pick, Miloš. 2010. *Naděje se vzdát neumím*. Brno: Doplněk.
- Součková, Sylva. 2002. *Psáno osudem a politikou*. Praha: Academia.
- Stránský, Oldřich. 2002. *Není spravedlnosti na zemi*. Ed. Teodor Marjanovič. Vimperk: Finidr.

## Příloha

*Slib věrnosti československému státu, slib, který byli nuceni duchovní skládat*

Slibuji na svou čest a svědomí, že budu věren Československé republice a jejímu lidově demokratickému zřízení a že nepodniknu nic, co by bylo proti jejím zájmům, bezpečnosti a celistvosti. Budu jako občan lidově demokratického státu plnit svědomitě povinnosti, jež vyplývají z mého postavení, a vynasnažím se podle svých sil podporovat budovatelské úsilí směřující k blahu lidu. (*Text z roku 1961*).

**Výzva k podávání abstraktů do monotematického čísla etnologického časopisu Český lid: „Městská každodennost v období socialismu ve střední a východní Evropě“**

Zkoumání každodennosti má v sociálních a historických vědách silnou pozici již po několik desetiletí. Z hlediska zkoumání urbánního prostředí se tematizují především běžné rutiny, praktiky a jednání jednotlivců i skupin, skrze které jsou re/produkovány významy městských prostorů. Výzkum každodennosti tak dovoluje poznávat smysl, jenž je urbánnímu prostředí přikládán na různých úrovních interpretace: privátní či osobní úhel pohledu jednotlivců a skupin se může lišit od interpretací veřejných či oficiálních. Cílem připravovaného čísla je zkoumat městskou každodennost v kontextu socialistického systému, který specifickým způsobem ovlivňoval každodenní praktiky lidí. Jeho politické, ale také ekonomické a socio-kulturní podmínky vytvářely zvláštní strukturální tlak na organizaci každodenního života, současně často ovlivňovaly hranici mezi „privátním“ a „oficiálním“, jež se mohla projevovat právě v reinterpretacích urbánního prostoru a událostí, které se v něm odehrávaly.

Přivítáme texty zaměřené teoreticky i konkrétní empirické studie. Mezi témata, která mohou navrhované studie zpracovávat, patří:

- Každodenní život ve veřejném či/a privátním prostoru
- Urbánní rytmy a rutiny, jejich přetrvávání a narušování
- Oslavy a svátky
- Práce a volný čas
- Spotřeba v urbánním prostředí
- Reprezentace socialistického domova – bydlení pro socialistickou rodinu

a další oblasti každodenního života ve městě v socialistickém kontextu.

---

**Návrhy v češtině, slovenštině nebo angličtině v rozsahu do 1800 znaků zasílejte do 30. 6. 2012 na adresu redakce: [jiri.woitsch@post.cz](mailto:jiri.woitsch@post.cz)**

**O tom, zda byl námět vybrán k publikaci, budou autoři informováni do 31. srpna 2012. Hotové statě budeme očekávat do 31. prosince 2012, monotematické číslo Českého lidu vyjde na podzim roku 2013.**

**Na spolupráci se těší redakce Českého lidu a hostující editorky Jana Nosková, Slavomíra Ferenčuhová, Lucie Galčanová a Barbora Vacková.**

# OBRAZ ČESKÉ SPOLEČNOSTI KONSTRUOVANÝ MAĎARSKOU CIZINECKOU KOMUNITOU\*

*Jakub Holas*

Fakulta humanitních studií UK Praha

## The Picture of Czech Society as Constructed by the Hungarian Community of Foreigners

*Abstract: The following text discusses the origin and the form of the picture of majority Czech society which is constituted by the Hungarian minority in Czech Republic. The Hungarian ethnic minority consists of several different groups with different structures. This article is based on the wave of migration from Hungary after 1992, the specific position of the minority within the Czech majority and their adaptation strategies. The first part discusses theories of picture and ethnic stereotypes, mainly the theories of Walter Lippmann (“Stereotypes” and “Pictures in our heads”) and Bedřich Loewenstein (dividing of the world into “us” and “them”). The article then introduces the theories of the truthful viewing of ethnic pictures (M. Moravcová), of the historical base of ethnic pictures (E. Krekovičová) and of the two kinds of ethnic pictures, i.e. authentic and vicarious (V. Todorov, Z. Urban). In the main part, the article is focused on the role of stereotypes in the process of constituting ethnic pictures, on its different forms and modifications in the process of individual adaptation, on who constitutes ethnic pictures in the Czech Republic and on the reasons of its deformity caused by this creation. This issue is resolved by the example of field research among the Hungarian minority in the Czech Republic.*

**Key words:** *Hungarian Minority; Czech Society; Czech Republic; Picture; Reflection; Stereotypes; Prejudices; Adaptation; Migration.*

---

\* Text je inspirován vybranou částí bakalářské práce *Česká společnost v reflexi maďarské minority*, obhájené na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze v roce 2011 (Holas 2011a); výzkum byl proveden v rámci grantového projektu GA ČR (P 405/10/152v), který řeší otázku sociální diversity etnických menšin v ČR.

Tematika utváření stereotypů a nahlížení druhých bývá většinou řešena na teoretické rovině; já jsem se ve svém článku pokusil vztáhnout teoretické pole sledované problematiky na výsledky terénního výzkumu v rámci maďarské cizinecké komunity. Maďarská menšina<sup>1</sup> na území České republiky slučuje několik kulturně transparentně odlišných skupin, diferencujících se nejen pokud jde o sociální skladbu (a kulturní zvyklosti), zemi původu a dobu příchodu do ČR, ale i pokud jde o adaptační strategie, které zde po příchodu zaujímají. O této problematice jsem se již zmiňoval v některých textech (srov. Holas 2010, 2011b), proto zde pro naši potřebu načrtnu diverzitu maďarské menšiny pouze ve stručnosti.

Pro pochopení diverzity a svébytné struktury této menšiny je třeba začít od roku 1920, kdy na trianonské mírové konferenci ve Versailles došla naplnění dohoda o rozdělení tehdejších velkých Uher, resp. Rakouska-Uherska; na území bývalých Uher vznikl nástupnický maďarský stát a zbylá území se stala součástí okolních států, jmenovitě Československa, Rumunska a Království Srbů, Chorvatů a Slovinců (Holas 2011a: 17–19; Irmanová 2010: 41–64). Některá území obydlená vesměs maďarským obyvatelstvem se tak ocitla mimo hranice maďarského státu a z původních obyvatel Maďarska se stali příslušníci menšin. Z tohoto důvodu v současné době pronikají na území ČR maďarské migrační skupiny z několika různých států,<sup>2</sup> které se zde formují do podobných, avšak navzájem odlišitelných skupin (Holas 2011a: 22–23).

Pro naši rozpravu o obrazu Čechů, který si konstruují maďarští imigranti, nám jako příklad poslouží migrační proud z Maďarska (dále jen *maďarská*

---

<sup>1</sup> Bylo by vhodné, abychom si hned na začátku, a to především v případě maďarské menšiny, definovali jednotlivé termíny. Jako národnostní menšinu můžeme označovat tu kterou menšinu, dle výkladu § 2 zákona č. 273/2001 Sb., o právech příslušníků národnostních menšin a o změně některých zákonů, který říká, že národnostní menšina je společenství občanů České republiky žijících na území současné České republiky, kteří se odlišují od ostatních občanů zpravidla společným etnickým původem, jazykem, kulturou a tradicemi, tvoří početní menšinu obyvatelstva a zároveň projevují vůli být považováni za národnostní menšinu za účelem společného úsilí o zachování a rozvoj vlastní svébytnosti, jazyka a kultury a zároveň za účelem vyjádření a ochrany zájmů jejich společenství, které se historicky utvořilo. Za národnostní menšinu však v rámci maďarské migrace můžeme považovat převážně tu skupinu, která přišla na území českých zemí před rokem 1992 ze slovenské části státu a jejíž členové již téměř asimilovali a získali české státní občanství (tuto skupinu označujeme jako skupinu českou (Holas 2010: 609–611). Naopak skupina, která do ČR proniká od roku 1993 až po současnost z Maďarska, je svým charakterem označitelná jako cizinecká komunita, a to dle zákona č. 326/1999 Sb., o pobytu cizinců na území České republiky a o změně některých zákonů, který upravuje pobyt cizinců na území ČR a který se dotýká všech cizinců, kteří nedisponují státním občanstvím ČR a jsou tedy souhrnně označováni jako cizinecká komunita.

<sup>2</sup> Jmenovitě z Maďarska, Slovenska, Ukrajiny (především z oblasti tehdejší Podkarpatské Rusi) a Rumunska; srov. Holas 2010.

*cizinecká komunita*), pronikající na území České republiky zejména po roce 2000.<sup>3</sup> U něho předpokládáme, že na rozdíl od Maďarů pocházejících ze slovenských oblastí, kteří žijí v blízkém kontaktu se slovenskou kulturou, nepříliš vzdálenou kultuře české, budou schopni reflektovat rozdíly mezi českou a maďarskou společností v daleko větší míře a bude tedy možné u nich zachytit kontrastnější obraz Čechů/Češek a české společnosti.

Z hlediska problematiky obrazu<sup>4</sup> budou pro naše téma zásadní teoretická východiska, která formulovali ve dvacátých letech 20. století Waltr Lippmann v knize *Public Opinion* (Lippmann 1997) a v devadesátých letech 20. století Bedřich W. Loewenstein ve svém zastřešujícím díle *My a ti druzí* (Loewenstein 1997).

Podle Lippmanna, který jako první uceleně pojednal o utváření stereotypů a obrazů „druhého“, stereotypy vznikají na základě nahlížení na „druhé – jiné“ skrze vlastní kulturu, tedy kulturu, do níž byli jednotlivci enkulturováni. Stereotypy, jakožto „pictures in our heads“ („obrazy v našich hlavách“; Lippmann 1997: 3), prezentuje jako ustálené soudy, které nemusí odpovídat realitě. Vnímání toho, co vidíme, je odlišné od skutečnosti, neboť každý člověk má sklon nahlížet své okolí skrze svoji kulturu a normy své vlastní společnosti. Obraz druhého a stereotyp tedy Lippmann interpretuje jako výsledek kontaktu a kolektivně zpracované subjektivní zkušenosti z tohoto kontaktu (ibid.: 57–61).

Jiný pohled na utváření stereotypů a obrazu druhého přináší Bedřich W. Loewenstein. Dle Loewensteina je vnímání ostatních (druhých) založeno na bázi rozdělení světa na „my a oni“ – v podstatě celý lidský život je interpretován jako neustálé ohraničování (Loewenstein 1997: 62). Obraz cizích (heteroobraz), ale i obraz naší vlastní společnosti (autoobraz), je v Loewensteinově interpretaci utvářen v procesu vymezování se vůči druhým. Obraz druhého a stereotyp je tedy podle Loewensteina výslednicí snahy po sebedefinování, určení vlastní osobitosti a identity v kontaktu s jinými (ibid.: 62).

V našem výkladu budeme sledovat oba teoretické koncepty, primárně však koncept ovlivnění obrazu Čechů a české společnosti kolektivně zpracovanou zkušeností formovanou v prostředí Maďarska, a následně to, jak je tento obraz upravován během příchodu do České republiky a pobytu v ní. Pouze okrajově<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Jedná se o novodobou migraci posledních let (tzn. maďarské občany v cizineckém režimu pobývající na území ČR zpravidla max. 4–7 let).

<sup>4</sup> Ve shodě s tradicí anglosaské vědy (kterou ve svých pracích upřednostňuji) se v teoretické rovině věnuji spíše pouhému nastínění relevantních teorií dotýkajících se naší zkoumané problematiky a ponechávám tak větší prostor samotné analýze dat a závěrům.

<sup>5</sup> Ovlivnění obrazu Čechů, resp. vlastního autoobrazu v rámci české společnosti v souvislosti se snahou po sebedefinování skupiny Maďarů v kontaktu s českou společností jsem již rozpracoval ve vlastním

zmíníme, jak se do něho promítá snaha po sebedefinování skupiny Maďarů – imigrantů z Maďarska na pozadí přímého kontaktu s českou společností a realitou života v České republice (Holas 2011c).

Otázku (etnického) obrazu ve vztahu české a slovenské většinové společnosti a etnických minorit rozpracovali v průběhu posledních dvaceti let badatelé z řad antropologů, etnologů, literárních historiků i historiků. Zpracovali ji v pohledu na historickou minulost a dopad v minulosti vytvořených etnických obrazů do současnosti (Krekovičová 1999, 2001; Salner 1999; Soukupová 1996a, 1996b; Tyllner 1993) i v pohledu na současnost (Hrdličková 2008; Kořalka 1996; Moravcová 1996; Todorov 1996; Uherek 2006; Uhlíková 2001; Urban 1996a, 1996b, 1998–99). Analýzy opírali o texty v médiích, o lidovou slovesnost a především o autentické výpovědi současníků. Za inspirativní pro náš přístup k tématu budeme považovat zejména názory M. Moravcové, E. Krekovičové, Z. Uherka a Z. Urbana.

Moravcová vychází z premisy, že etnický obraz je konstruován pohledem kulturního systému, zkušeností a zájmů společnosti, která si tento obraz vytváří. V prostředí, kde takovýto obraz funguje, je vnímán jako odraz či reflex reality. Mnohdy se jeví jako pravdivý obraz, i tehdy, když je konstruován na zkráceném, subjektivně interpretovaném vidění druhých osob (Moravcová 1996: 27).

Krekovičová hovoří o etnických obrazech druhých jako o obrazech, které jsou charakteristické jistou setrvačností a stereotypizací v lidovém myšlení – většina obrazů tak má své kořeny v minulosti. Podle Krekovičové je to právě sociální paměť (tzv. „sběrnice informací“), která je nositelkou jednotlivých etnických obrazů. Tato paměť je ovšem selektivní a tenduje především k deformovanému uchování reality a posuzování minulé události z pohledu dnešní situace (Krekovičová 1999: 7–8).

Uherek ve vztahu k minoritám říká, že kultura minority je nahlížena ve smyslu stereotypizace jednotlivých obrazů o minoritě, které jsou majoritou považovány za negativní. Určitý stereotypní obraz přisuzovaný minoritě je podle něj „přirozeně“ očekáván u každého člena minority, bez ohledu na jeho vlastní kvality. Jedinci z minority se pak snaží těchto znaků zbavit vymezením se vůči vlastní minoritě (Uherek 2006: 103).

Todorov, podobně jako Z. Urban, rozlišuje etnický obraz *autentický* a *zprostředkovaný*. Autentický je vytvářen na základě vlastní zkušenosti, zprostředkovaný je „zprostředkovaný“ médií, literaturou, enkulturací (škola), ústní tradicí.

---

textu „Pohled české společnosti na maďarskou minoritu. K otázce autoreflexe etnického stereotypu majority“ (Holas 2011c). Zde se proto této problematice věnuji pouze okrajově, s přihlédnutím k nerealizovaným tematickým oblastem v otázce autoreflexe, které se úzce váží na problematiku této stati.



Oba obrazy jsou přitom vnímány jako pravdivé (Todorov 1996: 58–72). Zdeněk Urban považuje oba obrazy za vzájemně neidentické, ale od sebe nikdy striktně neoddělené a *de facto* „v krystalicky čisté podobě“ neexistující (Urban 1996b: 6–7). Podle Urbana, který vychází z francouzské antropologické školy, jmenovitě z C. Lévi-Strausse a Tz. Todorova (Todorov 2004), se i do nejautentičtějšího obrazu promítá jak prožitek aktuálního okamžiku, tak zažitá stereotypy, a naopak do obrazu rezonančního může pronikat i vlastní zkušenost (Urban 1996a: 26–27; 1998–99: 25–26).

Při interpretaci dat získaných v průběhu empirického výzkumu zohledníme tyto poznatky o formování a fungování (etnických) obrazů, přestože byly formulovány především ve vztahu k heteroobrazům, které si vytváří většinová společnost o minoritách.

Maďari z Maďarska si do České republiky přinesli sociální paměť, tedy i obraz Čechů/Češek.<sup>6</sup> Tento obraz byl tvořen s ohledem na jiného, který, jak uvádí Krekovičová, mohl a nemusel být vnímán jako nepřítel a mohl i nemusel být reflektován v různé míře sociálního a kulturního zpochybnění (Krekovičová 1999: 7–8). Kontakt s českou společností pak může a nemusí výchozí obraz korigovat, pozměnit i odmítnout. V konkrétním případě názorů nových imigrantů z Maďarska na českou společnost si ovšem musíme uvědomit určitou obtížnost při prokazování vlivu sociální paměti získané enkulturací na současný jimi kreslený obraz Čechů a českého prostředí. Oddělení přineseného obrazu od jeho modifikací vlivem českého prostředí je nesnadné. Přesto se pokusíme tyto modifikace nalézt a definovat dopad autentické zkušenosti na aktuálně jimi formovaný obraz české společnosti. Současně si v souladu s tvrzením Uherka klademe otázku, zda imigranti z Maďarska spatřují všechny Čechy/Češky<sup>7</sup> stejným způsobem, a pokud ano, zda je toto vnímání vede spíše k separaci, či integraci od/do majority (Uherka 2006: 103).

V následujícím textu si tedy ukážeme, jaký obraz Čechů a české společnosti si tato skupina Maďarů vytváří a do jaké míry v jeho utváření hrají roli stereotypy, ne-li dokonce předsudky. Dále budeme sledovat, v jakých kontextech se stereotypní představy o Česích utváří.

<sup>6</sup> Obrysy tohoto obrazu sdělovali informátoři v průběhu rozhovorů, i když zřejmě s autocenzurou.

<sup>7</sup> Pokud v našem textu hovoříme o Česích, mám na mysli jak Čechy, tak i Češky – rozhovory s informátory probíhaly zejména v anglickém jazyce, kde termín „Czechs“ je významově širší, obdobně jako český termín „Češi“, a tudíž obsahuje obě genderové skupiny. Samotní informátoři nijak nehodnotili chování Čechů, nebo Češek jako příznakovější, a proto je zbytečné v textu přísně diferencovat populaci dle genderové otázky.

Dotazovat se budeme jak na obecné popisy Čechů a české společnosti, tak na její typické rysy a celkové vnímání české kultury. Ve výkladu se zaměříme na reflexi jednání a chování, které tito imigranti považují za „typické“ pro jedince z české společnosti, na to, jakou skupinovou mentalitu, ustálené zvyklosti a kulturní tradice této společnosti zařazují do jejího obrazu a také jak z pozice jinakosti vnímají některé projevy její hmotné kultury, tj. českou kuchyni, české stravovací zvyklosti, oblékání a vnější úpravu vzhledu (v souladu s hodnocením stravy, oblékání a mentality jako významných etnodiferenčních znaků).

## Metodika výzkumu

Primární data byla sbírána metodikou kvalitativního výzkumu. V polostrukturovaných biografických rozhovorech byly informátorům kladeny předem naformulované otevřené otázky z tematických okruhů, které se svým záběrem odvíjely od náplně grantového záměru a autorova odborného zaměření. Rozhovory probíhaly na přání informátorů především ve veřejných prostorech, jako jsou kavárny a restaurace, ale i v jejich soukromých bytech.<sup>8</sup>

Kritéria výběru informátorů se vážala na jejich původ a dobu příchodu do České republiky. Zásadním kritériem bylo, aby jedinec byl narozen v Maďarsku, vyrůstal zde a oba jeho rodiče byli též Maďaři. Dále bylo nepominutelné, aby přišel do České republiky v období po roce 1993<sup>9</sup> a pobýval na území Prahy.<sup>10</sup> Informátoři byli vybíráni na základě techniky „sněhové koule“, a to s přihlédnutím k datům z Českého statistického úřadu pro hrubé určení velikosti maďarské cizinecké komunity a k datům z cizinecké policie ČR pro určení početnosti nově přichozích maďarských státních občanů. Přihlédnuto bylo také k tomu, aby v souboru informátorů byli zastoupeni muži i ženy. Soubor informátorů tak v konečném čísle tvoří dvacet osob ve věku od čtyřiaadvaceti do osmapadesáti let, z toho sedm mužů a třináct žen (viz tabulka 1).

---

<sup>8</sup> Je třeba vzít v potaz možnost ovlivnění informátorů prostředím, ve kterém se během rozhovorů nacházeli. Na druhou stranu informátoři odpovídali na otevřené otázky, které byly předem naformulovány a které vycházely z několika tematických okruhů, tudíž můžeme vyloučit jednostranné orientování se informátorů na určité tematické oblasti, které by jim mohly být prostředím „vnucovány“. Pokud sami informátoři chtěli hovořit i o jiné oblasti, byl jim ponechán prostor a tento fakt byl během výzkumu zohledněn.

<sup>9</sup> Vzhledem k tomu, že se u imigrantů jedná zpravidla o krátkodobé (několikaleté) pobyty na území ČR, je pro tuto skupinu typická vysoká fluktuace. V důsledku toho jsou v našem vzorku zastoupeni jednotlivci přichozí na území ČR zejména po roce 2000.

<sup>10</sup> Pro zjednodušení celého výzkumu byl výběr informátorů proveden pouze v rámci hlavního města Prahy, což je též nutno vzít v potaz. Na základě informací vyžádaných od cizinecké policie ČR je na území Prahy k 31. 10. 2011 přítomno celkem 400 z 818 maďarských státních příslušníků žijících na území ČR (zdroj: Ředitelství služby cizinecké policie, IS CIS; sděleno na vlastní žádost výzkumníka).

Tabulka č. 1: Přehled informátorů dle iniciál, data příchodu, zaměstnání a důvodu k imigraci				
Označení informátora	Rok příchodu do CZ	Zaměstnání v ZP	Zaměstnání v CZ	Důvod odchodu ze ZP
A.F., žena, 28 let	2006	Student	Mezinárodní společnost	Získání nových zkušeností
B.W., žena, 31 let	2009	Učitelka, základní škola	V domácnosti	Manžel dostal pracovní nabídku v CZ
C.I., žena, 29 let	2007	Bankovní sektor	Cestovní kancelář	Získání nových zkušeností
D.O., žena, 29 let	2007	Architektonická společnost	Učitelka na volné noze	Za partnerem – Čech
E.N., muž, 58 let	2006	VŠ pedagog	VŠ pedagog	Meziuniverzitní výměna
E.P., žena, 27 let	2006	Student	Mezinárodní společnost	Získání nových zkušeností
F.T., muž, 29 let	2005	ZŠ pedagog	ZŠ pedagog	Za partnerkou – Češka
G.D., žena, 33 let	2006	Právník	VŠ pedagog	Za partnerem – Čech
I.W., muž, 34 let	2006	Mezinárodní společnost	Soukromník	Za partnerkou – Češka
J.V., žena, 24 let	2008	Student	Mezinárodní společnost	Získání nových zkušeností
M.T., žena, 28 let	2007	Student	Mezinárodní společnost	Za partnerem – Čech
N.Z., žena, 32 let	2002	Cukrářka	V domácnosti	Za partnerem – Čech
O.S., žena, 45 let	2004	Mezinárodní společnost	V domácnosti	Manžel dostal pracovní nabídku v CZ
P.I., muž, 36 let	2010	Mezinárodní společnost	Mezinárodní společnost	Přesun v rámci mez. spol.
P.S., žena, 39 let	2005	Mezinárodní společnost	Mezinárodní společnost	Přesun v rámci mez. spol.
R.B., žena, 36 let	2005	Psycholog	Psycholog	Za partnerem – Izraelec
R.S., muž, 56 let	1994	Novinář, překladatel	Maďarské instituce	Zastupování maďarských kulturních institucí
V.R., muž, 35 let	2008	Mezinárodní společnost	Mezinárodní společnost	Přesun v rámci mez. spol.
Z.O., žena, 35 let	2009	Mezinárodní společnost	Mezinárodní společnost	Za partnerem – Čech
Z.W., muž, 44 let	2009	Mezinárodní společnost	Mezinárodní společnost	Přesun v rámci mez. spol.

Devatenáct z nich je vysokoškolsky vzdělaných, jeden s úplným středním vzděláním, pracují vesměs v mezinárodních společnostech (zpravidla na vedoucích pozicích) nebo vykonávají práci, kde využijí znalost maďarského jazyka. Vysoká vzdělanost (většinou ekonomického či právního zaměření) a obsazenost vedoucích pracovních postů je typickým rysem migračního proudu z Maďarska. Porovnejme tuto skutečnost s tabulkou 2 (viz níže), kde ve srovnání s ostatními (výběrovými) státními příslušníky můžeme vidět typovou zaměstnanost a od ní odvislou míru vzdělanosti u jednotlivých migračních proudů. Pro státy, jako je Ukrajina či Bulharsko, je typická nízká míra vzdělanosti a práce na nekvalifikovaných, manuálních či řemeslných pozicích. Naopak u států, jako je Francie, USA, Velká Británie, ale též Maďarsko, je signifikantní vysoká vzdělanost a obsazenost zejména vedoucích, vědeckých či jinak vysoce kvalifikovaných pracovních pozic. I proto není složení našeho vzorku, ve kterém je obsaženo devatenáct vysokoškolsky vzdělaných jedinců, ničím překvapivým. Pravda, tento vzorek není zcela odpovídající, což je třeba vzít v úvahu, avšak silně koreluje s reálným stavem zachyceným úřady práce v ČR.

Délka terénního výzkumu byla s ohledem na velikost vzorku stanovena na dvanáct měsíců (leden 2010 – leden 2011, přičemž sběr primárních dat pokračuje až do roku 2012).<sup>11</sup>

Při analýze dat jsem využil tzv. induktivní analýzu. Při tomto postupu jsem po první analýze začal vytvářet předběžné hypotézy, které jsem na základě dalších dat upravoval tak, aby odpovídaly co největšímu počtu možných případů analyzovaných rozhovorů. Můžeme tak výsledné teze modifikovat, aby vyhovovaly co nejvíce možným případům ve zkoumaném vzorku, případně, s ohledem na fakt, že chování a vyjadřování informátorů (v našem případě stran stereotypních představ) jsou vždy situační a relační (Hammersley and Atkinson 1995: 7), naformulovat několik možných hypotéz, resp. pohledů na českou společnost.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Podrobnější pojednání o metodice výzkumu je možné nalézt např. v Holas 2010: 613–614; Holas 2011a: 12–16. Zde volím pouze heslovité seznámení se s metodikou výzkumu s cílem neomezovat stěžejní část textu.

<sup>12</sup> Snahou není podat soubor generalizujících výroků, ale předestřít spektrum výpovědí či charakteristik, které se ke zkoumanému tématu váží.

Tabulka č. 2: Přehled zaměstnanosti cizinců evidovaných úřady práce												
Cizinci evidovaní ÚP podle KZAM k 31. 12. 2010												
Klasifikace zaměstnání	Ukrajina		Bulharsko		Velká Británie		Francie		Spojené státy		Maďarsko	
	Abs.	(%)	Abs.	(%)	Abs.	(%)	Abs.	(%)	Abs.	(%)	Abs.	(%)
1. Zákonomárci, vedoucí a řídicí pracovníci	278	0,66	66	1,16	479	<b>20,11</b>	472	<b>27,35</b>	207	<b>12,09</b>	76	<b>11,59</b>
2. Vědečtí a odborní duševní prac.	927	2,20	367	6,48	1097	<b>46,05</b>	553	<b>32,04</b>	889	<b>51,93</b>	152	<b>23,17</b>
3. Techničtí, zdravotničtí, pedagog. prac.	903	2,14	200	3,53	585	<b>24,56</b>	467	<b>27,06</b>	537	<b>31,37</b>	173	<b>26,37</b>
4. Nižší administrativní prac. (úředníci)	717	1,70	168	2,96	129	5,42	156	9,04	44	2,57	69	<b>10,52</b>
5. Provozní prac. ve službách a obchodě	1480	<b>3,51</b>	276	<b>4,87</b>	34	1,43	46	2,67	18	1,05	18	2,74
6. Kvalif. dělníci v zemědělství a lesnictví	951	<b>2,26</b>	52	<b>0,92</b>	5	0,21	0	0,00	0	0,00	10	1,52
7. Řemeslníci, kvalif. výrobci, opraváři	8564	<b>20,32</b>	1166	<b>20,58</b>	25	1,05	17	0,98	6	0,35	82	12,50
8. Obsluha strojů a zařízení	3824	<b>9,07</b>	1138	<b>20,08</b>	10	0,42	9	0,52	2	0,12	52	7,93
9. Pomocní a nequalifikovaní prac.	24483	<b>58,10</b>	2232	<b>39,39</b>	18	0,76	5	0,29	9	0,53	24	3,66
0. Příslušníci armády	12	0,03	2	0,04	0	0,00	1	0,06	0	0,00	0	0,00
Celkem	42139	100	5667	100	2382	100	1726	100	1712	100	656	100

## Charakteristika sledované skupiny migrující z Maďarska<sup>13</sup>

Imigranti z Maďarska představují mezi ostatními skupinami Maďarů v ČR skupinu *sui generis*. Vzhledem k tomu, že právě na této skupině budeme sledovat transformaci a fungování obrazu, budeme se jí věnovat podrobněji.

Pro imigranty z Maďarska je typická vysoká vzdělanost (na úrovni univerzitní; viz výše) a dobrá situovanost ve společnosti v zemi původu.<sup>14</sup> V této sledované skupině se zpravidla objevují lidé, kteří již po ukončení školy hledali zaměstnání v mezinárodních společnostech, kteří odešli ihned po studiích do zahraničí či pracovali v různých státních a soukromých institucích. Nejintenzivnější sociální kontakty v zemi původu si budovali především v obdobném socioekonomickém prostředí, v názorově a profesně totožné skupině. Jejich přátelé tak byli vesměs kolegové z mezinárodních společností, z univerzit či lidé, kteří po studiu též odešli do zahraničí. Současnou socioekonomickou situaci v Maďarsku hodnotí s určitým despektem, především ekonomická krize měla, dle jejich názoru, ničivý dopad jak na státní ekonomiku, tak na životní standard, pracovní uplatnění na trhu práce a finanční situaci populace. Tato situace měla, jako jeden z možných faktorů, vliv na jejich odchod ze země.

Mezi důvody odchodu ze země původu, tj. z Maďarska, se nejčastěji řadí touha po získání nových zkušeností (pracovních, ale i jazykových), přemístění v rámci mezinárodních společností, u kterých byli zaměstnáni, závislost na partnerovi, který se rozhodl pracovat v ČR, a delegování do maďarských kulturních institucí či vyslání v rámci meziuniverzitních výměň. V souladu s důvodem k opuštění Maďarska volí odpovídající strategie hledání nového zaměstnání v České republice. Mezi tyto strategie patří především zaujetí vyšší pracovní pozice v mezinárodní společnosti, nastoupení na pracovní pozici, kterou si našli ještě během svého života v zemi původu, ale i hledání pracovní pozice až po příchodu do ČR.

V rámci české společnosti se zařazují opět do podobných společenských tříd jako v zemi původu (střední a vyšší střední třída<sup>15</sup>), avšak upozorňují, že si svým odchodem pomohli, třebaže pouze v rovině ekonomické. Naopak v rovině sociální, vzhledem k ochabnutí sociálních kontaktů, jsou na tom hůře.

---

<sup>13</sup> Následující základní charakteristika naší migrační skupiny z Maďarska je syntetickým abstraktem z původní výzkumné zprávy (Holas 2011a: 24–61). Výtah uvádím pouze pro naši informovanost, aby empirická data o sledované problematice bylo možno vztáhnout na konkrétní skupinu imigrantů, Maďarů.

<sup>14</sup> Dotazovaní jednotlivci se sami zařazovali do střední, resp. střední a vyšší střední vrstvy společnosti.

<sup>15</sup> Podle vlastního zařazení informátorů.

Nové sociální kontakty v České republice si vytvářejí v rámci nových zaměstnání, resp. společností, kde pracují a jejichž pracovníci jsou nejčastěji také cizinci zastávající obdobný životní styl. V rámci majority jsou kontakty méně časté, vesměs kolegiálního charakteru, anebo jde o přátele jejich partnerů – Čechů. Sociální kontakty imigrantů se mj. vyznačují určitou účelovostí; některé přátelské vztahy v ČR imigranti hodnotí jako uměle vytvořené, využívají je při volnočasových aktivitách, nicméně skutečné přátelské sepětí s nimi necítí. Pokud si vytvářejí sociální kontakty uvnitř maďarské menšiny, poukazují na diverzitu menšiny, která pramení z historických souvislostí a kterou determinuje státní příslušnost. Příchozí z jednotlivých států drží více pospolu. Migrační proud z Maďarska představuje v tomto ohledu zcela unikátní uskupení, které má tendenci se separovat jak od majority jako takové, tak i od ostatních skupin maďarské menšiny (slovenské, rumunské, ukrajinské i české).

Ačkoliv sociální kontakty v Maďarsku po jejich odchodu ochably, snaží se je udržovat, vesměs skrze moderní komunikační prostředky (internet, telekomunikace ad.). Vazby na Maďarsko udržují též pravidelnými návštěvami rodiny a přátel, a dokonce i zvaním svých přátel a rodin do České republiky.

Mezi nejčastější problémy spojené s vlastním etablováním v České republice řadí imigranti z Maďarska neznalost českého jazyka. V této otázce se však z migrační skupiny vydělují ti, kteří neplánují v České republice zůstat natrvalo, a tudíž ani nemají tendenci si osvojit český jazyk. Hlavní město tak shledávají jako prostor, kde není znalost českého jazyka potřebná, a vzhledem k tomu, že pracují v mezinárodních společnostech, nepotřebují jej ani ke své práci. Druhou skupinu tvoří ti, kteří plánují se v ČR usadit natrvalo, ať už díky partnerovi či lepším socioekonomickým podmínkám. V návaznosti na tuto skutečnost si stěžují na jazykové indispozice a snaží se si český jazyk osvojit, buď z důvodu lepšího uplatnění na pracovním trhu, nebo i kvůli vlastním dětem, aby se mohly také jazyk naučit a měly život v ČR jednodušší. Ačkoliv zemi původu opustili a návštěvy, ač v určité periodicitě, nejsou příliš časté, mnohdy se ukazuje, že nemají pocit vyčlenění z maďarské společnosti, ba naopak, svůj odchod považují spíše za dočasný a počítají s tím, že se v budoucnu do své země navrátí (to platí především pro expatrianty<sup>16</sup>).

<sup>16</sup> Termín „*expatriant*“ (*vystěhovalec* – vychází z latinského *expatriatus*; do českého jazyka odvozeno dle vzoru *repatriant*; NESouvisí s termínem *patriot* = *vlastenec*) je označením pro tu skupinu lidí, kteří opouští rodnou zemi převážně na několik let, aby využila svého potenciálu a pracovních zkušeností v pobočce mezinárodní společnosti, resp. její dceřiné společnosti. Pro tuto skupinu lidí je charakteristické, že svoji zemi neopouští natrvalo, nýbrž na několik let s výhledem na návrat zpět. Nejpřipravenější

## Obraz české společnosti pohledem imigrantů z Maďarska

Jak Maďaři pohlíží na českou společnost? Co považují za její typické rysy a jak celkově vnímají českou kulturu? V našem výkladu se zaměříme a) na jednání a chování, které imigranti z Maďarska považují za „typické“ pro jedince z české společnosti, b) na ustálené zvyklosti a tradice, které zařazují do obrazu české společnosti, a c) na jinakosti české kuchyně, českých stravovacích zvyklostí a módního image Čechů.

### *Obecná charakteristika české společnosti*

Začneme obecnou charakteristikou české společnosti, tj. tím, jaké vlastnosti a stanoviska imigrantům z Maďarska vytanou na mysli, pokud mají „charakterizovat českou společnost“ a vyjádřit „vlastní názor na Čechy“.

Informátoři poukazovali na uzavřenost české společnosti; Češi si podle nich udržují od cizinců distanc a nejsou přístupní kontaktu. „Češi jsou docela chladní, udržují si odstup. Zvláště když se neznáte, jsou dokonce nepřijemní. Ale když se potom poznáte více, skamarádíte se, zjistíte, že jsou hodní ... ale je to těžký se s nimi právě seznámit. Když jste cizinec, o to je to horší, na ty jsou spíš hodně nepřijemní. Oni si většinou myslí, že každý cizinec je turista a ty nemají moc rádi ...“<sup>17</sup> „... jsou jiní než Maďaři ... nejsou tak otevření a myslím, že si víc udržují odstup.“<sup>18</sup> Zdůrazňují dále skutečnost, že vytvořit si přátelské vazby s Čechy je záležitostí dlouhodobou a ne vždy snadnou s ohledem na jazykové bariéry. „Oni mají sklon být takoví konzervativnější než Maďaři, jsou uzavřenější a drží si odstup ... uzavírají se do sebe. Pro mě není třeba jednoduchý udělat si přátele ... já jsem hodně otevřená, ale tady to je pak těžký si někoho najít jednak kvůli mému charakteru a taky kvůli jazyku, protože tady moc lidí neumí dobře anglicky, hlavně ta starší generace, stydí se mluvit, tak se radši drží stranou a moc nekomunikují ... a než se tady opravdu spřátelíte, tak to trvá strašně dlouho, to je vždycky doba, než si začnete tykat a přátelit se. Nerozumím tomu,

---

je tento fenomén především u jedinců pocházejících z USA, Anglie či Francie, ale jak můžeme vidět, výjimkou nejsou ani jiné země, vč. Maďarska. Cílová země tak nepředstavuje místo, kde by se chtěli usadit, čemuž odpovídá i styl jejich života, toliko charakteristický pro skupinu expatriantů. Je zcela transparentní, že kultura a jazyk cílové země pro ně nepředstavuje atribut, který by si chtěli osvojit, ba spíše naopak – v drtivé většině případů si tito lidé vytváří vlastní sociální sítě mezi dalšími expatrianty, udržují si vlastní (výchozí) kulturu, neprojevují snahu o integraci do majoritní společnosti ani potřebu pronikat do sociálních sítí zdejších obyvatel; nadále si udržují vazby na zemi původu.

<sup>17</sup> Výrok informátora Z.W., muž, 44 let.

<sup>18</sup> Výrok informátora C.I., žena, 29 let.





Maďarský bál na svátek sv. Kateřiny, Teplice. Foto J. Holas, 2010.

proč prostě neřeknou, tak pojď na kafe, probereme, jak se máme. Ne, to oni prostě neudělají.“<sup>19</sup> Kromě jazykové bariéry je to tedy uzavřenost české společnosti, která dle informátorů způsobuje, že nemají příliš mnoho – pokud vůbec – přátel v rámci majority.

Poukazují rovněž často na jazykové indispozice příslušníků majority. Českou společnost, resp. starší generaci české společnosti vidí jako jazykově (pokud hovoříme o jazyce anglickém, jimi pojímaném jako jazyk mezinárodní) dostatečně nevybavenou a zdůrazňují všeobecný ostych Čechů používat anglický jazyk, ať už z důvodu, že jej neovládají, či se necítí natolik schopní, aby mohli vést v tomto jazyce diskusi. „Jo, ono se říká, že obvykle jsou Češi uzavření, že nejsou moc přátelští, že si od cizinců drží odstup ... zase ale ti, co umí anglicky, ti jsou otevřenější, ale ti, co neumí, tak jsou taková uzavřenější, nechtějí se moc stýkat.“<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Výrok informátora Z.O., žena, 35 let.

<sup>20</sup> Výrok informátora E.P., žena, 27 let.

V této souvislosti je také vyzdvihována česká literatura, především ta, která určitým způsobem „popisuje“ českou mentalitu. „... Maďaři si myslí, že Češi jsou takoví ironičtí a mají dobrý smysl pro humor, což ukazuje dobře Švejk nebo Hrabal, což jsou takové fenomény v Maďarsku.“<sup>21</sup> Je otázkou, do jaké míry může tato literatura (i ostatní informační zdroje) determinovat utváření obrazu o české společnosti u Maďarů v Maďarsku; nicméně určité indicie napovídají, že naši Maďaři se prostřednictvím nejrůznějších zdrojů, převážně literatury, informovali o Čechách a o místní kultuře a následně měli možnost po příchodu do České republiky svůj obraz upravit v souladu se svými zkušenostmi. Abychom mohli říct, do jaké míry, a pokud vůbec tento jejich obraz prošel nějakou proměnou, musíme se ještě dále ptát po typických znacích Čechů.

### ***Obraz „typického Čecha/Češky“***

Co je pro informátory „typicky české“, resp. „jaké typické znaky přiřazují příslušníkům české společnosti?“

Ve výročí se opět opakuje obraz Čecha/Češky coby uzavřeného jedince, s nímž vytvoření přátelského pouta je otázkou dlouhodobé komunikace. Typické jsou pro ně také jejich sportovní aktivity.

a) Informátoři popisují český lid jako lid ryze sportovně založený, ne však nijak profesionálně, nýbrž na volnočasové úrovni. „... (Češi) jsou sportovci, ale ne moc na vysoké úrovni, spíš jako na té relaxační, že to dělá každý. A myslím, že víc peněz utrací za sportovní aktivity ... za ty rodinné aktivity, sporty, dají hodně peněz.“<sup>22</sup> „... Češi rádi jezdí ven, mimo Prahu, rádi sportují, chodí po horách, jezdí na lodích a tak. Je tu hodně sportujících. Maďaři třeba tohle tolik nedělají.“<sup>23</sup>

b) Zdůrazňují zálibu Čechů v trávení víkendů na chatě mimo město, což je informátory často opakovaný aspekt. „...Češi taky jezdí hodně na chaty o víkendech. Na kolech jezdí a tak, ale hlavně ta chalupa.“<sup>24</sup> „No určitě rád chodí do přírody („typický Čech“), hlavně turistika. Je z Prahy. Má chatu někde za Prahou, je obvykle nápomocný, ale nápomocný jen tehdy, pokud vás zná ... pokud vás nezná, je chladný a nepříjemný.“<sup>25</sup>

c) Českou společnost považují za vzdělanou a Čechy za vzorné pracovníky. „Myslím, že obecně jsou docela v pohodě, jedná se s nimi lehce ... řekla bych, že

<sup>21</sup> Výrok informátora R.S., muž, 56 let.

<sup>22</sup> Výrok informátora O.S., žena, 45 let.

<sup>23</sup> Výrok informátora E.P., žena, 27 let.

<sup>24</sup> Výrok informátora E.P., žena, 27 let.

<sup>25</sup> Výrok informátora A.F., žena, 28 let.

jsou pracovití ... a taky jsou dobře vzdělaní.“<sup>26</sup> „... a občas jsou někteří chytří, takoví vynalézaví, když se podíváte, jak je země rozvinutá, tak to je vidět.“<sup>27</sup>

d) Popisují Čecha jako neupřímného, sebestředného člověka, který preferuje nekonfliktnost a není příliš zručný ve vaření. „... („typický Čech“) neříká, co si myslí, je pro něj důležité zjišťovat, že má vše pod kontrolou a vše je v pohodě, myslí si, že nedělá chyby, a taky se nechce učit nic nového, protože si myslí, že všechno ví a zná ... ale je to v pohodě chlápek, rád se ke všemu přidá, rád dělá plány, dohodnete se s ním ... nerozumí jídlu, nevaří, když už, tak vaří jednoduchá jídla jako lečo. A myslí si taky, že je hrozně důležité, co si o něm druzí myslí.“<sup>28</sup>

e) Čechům vytýkají jistou dávku ironie a cynismu, zřetelnou především v komunikaci s cizinci, kteří – ne příliš znalí místní kultury – vnímají tyto aspekty české mentality citelně. „Tohle dělají speciálně Češi, to je jejich mentalita, jejich vlastnost ... oni nedůvěřují cizincům, jsou ironičtí a cyničtí, vzdalují se od ostatních ... jsou taky hodně neupřímní ...“<sup>29</sup> Za typický „symbol“ českého cynismu a smyslu pro ironii pak považují sochu svatého Václava v pasáži pražské Lucerny od umělce Davida Černého<sup>30</sup> „... to když jdete do té Lucerny a vidíte tam toho otočeného koně vzhůru nohama, to je typický znak Čechů, tohle symbolizuje tu jejich ironii a cynismus.“<sup>31</sup> Češi představují jeden z mála národů, který se podle maďarských informátorů dokáže vysmívat téměř čemukoliv.

### *Reflexe komunikace s majoritní společností*

V souvislosti s poukazováním na uzavřenost české společnosti bychom se měli také tázat, jak tito naši imigranti z Maďarska hodnotí „samotnou komunikaci s majoritou“.

Na komunikaci s majoritou, tj. s Čechy, pohlíží jako na lehce problémovou. Upozorňují především na jazykové bariéry, které vedou ke vzájemnému nepochopení a vzniku nepříjemných situací. „Měla jsem pár problémů s místem, kde si třeba kupujete lístky do metra, nebo v lékárně ... člověk mluví na ně anglicky, oni nic, mlčí, tak mluvíte dál a koukají na vás divně. A pak jsou nepříjemní. Nebo jsem jednou nakupovala v lékárně recept od doktora, co jsem měla, ona řekla nějaký blablabla, nevím co, a udělala takový hnusný obličej a pak se ptala, nevím

<sup>26</sup> Výrok informátora O.S., žena, 45 let.

<sup>27</sup> Výrok informátora A.F., žena, 28 let

<sup>28</sup> Výrok informátora R.B., žena, 36 let.

<sup>29</sup> Výrok informátora E.N., muž, 58 let.

<sup>30</sup> Sv. Václav jedoucí na mrtvém koni.

<sup>31</sup> Výrok informátora E.N., muž, 58 let.

na co, tak říkám, že ji nerozumím a ona na mě začala mávat rukou ať jdu pryč.<sup>32</sup> Představy o české společnosti, která je slabě vybavená znalostí anglického jazyka, jsou u maďarských imigrantů zakořeněny. Přesto je rozlišována jazyková situace v Praze a v malých městech. „... v menších městech je problém se domluvit anglicky, tam je problém se domluvit na rozdíl od Prahy, kde mluví (anglicky) celkem hodně lidí a člověk nemá problém se tu domluvit s někým.“<sup>33</sup>

Další limitou vzájemné komunikace je podle těchto imigrantů z Maďarska odstup, který si Češi udržují od druhých: „Myslím, že jsou hodní a otevření, ale jen když jste přátelé ... když je někam pozvete, to trvá hrozně dlouho, než se skamarádíte.“<sup>34</sup> Přes svou uzavřenost jsou ovšem Češi shledáváni jako lidé formálně zdvořilí. „Jako jsou ale rozhodně zdvořilí. Když nemluvíte česky a když oni vidí, že někdo nemluví česky, tak se snaží být ještě víc zdvořilí, to oni vždycky na cizince.“<sup>35</sup>

V rozhovorech často také zaznívaly připomínky k rozdílům ve zdvořilostních strategiích a ve způsobu komunikace. Často se opakovala reflexe používání formálního a neformálního stylu řeči.<sup>36</sup> V čem tedy podle informátorů „spočívá rozdíl mezi Čechy a Maďary v oblasti verbální komunikace“ a „v čem je tato komunikace v Čechách jiná“?

Českou společnost popisují jako převážně zdvořilou a dodržující formální ráz jazykové komunikace. „Maďaři nepoužívají vykání tak striktně jako Češi. Tady slyšíte, že si dva lidé, co jsou mladí, ale neznají se, tak si vykají. Ale to my nepoužíváme, třeba v obchodním styku jo, ale ne takhle a tolik jako Češi.“<sup>37</sup> Tyto charakteristiky vychází především ze srovnání způsobu komunikace v Maďarsku a České republice.<sup>38</sup> Mnohdy je pro naše informátory až zarážející situace, když si věkově rovnocenní lidé navzájem vykají v obchodech, restauracích či na veřejných místech. Registrují, že Češi jazykovou komunikaci podřizují prostředí, a respektují místa, kde je preferován formální styl komunikace. „Oni si udržují

32 Výrok informátora N.Z., žena, 32 let.

33 Výrok informátora P.I., muž, 36 let.

34 Výrok informátora O.S., žena, 45 let.

35 Výrok informátora O.S., žena, 45 let.

36 Tedy používání „vykání“ a „tykání“; za povšimnutí také stojí skutečnost, že informátoři nezminili absenci vykání v množném čísle v českém jazyce, které v maďarském jazyce existuje.

37 Výrok informátora Z.W., muž, 44 let.

38 Vzhledem k tomu, že maďarština a čeština patří z hlediska jazykového úzu do stejné skupiny, tzv. sprechbundu, je možné porovnávat frekvenci tykání a vykání, aniž bychom se dopouštěli přílišného zjednodušování této jazykové otázky – význam vykání a tykání a jeho používání je v těchto jazycích *de facto* totožný, ač se liší samotná frekvence, o které informátoři hovoří a na kterou sami poukazují.



Prodej ručně vyrobených dřevěných misek, Karlovy Vary. Foto J. Holas, 2010.

odstup i mezi sebou ... já vám můžu říct příklady ... třeba u nás (v Maďarsku) lidi, co jsou ve stejném věku, tak si tykají ... třeba v obchodu, když tam přijdou, tak si řeknou ahoj, neříkají dobrý den ... tady jsem viděla, že to je jiný.<sup>39</sup> Z této skutečnosti může také vycházet hodnocení české společnosti jako uzavřenější a nepřístupnější, neboť informátoři zdůrazňují dlouhodobost vytváření přátelského vztahu a prvotní udržování distance od cizích. Naopak poukazují na praxi v Maďarsku, kde jsou lidé, podle jejich názoru, více otevření, přístupnější kontaktu, a navázání přátelských vazeb tam není tak složité a dlouhodobého rázu jako v ČR. „Zpočátku bylo toto používání pro mě v Čechách strašné, protože když mluvíme s někým, kdo je ve stejném věku, tak mu říkáme ty. My v Maďarsku vůbec nepoužíváme mezi lidmi stejného věku vykání ... když potkám někoho na ulici a chci se ho na něco zeptat, tak mu hned tykám. Stejně jako když jdu do obchodu a je tam mladý člověk, tak si normálně řekneme ahoj, ne dobrý den

<sup>39</sup> Výrok informátora C.I., žena, 29 let.

... prostě to nepoužíváme tolik jako Češi. Češi jsou v tomhle daleko zdvořilejší, používají to daleko více.“<sup>40</sup>

### ***Srovnání české a maďarské společnosti***

Porovnání české a maďarské společnosti budeme sledovat na třech ukazatelích: na prožitku prvotního šoku, na neobvyklých rysech spatřovaných v české společnosti a na kulturní realitě české společnosti, která je pro maďarské imigranty obtížně akceptovatelná.

Mezi nejviditelnější aspekty české společnosti, které většině nově příchozích z Maďarska z naší sledované skupiny připravily „překvapení“, patří bezezporu chování personálu v restauracích a obchodech. „No, ten zákaznický servis v restauracích, protože to je těžké říct, ale oni kolikrát nejsou moc příjemní ... v Maďarsku je ten servis hodně dobrý, ale tady je to kolikrát nepříjemné.“<sup>41</sup> Ačkoliv přátelé, kolegy či lidi na ulici většinou hodnotí jako zdvořilé, mnohdy i nápomocné, obsluhu v restauracích popisují naopak jako neochotnou a na špatné úrovni (opětovně ve srovnání s Maďarskem). Tyto názory zpravidla vyplývají z vlastní špatné zkušenosti v restauracích, kdy se je pokusili okrást či se k nim chovali nepříjemně. „Hlavně to chování, jak vás třeba obsluhují. Občas jsou nepříjemní ... stalo se mi, že třeba doslova přede mě hodili pivo na stůl, a když jsme šli s přáteli večer do restaurace, tak nás chtěli ošidit, naučtovali nám kolikrát vysoké spropitné nebo nám něco účtovali vícekrát a pak to obhajovali tím, že spropitné není v ceně a že se účtuje, a byli hodně nepříjemní ... oni to od cizinců očekávají, ale od Čechů ne, ten můj kolega vůbec nedává nic, já když nedám, tak to po mě chtějí.“<sup>42</sup>

Šokující pro ně je i záliba Čechů v ironii. „Nejvíc mě šokovala ta jejich ironie. Nikdy jsem nevěděl, jestli si dělají srandu, nebo mě opravdu posílají někam. Když mi něco říká Rus, je mi jasný, co chce. U Čechů to kolikrát nevím ani dneska. A to není zdvořilostní chování jako u Francouzů, tohle je prostě ironie.“<sup>43</sup> Pro nově příchozí je tato skutečnost mnohdy zarážející a přivádí je do rozporuplných situací, kdy si nejsou jisti, zda komunikaci onen člověk myslí vážně, či se jedná pouze o čiré ironizování skutečnosti.

Česká společnost je pro informátory typická nejen zálibou ve víkendových pobytech na chatách mimo město, ale také návštěvami pohostinských zařízení, především hospod, a pitím piva. Zejména oblibu pítí piva hodnotí jako až

---

<sup>40</sup> Výrok informátora J.V., žena, 24 let.

<sup>41</sup> Výrok informátora E.P., žena, 27 let.

<sup>42</sup> Výrok informátora A.F., žena, 28 let.

<sup>43</sup> Výrok informátora E.N., muž, 58 let.

nepřirozeně nadprůměrnou. „Co pro mě bylo hrozně šokující, že tady lidi musí každý den pít minimálně jedno pivo ... je to hrozný, je to hrozně neobvyklý. Samozřejmě jsou v Maďarsku lidé, co pijí i častěji, ale tady je pivo jako voda. Dokonce i v obchodech je to levnější než voda.“<sup>44</sup>

V souvislosti s kulturním šokem jsem zaznamenal reakce na styl oblékání, resp. na vnější úpravy vzhledu Čechů, na českou kuchyni a na chování a jednání Čechů. Pro informátory představují jedny z nejtransparentnějších oblastí etnodiferencujících znaků ve srovnání s Maďarskem. Budeme tedy sledovat, „jaké jsou rozdíly v oblékání a úpravě vzhledu“, „jaké jsou rozdíly v české a maďarské kuchyni“ a „jaké jsou rozdíly v chování Maďarů a Čechů.“ Rozbor jednotlivých rovin nám dovolí vysledovat další charakteristiky, které Maďari připisují české společnosti, a budeme tak moci zformulovat podrobnější podobu utváření obrazu o Čěších.

Ve stylu oblékání a úpravě vzhledu je česká společnost vnímána méně pozitivně než maďarská.

a) Především je často zdůrazňován fenomén „ponožek v sandálech“. Pro naše informátory – Maďary, stejně jako pro další občany států jihovýchodní Evropy, je tato „osobitost“ nejen nepřijatelná, ale i směšná.

b) Češi jsou vnímáni jako lidé, kteří se méně zajímají o módu a mají horší vkus ve výběru a kombinaci oblečení než Maďari. „Já si vzpomínám na jednu příhodu z léta, která ukazuje, co je pro Čechy velmi typické a pro cizince strašné, ale i směšné zároveň. A to bylo, když jsme viděli, že muži nosí sandály s ponožkami. To bylo hrozný. V Maďarsku tohle není tak vidět jako tady ... mladí lidé už zde chodí dobře oblékaní, stejně jako mladí lidé v Maďarsku, ale starší generace je tady na tom hůře. Taky maďarské ženy chodí hezky oblékané, jsou více módní.“<sup>45</sup>

c) Čechům je také vytýkána absence smyslu pro volbu vhodného oblečení k dané příležitosti. Podle informátorů se Češi oblékají stále stejně, ať už se jedná o jakoukoliv příležitost, a nedbají na potřebu volby vhodného oblečení odpovídajícího určité příležitosti. „Maďari se víc starají o to, co nosí. Ono oblečení je hodně podobné, ty obchody, co jsou v Maďarsku, jsou i tady, ale co je jiné, nebo takové nepochopitelné pro mě, že tady, když jdete do divadla, tak na takovéto akce chodí Maďari oblékaní elegantně, ale Češi, když jdou do divadla, tak jsou oblečení úplně normálně. To už musí něco být, aby se oni oblékli elegantně, třeba svatba, jinak ne.“<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Výrok informátora M.T., žena, 28 let.

<sup>45</sup> Výrok informátora J.V., žena, 24 let.

<sup>46</sup> Výrok informátora P.S., žena, 39 let.

d) Mladší generaci je sice připisována snaha o sledování módních trendů a snaha se vhodně oblékat, avšak starší generace je stále vnímána jako nezajímající se o módu, resp. postrádající vkus a smysl pro módnost.

e) Informátoři také zaznamenali, že Češi ne vždy kladou takový důraz na „značkové oblečení“. Naopak maďarská společnost se podle nich vyznačuje sklony k manifestování svého společenského postavení a materiálního zaopatření právě skrze oblečení, resp. kvalitu a cenu tohoto oblečení. „Maďarské oblečení je podobné jako slovenské, musí to být značkové, společnost musí vidět, že my na to máme. Češi jsou jiní, ti jsou víc alternativní.“<sup>47</sup>

Českou kuchyni, resp. stravovací návyky Čechů, vnímají jako poněkud jednotvárnou, stereotypní a vysoce kalorickou. „To je zásadně rozdílné (česká kuchyně). Nesnáším české jídlo, je moc těžké, moc takové tradiční, hodně takové, no mě prostě přijde, že tady existují čtyři základní ingredience, a to se dává do všeho a pořád se to točí ve všech jídlech. Hlavně tady prostě je maso, hodně knedlíků a k tomu omáčka. V Maďarsku to je jiné, tam je ta nabídka pestřejší, máte více na výběr, více je to jídlo zdravé.“<sup>48</sup> Podle jejich názoru převažují v české kuchyni kalorická jídla, chudá na zeleninu, s převahou masa, omáčky, knedlíku. Obecně pak je Čech/Češka vyobrazen/a jako člověk, který se příliš nevyzná ve vaření, není schopen používat různorodé suroviny či koření a je orientovaný na nákup nekvalitních potravin. „Ono to nemá žádný koření, samé maso, lidi si tu kupují nekvalitní potraviny, to vidíte v supermarketech, co tam prodávají za nekvalitní jídlo. Restaurace jsou taky hrozný, dříve tady ani člověk nenašel pomalu restauraci, kde by do polívky nedávali magi. Opravdu hrůza ... myslím, že Češi jídlu prostě nerozumí.“<sup>49</sup> Naopak maďarská kuchyně je představována jako bohatá na zeleninu a pestrá. „Hrozně tu postrádám některé druhy jídla, teda spíš hlavně tu zeleninu. V české kuchyni se nejí moc zelenina jako v maďarské. Ona celá ta kuchyně je taková hlavně omáčka, maso, knedlík nebo rýže nebo co já vím, že oni pořád dělají bramboráky a tak ... chleba je takový tmavý, těžký. My máme světlý, nadýchaný.“<sup>50</sup>

V reflexi osobitých mentalit maďarské a české společnosti měli informátoři porovnat rozdíly v chování u společnosti maďarské a české.

Problematiku reflexe chování, resp. styku s jednotlivci české společnosti můžeme sledovat v několika rovinách. Jednak v obecném pojetí povahových rysů společnosti, kdy jsou Češi vykreslováni jako pozitivněji naladěný národ, který si

<sup>47</sup> Výrok informátora G.D., žena, 33 let.

<sup>48</sup> Výrok informátora Z.O., žena, 35 let.

<sup>49</sup> Výrok informátora Z.W., muž, 44 let.

<sup>50</sup> Výrok informátora P.I., muž, 36 let.





Iglice – spolek zajišťující dětské programy pro maďarskou menšinu v Praze, víkendový pobyt. Archiv Iglice, 2011.

žije relativně v dobrých podmínkách a nemá tolik starostí. Češi jsou vnímáni jako uvolnění lidé s optimistickým přístupem k životu. „... Maďaři jsou hodně pesimisti a negativní. Skutečně, tohle na Češích moc nevidím ... Češi jsou mnohem příjemnější, protože život tady je lepší, necítí se tak mizerně. Maďarsko, celá ta země i lidé jsou smutní, pořád tam něco povídají, to je jako že já chci pryč, pomoz nám, jsou nepříjemní, řeší pořád politiku, budoucnost.“<sup>51</sup> Ve srovnání s Čechy jsou Maďaři nahlíženi jako pesimisté frustrovaní: a) z ekonomické situace v zemi, b) z historických osudů své země a c) ze stavu politiky. Na to navazuje hodnocení české společnosti jako společnosti uvážlivých lidí, chovajících se poklidně, ne příliš emocionálně. „Maďaři jsou takoví hlasitější a hlučnější. Češi zase jsou klidnější. Maďaři, ti se pořád hádají, hlavně o politiku a minulost, ale pořád něco. Přijde maličkost a pořád se hádají. Pak jsou ale zase kamarádi a nic se neděje. Tady nic takového neexistuje. Můžete se tady pohádat jen jednou, a pak tím člověk ztratí kamaráda. Takový z toho mám pocit. Maďaři se naopak více hádají a pak se více k sobě mají.“<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Výrok informátora N.Z., žena, 32 let.

<sup>52</sup> Výrok informátora G.D., žena, 33 let.

Maďaři jsou tedy ve srovnání s Čechy prezentováni jako lidé stále si stěžující na politické, historické či ekonomické problémy, které jsou často ohniskem hádky, Češi pak jako národ umírněný, klidný a rozvážený. „Češi nejsou takoví pohodoví jako Maďaři. Ano, nejsou, protože třeba na hřišti si všichni rodiče hlídají svoje děti, aby se příliš nemíchaly s těma ostatníma, s těma mýma dětma. Oni říkají, tohle je tvoje a tamto je jeho, to není tvoje a na to sahat nemůžeš. Ale my tohle máme jiné, tohle neřešíme. Každý si tam může přeci půjčit, co chce.“<sup>53</sup> Na tomto výroku vidíme jinaké hranice soukromí ve společnosti české a společnosti maďarské; v maďarské společnosti jsou meze soukromí širší než u společnosti české, kde je soukromí vztaženo pouze na úzký okruh jedinců. Opět se potvrzuje představa české společnosti coby společnosti uzavřené, ne příliš komunikující a udržující si odstup od cizích lidí. „Maďaři jsou víc přátelští, více otevřenější. I na prvním setkání se už chovají otevřeněji, přátelštěji než Češi. Zato Češi si drží odstup dlouho.“<sup>54</sup>

### ***Reflexe socioekonomického rozvrstvení české společnosti***

Viděli jsme, že si naši informátoři – imigranti z Maďarska stěžují jak na pesimistické nálady maďarské společnosti, tak na ekonomickou krizi a velkou nezaměstnanost v Maďarsku. Českou společnost hodnotí jednak ze socioekonomických aspektů, jednak z hlediska místa, které v ní zaujali.

Z hlediska socioekonomické diverzity české společnosti je zřejmých několik důležitých aspektů. Českou společnost informátoři vnímají jako jinak sociálně rozvrstvenou. Především zdůrazňují dominantní postavení střední třídy, která zahrnuje většinu obyvatelstva. „Já si myslím, že ta střední třída je daleko širší než v Maďarsku. Tady je daleko více střední a také více bohatých, ale moc to neukazují, že mají peníze. Zase Maďaři, když už mají peníze, tak je ukazují. Ale je tam plno chudých lidí, protože tam ta ekonomika upadá. Ta střední vrstva je tady docela stabilní a široká.“<sup>55</sup> Na základě tohoto aspektu připisují České republice lepší finanční zabezpečení populace, než je tomu u společnosti maďarské, kde je, podle jejich názoru, více chudých lidí a také daleko větší procento lidí bez domova. „Tady je ta střední vrstva širší, jsou tu taky samozřejmě lidi bohatší jako kníže Schwarzenberg, který není zbohatlík přes restituci, ale jsou tu i jiní, takový majitel PPF ... prostě co jsou hyper bohatí, ale přeci jen ta střední vrstva je širší a větší než

---

<sup>53</sup> Výrok informátora B.W., žena, 31 let.

<sup>54</sup> Výrok informátora C.I., žena, 29 let.

<sup>55</sup> Výrok informátora O.S., žena, 45 let.

v Maďarsku ... není tady tolik chudých jako v Maďarsku ... tam jich za posledních let strašně přibýlo.<sup>56</sup> Tuto skutečnost připisují ekonomické krizi a špatnému ekonomickému stavu Maďarska. Mnozí z nich reflektují toto rozvrstvení na základě lidí, které potkávají v každodenním životě a které popisují prostřednictvím stereotypních představ. Sami se mezi ně též zařazují – hovoří o většině populace jako o střední vrstvě, která chodí často na pivo, potkávají je v hospodě, na ulicích, v zaměstnání. „Většina lidí, co znám, je střední třída ... většinou kolem mě jsou normální lidé, co chodí do hospod a restaurací, nejsou nijak bohatí ... ty, co znám, jsou z té střední třídy prostě, jsou si podobní, pijí všichni pivo a chodí do stejné hospody, a to je hezký ... ale třeba v Budapešti je daleko více bezdomovců než v Praze ... tam jsou všude, v metru, na nádraží, venku ... všude.“<sup>57</sup>

Reflexe Čechů/Češek a české společnosti je do značné míry zkreslena tím, jaké lidi Maďaři v každodenním životě potkávají. Na základě zkušenosti s nimi pak generalizují. Názory stereotypního charakteru jsou pro ně směrodatné a skrze ně nahlížejí společnost jako celek. Nelze ovšem vyloučit, že reflexe je i výsledkem zkušenosti s méně rovnostářskou maďarskou společností, v níž příslušnost k sociální vrstvě vyžaduje určitý životní styl a vnější atributy tohoto stylu. „... Češi jsou jiní než Maďaři. Ne že by byli postmaterialističtí, to ještě ne, ale jsou tady daleko více alternativní lidé.“<sup>58</sup>

## Závěr

Česká společnost je našimi informátory – pocházející z migrační skupiny z Maďarska – vesměs vnímána jako společnost uzavřená, která si od cizinců udržuje značný odstup, především v oblasti přátelských vazeb. Tato skupina prezentuje Čechy jako lidi, pro něž je typický určitý distanc vůči nově příchozímu, distanc, který teprve po dlouhé době revidují. Za typickou vlastnost Čechů označují velkou dávku ironie a cynismu, kterou spatřují jak v komunikaci s ostatními, tak i ve způsobu chování, a dokonce i v umění a literatuře.

V souvislosti s komunikací tato skupina Maďarů hodnotí českou společnost jako zdvořilou, dokonce až příliš formální, co se týče používání formálního a neformálního stylu mluvy. Z hlediska jazykových dovedností dělí českou společnost na dvě části – na starší generaci, která není příliš jazykově zdatná, a na generaci mladší, u které jsou jazykové schopnosti na vyšší úrovni.

<sup>56</sup> Výrok informátora R.S., muž, 56 let.

<sup>57</sup> Výrok informátora J.V., žena, 24 let.

<sup>58</sup> Výrok informátora G.D., žena, 33 let.

Mezi charakteristiky, které obecně Čechům připisují, patří záliba ve volnočasových aktivitách, především v relaxačním sportu a víkendových pobytech na chatách mimo město. V oblasti oblékání a vnější úpravy vzhledu je česká společnost hodnocena jako spíše konzervativní a mírně opožděná za tou maďarskou. Kontrastuje především starší generace, co se týče vkusu pro výběr oblečení. Mimo to je Čechům vytykána neschopnost volby oblečení přiměřeně vhodného k události, které se účastní (do divadla se oblékají neformálně atd.).

Česká kuchyně je hodnocena jako monotónní, stále se opakující ve složení základních pokrmů – maso, omáčka, knedlík; typická svou tučností a kaloričností, chudá na zeleninu. Co se týče stravování, Češi nejsou dobrými kuchaři a nekupují kvalitní potraviny – spokojí se mnohdy s těmi nekvalitními. Naopak, pokud jde o nálady panující ve společnosti, jsou Češi viděni jako optimističtější než Maďari, kteří jsou ve srovnání s nimi hodnoceni spíše jako frustrovaní ze současného stavu ekonomiky a také z dějinného vývoje své země.

V porovnání s maďarskou společností je sociální struktura české společnosti více rozvrstvená, dominantní postavení v ní zaujímá poměrně široká střední třída. Informátoři také zdůrazňovali nepřilíšnou početnost chudých a lidí bez domova, kterých je v Maďarsku neúměrně více.

Někteří poukazovali na znalosti literatury pojednávající o naturelu české společnosti (Švejek, resp. díla J. Haška, B. Hrabala aj.), na jejichž základě si mohli již za dob života v Maďarsku vytvořit určitý obraz o Čechách jako takových. Někteří, na druhou stranu, nedisponovali před svým příchodem žádnými konkrétními informacemi o české společnosti, ač samozřejmě jisté představy si mohli vytvořit na základě médií či ve společnosti přetrvávajících stereotypních pohledů na Čechy, resp. Českou republiku. Jakmile svoji zemi opustili a přišli do České republiky, měli možnost se ve svém přesvědčení utvrdit, či naopak svůj názor na Čechy upravit ve shodě s vlastní zkušeností života v majoritním prostředí ČR. Každopádně můžeme konstatovat, že některé představy získané z literatury (Češi, kteří se všemu a všem vysmívají) si našly svá potvrzení ve shodě se získanými zkušenostmi imigrantů v Čechách.

Na naši otázku o obrazu Čecha u této skupiny informátorů – Maďarů můžeme konstatovat následující: obraz Čecha, který prezentují, je v základě obrazem *rezonančním*, opřeným o krásnou literaturu (např. B. Hrabal, J. Hašek). Tento základní obraz si vesměs s sebou přinesli z Maďarska. Na základě vlastní zkušenosti tento obraz částečně doplňují o nové aspekty. Základní segmenty tohoto obrazu, které si s sebou přinesli, rozvíjejí a obohacují o nová fakta, která původní obraz v jejich pojetí potvrzují.

**JAKUB HOLAS** studuje obecnou antropologii na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, svou odbornou práci orientuje na studium adaptačních strategií a strategií uchovávaní národního vědomí etnických menšin v ČR. Zabývá se dále problémy etnických obrazů, stereotypů a předsudků a jejich fungování v majoritní/minoritní společnosti. V současnosti se specializuje na problematiku maďarské menšiny v její sociální a kulturní diverzitě. Kontakt: holasjakub@gmail.com.

### Použité prameny a literatura

Zákon č. 326/1999 Sb., o pobytu cizinců na území České republiky a o změně některých zákonů

Zákon č. 273/2001 Sb., o právech příslušníků národnostních menšin a o změně některých zákonů

Hammersley, Martyn – Atkinson, Paul. 1995. *Ethnography*. New York: Routledge.

Holas, Jakub. 2010. „Maďarská menšina v České republice – zpráva z výzkumu.“ *Lidé města* 12, 2010, 3: 609–622.

Holas, Jakub. 2011a. *Česká společnost v reflexi maďarské minority. Případová studie migrační skupiny z Maďarska po roce 1992*. Rkp. bakalářské práce na FHS UK v Praze.

Holas, Jakub. 2011b. „Diverzita spolkového a společenského života Maďarů v Praze (Hranice ve světle spolkového života minority v pražském prostředí).“ Pp. 209–217 in *Dynamika akulturácie na etnickej hranici*. Nitra: FF UKF.

Holas, Jakub. 2011c. „Pohled české společnosti na maďarskou minoritu. K otázce auto-reflexe etnického stereotypu majority.“ Pp. 293–314 in Dana Bittnerová – Mirjam Moravcová (eds.): *Etnické komunity: identita a integrace*. Praha: FHS UK.

Hrdličková, Lucie. 2008. „Pohled Američanů na českou společnost.“ Pp. 53–81 in Dana Bittnerová – Mirjam Moravcová (eds.): *Etnické komunity v kulturním kontextu*. Praha: Ermat.

Irmanová, Eva. 2010. „Maďarsko a trianonská mírová smlouva.“ *Slovanský přehled* 96, 2010, 1–2: 41–64.

Kandert, Josef – Petráňová, Lydia – Tyllner, Lubomír. 1993. *Konstruovaný obraz světa a etnografie*. Praha: Národopisná společnost + Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR.

Kontler, László. 2001. *Dějiny Maďarska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

Kořalka, Jiří. 1996. „Proměny obrazu Čechů ve veřejnosti Německa v průběhu 19. století.“ *Lidé města* 1996/9: 49–66.

Krekovičová, Eva. 1999. *Medzi toleranciou a bariérami. Obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre*. Bratislava: Academic electronic press.

Krekovičová, Eva. 2001. „Medzi autoobrazom a heteroobrazom.“ Pp. 17–36 in: *Etnické stereotypy z pohľadu rôznych vědních oborů*. Brno: Etnologický ústav AV ČR.

Lippmann, Walter. 1997. *Public Opinion*. New York: Free Press.

Loewenstein, Bedřich W. 1997. *My a ti druzí*. Brno: Doplněk.

- Moravcová, Mirjam. 1996. „Bratr, přítel, cizinec (Pohled českých studentů na jižní Slovany).“ *Lidé města* 1996/7: 27–57.
- Salner, Andrej. 1999. *Tvorcovia obrazu a obraz tvorcov*. Bratislava: Centrum pre spoločenskú a mediálnu analýzu.
- Soukupová, Blanka. 1996a. „K problematice pohledu českých týdeníků v letech 1991–1993 na slovanský Balkán.“ *Lidé města* 1996/7: 101–125.
- Soukupová, Blanka. 1996b. „Reprezentanti slovanského jihu hosty na Jubilejní výstavě /r. 1891/ a Národopisné výstavě československé /r. 1985/ v Praze. K otázce konstruování a funkce obrazu bratrských etnik.“ *Lidé města* 1996/9: 67–82.
- Todorov, Tzvetan. 2004. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Le Seuil.
- Todorov, Veličko. 1996. „Český obraz Bulharska a Bulharů.“ *Lidé města* 1996/7: 59–100.
- Uherek, Zdeněk. 2006. „Etnická minorita a její manifestace.“ Pp. 102–106 in Blanka Soukupová – Andrzej Stawarz – Zuzana Jurková – Hedvika Novotná (eds.): *The Central European City as a Space for Dialog. Examples Prague and Warsaw*. Bratislava: Zing print.
- Uhlíková, Lucie. 2001. „Několik poznámek ke vzniku a zániku etnických stereotypů.“ Pp. 49–56 in: *Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů*. Brno: Etnologický ústav AV ČR.
- Urban, Zdeněk. 1996a. „K otázce současného českého obrazu /image/ jižních Slovanů.“ *Lidé města* 1996/9: 26–48.
- Urban, Zdeněk. 1996b. „Z dějin českého image jižních Slovanů.“ *Lidé města* 1996/10: 6–41.
- Urban, Zdeněk. 1998–99. „K problematice současného českého image Lužických Srbů.“ *Lidé města* 1998–99/13: 25–33.

# RODINA PALOUŠOVA JAKOŽTO JEDNO Z CENTER ČESKÉHO DISENTU\*

*Jana Markupová*

Fakulta humanitních studií UK Praha

## The Palouš Family as One of the Centers of Czech Dissident Culture

*Abstract: Czech dissident culture is already an often-studied phenomenon, yet there are gaps that still need to be filled. One of them is focusing not only on well-known dissidents, but also on their family members, who often played important roles in keeping the dissident culture inside the family alive. This point of view, along with the focus on well-known dissidents are both represented in my bachelor's thesis titled The Palouš Family as One of the Centers of Czech Dissident Culture – Oral History, written in 2011 at the Faculty of Humanities of Charles University in Prague. I focused on family of Radim Palouš, Czech philosopher and educator, former rector of Charles University, and tried to discover how (or whether) his family members were involved in dissident activities. By using the method of oral history, I spoke to Radim Palouš (born 1924), his wife Anna Paloušová (born 1925) and their sons Martin Palouš (born 1950) and Jan Palouš (born 1949). Unfortunately the interview with Jan Palouš couldn't be used in the end. The result of analysis was imaginary division of the family into two lines: the 1st line being Radim Palouš – Martin Palouš as those who were publicly active dissidents, and therefore persecuted directly, and the 2nd line being Anna Paloušová – Jan Palouš, who were not so active in public, but who were important as „mediators“. The main aim was to show the importance of both mentioned lines and their interconnection.*

Key words: *Czech dissident culture; family; oral history*

---

\* Text vychází z autorčiny bakalářské práce *Rodina Paloušova jakožto jedno z center českého disentu v zrcadle orální historie*, obhájené na Fakultě humanitních studií UK v roce 2011.

Oblast českého disentu jistě patří k těm probádanějším oblastem české soudobé historie, přesto však nelze říci, že by toto téma bylo již zcela vyčerpáno, popsáno a objasněno. Výzkumy se spíše týkají veřejně známých disidentů (např. Vaněk 2006), přičemž méně častější jsou výzkumy celých disidentských rodin, jejich fungování a zapojení jednotlivých jejich členů. Přitom právě to může přinést nový pohled na danou tematiku. Definice samotných pojmů *disident* a *disidentství* je stále poměrně problematická, nicméně pro účely této práce jsem pracovala s rozšířenou definicí, která praví, že disident v Československu byl člověk, který se veřejně postavil proti panujícímu režimu a vyjádřil mu svůj nesouhlas (Vaněk – Urbášek 2005: 14). Časově lze existenci toho, co tento pojem v československém prostoru označoval, zařadit do období tzv. normalizace, definitivně ukončeného sametovou revolucí. Tato definice je ale dle mého názoru částečně nepřesná, neboť nevědomě nebere v úvahu rodinné příslušníky tzv. disidentských rodin, kteří na sebe v mnoha případech brali podobné riziko jako jejich příbuzní – disidenti, ačkoli sami se veřejně neangažovali. Pozornost se tak, i když nechtěně, zaměřuje především na „disidentsky“ veřejně činné členy dané rodiny.

Výběr rodiny, která je předmětem zkoumání, byl ovlivněn jednak předchozím osobním seznámením s Radimem Paloušem, jednak tehdy právě probíhajícím výzkumem Kampademie, intelektuálního společenství, jehož centrem byl právě byt Paloušových na pražské Kampě. Z této rodiny byli o spolupráci požádáni čtyři narátoři: Radim Palouš, Anna Paloušová, Martin Palouš a Jan Palouš. Rozšíření narátorů ještě např. o manželky synů Paloušových bylo pro potřeby bakalářské práce nakonec zavrženo a ponecháno spíše jako možnost do budoucna. Důvodem byla mj. snaha setrvat výhradně v prostředí již zmíněného centra – Kampademie.<sup>1</sup>

V souladu s metodologickými postupy orální historie byly s každým narátorem naplánovány alespoň dva rozhovory, z nichž první rozhovor měl mít formu životopisného příběhu a druhý formu interview. Obecně je lze charakterizovat takto: „Zatímco v prvním rozhovoru dopřeje tazatel narátorovi co neširší prostor pro spontánní a pokud možno nepřerušované vyprávění vlastního příběhu, pak druhý rozhovor často konkretizuje témata zmíněná v rozhovoru prvním, doplňuje nebo rozšiřuje dosavadní sdělení“ (Vaněk – Mücke – Pelikánová 2007: 104).

Tento plán byl nicméně dodržen pouze z poloviny. Dva rozhovory s jednotlivými narátory byly vedeny s Radimem Paloušem a Martinem Paloušem, s Annou

---

<sup>1</sup> Manželka Martina Palouše Pavla Paloušová pochází z další významné rodiny Jiřího a Dany Němcových.



Paloušovou byly krom přípravného (nenahrávaného) rozhovoru vedeny rozhovory čtyři, z nichž první dva měly spíše formu životopisného příběhu a druhé dva formu interview. Důvodem byla především paměť narátorky, nikoli jakési upřednostňování jejího příběhu. Vážnější narušení plánu ale nakonec nastalo při získávání příběhu Jana Palouše, který po natočení a přepsání prvního rozhovoru nesvolil s jeho použitím v práci, ani s natočením druhého rozhovoru. V této oblasti má tedy práce jistá omezení, nicméně roli Jana Palouše alespoň částečně dokresluje z jiných zdrojů, i když životní příběh Jana Palouše nebude v textu na přání narátora rozebírán.

Vzhledem k tomu, že orální historie pracuje kromě natočených rozhovorů ještě s dalšími prameny, využila jsem také dopisy Martina Palouše, které psal své rodině, dále knihu rozhovorů mezi Josefem Beránkem a Radimem Paloušem z roku 2006, nazvanou *Dobrodružství pobytu vezdejšího*. Pro stručné doplnění informací o úloze Martina Palouše během sametové revoluce jsem čerpala také z rozhovoru s ním, který vznikl v dubnu 1990 a byl publikován v knize *Deset pražských dnů (17.–27. listopad 1989)*.

Taktéž je nutno upozornit ještě na jednu skutečnost: přestože jsem se primárně zaměřila na tuto rodinu v jejím disidentském období, nebylo možno opomenout její osudy z dob dřívějších, kdy se tohoto pojmu ještě neužívalo, jak dokládá koneckonců i citát Radima Palouše: „V padesátých letech jsme nebyli „disidenti“, ani se ještě tohoto slova v češtině neužívalo“ (Palouš 2006: 106).

Během výzkumu byly akcentovány především následující otázky: Jak byli vychováváni Anna a Radim Paloušovi? Jak Radim a Anna Paloušovi prožili období protektorátu, třetí republiky a roku 1948? Jak narátoři prožili pražské jaro a sovětskou okupaci roku 1968? Jak byli narátoři zapojeni ve hnutí Charta 77? Jak byli narátoři zapojeni v Kampademii? Jak byli narátoři zapojeni v revolučních událostech roku 1989? Souběžně s tím jsem se snažila postihnout i následující otázky: Jaké zaměstnání mohli narátoři vykonávat? Byli narátoři nějak stíháni, sledováni, vyslýcháni či vězněni režimem? Změnil se život narátorů po sametové revoluci?

Při analýze jsem pracovala s komentovanou transkripcí, citace, které jsou v textu použity, jsou však uvedeny již v redigované podobě. Pro analýzu jsem zvolila metodu otevřeného kódování, kterému předcházela segmentace. Během kódování jsem pracovala především s popisnými a interpretativními kódy.

Neméně důležitou složkou výzkumu je uvědomění si jeho možných omezení, zdrojů zkreslení či (byť nevědomého) zamlčení informací. Tyto možné nástrahy jsem se snažila odhalit ještě před samotným „vstupem do terénu“, aby

byla zvýšena šance se jim vyhnout. Toto se týkalo především tendence narátorů nesdělovat některé informace v domnění, že je již znám, což by mohlo plynout již z předchozí známosti s některými z nich. Další „hrozbou“ mohla být sebestylizace některých narátorů či má neschopnost kriticky analyzovat sebraný materiál z důvodu delší známosti s některými narátory. Těchto všech nástrah jsem si ale byla vědoma již předtím a jsem přesvědčena o tom, že tyto problémy nenastaly. „Univerzálním pravidlem každého výzkumu je však především zmíněná otevřenost a přístupnost analyzovaného materiálu“ (Vaněk – Mücke – Pelikánová 2007: 141). Přístupnost a otevřenost materiálu byla v mém výzkumu zajištěna archivací nahraných rozhovorů a jejich přepisů v archivu Knihovny Václava Havla, která je zakotvena v souhlasu narátorů o zpracování a archivování pořizovaných záznamů.

Posledním, leč neméně důležitým pravidlem je samozřejmě dodržování etických zásad, v tomto případě nejobecněji vyjádřených v Etickém kodexu České asociace orální historie, o. s. (Vaněk – Mücke – Pelikánová 2007: 193–196). Specificky obtížnými z hlediska etiky se v tomto výzkumu jevily dvě otázky: míra informací o Janu Paloušovi a nakládání se jmény ostatních lidí. První problém byl, jak již bylo řečeno výše, řešení minimalizací uvedených informací o něm a nečerpáním z rozhovoru s narátorem. Druhý problém byl vyřešen tak, že jména lidí, kteří jsou narátory uváděni ve zcela pozitivním kontextu, byla zachována, jména lidí, kteří jsou zmiňováni v negativním kontextu, nebudou uvedena. K tomuto rozhodnutí vedl mj. fakt, že jména těch, kteří jsou zmiňováni negativně, nejsou pro daný příběh téměř vůbec důležitá a nepředstavuje to tedy přílišné omezení.

## Kampademie

Kampademie jako „jedno z center českého disentu“, jak stojí v názvu práce, je intelektuální společenství, které se oficiálně<sup>2</sup> začalo scházet několik měsíců po vydání prohlášení Charty 77 a navazovalo na dlouhotrvající tradici bytových seminářů, spjatých mj. s osobou tehdy zesnulého Jana Patočky.<sup>3</sup> Stálými členy byli kromě několika členů rodiny Paloušovy také Daniel Kroupa, Zdeněk Kratochvíl, Zdeněk Neubauer, Pavel Bratinka, Helena Webrová, Tomáš Halík, Ivan Havel, od roku 1984 byl členem korespondentem také Václav Havel (Kroupa 2010: 72), seminářů se však nepravidelně účastnilo více lidí. Spojení Kampademie s Ivanem

---

<sup>2</sup> Míněno v tom smyslu, že se společenství již oficiálně ustavilo pod názvem Kampademie.

<sup>3</sup> Jan Patočka zemřel 13. března 1977.

Havlem a následně s Václavem Havlem vyústilo ve filosofickou rozpravu v podobě dopisů z a do vězení, známých jako *Dopisy Olze* a *Dopisy od Olgy*. Po propuštění Václava Havla z vězení začala Kampademie pořádat také týdenní letní zasedání na Havlově Hrádečku.

## Životní příběhy<sup>4</sup>

**RADIM PALOUŠ** se narodil 6. listopadu 1924 v Praze. Jeho otec Jan Palouš byl žurnalista, filmový a divadelní režisér, reprezentant Českého království a následně ČSR v ledním hokeji. Matka Marie Paloušová (roz. Kavková) pracovala jako učitelka. Též Radim Palouš se věnoval již od dětství sportu, největší význam přikládá vodnímu skautingu. Paloušova rodina byla podle narátorových slov ryze prvorepubliková, otec Jan Palouš byl „veliký masarykovec.“<sup>5</sup>

Konec první republiky tedy pochopitelně v narátorovi vyvolává stísněné pocity, doprovázené vzpomínkou na svou první účast na demonstraci v reakci na přijetí mnichovské dohody v září 1938. Po vyhlášení protektorátu Čechy a Morava byl otec Jan Palouš v „nějakém ilegálním spojení“,<sup>6</sup> Radim Palouš byl během války totálně nasazen. Ze zdravotních důvodů mohl ale zůstat v Praze a nemusel jako většina jeho vrstevníků, kteří se narodili v roce 1924, odjet do nacistického Německa. Ke konci války se přihlásil jako dobrovolník do revolučních gard a bojoval v Motole.

Po skončení 2. světové války se narátor zapsal na filosofickou fakultu a stal se žákem Jana Patočky. Ovlivnění první republikou je patrné také z výběru tématu závěrečné práce: *Masarykovo filosofické mládí*. Práci stihl díky Janu Patočkovi obhájit ještě do konce roku 1948. Význam Patočkovy pomoci zdůrazňuje fakt, že již v lednu 1949 byla pro nenáležitý třídní původ ze stejné fakulty vyloučena jeho budoucí žena.

Na samotný únor 1948 vzpomíná Radim Palouš jako na dobu, kdy „ještě nebyla ta mašinerie tak rozjetá, kdy se ještě psalo v novinách, že se u nás nebude združstevňovat, že soukromé podniky do padesáti lidí budou moci existovat. To byla stále taková ta tehdejší totalitní propaganda, která nás už chtěla všechny zmást.“

---

<sup>4</sup> Tato část má za úkol shrnout životní příběhy narátorů. V plném rozsahu lze příběhy dohledat v mé bakalářské práci *Rodina Paloušova jakožto jedno z center českého disentu v zrcadle orální historie*, obhájené na Fakultě humanitních studií UK.

<sup>5</sup> Viz Knihovna Václava Havla (dále KVH), archiv. Rozhovor s Radimem Paloušem vedla Jana Markupová, 22. 2. 2010.

<sup>6</sup> Viz KVH, archiv. Rozhovor s Radimem Paloušem vedla Jana Markupová, 22. 2. 2010.

Po promoci byl krátce zaměstnán jako redaktor vlastivědných publikací v Orbisu. Roku 1950 se však konal proces s Miladou Horákovou a tehdy narátor odmítl podepsat souhlas s jejím odsouzením. V důsledku toho o zaměstnání přišel a začal pracovat jako soustružník v podniku Poldi v Kladně.

Velký důraz klade narátor na to, že již tehdy, koncem čtyřicátých let, probíhaly patočkovské semináře, kdy se sešlo buď u Paloušových nebo v jiném bytě „deset až patnáct lidí“ a Jan Patočka měl následně přednášku.

V roce 1951 začal Radim Palouš působit jako učitel na základní škole v Davli, později na gymnáziu Jana Nerudy v Praze, kde vyučoval chemii. Současně s tím začal studovat na Přírodovědecké fakultě Vysoké školy pedagogické (VŠP). Chemii si vybral také proto, že je to „předmět, kde ideologické tlaky relativně málo zmohou: vzorce jsou vzorce, reakce není politické uskupení, ale chemický děj, kyselina sírová je kyselina sírová!“ (Palouš 2006: 86–87).

Po smrti Stalina a Gottwalda v roce 1953 se uplatnil jako „asistent analytické chemie a didaktiky chemie na Přírodovědecké fakultě VŠP“ (Palouš 2006: 88). Svůj protitotalitní postoj dával podle svých slov již tehdy najevo, díky čemuž několikrát málem přišel o zaměstnání. Nicméně nakonec vyučoval chemii i na vysoké škole, takže „na univerzitě začal jako chemik.“ Ovšem „v roce 1959 přišly další politické prověrky. Ortel: nesmím nadále vůbec vyučovat“ (Palouš 2006: 88). Později začal proto pracovat v Ústavu pro dálkové studium na vysokých školách technických.

Šedesátá léta znamenala pro narátora především návrat „ke své lásce filosofii,“ na kterou díky stykům s Janem Patočkou nezanevřel, přestože se jí nemohl po celá padesátá léta profesně věnovat. V roce 1967 se habilitoval v oboru filosofie výchovy prací *Škola moderního věku*. Jedním ze tří oponentů byl také profesor Patočka, což narátor chápe jako znak již uvolněné atmosféry.

Na pražské jaro roku 1968 vzpomíná narátor jako na období „jakési naděje, že se něco uvolňuje.“ Přestože říká, že nebyl politicky angažovaný, dodává, že ho „všeobecná euforie ... také pohlcovala“ (Palouš 2006: 121). Sám sepsal veřejné prohlášení (tzv. pedagogické memorandum), protestující „proti dvacetileté ideologické deformaci a personální manipulaci v pedagogice. ... Prohlášení, které jsem dal dohromady, podepsalo třináct lidí – včetně Patočky“ (Palouš 2006: 122).

Na sovětskou okupaci ze srpna 1968 má narátor všeliké vzpomínky. „Vzpomínám na demonstraci v Praze Na Příkopě, kde nesli státní vlajku zakrvavenou při pouličních bojích u rozhlasu; nebo jsem viděl, jak si před tank lehl nějaký mladík – a ocelový kolos zastavil. Slyšel jsem pak i střelbu a v tu chvíli mi bylo

jasné, že je konec. Uvolněná politická nálada sice ještě nějakou dobu – něco přes půl roku – jakž takž přežívala, ale pak přišel Husák a byl opravdu konec. Měl jsem v tisku knihu *Škola moderního věku* – ovšemže byla zakázána a sazba rozmetána“ (Palouš 2006: 125).

To, že tzv. normalizace nezačala ihned den po okupaci, potvrzuje i fakt, že narátor ještě v dubnu 1969 mohl odjet na služební cestu do Německa a do Anglie. Tím ovšem pro něj uvolněnější období skončilo, třebaže o zaměstnání po roce 1968 ani přes své projevy nesouhlasu s režimem zatím nepřišel.

Během sedmdesátých let, až do vydání Charty 77 byl na něj činěn nátlak, aby odvolal tzv. pedagogické memorandum z roku 1968. To sice neučinil, ale stejně ho tížilo špatné svědomí: „I když se politická situace zdála bezvýchodná, přece jen svědomí naříkalo a nejen mé, ale mnohých přátel: nekompromitujeme se příliš? Ten podpis (pedagogického memoranda) jsem sice neodvolal, ale to bylo málo! Byly to chytré, či zbabělé výmluvy člověka, který není s to se rázně postavit? Jak jsem potom přivítal zjevení „chartistického“ prohlášení k lidským právům!“ (Palouš 2006: 136).

Podpis Charty 77 tedy lze v tomto případě chápat jako jakési vysvobození z nečinnosti, proto není překvapivé, že prohlášení podepsal okamžitě, ihned v první vlně v prosinci 1976. Přesto je zřejmé, že si již tehdy uvědomoval důležitost, ale také nebezpečnost takového činu, neboť při zdůvodnění, proč jeho žena Chartu 77 nepodepsala, říká: „My jsme si mysleli, že stačí, když ze čtyřčlenné rodiny to podepíší dva...“

Hned poté přišel Radim Palouš „pro podpis protisocialistického prohlášení“ o práci na univerzitě a začal pracovat jako topič. Díky ztrátě lépe placeného zaměstnání měla rodina také finanční potíže. Případ Paloušových tak zásadně zpochybňuje domněnky o tom, že byli všichni disidenti finančně podporováni ze zahraničí a nedostatkem peněz netrpěli. Radim Palouš to chápe jako „naprostý nesmysl. Všechno, co jsem různými cestičkami dostal, padlo na samizdat nebo se to poskytovalo rodinám zavřených“ (Palouš 2006: 154).

13. března 1977 zemřel jeden z prvních tří mluvčích Charty 77 Jan Patočka. Právě to bylo pro narátora impulzem k převzetí iniciativy, navázání na semináře svého syna Martina a Daniela Kroupy a ustavení Kampademie: „V tu chvíli jsem já řekl: ‚Musí se pokračovat v jeho seminářích.‘ A tak jsem sám začal s tím seminářem Kampademie.“ Je tedy zřejmé, že v Kampademii sehrál významnou roli, což bylo potvrzeno i formálně, když se stal jejím scholarchou. Podstatou Kampademie byly odborné filosofické referáty, které se snažil sám za pomoci své ženy také vydat ve vlastní samizdatové edici *Nové cesty myšlení*.

V roce 1982 se Radim Palouš stal na rok jedním z mluvčích Charty 77. Toto své působení shrnuje následovně: „Rok 1982 byl posledním z oné plánované likvidační ‚pětiletky‘: úkol ministra vnitra do pěti let chartisty zlikvidovat – totiž 1) přimět k odvolání, 2) donutit k emigraci, 3) zavřít – se nedařil. Čtvrtým rokem persekuce nabyla na tvrdosti. My tři noví mluvčí jsme si ihned v lednu při nástupu řekli, že nejhodnější obranou je útok. Naši zbrání bylo šíření informací o činnosti Charty, o osudech pronásledovaných a o stanoviscích k politické situaci. Začali jsme častěji vydávat dokumenty Charty – za prvních šest měsíců jich bylo ke dvaceti. Všechny musely projít připomínkovým řízením; číslovali jsme je, aby se ztížila šance publikovat podvrhy. A neméně důležité bylo dokumenty odeslat do ciziny k publikování, třeba zavolat z telefonního automatu Ivanu Medkovi a na záznamník nadiktovat nedlouhý text, tak na dvě až tři minuty, než zasáhne StB. V polovině roku 1982 byl ministr Obzina odvolán. Persekuční likvidační ‚pětiletka‘ zkrachovala!“ (Palouš 2006: 156). S funkcí mluvčího Charty 77 byl ale spojen také zvýšený zájem ze strany policie. Narátor byl tak častokrát tzv. zadržován na 48 hodin.

V druhé polovině osmdesátých let se účastnil několika nepovolených akcí, jako bylo např. shromáždění při příležitosti padesátého výročí Masarykovy smrti, roku 1988 stál u zrodu Hnutí za občanskou svobodu, které vzniklo v prostředí Charty 77, ale „mělo mít politicky konkrétnější rozměr, už nešlo jen o lidská práva, ale o občanskou svobodu včetně té politické!“ (Palouš 2006: 177).

17. listopadu 1989 se zúčastnil studentského pochodu z Albertova, o dva dny později byl Václavem Havlem přizván ke vzniku Občanského fóra (OF). Po celou revoluci se tedy narátor pohyboval v centru OF.

Po úspěšném převratu se od politiky ale distancoval, neboť říká: „Já jsem nikdy politik nebyl, nejsem a nebudu a neumím to!“ Přijal ale výzvu studentů a kandidoval na rektora Univerzity Karlovy. Jeho protikandidátem byl Zdeněk Lojda, nad kterým zvítězil dvěma třetinami hlasů. Moment jmenování byl pro Radima Palouše jistě silným zážitkem, jak potvrzuje následující citát: „Když to oznámili, tak všichni vstali ... a začali zpívat Svatý Václave, vévodo české země. A mně se všechno tady sevřelo, musel jsem se chovat důstojně a v tu chvíli jsem si uvědomil, že to je vážná chvíle.“ S trochou opatrnosti by se tento moment jmenování rektorem UK dal nazvat až narátorovým rituálem přechodu mezi starým (komunistickým) režimem, kvůli kterému byl od roku 1977 nucen pracovat jako topič a novým (demokratickým) režimem, ve kterém se nejenže mohl vrátit na univerzitu, ale stal se dokonce jejím rektorem.

Funkci vykonával do roku 1994, aktivně vyučoval ale až do roku 2009. Mezi tím přednášel na mnoha světových univerzitách a získal mnohá ocenění.

**ANNA PALOUŠOVÁ (roz. Štrausová)** se narodila 16. března 1925 v Praze jako nejmladší z pěti sourozenců. Její otec Ladislav Štraus byl stavitel a matka Anna Štrausová se starala o domácnost.

Narátorčiny vzpomínky z dětství se pojí především s její sestrou, která byla o dvanáct let starší a která ji „vlastně vychovávala, (protože) maminka měla na starosti celou domácnost.“ Velký význam přikládala sestřiným názorům a sama také říká, že nikdy nebyla vedená k samostatnosti, „jako dnes se na to dbá ... Já jsem pořád číhala na to, co ona řekne, co jí se líbí a tak. ... Ale (zároveň) jsem chtěla vědět proč.“

Na období protektorátu nemá ani Anna Paloušová pozitivní vzpomínky. Konkrétně ji roztrpčuje především zhoršení kvality výuky na gymnáziu, což sehrálo velkou roli v jejím budoucím životě. Mezitím ale byla také totálně nasazená a musela pracovat jako průvodčí v tramvaji.

Po konci války se i ona přihlásila na filosofickou fakultu, přestože původně chtěla jít studovat farmacii. Na fakultě si sice připadala jako znovuzrozená, nicméně provázel ji pocit méněcennosti, nabytý zřejmě kvůli nekvalitní výuce na gymnáziu, zhoršené válkou a totálním nasazením. Na Jana Patočku vzpomíná také, ale přiznává, že „mu moc nerozuměla, ale bylo to jako krásná hudba.“ Na fakultě se také začala stýkat se svým budoucím manželem Radimem Paloušem.

Únor 1948 vnímala jako „hrozný šok,“ neboť původně smýšlela levicově, únor ji ale tohoto přesvědčení zbavil. Po celý rok rodinu sužovaly také zdravotní a finanční problémy, v lednu 1949 byla narátorka kvůli „nesocialistickému smýšlení“ vyloučena ze studia na filosofické fakultě.

Již 29. ledna 1949 se ale provdala za Radima Palouše, devět měsíců nato se jim narodil první syn Jan, rok nato druhý syn Martin. V první polovině padesátých let začala dálkově studovat na Vysoké škole pedagogické.

V šedesátých letech již pracovala jako knihovnice v knihovně Filosofického ústavu Československé akademie věd (ČSAV). Na rok 1968 vzpomíná jako na „krásné chvíle. To byly samé ... podpisové akce a v tom roce 1968, myslím, že se ukázal náš národ jako velký poeta. ... Že prostě lidi se skutečně vyjadřovali. Mně se to zdálo jako za doby obrození.“

Na počátky normalizace vzpomíná jako na dobu, kdy se „člověk tak potácel.“ Již tehdy ale měla jako knihovnice přístup ke zvláštnímu fondu knih, které půjčovala svým přátelům, kteří by se k daným titulům jinak nedostali.

Prohlášení Charty 77 narátorka nepodepsala, nepochybně s ním ale souhlasila, jak dokládá příběh o podpisu prohlášení. To přinesla Radimu Paloušovi k podpisu v prosinci 1976 Dana Němcová. Radim Palouš jej podepsal a až poté

se naoko zeptal své ženy, má-li jej podepsat. Ta odpověděla jednoznačně: „Jestli to je pravda, tak to nemůžeš nepodepsat!“<sup>7</sup> To, že prohlášení nepodepsala, odůvodňuje stejně jako její manžel tím, že stačilo jen částečné zastoupení chartistů v rodině, jinak by se obávala např. i ztráty bydlení.

Přesto měla celá záležitost dopad i na ni. V zaměstnání byla přeložena na oddělení vyměňování časopisů, aby nepřicházela do styku s veřejností, také na ni byl činěn nátlak, aby podepsala tzv. antichartu, což ale odmítla: „Říkala jsem: „Dovedete si představit, že můj muž to (Chartu 77) podepíše a já bych teď podepsala antichartu? Nepřichází v úvahu. No a tím to pro mě končilo.“<sup>8</sup> V knihovně Filosofického ústavu pracovala do roku 1980, kdy odešla do penze. Později ale ještě kvůli finančním potížím pracovala jako uklízečka v Národním divadle.

Nadcházející semináře Kampademie samozřejmě podporovala, sama se jich někdy účastnila, ale pouze jako posluchačka. Přednést vlastní referát se neodvážila, jelikož měla pocit, že „na to neměla.“<sup>9</sup>

Během roku 1982, kdy byl její muž mluvčím Charty, spočívala její úloha v tom, že šla „k Aničce Marvanové, která byla spoluhlavčí, a když bylo něco potřeba vyzvednout, tak jsem tam šla já a vzala jsem to.“ Přitom ale měla několikrát také pocit, že je sledována policií.

Na podzim 1989 se zúčastnila výpravy do Říma při příležitosti svatořečení sv. Anežky České. Anna Paloušová vzpomíná, že „to bylo velice krásné. ... No a zrovna druhý den, co jsme se vrátili, tak byla ta schůzka na Albertově.“

Průvodu z Albertova se tedy narátorka zúčastnila také, v Občanském fóru se ale později neangažovala, vystupovala podle svých slov spíše jako „zprostředkovatelka.“ Po revoluci zůstala v penzi, příležitostně přispívala do Lidových novin.

**MARTIN PALOUŠ** se narodil 14. října 1950 v Praze. Již v době jeho dětství probíhaly zmíněné patočkovské semináře, na které vzpomíná jako na „zajímavou zkušenost.“<sup>10</sup>

Problémy spojené s výběrem střední a vysoké školy se mu vyhnuly, neboť atmosféra v době, kdy dospíval, byla již poněkud uvolněnější. Na střední školu se totiž hlásil v polovině šedesátých let, kdy již nastoupil onen „liberalizační trend,“ a na Přírodovědeckou fakultu Univerzity Karlovy se zapsal v roce 1968, kdy se

---

<sup>7</sup> Viz KVH, archiv. Rozhovor s Radimem Paloušem vedla Jana Markupová, 22. 2. 2010.

<sup>8</sup> Viz KVH, archiv. Rozhovor s Annou Paloušovou vedla Jana Markupová, 16. 11. 2010.

<sup>9</sup> Viz KVH, archiv. Rozhovor s Annou Paloušovou vedla Jana Markupová, 11. 3. 2011.

<sup>10</sup> Viz KVH, archiv. Rozhovor s Martinem Paloušem vedla Jana Markupová, 15. 10. 2010.



ještě „žádné kádrování ... nekonalo.“ Vždyť v létě roku 1967 a 1968 odjel Martin Palouš na výlet do západní Evropy bez větších potíží.

Na rok 1968 vzpomíná narátor jako na své první „setkání se svobodou. ... (To) byla jakási revoluce, k níž došlo ve chvíli, kdy už bylo vše ztraceno. Když jedenadvacátého srpna přijela ta vojska, tak najednou člověk na ulici viděl a cítil určitou takovou spontánní reakci, atmosféru. Já čerpám z Arendtové, jestli si přečtete knihu *O revoluci*, tak tam ona hovoří o třech takových jevech: *public spirit*, *public happiness and public virtue*, které se objeví na ulici. A to se tenkrát objevilo a bylo to vidět v takové té jakési kolektivní akci a schopnosti lidí se v tom nějak podporovat a něco dělat od podepisování petice za neutralitu Československa, což bylo pochopitelně pro znalce mezinárodních poměrů a vztahů donquijotské počinání, které nemohlo vést k žádnému úspěchu, ale přesto to tam bylo.“

V listopadu 1968 se zúčastnil studentské stávký. Upozorňuje také, že tzv. normalizace nenastala ze dne na den. Vždyť „ještě rok 1969 byl rokem relativně svobodným. Bylo to hokejové mistrovství světa, pak Dubček zbabili té funkce... Já jsem byl v zahraničí... Potom na podzim roku 1969 tedy spadla klec a normalizace se rozjela ve velkém.“

Jak již bylo zmíněno, toho roku se ještě mohl vydat na výlet do Vídně, kde mu bylo nabídnuto, aby tam zůstal pracovat jako tlumočník, což tehdy ale odmítl. I s odstupem říká, že co se emigrace týče, nikdy nebyl v situaci, „abych to myslel, nebo musel myslet vážně.“

Následná normalizace a kádrování bylo to, co Martina Palouše „nakonec přivedlo na cestu, chcete-li, disidenta. ... Tehdy vznikla spousta takových aktivit, kde lidi, kteří neemigrovali, museli nějak na tu situaci reagovat. Někdo začal dělat kariéru ve velkém, někdo to prostě dělal takhle (odešel do disentu).“

Studium na přírodovědecké fakultě zakončil v roce 1974 sice úspěšně, ale uvědomoval si, že se nejspíš kariérně neuplatní, „protože ke kariéře byl předpoklad vstoupit do SSM ... a to já jsem nějak nemohl.“ Rok tedy pracoval jako topič v Tyršově domě a roku 1975 odešel na vojnu. „Roku 1976 nastoupil do zaměstnání jako školitel programátorů“ (Čiřařovská – Prečan 2007a: 749).

O filosofii se začal více zajímat na počátku sedmdesátých let, kdy se již pravidelně účastnil seminářů profesora Jana Patočky. Zabýval se, „dalo by se říci zjednodušeně, útěchou z filosofie, což byla taková moje, řekněme, reakce na ten normalizační svět.“ Tento zájem vyústil ve studium filosofie na filosofické fakultě, na kterou nastoupil roku 1972 a kterou mohl i po podpisu Charty 77 dokončit v červnu 1977.

Charta 77 představuje pro narátora druhé setkání se svobodou. Cesta k ní byla pro něj snadná: „Začal jsem se seznamovat s lidmi příslušného typu a pak ta cesta k Chartě, byla, bych řekl, ... hladká nebo přirozená.“ Stal se tedy jedním z prvních signatářů prohlášení Charty 77. V důsledku toho ztratil zaměstnání školitele programátorů a až „do roku 1980 pracoval jako topič a uklízeč“ (Císařovská – Prečan 2007a: 749).

Poté získal potvrzení o změněné pracovní schopnosti, díky kterému mohl začít pracovat ve výrobním podniku Meta Československého svazu invalidů, kde se tak sešel i s dalšími kampademyky Zdeňkem Neubauerem a Ivanem M. Havlem. Změněná pracovní schopnost v tomto případě neznamenal, že by se nějak zhoršil zdravotní stav daného člověka, ale jednalo se spíše o způsob, jak získat v rámci možností lepší zaměstnání.

Roku 1986 se stal mluvčím Charty 77, kdy se již začal orientovat na zahraniční politiku, což bude hrát velkou roli v jeho směřování po revoluci. S vykonáváním této funkce byly, jak již bylo řečeno u Radima Palouše, spojeny zostřené perzekuce ze strany režimu, zaměstnání v Metě si ale Martin Palouš udržel.

Co se Kampademie týče, dá se říci, že Martin Palouš byl spolu s Danielem Kroupou jejím původním zakladatelem. Seminář totiž začali pořádat jako „obnovenou platónskou Akademií“ již v roce 1970, po Chartě ale převzal iniciativu jeho otec a celé skupině dal pevnější strukturu. Samozřejmě též Martin Palouš byl jedním z prvních členů Kampademie.

Sametová revoluce představuje pro narátora třetí setkání se svobodou. Zlom pro něj nastal 19. listopadu, ve třetí den revoluce, „která nesla, bych řekl, znaky podobné tomu setkání se svobodou v roce 1968. Jako na těch demonstracích (tehdy), tak na té třetí demonstraci se přece objevil Dubček. ... Marta Kubišová tam začala zpívat tu Modlitbu pro Martu, což byla nejznámější píseň z roku 1968, a předtím se tam objevil ten Dubček, takže najednou těch dvacet let bylo přemostěných a člověk si mohl říct: ... Ano, teď se něco stalo.“

Martin Palouš dále stál u zrodu Občanského fóra (Otáhal – Sládek 1990: 627), nejdříve se stal „členem komise informační“ (Otáhal – Sládek 1990: 634), jejímž úkolem „bylo analyzovat zprávy přicházející z médií a dávat podklady pro mluvčí na tiskových konferencích“ (Otáhal – Sládek 1990: 634). Nakonec se stal vedoucím jeho zahraničního úseku, což souviselo s jeho orientací na zahraniční politiku už v rámci Charty 77.

Ihned v lednu 1990 jel s Václavem Havlem na jeho první zahraniční cestu do Mnichova, dále připravoval Havlovu cestu do Spojených států amerických, určitou dobu působil také jako kooptovaný poslanec a byl členem zahraničního výboru.

Mezinárodní politice se ale nechtěl dlouhodoběji věnovat, naopak „chtěl jít studovat fenomenologii na Katolickou univerzitu do Lovaně, kde je Husserlův archiv.“ Přesto ale nakonec v létě roku 1990 přijal místo poradce na Ministerstvu zahraničních věcí, které se muselo vypořádávat s takovými problémy, jako byl odchod sovětských vojsk, likvidace Varšavské smlouvy a podobně. I tuto práci ale považoval za přechodnou a neustále se upínal ke studiu v Lovani. Nicméně již v říjnu toho roku kandidoval proti Václavu Klausovi na post předsedy Občanského fóra, kterým se ale nakonec stal Václav Klaus, a Martin Palouš se tedy stal náměstkem ministra zahraničních věcí Jiřího Dienstbiera. V roce 1992 neúspěšně kandidoval za Občanské hnutí do parlamentu. Tehdejší volby vyhrála ODS pod vedením Václava Klause, Martin Palouš se následně postu náměstka ministra zahraničních věcí vzdal. Posléze se stal mj. předsedou Helsinského výboru, vyučoval na několika zahraničních univerzitách a působil jako předseda Helsinského občanského sdružení.

Na Ministerstvo zahraničních věcí se znovu vrátil v roce 1998, kdy se ministrem stal Jan Kavan. V roce 2001 se stal velvyslancem České republiky ve Washingtonu, od roku 2006 do roku 2010 působil jako velvyslanec stálé mise České republiky při OSN v New Yorku. V současnosti je ředitelem Knihovny Václava Havla.<sup>11</sup>

**JAN PALOUŠ** se narodil roku 1949 v Praze. Vystudoval Matematicko-fyzikální fakultu Univerzity Karlovy v Praze, od roku 1972 pracuje v Astronomickém ústavu AV ČR.<sup>12</sup> V letech 1991–96 byl sekretářem Evropské astronomické společnosti. V roce 1993 obhájil doktorskou dizertační práci a v roce 2001 byl jmenován profesorem astronomie a astrofyziky na Univerzitě Karlově. V letech 1993–1996 působil v Akademické radě AV ČR, v letech 1996–2004 byl ředitelem Astronomického ústavu AV ČR. Od roku 2004 je vedoucím oddělení Galaxií a planetárních soustav.

## Dvojí linie

Již z předcházející části je pravděpodobně zřejmé, že zapojení členů rodiny Paloušovy lze rozdělit do dvou pomyslných linií. Toto rozdělení přitom snad usnadní orientaci a ukáže jejich vzájemné propojení.

---

<sup>11</sup> Viz <http://www.vaclavhavel-library.org/cs/o-nas/tym-knihovny>. [2011–10–11].

<sup>12</sup> Viz [http://www.cas.cz/o\\_avcr/medailonky/palous\\_jan.html](http://www.cas.cz/o_avcr/medailonky/palous_jan.html). [2011–10–08].

První linií je linie Radim Palouš – Martin Palouš, kteří vystupovali jakožto disidenti zcela veřejně a aktivně se účastnili disidentských akcí. Druhou linií je linie Anna Paloušová – Jan Palouš, kteří nebyli veřejně disidentsky činní jako jejich příbuzní, ale po celou dobu v různé míře vykonávali neméně důležitou zprostředkovatelskou funkci a především Anna Paloušová se podílela na zajišťování zázemí.

Pomyslnou dichotomii dvou linií lze sledovat již od dětství a dospívání Radima a Anny Paloušových. Radim Palouš byl jakožto jediné dítě svých rodičů vychováván jako skaut k fyzické zdatnosti a samostatnosti. Anna Paloušová byla naopak nejmladší z pěti sourozenců, z nichž nejbližší měla ke své o 12 let starší sestře, která ji v podstatě „vychovávala.“<sup>13</sup> Jejich vztah lze označit téměř za „závislost“: „Já jsem na ní vůbec byla velmi závislá.“

Během 2. světové války byli oba (budoucí) manželé totálně nasazeni. Po skončení války se zapsali na Filosofickou fakultu UK. Radim Palouš ve svém vyprávění výběr školy nijak neproblematizuje a lze tedy předpokládat, že studium filosofie bylo jeho vlastní rozhodnutí. Anna Paloušová naopak původně chtěla studovat farmacii, ale nakonec se nechala přesvědčit svým bratrem a začala studovat český jazyk a filosofii na Filosofické fakultě UK. I zde lze snad nahlédnout důsledek rozdílné výchovy: samostatné rozhodnutí studovat filosofii naproti ovlivnění bratrem.

Již tehdy se začal projevovat rozdílný vztah obou narátorů k filosofii. Zatímco Radim Palouš se stal žákem Jana Patočky a v druhé polovině čtyřicátých let začal pořádat patočkovské bytové semináře, Anna Paloušová si na filosofickou fakultu přinesla pocit nedostatečnosti, který nabyla již za války na střední škole. Výuka tehdy vinou válečnému stavu nebyla příliš kvalitní, proto měla narátorka na fakultě pocit méněcennosti. To se projevilo také ve vztahu k Janu Patočkovi. Sama totiž přiznává, že „mu moc nerozuměla...“<sup>14</sup> Studium nakonec dokončil jen Radim Palouš, Anně Paloušové bylo z politických důvodů ukončeno v lednu 1949.

Šedesátá léta jsou pro Radima Palouše charakteristická tím, že se mohl vrátet k filosofii, zároveň sepsal tzv. pedagogické memorandum, které protestovalo „proti dvacetileté ideologické deformaci a personální manipulaci v pedagogice“ (Palouš 2006: 122). Martin Palouš, kterému bylo v roce 1968 18 let, začal studovat na Přírodovědecké fakultě UK, jeho bratr Jan již studoval na Matematicko-fyzikální fakultě UK. Anna Paloušová zřejmě již tehdy pracovala v knihovně

---

<sup>13</sup> Viz KVH, archiv. Rozhovor s Annou Paloušovou vedla Jana Markupová, 16. 11. 2010.

<sup>14</sup> Viz KVH, archiv. Rozhovor s Annou Paloušovou vedla Jana Markupová, 16. 11. 2010.

Filosofického ústavu ČSAV, kde měla přístup ke zvláštnímu fondu knih, které tajně půjčovala svým přátelům. Význam tohoto ještě vzroste, pokud si uvědomíme, jak nepříjemné následky by mohlo mít případné odhalení takové činnosti v sedmdesátých letech.

Sedmdesátá léta až do podpisu Charty 77 strávil Radim Palouš na vysoké škole. Pro Martina Palouše byla normalizační praxe tím, co ho „přivedlo na cestu ... disidenta“.<sup>15</sup> S tím souvisel i jeho prohlubující se zájem o filosofii.

Anna Paloušová, jak již bylo zmíněno, pracovala v knihovně Filosofického ústavu ČSAV, Jan Palouš začal v roce 1972 pracovat v Astronomickém ústavu ČSAV.<sup>16</sup>

Jestliže bylo doposud možné sledovat rozvíjející se dichotomii linií Radim Palouš – Martin Palouš a Anna Paloušová – Jan Palouš pouze implicitně a neurčitě, od následujícího mezníku to bude možné zcela explicitně. Dalším sledovaným mezníkem je totiž zapojení v rámci hnutí Charta 77, respektive podepsání či nepodepsání prohlášení Charty a z toho plynoucí konsekvence.

Radim Palouš prohlášení Charty 77 podepsal již v prosinci 1976. Podpis lze mj. chápat jako jistou úlevu. Následně však přišel o zaměstnání a začal pracovat jako topič. V roce 1982 se stal jedním z mluvčích Charty 77, s čímž byly spojeny zostřené perzekuce ze strany režimu. Ihned ale dodává, že perzekuce nepostihovaly jen jeho: „To jsem z toho měl takovou úzkost, že vlastně zavlékám do spárů toho režimu totalitního i ty, kteří jsou třeba méně ideově pošpiněni. Ale oba dva (manželka Anna a syn Jan) byli skvělí ... A spolupracovali.“<sup>17</sup>

Martin Palouš prohlášení Charty 77 podepsal také, což chápal jako přirozené vyústění svého způsobu života v sedmdesátých letech. Také on přišel záhy o zaměstnání školitele programátorů a až do roku 1980 pracoval stejně jako jeho otec jako topič. V roce 1980 začal pracovat ve výrobním podniku Meta Československého svazu invalidů. V roce 1986 se i Martin Palouš stal jedním z mluvčích Charty 77 a tehdy se začal aktivně zajímat o zahraniční politiku.

Na druhé straně Anna Paloušová a Jan Palouš prohlášení Charty 77 nepodepsali a i nadále mohli vykonávat svá zaměstnání, ale přesto dolehl nátlak režimu i na ně. Anna Paloušová byla v knihovně Filosofického ústavu ČSAV přeřazena na jinou pozici, která nevyžadovala přímý styk s veřejností. Byl na ni také činěn nátlak, aby podepsala tzv. antichartu, což ale nikdy neudělala. Jan Palouš byl několikrát odveden příslušníky StB a výjimkou nebylo ani zastrašování.

---

<sup>15</sup> Viz KVH, archiv. Rozhovor s Martinem Paloušem vedla Jana Markupová, 15. 10. 2010.

<sup>16</sup> Viz [http://www.cas.cz/o\\_avcr/medailonky/palous\\_jan.html](http://www.cas.cz/o_avcr/medailonky/palous_jan.html). [2011–10–08].

<sup>17</sup> Viz KVH, archiv. Rozhovor s Radimem Paloušem vedla Jana Markupová, 22. 2. 2010.

Když Anna Paloušová vzpomíná: „Já jsem říkala, že to nemůžeme podepsat všichni, takže já a Honza jsme to nepodepsali, díky čemuž jsme měli pěkně opeřený ten život. Já jsem říkala (manželovi): ‚Tys to měl mnohem jednodušší, protože to bylo jasné.‘“<sup>18</sup> Poslední výrok přesně vystihuje rozlišení obou pomyslných linií. Zatímco její manžel a druhorozený syn prohlášení Charty 77 podepsali a tím se definitivně stali disidenty i se vším, co to obnáší, Anna Paloušová musela neustále balancovat na pomezí disidentské rodiny a zaměstnání, které požadovalo například podpis anticharty.

Důvody, proč Anna Paloušová a Jan Palouš prohlášení nepodepsali, jsou ve vyprávěních Paloušových nejčastěji motivovány obavami ze ztráty materiálního zázemí. Radim Palouš vzpomíná: „My jsme si mysleli, že stačí, když to ze čtyřčlenné rodiny podepíšou dva, poněvadž ti další dva potom dělali služby. Nosili věci a tak.“<sup>19</sup> Anna Paloušová dodává: „Všichni jsme to podepsat nemohli. Já myslím, že kdybychom to byli podepsali všichni, tak bychom přišli o byt a podobně. Mně se to opravdu nezdálo nezbytné.“<sup>20</sup>

Již zmíněná zprostředkovatelská funkce je také nejlépe patrná v tomto období už ve výrazu „dělali služby. Nosili věci a tak.“<sup>21</sup> V měsících těsně po zveřejnění prvních signatářů Charty 77 totiž figurovali jako doručovatelé různých dokumentů a vzkazů také Anna Paloušová a Jan Palouš. Anna Paloušová sehrála důležitou roli též v roce 1982, kdy byl její muž mluvčím Charty. Tehdy vystupovala jako zprostředkovatelka mezi ním a dalšími dvěma tehdejšími mluvčími, Annou Marvanovou a Ladislavem Lisem, kteří společně vydali 38 dokumentů (Čiřařovská – Prečan 2007: 403–487).

Další sledovanou oblastí bylo zapojení členů rodiny v rámci Kampademie. Radim Palouš a Martin Palouš byli oba jejími členy, Radim Palouš byl jejím tzv. scholarchou, jakýmsi „vedoucím školy.“<sup>22</sup> Martina Palouše spolu s Danielem Kroupou lze, jak bylo řečeno výše, považovat za její zakladatele. Oba se v osmdesátých letech účastnili setkání na Hrádečku a v různé míře se podíleli též na vydávání samizdatových publikací. Radim Palouš vedl vlastní samizdatovou edici *Nové cesty myšlení*, kde se snažil publikovat texty, které zazněly v rámci seminářů Kampademie.

---

<sup>18</sup> Viz KVH, archiv. Rozhovor s Annou Paloušovou vedla Jana Markupová, 8. 12. 2010.

<sup>19</sup> Viz KVH, archiv. Rozhovor s Radimem Paloušem vedla Jana Markupová, 22. 2. 2010.

<sup>20</sup> Viz KVH, archiv. Rozhovor s Annou Paloušovou vedla Jana Markupová, 16. 11. 2010.

<sup>21</sup> Viz KVH, archiv. Rozhovor s Radimem Paloušem vedla Jana Markupová, 22. 2. 2010.

<sup>22</sup> Viz KVH, archiv. Rozhovor s Martinem Paloušem vedla Jana Markupová, 15. 10. 2010.

Na druhé straně Anna Paloušová a Jan Palouš členy Kampademie nebyli, ani se neúčastnili pobytů na Hrádečku. Důvodem, proč Anna Paloušová nebyla členkou Kampademie, je pravděpodobně její pocit nedostatečné kvalifikace, který v ní nejspíš přetrval od doby studia na Filosofické fakultě UK: „Já jsem na to neměla. [úsměv] Ale ráda jsem to poslouchala, byla jsem velmi ráda, že se toho můžu zúčastnit.“<sup>23</sup>

I v tomto případě však Anna Paloušová vykonávala zmiňovanou funkci zajišťování zázemí. Nejen členové její rodiny, ale též další členové Kampademie vzpomínají na to, že setkání se sama občas také účastnila a že kampademikům „připravila malé pohoštění“ (Kroupa 2010: 20). Přitom také vypomáhala svému muži při vydávání samizdatu v rámci Nových cest myšlení.<sup>24</sup>

Vytyčenou dichotomii lze sledovat též v případě sametové revoluce. Všichni čtyři narátoři se 17. listopadu 1989 zúčastnili studentského průvodu, pozdější průběh se ale opět v lecčems liší. Radim Palouš a Martin Palouš se zúčastnili 19. listopadu schůzky v bytě Václava Havla, kde bylo ustaveno Občanského fórum (Suk 1997: 47). Radim Palouš dva dny nato ohlašoval OF a Václava Havla na prvním velkém vystoupení na balkoně Melantrichu na Václavském náměstí v Praze. 25. listopadu se stal vedoucím akční skupiny OF, která řešila nejnaléhavější problémy, a zároveň řídil většinu schůzí (Suk 1998: 14).

Martin Palouš se nejdříve stal členem informační komise OF (Otáhal – Sládek 1990: 634), postupem času se postavil do čela zahraniční komise Koordinačního centra OF (Suk 1998: 223). Navázal tak v podstatě na své působení v rámci Charty 77, kde se také zaměřoval především na oblast mezinárodních vztahů.

Na druhé straně Anna Paloušová a Jan Palouš se listopadových demonstrací účastnili spíše jako řadoví účastníci a sami nebyli v rámci OF přímo aktivní. Nicméně i v tomto případě Anna Paloušová vystupovala podle svých slov jako „zprostředkovatelka“,<sup>25</sup> lze tedy usuzovat, že i tehdy pomáhala svému muži, který byl aktivní v OF.

Přestože jsem se ve své práci zaměřila primárně na fungování této rodiny v rámci komunistického režimu, pokračování dichotomie zmíněných dvou linií lze sledovat i v období po sametové revoluci. Radim Palouš se v roce 1990 stal rektorem Univerzity Karlovy, začal cestovat po světě a přednášet na světových univerzitách, získal několik čestných doktorátů a vyznamenání. V roce 1994 se

---

<sup>23</sup> Viz KVH, archiv. Rozhovor s Annou Paloušovou vedla Jana Markupová, 11. 3. 2011.

<sup>24</sup> Viz KVH, archiv. Rozhovor s Radimem Paloušem vedla Jana Markupová, 22. 2. 2010.

<sup>25</sup> Viz KVH, archiv. Rozhovor s Annou Paloušovou vedla Jana Markupová, 11. 3. 2011.

rozhodl na post rektora již znovu nekandidovat, ale pedagogické činnosti se věnoval až do roku 2009.

Martin Palouš po revoluci krátce působil jako kooptovaný poslanec a již tehdy se orientoval na zahraniční politiku, které se věnoval už v rámci Charty 77 a Občanského fóra. Přestože jeho tehdejší prioritou bylo odjet studovat na Katolickou univerzitu v Lovani, ještě v říjnu 1990 kandidoval proti Václavu Klausovi na post předsedy OF. Novým předsedou se ale stal Václav Klaus, Martin Palouš proto přijal práci náměstka ministra zahraničních věcí, kterým byl tehdy Jiří Dienstbier.<sup>26</sup> Z Ministerstva zahraničních věcí odešel až po volbách v roce 1992, zpět se vrátil o šest let později. Mezitím se stal mimo jiné předsedou Helsinského výboru a přednášel na několika světových univerzitách. V roce 2001 se stal velvyslancem České republiky ve Washingtonu, od roku 2006 do roku 2010 působil jako velvyslanec stálé mise ČR při OSN v New Yorku. V současné době je ředitelem Knihovny Václava Havla.<sup>27</sup>

Zatímco tedy v linii Radim Palouš – Martin Palouš lze vyzorovat v období po sametové revoluci zcela zásadní změny v životním stylu, v linii Anna Paloušová – Jan Palouš již nikoli. Anna Paloušová zůstala v penzi, což je zcela pochopitelné, protože jí tehdy bylo téměř 65 let. Nicméně o současné dění se zajímala i nadále a přispívala kratšími články do Lidových novin. Zároveň jí byl po více než 40 letech dodatečně udělen magisterský titul, jelikož v roce 1949 byla těsně před absolvováním studia z politických důvodů vyloučena z Filosofické fakulty UK.

Jan Palouš, přestože se po revoluci mohl daleko více uplatnit v mezinárodním měřítku a v rámci prestižních světových astronomických institucí, dodnes působí v Astronomickém ústavu AV ČR, ve kterém pracuje od sedmdesátých let.<sup>28</sup>

## Závěr

Ve své práci jsem se pokusila ukázat, jak vypadalo zapojení jednotlivých členů rodiny Paloušových do disidentských aktivit, přičemž výsledkem bylo pomyslné rozdělení do dvou vzájemně provázaných linií. Na jedné straně stáli veřejní disidenti, kteří byli kvůli svým aktivitám různě perzekvováni, na druhé straně lidé, kteří své příbuzné podporovali a nejrůznějším způsobem jim pomáhali, za což byli do různé míry také postihováni, ač sami se veřejných opozičních aktivit neúčastnili.

---

<sup>26</sup> Viz KVH, archiv. Rozhovor s Martinem Paloušem vedla Jana Markupová, 15. 10. 2010.

<sup>27</sup> Viz <http://www.vaclavhavel-library.org/cs/o-nas/tym-knihovny>. [2011–10–11].

<sup>28</sup> Viz [http://www.cas.cz/o\\_avcr/medailonky/palous\\_jan.html](http://www.cas.cz/o_avcr/medailonky/palous_jan.html). [2011–10–08].



**JANA MARKUPOVÁ** vystudovala obor Studium humanitní vzdělanosti na Fakultě humanitních studií UK (2011), v současné době studuje obor Orální historie – Soudobé dějiny na téže fakultě. Kontakt: j.markupova@gmail.com

### Použitá literatura

- Císařovská, Blanka – Prečan, Vilém. 2007. *CHARTA 77: Dokumenty 1977–1989. 1977–1983*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
- Císařovská, Blanka – Prečan, Vilém. 2007a. *CHARTA 77: Dokumenty 1977–1989. 1984–1989*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
- Kroupa, Daniel. 2010. *Dějiny Kampademie*. Praha: Knihovna Václava Havla.
- Otáhal, Milan – Sládek, Zdeněk. 1990. *Deset pražských dnů (17.-27. listopad 1989). Dokumentace*. Praha: Academia.
- Palouš, Radim. 2006. *Dobrodružství pobytu vezdejšího*. [Rozhovor s Josefem Beránkem]. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Suk, Jiří. 1997. *Občanské fórum: listopad – prosinec 1989. I. Události*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
- Suk, Jiří. 1998. *Občanské fórum: listopad – prosinec 1989. II. Dokumenty*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
- Vaněk, Miroslav. 2004. *Orální historie ve výzkumu soudobých dějin*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
- Vaněk, Miroslav – Mücke, Pavel – Pelikánová, Hana. 2007. *Naslouchat hlasům paměti. Teoretické a praktické aspekty orální historie*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
- Vaněk, Miroslav – Urbášek, Pavel. 2005. *Vítězové? Poražení? Životopisná interview. I. Disent v období tzv. normalizace*. Praha: Prostor.



### LENKA J. BUDIŠOVÁ

## Dědická praxe, sňatkové strategie a pojmenovávání u bulharských Čechů v letech 1900–1950

Kniha se zabývá společenstvím česky mluvících evangelíků, kteří žili v letech 1900–1950 ve dvou bulharských obcích, Vojvodovo a Belinci. Předkládá analýzu dědické praxe, sňatkových strategií a způsobů zacházení se jmény, které byly v tomto společenství uplatňovány v první polovině 20. století. V této knize se tedy pokusíme oživit obraz dvou českých obcí v Bulharsku v první polovině minulého století a přiblížit čtenáři, co si tehdy lidé mysleli a jaké představy spojovali s tak základními procesy lidského života.

Váz., 244 str. + 24 str. fotopříloha, 298 Kč

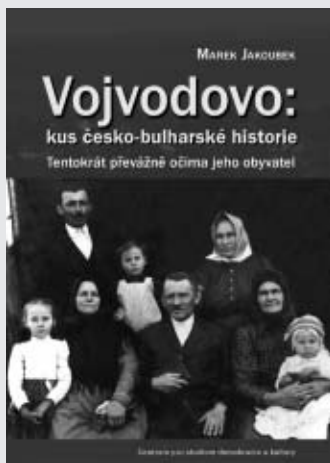
MAREK JAKOUBEK

## Vojvodovo: kus česko-bulharské historie

Tentokrát převážně očima jeho obyvatel

Vojvodovo, obec v severozápadním Bulharsku, bývalo jedinou českou obcí v této zemi. Založeno bylo roku 1900 přesídlení z jiné české vesnice, Svaté Heleny, nacházející se v dnes rumunské části Banátu. Historie Vojvodova jako české obce nebyla dlouhá – skončila po druhé světové válce, kdy jej v rámci akce „návratu krajanů do vlasti“ naprostá převaha jeho českých obyvatel opustila a přesídlila do ČSR, do několika obcí pohraničního regionu jižní Moravy, kde řada z nich dodnes žije. Vzpomínka na Vojvodovo nikdy nevymizela ze srdcí a myslí jeho někdejších obyvatel – členů české komunity. Právě prezentaci jejich pohledu je věnována tato publikace, jejíž základ tvoří z větší části texty samotných bývalých Vojvodovčanů. Kniha tak čtenářům nabízí možnost vidět Vojvodovo očima jeho někdejších obyvatel.

Vázané, 260 str. + 24 str. fotopříloha, 298 Kč



Žádejte se slevou (a bez poštovného a balného) na [www.cdk.cz](http://www.cdk.cz),  
v síti knihkupectví nebo na **adrese**: CDK, Venhudova 17,  
614 00 Brno, tel./fax: 545 213 862, e-mail: [objednavky@cdk.cz](mailto:objednavky@cdk.cz)



# CARGO RELOADED, ANEB KOLIK JEŠTĚ POTŘEBUJEME ANTROPOLOGICKÝCH ČASOPISŮ?

*Jiří Woitsch*

Etnologický ústav AV ČR Praha

Problémům spjatým s publikačními strategiemi jednotlivců, institucí i celých oborů už byla v českém sociálněvědním prostředí obecně a koneckonců i na stránkách časopisu *Lidé města* věnována pozornost několikrát (např. Moravcová – Nešpor 2008). Jde přitom samozřejmě jen o součást dnes již globální a značně nepřehledné diskuse o možnostech sdělování vědeckých poznatků, publikační etice, scientometrii, hodnocení vědy atd. Zdálo by se proto možná zbytečné připojovat do této rozpravy další – zdánlivou – marginálii. Domnívám se však (a jsem si zároveň vědom kontroverznosti některých dále prezentovaných stanovisek), že znovuzaložení časopisu *Cargo* by mělo být důvodem ke kritické a diskusně pojaté reflexi ediční a publikační praxe v české etnologii a sociokulturní antropologii posledních desetiletí. Soustředím se přitom pouze na jeden problém, tedy existující spektrum oborových časopisů. Otázky jiné, jistě neméně zajímavé (plagování a recyklace, tzv. salámování výstupů atd.), nechť jsou diskutovány v budoucnu či na jiném místě.

Samozřejmě i otázka časopisecké produkce byla již opakovaně rozebírána a nelze než se jednoznačně ztotožnit např. se stanovisky Z. R. Nešpora a M. Jakoubka (Nešpor – Jakoubek 2004), týkajícími se právě sociokulturní antropologie, či opět Z. R. Nešpora (2010) reagujícího na obdobné dění v historii.<sup>1</sup> Níže formulované kritické teze tedy nejsou zásadně nové a mají samozřejmě naprosto obecnou platnost a nejsou namířeny proti konkrétním osobám či institucím.<sup>2</sup> Ty

<sup>1</sup> Kde je, mimochodem, situace ještě tristnější a počty časopisů, které (téměř) nikdo nečte, a dokonce ani (téměř) nikdo netuší, že vycházejí, jdou v České republice do desítek.

<sup>2</sup> Zároveň jednoznačně a předem odmítám, že bych přítomný text formuloval ve snaze hájit partikulární zájmy časopisu *Český lid*, jehož jsem od roku 2005 vedoucím redaktorem. *Český lid* již přes sto let úspěšně funguje vedle řady jiných oborových časopisů a vznik jednoho či mnoha dalších jeho národních a mezinárodních renomé těžko může v horizontu dalších desetiletí ohrozit. Za signifikantní

jsou totiž, možná ne zcela reflektovaně, často jen ve vleku specifických a občas až absurdních poměrů české vědy.

Spektrum oborových etnologických (resp. zprvu národopisných / etnografických) časopisů se v českých zemích začalo utvářet před více jak sto lety.<sup>3</sup> V důsledku společenských, kulturních a politických poměrů však zůstávalo vždy relativně omezené na několik klíčových centrálních periodik (*Český lid*, *Národopisný věstník*), jejichž počet se rozrůstal jen zvolna a občas i krátkodobě (*Československá ethnografie* v letech 1953–62, *Národopisné aktuality / revue* od roku 1964, *Folia ethnographica* samostatně od roku 1986, německy vydávané národopisné časopisy v éře první československé republiky). Etnografické, etnologické a antropologické texty pak byly hojně publikovány i v edičních řadách akademických ústavů a univerzit (např. *Acta Universitatis Carolinae*), časopisech areálových studií (např. *Iberoamericana Pragensia*, *Archiv orientální*, *Nový Orient*) a samozřejmě v řadě časopisů a sborníků regionálních. Taková situace tedy panovala ve chvíli zásadní celospolečenské změny v roce 1989. Nutno dodat, že šlo o stav značně nestandardní a pokřivený, zejména ve smyslu tuhého ideologického dohledu nad centrálními časopisy v době normalizační (Bahenský 2000; Bahenský – Woitsch 2002).

Na druhou stranu nelze nevidět, že i v kontextech „západní“ vědy bylo již v devadesátých letech 20. století zcela běžné, že zejména v menších státech (resp. v rámci menších jazykových diskurzů) řada oborů disponovala jen jedním či dvěma centrálními časopisy či se spoléhala na jasně vyprofilované a kvalitativně jednoznačně hierarchizované spektrum časopisů nadnárodních, vycházejících převážně v angličtině. Tento trend v dalších desetiletích ještě zesílil a lze bez nadsázky konstatovat, že národní oborové časopisy jsou chápány jako vysoce vědecky relevantní zejména (a do budoucna bude platit spíše slůvko jen) v oborech úzce vázaných na příslušné jazykové teritorium (jazykověda, národopis, resp. tzv. heritage studies apod.), jinak se vždy dříve či později musí rozhodnout k internacionalizaci autorského i čtenářského spektra a publikování článků v konferenčních jazycích.

---

z hlediska relevance ČL pro antropologická studia přitom považuji, že jej jako jediný český časopis a jeden z nemnoha ze střední a východní Evropy doporučuje jako publikační platformu např. American Anthropological Association. Srov. <http://www.aaanet.org/publications/Where-can-I-publish-my-research-article.cfm> [2011–12–03].

<sup>3</sup> V přítomném letmém nástinu záměrně pomíjím časopisy ze spektra fyzické, resp. biologické antropologie i časopisy jazykovědné. Ty jsou z hlediska americké „four fields“ samozřejmě taktéž relevantní, nicméně ve středoevropské systematice oborů je přeci jen můžeme řadit spíše k biologii, resp. jazykovědě. Naproti tomu výrazná oborová blízkost a prostor, který u nás antropologie v sociologických časopisech dostává, je důvodem úvah nad vybranými časopisy sociologickými.

Hned na počátku tedy musí být jasně zdůrazněno, že zejména pro ty obory českých humanitních a sociálních věd, které se deklarují jako teoreticko-metodologicky i tematicky nadnárodní, není národní časopis ani v rovině praktické (pomíjím teď podivný způsob hodnocení vědy v současné ČR) ani v rovině symbolické nutností. Pro sociokulturní antropologii (i když již dnes má časopisů hned několik), která ústy některých svých představitelů halasně až bolestínsky odmítá zahleděnost českých sociálních věd do vlastního tematického a metodologického prostředí (Skalník 2004a,b; Scheffel 2007), to, domnívám se, platí dvojnásob. Produkují-li příslušní badatelé dostatečně kvalitní vědění a ovládají-li dostatečně kvalitně alespoň angličtinu, pak nový časopis či časopisy jednoduše – nesledují-li jiné než odborné cíle – nepotřebují, protože můžou publikovat v kvalitních časopisech s mezinárodním renomé v cizině.

K uvědomění si výše uvedené teze nicméně jen těžko mohlo dojít hned na počátku devadesátých let 20. století, a to převážně z prosté neznalosti i zcela pochopitelného pocitu a snahy očistit etnologii od negativního dědictví minulosti, případně začít důsledně aplikovat epistemologicky odlišné přístupy sociální a kulturní antropologie. Zakládání edičních řad (které se posléze změnily v časopisy) i přímo nových časopisů se přitom patrně zdálo, zejména za situace jisté publikační exploze v „nových“ specializacích, ideální cestou. A není jistě bez zajímavosti, že právě antropologické, resp. antropologii blízké časopisy *Lidé města* a „malý a neškodný“ *Biograf*, vzniknuvší již v první polovině devadesátých let – a je jedno, zda z iniciativy akademických pracovišť či víceméně neformálních sdružení badatelů – si dokázaly přes menší výkyvy udržet kontinuitu ve vydávání i kvalitě až do současnosti.

Na konci století tedy česká etnologie a sociokulturní antropologie disponovala již publikační základnou podstatně širší, která se již v této době ovšem pomalu dostávala do nerovnováhy s dostatečně kvalitní základnou autorskou. Vedle „starých“ časopisů (spíše v duchu tradičního národopisu vedený, ale antropologii se nebrání *Národopisný věstník*, stejně charakterizovatelná *Národopisná revue*, částečně antropologizovaný *Český lid*) tu byly již časopisy nové – vedle *Lidí města* a *Biografu* též brněnská *Ethnologia Europae Centralis* profilovaná v duchu německé a skandinávské komparativní evropské etnologie. Antropologicky zaměřené texty zároveň začaly dostávat značný prostor na stránkách periodik sociologických (*Sociologický časopis*), ale třeba i historických (*Kuděj, Historická demografie*). A právě v této chvíli (tedy v roce 1998) přichází *Cargo*, studentská iniciativa opředaná dnes řadou mýtů a nahlížená až s nábožnou úctou.

Budu velmi vděčný, a koneckonců pro v budoucnu sepisované dějiny oboru v uplynulém dvacetiletí by to bylo velmi přínosné, pokud můj pohled pouhého vnějšího pozorovatele tehdejšího dění bude někdo korigovat, nicméně dovolím si důvody vzniku celé iniciativy interpretovat zhruba následovně. Silná (a dost možná oprávněná) frustrace z poměrů ve výuce etnologie vedla relativně málo početnou, avšak organizačně a zejména intelektuálně značně potentní skupinu posluchačů tohoto oboru k založení studentského časopisu a některým dalším aktivitám (pořádání přednášek, seminářů atd.). Časopis byl přitom profilován v militantně antropologickém duchu, tedy v duchu jejich zcela legitimního a intenzivního zájmu o teorie a metody angloamerické kulturní/sociální antropologie. Vše ostatní (a zejména tradiční etnografie) bylo „cargisty“<sup>4</sup> nahlíženo a referováno se značným despektem. Nic více a nic méně.

Na stránkách *Carga* bylo v následujících letech dosti omezeným spektrem autorů, které se do značné míry krylo s redakční radou (věc u kvalitních časopisů nepřijatelná), publikováno nemnoho skutečně původních a nepochybně velmi kvalitních antropologických textů a recenzí, které však již velmi záhy začaly být z praktických důvodů „ředěny“ rozhovory a diskusními příspěvky a zejména „osvětovými“ překlady již jinde publikovaných studií (což je opět postup adekvátní právě jen u studentských a popularizačních časopisů, ve skutečně vědeckých periodících zcela nemyslitelný). Celý podnik, který zanechal v naší socio-kulturní antropologii nesmazatelnou stopu, začal však již v roce 2000 ztrácet dech a de facto skončil odchodem jeho klíčových hybatelů do zahraničí. A svědčí o mnohém (viz výše uvedená teze o nepotřebnosti „domácích“ časopisů), že právě osobnosti typu Luďka Brože, či Davida Kocmana se výrazně uplatnily i v cizině. Poslední pravidelné (dvoj)číslo *Carga* vyšlo se zpožděním v roce 2002, a ačkoliv časopis nikdy nebyl oficiálním způsobem zrušen, lze tento rok považovat z hlediska dnešních standardů akademické publikační praxe a etiky<sup>5</sup> i v rovině právní<sup>6</sup> za datum jeho zániku.

<sup>4</sup> Větší část „otců (a matek) zakladatelů“ *Carga* byla v devadesátých letech minulého století mými spolužáky na Ústavu etnologie FF UK v Praze, a jako cargisty jsme je tehdy (bez jakéhokoliv negativního zabarvení) běžně označovali.

<sup>5</sup> Krom řady jiných standardů (a např. národních legislativních předpisů) musí vědecké časopisy splňovat i podmínku nepřerušenosti a pravidelnosti vycházení. V případě vysoce prestižních časopisů je ediční plán dodržován s přesností na dny, tj. časopisy vycházejí k dlouhodobě předem stanoveným datům, kdy musejí být dostupné čtenářům a poskytnuté do příslušných karentových databází. Účelová antidatace, nesystémové vydávání dvojčísel, vykazování nevycházejících časopisů do nejrůznějších seznamů jsou považovány za vysoce problematické či přímo hrubě neetické a v důsledku podvodné jednání.

<sup>6</sup> Vypovídá o tom zcela nepochybnitelně např. katalog Národní knihovny v Praze, do které musí být dle tiskového zákona (zák. 46/2000 Sb., § 9) dodány do 7 dnů od vydání dva povinné

Shodou okolností ve stejné době se ovšem etnologická a antropologická časopisecká „džungle“ začala ještě více zahušťovat. Předně stále vycházely všechny výše uvedené „staré“ i „nové“ časopisy, k nimž se začala přidávat další periodika, která zde pracovně označím jako fakultní či ústavní časopisy. Ty vznikly ze dvou vzájemně provázaných důvodů: předně to byl extenzivní, neuvážený a nekontrolovaný rozvoj magisterských a doktorských studijních programů etnologie, antropologie, sociologie a nejrůznějších odvozenin a klonů těchto oborů. Spektrum potenciálních autorů, kteří jednoduše museli (bez sebemenšího ohledu na kvalitu) alespoň někdy něco publikovat, se tak radikálně rozrostlo. Ve stejné době se začal aplikovat specifický (a stále dalekosáhle diskutovaný) systém hodnocení a financování (české) vědy, ve kterém, přes nejrůznější snahy o korekce v následujících letech, bylo a je možné vykazovat jako relevantní výsledky vědecké práce texty v naprosto obskurních periodických vydávaných – domnívám se – často právě jen z důvodu zisku potřebných bodů.

Zcela logickou, i když pro rozvoj daných oborů zničující reakcí řady kateder, fakult a univerzit, ústavů Akademie věd i dalších výzkumných institucí pak bylo hromadné zakládání „vlastních“ časopisů (příp. transformace starších sborníkových řad v tiskoviny formálně naplňující definici recenzovaného časopisu). Ty byly a jsou určeny, přes nejrůznější rétorické figury v editorialech, primárně k produkci bodů vlastních zaměstnanců, příp. doktorandů. Spektrum oborových periodik se tak rozšířilo o řadu podivných časopisů, které nemá smyslu ani zmiňovat, ve kterých však nepochybně zapadlo i několik kvalitních textů. Jen minimum fakultních a ústavních časopisů přitom překročilo horizonty vlastních pracovišť a lze je dnes považovat za periodika širšího významu. Nepochybně to platí o již široce respektovaných sociologicko – antropologických *Sociálních studiích* (Katedra sociologie FSS, MU v Brně, od roku 2004) či elektronicky vycházejícím a spíše na mladší adepty oboru orientovaném *AntropoWebzinu* (AntropoWeb při Katedře antropologie FF, ZČU v Plzni, od roku 2005). Těžko prozatím soudit, zda katederní horizonty překročí tematicky i metodologicky extrémně široce rozkročený a ambiciózní projekt časopisu *Antropologia integra* (Ústav antropologie, PřF MU v Brně, od roku 2010), který konceptuálně osciluje mezi „tvrdou“ vědou a její uměleckou reflexí. Tím už se však dostáváme do aktuální současnosti.

Na sklonku roku 2011 – budiž mi dovolena jistá zjednodušující bilance – mají tedy čeští etnologové a antropologové, kteří nemají zájem se pokoušet

---

výtisky příslušného periodika. Srov. [http://aleph.nkp.cz/F/?local\\_base=NKC&func=find-c&ccl\\_term=ICZ=cps19980365555](http://aleph.nkp.cz/F/?local_base=NKC&func=find-c&ccl_term=ICZ=cps19980365555) [2011-12-08].

o zveřejnění svého bádání v daleko transparentnějším, ale také náročnějším prostředí zahraničních časopisů, zhruba následující publikační možnosti. Z široce mezinárodně respektovaných, citovaných a v důvěryhodných globálních impaktových databázích (Web of Science, Scopus a SCImago, Ebsco)<sup>7</sup> vedených časopisů mají na výběr antropologům zcela přístupný *Český lid* a *Sociologický časopis/ Czech Sociological Review* (Skovajsa 2008; Woitsch 2008). Dále je k dispozici řada kvalitních etnologických a antropologických časopisů s náročným recenzním řízením: namátkou *Lidé města*, *Sociální studia*, *Biograf*, *EEC*. Pro autory, kteří mají zájem, aby jejich texty byly čteny a diskutovány, jsou samozřejmě relevantní i časopisy stále spíše etnografické (*Národopisná revue*, *Národopisný věstník*) či např. periodika historická, ovšem výrazně interpretativně a historicko-antropologicky orientovaná (*Dějiny – teorie – kritika*, *Historická demografie*).

Jen na stránkách centrálních časopisů, sledovaných a čtených ve větší míře v zahraničí i v rámci celé ČR, je tak možné teoreticky „umístit“ řádově 50 a více (sic!) antropologických studií ročně. Tedy zhruba počet odpovídající počtu členů České společnosti pro sociální antropologii (CASA), vydavatele *Carga*.<sup>8</sup> A stále budou zbývat ještě desítky zavedených časopisů regionálních plus samozřejmě problematická skupina periodik fakultních a ústavních, o výrazně smysluplnější publikaci v časopisech nadnárodních ani nemluvě.

A právě v této chvíli, kdy má antropologie publikační možnosti srovnatelné s daleko většími obory humanitních a sociálních věd (archeologie, jazykověda, psychologie, sociální geografie), přichází CASA se znovuzaloženým *Cargem*. Ve chvíli, kdy i těch 50 zmíněných antropologických článků za rok je s ohledem na publikační potenciál našich antropologů čiročirou utopií, a to nehovořím o kvalitě příslušných textů. *Cargo* bude jistě (a zjevně chce) navazovat na mytologi-

<sup>7</sup> Příslušné seznamy a zejména kvantifikované výstupy, jež nabízejí, jsou z hlediska jejich relevance předmětem neutuchajících polemik. Rozhodně je nelze považovat za všespasitelné, avšak spolehlivější měřítko kvality časopisů (krom těžko uchopitelné pověsti a prestiže v rámci badatelské obce) doposud nikdo nenabídl. Je ovšem nutno rozlišovat databáze pouze evidující existenci periodika (systém ISSN, Ulrichsweb), otevřené portály, kam lze vyvést bez ohledu na obsah zcela cokoliv, a konečně databáze stávící na dlouhodobém a hloubkovém hodnocení kvalit časopisů. A aby nebylo nejasností dost, ani tady není vše jednoznačné. Ukazuje se totiž, že impaktové seznamy fungující na komerční (WoS) či polo-komerční bázi (SCImago) vytvářené obrovskými týmy specialistů poskytují výrazně objektivnější data než např. některé filantropické projekty Evropské unie (seznam ERIH) ve finále hrubě znehodnocené subjektivismem, lobbváním a klientelismem mezi několika málo členy příslušných oborových panelů.

<sup>8</sup> Oficiální data o členské základně CASA nejsou veřejně dostupná. Počet registrovaných členů diskusního fóra CASA, kteří mají právo volit jeho vedení, byl nicméně na konci roku 2011 52 osob. Viz <http://www.casaonline.cz/forum/> [2011–12–03].



zovanou pověst svého předchůdce,<sup>9</sup> kterou se mu dost možná podaří úspěšně využít a přilákat některé autory. Jaké však budou reálné důsledky jeho založení? Namísto teoretických 50 antropologických článků jich v ČR bude moci být publikováno 60, tudíž ať již v *Cargu* nebo jinde vyjde i to, co by z kvalitativních důvodů jinak naštěstí publikováno vůbec nebylo. Některé zoufalé texty se po odmítnutí ve třech časopisech dočkají publikace ve čtvrtém, produkce české etnologie a antropologie bude v průměru ještě méně kvalitní a důvěryhodná, v zahraničí málo nebo vůbec čtená a sledovaná, uzavřenost a zahleděnost do českého prostředí se ještě více posílí. Těch málo špičkových článků, které by si zasloužily přísné recenzní posouzení a následné vyladění, vyjde ve formě polotovaru.

Výše řečené samozřejmě bezesbýtku platí o jakémkoliv v posledních cca 10 letech nově založeném sociálněvědním časopise. Pragmatický, i když pro kvalitu publikačních výstupů a rozvoj kvalitní vědecké práce a výměny informací vražedný kalkul zakladatelů fakultních žurnálů se však – snad – dá pochopit. V případě CASA, která se stylizuje do role strážce kvalit české antropologie, a navíc se jedná o instituci, která „honit body“ nepotřebuje, je podobný postup nepochopitelný. Dovedl by mi ho někdo otevřeně vysvětlit?

## Použitá literatura

- Bahenský, František. 2000. „Zpráva o struktuře základních etnografických a folkloristických periodik v rozmezí let 1953–1963.“ Pp. 553–664 in *Věda v Československu v letech 1953–1963*. Praha: AAV ČR.
- Bahenský, František – Woitsch, Jiří. 2003. „Analýza hlavních národopisných periodik v letech 1970–1975 s přihlédnutím k období 1964–1969.“ Pp. 559–569 in *Věda v Československu v období normalizace (1970–1975)*. Praha: AAV ČR.
- Nešpor, Zdeněk R. 2010. „Nový historický časopis: Historie – otázky – problémy.“ *Lidé města* 12, 2010, 3: 653–655.
- Nešpor, Zdeněk R. – Jakoubek, Marek. 2004. „Co je a co není kulturní/sociální antropologie? Námět k diskusi.“ *Český lid* 91, 2004, 1: 53–79.
- Nešpor, Zdeněk R. – Moravcová, Mirjam. 2008. „Historie a současnost časopisu Lidé města.“ *Lidé města* 10, 2008, 1: 3–16.
- Scheffel, David Z. 2007. „Minulost a budoucnost antropologie ve střední a východní Evropě: poznámky k vizi Chrise Hanna.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 43, 2007, 1: 183–186.

<sup>9</sup> Mýtus časopisu *Cargo* a jeho uctívání by v antropologickém slova smyslu šlo nadneseně přirovnat k některým Schöpflinem (1997) vymezeným národním mýtům – o nespravedlivém zacházení, vyvolení a civilizovanosti či o znovuzrození.

- Schöpflin, George. 1997. „The Functions of Myth and Taxonomy of Myths.“ Pp. 19–35 in Geoffrey Hosking – George Schöpflin (eds.): *Myths and Nationhood*. New York: Routledge.
- Skalník, Petr. 2004a. „Co má a co nemá smysl.“ *Český lid* 91, 2004: 287–290.
- Skalník, Petr. 2004b. „Politika sociální antropologie na české akademické scéně po roce 1989. Zpráva pozorujícího účastníka.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 38, 2004, 1: 101–115.
- Skovajsa, Marek. 2008. „Sociologický časopis 2002–2007: zpráva šéfredaktora.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 44, 2008, 5: 615–625.
- Woitsch, Jiří. 2008. „Ethnological Journal in a Post-Socialist World: A View from Inside.“ Pp. 198–224 in *Anthropology of/in the Post-Socialist World*. Plzeň: Západočeská univerzita.

---

## IN MEMORIAM PhDr. OLGY SKALNÍKOVÉ, CSc. (11. 5. 1922 – 1. 3. 2012)

V prvním dni měsíce března česká etnologie ztratila svou nestorku PhDr. Olgu Skalníkovou, CSc., nezdolnou vědeckou pracovníci, která stála u zrodu novodobého zájmu české etnologie o městskou společnost, průmyslovou oblast a dělnictvo. Se smutkem přijímáme skutečnost, že můžeme již pouze připomenout její vklad do rozvoje české etnologie, vklad, jímž ovlivňovala náš obor po více než šedesát let.

Olga Skalníková začala studovat na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze v roce 1947. Její prvotní volbou byl obor filosofie a estetika; zaměřila se na studium teorie tance s cílem stát se taneční kritičkou. Již po roce však své rozhodnutí změnila. Lákal ji osobní kontakt s živou, dynamicky se proměňující společností současnosti. Proto zvolila studium národopisu a historie, tedy studium disciplín, které chtěly oslovovat přítomnost. V její odborné práci pak záhy zvítězil národopis, jak byl náš obor tehdy nazýván.

Karierní nástup mladé Olgy Skalníkové na poli etnologie byl raketový. Již v roce 1951 se stala redaktorkou *Českého lidu* a tuto práci vykonávala po následujících jedenáct let (1951–62). V témže roce začala pracovat v právě založeném Kabinetu pro národopis ČSAV a v roce 1953 stála již u založení Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV. Zde postupně zastávala pozici vedoucí oddělení současnosti (1956–63), vědecké tajemnice (1963–67) a zástupkyně ředitele (1967–73). Svou práci v ústavu přerušila pouze v době, kdy spolu s manželem pobývala v Belgii (1958–59) a poté v Guineji (1961–62). Po odchodu z Ústavu pro etnografii a folkloristiku v roce 1976 jako stále mladá, energická a pracovní výkonná penzistka zaujala místo vědecké pracovníce v muzeu těžby zlata v Jílovém u Prahy a záhy v Národním technickém muzeu v Praze (1978–84). Ani po odchodu z této instituce se však nevzdala činnorodé práce. Využila pro ni i další dlouhodobý pobyt v zahraničí (Libanon 1993–96). Po následující léta nejen sledovala vývoj oboru, nýbrž vstupovala do něj také svou výzkumnou a publikační činností.

Olga Skalníková nebyla jen osobností české etnologie. Vstoupila také na pole mezinárodní. Byla členkou Stálé rady Mezinárodní unie antropologických a etnologických věd (1960–72). Její podíl na práci této mezinárodní instituce se váže i k světovým kongresům, které Unie pořádala. Na nich reprezentovala českou etnologii a prezentovala výsledky své vědecké činnosti (Paříž 1960, Moskva 1964, Tokio 1968, Dilí 1978, Williamburg 1998).

Odborný profil Olgy Skalníkové ovlivnila dvě různá akademická prostředí, do nichž vstoupila v době svého studia na filozofické fakultě. V historickém semináři Václava Husy se seznámila s montánní historií a získávala první zkušenosti s orální historií, v té době ještě koncipovanou jako sběr orálních pramenů lidové provenience. Zde se naučila kriticky pracovat nejen s písemnými prameny, ale i s ikonografickými prameny, které byly vytvořeny pro jiné než vědecké cíle. Byla vtažena do hledání nových metod heuristické práce, do hledání nových přístupů k datům shromážděným v terénu a do hledání interpretací těchto dat v nových souvislostech. V národopisném semináři Karla Chotka pak byla konfrontována se studiem malých lokálních skupin a malých societ, sledovaných z pozic pozitivismu, strukturalismu a evolucionismu. Práce v obou seminářích poznamenala její budoucí vědeckou dráhu.

Ovlivněna charismatickým Václavem Husou a dobovou euforií z programového sociálního vyrovnávání společnosti, orientovala se na problematiku způsobu života průmyslového dělnictva. České průmyslové dělnictvo chápala jako vnitřně stratifikovanou sociální vrstvu, která je nositelkou svébytného způsobu života vyrůstajícího z kulturních tradic české společnosti. Průmyslové dělnictvo interpretovala v jeho oborové i lokální rozmanitosti, současně však na něj nazírala jako na osobitý společenský protipól sociálně rozrůzněného obyvatelstva zemědělského. V době svých vědeckých počátků si Olga Skalníková zvolila specializaci z hlediska českého národopisu počátku padesátých let 20. století neobvyklou, novou a průkopnickou. Tomuto odbornému zacílení zůstala věrna po celou svou vědeckou dráhu, přestože se věnovala i jiným tématům. Ta v její vědecké práci znamenala pouze rozšíření problémových okruhů, nikoli opuštění zájmu o svébytnou sociální vrstvu českého obyvatelstva.

První profesní skupinou průmyslového dělnictva, na niž Olga Skalníková zaměřila pozornost, byli horníci. Inspirovala ji práce v semináři Václava Husy a také oslavy 700 let hornictví v českých zemích (1949). Disertační práci zpracovala na téma *Život a sociální poměry horníků na Příbramsku v druhé polovině 19. století* (1952). V následujících letech směřoval její zájem na Kladensko. V rámci širě koncipovaného týmového výzkumu, na němž se podílela již jako pracovnice

Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV v Praze, si zvolila otázku společenských vztahů a některých materiálních stránek života hornických rodin ve venkovských obcích tohoto důlního revíru. V počátečních fázích své badatelské práce vycházela metodicky ještě z pojetí klasických národopisných monografií. Přijetí zavedeného modelu národopisné monografie umožňoval sám terén – typické rozmístění hornického obyvatelstva ve vesnicích v blízkosti šachet. Novým byl vedle objektu studia i vysoký důraz kladený na společenské vztahy. Výzkumem Kladenska položila Skalníková základy nového pojetí národopisných monografií, pojetí orientované na aktuální současnost, ovšem současnost ukotvenou v kontinuitě žijících generací. Výsledky takto pojatého výzkumu byly prezentovány v týmové monografii *Kladensko: Život a kultura lidu v průmyslové oblasti* (1959), kterou editovala, a v její kandidátské práci *Národopisný obraz kladenských horníků koncem 19. a na počátku 20. století* (1961).

Montánní problematika zůstala stěžejní oblastí vědeckého zájmu Olgy Skalníkové po celou dobu její vědecké činnosti. Rozvíjela ji i v letech, kdy se podílela na přeformulování etnografického studia dělnictva na studium průmyslové oblasti a průmyslového města. Postupně ji zaujal důlní revír svatoňovický a průmyslová oblast ostravská. Týmové výzkumy v těchto oblastech, které v šedesátých letech koncipovala a vedla, kladly opět důraz na otázky společenského života. Do centra pozornosti se dostala také rodina, a to v širším kontextu otázek jejího fungování. Vlastní autorskou doménou Skalníkové ovšem zůstala společnost, společenské vztahy a široká škála společenských aktivit, jež se staly příznačnými pro život důlních a průmyslových oblastí.

V částečně odlišné výkladové poloze přistoupila Olga Skalníková k montánní problematice na konci sedmdesátých a na počátku osmdesátých let 20. století, v době, kdy se stala pracovnící Národního technického muzea v Praze. Tehdy si kladla především otázky dotýkající se hornických tradic a jejich přeměny. Zaměřovala se sice zejména na vývoj probíhající v 19. a 20. století, avšak respektovala i období starší. Osobitosti, které mapovala a analyzovala, se vztahovaly k hornické práci, práci žen v hornictví (1981), ke způsobu bydlení (1982), k obyčejové tradici a dalším stránkám hornické každodennosti (1977, 1985, 1989, 1990, 1998). Významná je její publikace *Pět století hornického kroje* (1986), v níž poprvé v uceleném pohledu podala výklad o vývoji pracovního, slavnostního a stejnokrojového oděvu horníků rudných a uhelných dolů v českých zemích. V pracích o způsobu života horníků, které vznikly v tomto období, Skalníková usilovala o formulování kulturní osobitosti této profesní skupiny v souvislostech její vnitřní sociální a etnické různosti. Svým celoživotním dílem Olga Skalníková

konstituovala montánní etnologii jako specifickou oblast vědeckého zájmu etnologů. Tato oblast však nezůstala v její odborné práci jedinou.

V šedesátých letech 20. století se Skalníková začala intenzivně zajímat o problematiku průmyslové oblasti (1965, 1969) a také problematiku města (1968). I v souvislostech takto definovaného objektu studia se ovšem zabývala především otázkami rodinného a společenského života (1964, 1968). Významné jsou její práce o sousedství a spolkovém životě. Sousedství pochopila jako specifický fenomén života města a domů hromadného bydlení (1969, 1981, 1990). Naproti tomu spolkový život interpretovala v sociálních souvislostech a ve změnách vázaných na ekonomický, politický a kulturní vývoj společnosti. Příznačné pro její výklad bylo zohlednění dichotomie sociálního subjektu a národní společnosti jako celku. Tento pohled znamenal osobité východisko pro studium města. Promítl se transparentně zejména do výkladů o společenském životě pražského dělnictva (1978, 1981, 1987). Studie věnované pražskému dělnictvu přinesly řadu nových pohledů. Z nich nejinspirativnější je právě analýza účasti dělnictva na národně-politickém životě české společnosti, rozpracovaná v kolektivní monografii *Stará dělnická Praha* (1981).

Zásadním přínosem jsou teoretické úvahy Olgy Skalníkové o výzkumu velkoměsta. Formulovala je v publikaci *K teorii etnografie současnosti* (1971), kterou vydala společně s Karlem Fojtíkem. V tomto dnes nespravedlivě téměř zapomenutém díle naznačila vodítka metodiky etnografického výzkumu města. Vypracovala tak ve své době v podstatě výjimečnou instrukci terénního výzkumu městských sídel.

Vědecký zájem Olgy Skalníkové byl vždy orientován především na český prostor. Přesto se dotkla i problematiky dalších zemí a kulturních oblastí. Spolu s týmem etnografů a folkloristů Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV v Praze cíleně připravovala výzkum Čechů v rumunském Banátu. Patřila k iniciátorům tohoto prvního z výzkumů krajanských komunit v zahraničí, které pracovníci ústavu projektovali. Podílela se na něm studiem těch stránek každodennosti, které se dotýkaly rodiny. Výsledky výzkumů z počátku šedesátých let 20. století publikovala v dílčích studiích (1962, 1963, 2009) a posléze v týmové monografii *České vesnice v rumunském Banátě* (1992). K problematice českých menšin v zahraničí se navrátila v devadesátých letech 20. století. Opět využila možnosti, které skýtal dlouhodobý soukromý pobyt v Libanonu. Zde vlastním terénním výzkumem sledovala postavení, způsob života a kulturní seberealizaci Češek provdaných za Libanonce, českých žen více či méně izolovaných od českého kulturního prostředí (1993–96). K etnografické práci využila i pobyt

své rodiny v Guineji (1961–62). Výsledky těchto výzkumů prezentovala také na mezinárodní půdě – na 1. afrikanistickém kongresu v Ghaně. Zájem o africký kontinent, vyvolaný životní situací, zůstal ve vědeckém díle Olgy Skalníkové jen okrajovou záležitostí. Dokresluje však její činnost a touhu po poznávání jiných kulturních specifik i za okolností ryze „mimopracovních“.

Olga Skalníková opustila řady etnologů v nedožitých devadesáti letech. Po více než šedesát let zasahovala do vývoje české etnologie. S jejím jménem zůstane spojeno nejen konstituování montánní etnologie a aktivní podíl na prosazení studia dělnictva, města a průmyslové oblasti v české etnologii, ale i práce na institucionálním zaštitění české etnologie na počátku druhé poloviny 20. století.

### K biografii Olgy Skalníkové:

- Klímová, Dagmar – Skalníková, Olga. 2007. „Skalníková Olga.“ Pp. 199–200 in Stanislav Brouček – Richard Jeřábek (eds.): *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska. Biografická část*. Praha: Mladá fronta.
- Meyer, Jiří. 2003. „Životní výročí montánní etnografky PhDr. Olgy Skalníkové CSc.“ In: *Studie z dějin hornictví* 32. Praha: Národní technické muzeum.
- Hrdá, Judita – Moravcová, Mirjam. 1992. „Jubileum PhDr. Olgy Skalníkové, CSc. (11. 5. 1922).“ *Český lid* 79, 1992: 275–277.
- Moravcová, Mirjam. 2003. „PhDr. Olga Skalníková, CSc. – jubilující.“ *Lidé města* 2003, 10: 154–157.
- Skalníková, Olga – Novotná, Lenka. 2007. „Jak se přihodí, že se žena pustí do hornictví.“ *Kladno Záporná* 2, 2007, 3: 29–31.

*Mirjam Moravcová*

---

## VZPOMÍNKA na doc. RNDr. JOSEFA WOLFA, CSc. (20. 3. 1927 – 27. 1. 2012)

Životní badatelská pouť Josefa Wolfa byla poutí přírodovědce, který do sebe stále více vstřebával společenské vědy. Byla to pouť paleoantropologa, který se stále více přikláněl k etnologii, kulturologii a religionistice. Její počátky sahají na přelom padesátých a šedesátých letech minulého století, kdy začal přednášet teorii a dějiny výzkumu antropogeneze a úvod do biologické antropologie na katedře národopisu Filozofické fakulty UK ve Sněmovní ulici, kde také vedl seminář věnovaný antropologickým měřicím metodám. Byla to doba počátků československé sociální antropologie, v tehdejší nomenklatuře „cizokrajné etnografie“, velkého rozvoje orientalistiky a také afrikanistiky. Byla to ale i doba vydávání překladů řady zásadních děl publikovaných v „západním zahraničí“ a věnovaných otázkám původu člověka, dějinám Afriky nebo i kulturám předkolumbovské Ameriky, která vycházela v nakladatelství Mladá fronta, převážně v edici Kolumbus. Po dlouhých desetiletích se tak mohli čeští čtenáři konečně seznamovat s výběrem toho nejlepšího ze společenských i přírodovědeckých oborů. V řadě těchto knih bylo možné najít úvodní pasáže, doslovy anebo poznámkový aparát z pera Josefa Wolfa. Nebylo proto nijak překvapivé, když se jeho zájem začal obracet k etnologii a kulturním dějinám. Odtud byl již jen krok k přednáškám věnovaným etnografii Afriky, které připravil pro první ročníky afrikanistů a následně i pro studenty Univerzity 17. listopadu.

Na přelomu šedesátých a sedmdesátých let se ve Wolfově knižní produkci objevilo nové badatelské téma – výzkum kultury, pro který vypracoval projekt tzv. integrální antropologie. Projekt byl založen na myšlence holistického (celostního) výzkumu kultury. Wolf se snažil takový přístup prosadit na filozofické fakultě, ale marně. Vlastně až začátkem devadesátých let minulého století byly jeho ideje do značné míry naplněny díky vzniku Institutu základů vzdělanosti při UK, dnešní Fakulty humanitních studií UK. Základní myšlenky svého projektu definoval a vysvětlil v řadě publikací, z nichž můžeme uvést např. *Integrální antropologie na prahu 21. století* (2002) anebo *Antropologie pro každý den* (2004). V posledních



třiceti letech se pak Josef Wolf výrazně zaměřil na religionistická studia, především na výzkum magického myšlení a na techniky užívané čaroději, kouzelníky a učenci tzv. vysoké magie (*Člověk ve světě náboženství, Člověk ve světě magie*; obojí 1992). Třetí svazek díla (*Magia naturalis*) věnovaného tomuto problému dokončil roku 2009. Jak sám napsal, podařilo se mu tak splatit starý dluh, který měl vůči dějinám tajemna a šamanismu.

Při veškeré své činnosti Wolf nezapomínal ani na popularizaci etnologie, biologické antropologie a kulturologie, což činil formou přednášek, psaním populárních i odborných článků a také vydáváním slovníků a popularizačních knih (*Poslední svědkové pravěku*, 1970; *Abeceda národů. Výkladový slovník kmenů, národností a národů*, 1984).

Po většinu života se věnoval studentům a později mladším kolegům, svým absolventům. Měl pro ně pochopení, dokázal je motivovat k výzkumné činnosti a ještě jako činný pedagog jim dokázal pomáhat v situacích, kdy se přičiněním univerzitní byrokracie dostali do nesnází. Dovedl případně také vymyslet způsoby, jak takové byrokratické obtíže obejít a tím i vyřešit. Daleko důležitější ale byla jeho pomoc při prvních badatelských krůčcích studentů a mladších kolegů. Tak v polovině šedesátých let vznikly dvě publikace *Studia Africana* (1966 a 1970), v nichž vydal seminární a ročníkové práce a výtahy z diplomových prací první „generace“ afrikanistů, kteří právě končili svá studia na FF UK (1966). V této pomoci pokračoval i v sedmdesátých až devadesátých letech minulého století. Vznikly tak například sborníky věnované rasismu a dalším aktuálním otázkám společenských a biologických věd. Konečně i první čítanka antropologických textů *Kulturní a sociální antropologie*, kterou roku 1971 vydalo nakladatelství Svoboda, vznikla právě díky takové spolupráci učitele a jeho žáků.

Životem procházel se svým charakteristickým úsměvem, proklamovaným optimismem i vyrovnaným stavem mysli, a to přes všechny životní peripetie vyvolané turbulencemi politického a společenského života ve střední Evropě. Takto si ho pamatujeme a budeme pamatovat i v budoucnu.

*Josef Kandert*

## Markéta Kulhánková: *K čertu ať táhne studium. Výbor z byzantské žebravé poezie*

Pavel Mervart, Červený Kostelec 2011, 144 s.

Téměř nepovšimnut vyšel během loňského roku výbor z byzantské žebravé poezie s výmluvným názvem *K čertu ať táhne studium*. Texty vybrala a z řečtiny přeložila mladá byzantoložka Markéta Kulhánková, doplnila je úvodní studií a poznámkami ke každému úryvku. V knize je významně zastoupen jak Theodor Prodromos (?1100–?1165/70), jeden z nejlepších byzantských básníků, tak i jiný známý básník, historik a teolog Michael Glykas (?1125–1204). Je na místě upozornit, že výbor tvoří pouze úryvky z rozsáhlé tvorby těchto autorů, navíc s ohledem na tematiku, která byla v byzantské poezii minoritním žánrem. Přesto je třeba jej přivítat, neboť rozsáhlejší práce v češtině k danému tématu dosud nevznikla. Zmiňme jen na okraj, že základní české dílo o byzantské literatuře a kultuře vůbec, *Byzantská vzdělanost* Růženy Dostálové, jež mimochodem vedla autorčinu disertační práci, na jejímž základě vydaný výbor vznikl, žebravou poezii zmiňuje pouze ve dvou odstavcích, aniž by se pouštělo do rozboru tohoto fenoménu. Zatímco žebravé poezii římské a pozdější poezii téhož typu na latinském Západě, které se obvykle říká vagantská, byla věnována značná pozornost, ta byzantská zůstávala v českém prostředí dosud nepovšimnuta.

Vysvětlení nezájmu o byzantskou žebrovou poezii je třeba hledat v širším kontextu. V české historiografii se období vlády posledního velkého konstantinopolského panovníka Manuela I. Komnena (1143–80) dlouhodobě přehlíželo. Čestnou výjimku

představuje studie Františka Dvorníka *Manuel I. Komnenos a český kníže Vladislav II.*, která ovšem vyšla v roce 1928, tedy před více než osmdesáti lety. Zájem českých badatelů byl dlouhá desetiletí zaměřen na Byzanc, která formovala naše slovanské prostředí – na Bulharsko, Srbsko, nejčastěji pak na Velkou Moravu. Historie jakoby končila vládou makedonské dynastie. Teprve v poslední době se začíná zájem mladších autorů ubírat více západním směrem a do pozdějších etap této tisícileté říše. Kniha Markéty Kulhánkové tedy míří přímo k pokladu, za který je ve světě Manuelovo období považováno.

Autorčin počin je důležitý nejen proto, že umožňuje seznámit se s tvorbou tehdejších umělců a jejím prostřednictvím nahlédnout do každodenního života byzantské společnosti. Je zároveň kouskem mozaiky doplňujícím vidění periody, v níž se více než kdykoli jindy prolínala východní kultura se západní. Nástup žebravých básníků na dvoře císaře Manuela nebyl náhodný; byl přímo ovlivněn západoevropskými eposy, latinským válečnictvím a rytířskou kulturou vůbec, která se na krátkou dobu u byzantského dvora uchytila.

Ani takto úzce zaměřené dílo se samozřejmě nevyhne nedostatkům. Autorčin pokus o vtažení genderové problematiky považuji za zbytečný: tvorba vysoce postavených žen by mohla být zajímavá jako téma sama o sobě, ale letmá zmínka v knize působí spíš prázdně. V historickém přehledu se pak autorka nevyvarovala několika typických příkladů historického klišé. Patří k nim i nepodložená deklarace, že císařova politika „ztroskotala,“ k čemuž pozorovatele bezpochyby svádí spíše dramatický úpadek impéria za Manuelových nástupců než objektivní stav v tomto období.

Uvedené připomínky však nemohou zastínit dokumentární hodnotu knihy, podávající plastický obraz každodenního života Byzance v období Komnénovců, už vůbec nemluvě o samotném potěšení z možnosti přečíst si poprvé v češtině méně známá díla předních řecky píšících básníků. S řečtinou dnes pracuje jen málo mladých českých badatelů, a proto je každé takové úsilí hodné chvály.

*František Kalenda*

### **Gérard Noiriel: Úvod do sociohistorie**

Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2012, 146 s.

Je nehynoucí zásluhou Sociologického nakladatelství, že vedle překladů klasických společenskovedních děl, které jsou namnoze „sázkou na jistotu“ (neboť v našem akademickém prostředí stále z velké míry platí, že co nebylo do češtiny přeloženo, jakoby vůbec nebylo), soustavně vydává také překlady aktuálních zahraničních spisů. To je i případ šest let starého propagačního díla Gérarda Noiriela, které si vytklo za cíl ustavit novou disciplínu na pomezí sociálních a humanitních věd – „sociohistorii“. Právě tato kniha je však dokladem toho, že i renomované nakladatelství může „sáhnout vedle“ (Noiriel je autorem celé řady mnohem lepších spisů) a že dobře míněná snaha představit českému čtenářstvu myšlenkové bohatství vznikající mimo dominantní anglickojazyčný prostor se může zvrtnout ve svou vlastní karikaturu (nehledě k plejádě vynikajících francouzských a dalších děl, mnozí čtenáři se po seznámení právě s touto knihou a jejím specifickým stylem honem rychle zase vrátí k dílům vznikajícím v angloamerickém prostředí).

Sociohistorie podle Noiriela „vymezi-la svou vlastní oblast výzkumu tím, že převzala od historiků definici empirické práce založené na studiu archivů a zaměřené na pochopení, a nikoli posuzování lidských aktivit. Od sociologů převzala cíl, který si stanovili: zkoumat mocenské vztahy a vztahy na dálku, které vzájemně spojují různé jedince“ (s. 25). Tím se má lišit od dosavadních výzkumů sociálních dějin, historické sociologie či mikrohistorie, a to proto, že zdůrazňuje význam nerovnoměrně rozdělené moci v životech konkrétních aktérů, přičemž si obzvláště všímá (namnoze skrytého) vlivu minulosti na přítomnost. Tedy toho, co řada angloamerických historiků a sociologů už dávno označuje termínem „závislost na cestě“ (*path dependency*). V tom spatřuji jedno z nejslabších míst nově definované „sociohistorie“, obzvláště je-li vymezována jen jako „krabice s nástroji“ (Noirielův termín), nikoli prostřednictvím jasně formulované teorie, metody či předmětu výzkumu: každá dobrá historická sociologie či bádání v oblasti sociálních dějin může být nazváno „sociohistorií“, aniž by „nový obor“ přinesl víc než postmoderní „supermarket přístup“, což mu ostatně od počátku vyčítali všichni jeho kritikové.

Druhé slabé místo souvisí s tím prvním a současně i s edukativním a propagačním charakterem Noirielova *Úvodu do sociohistorie*. Aby autor prokázal smysluplnost „nového oboru“ a zároveň doložil jeho historické a sociologické kořeny v dílech klasiků obou disciplín, které konečně potřebuje alespoň dílčí měrou představit čtenářům, dopouští se řady jednostranností, nepřesností a někdy i těžko omluvitelných zkreslení. Moderní historie se už jen sotva může odvolávat na Rankeův postulát „*wie es eigentlich gevesen ist*“ (s. 19–20) a nárokovat

si (alespoň budoucně) „objektivitu rekonstrukce“ (s. 111–112), zatímco mocenská a konfliktualistická definice sociologie (s. 14–15) je přinejmenším hodně jednostranná, stejně jako tvrzení, že se sociologie jako obor ustavila kvůli vzniku socialistického hnutí (s. 22–23). Výběr a způsob interpretace „otců zakladatelů“ – Marxe, Durkheima, Webera, Tarda, Blocha, Simianda, Halbwachse a Eliase – uvedené tendence dále posiluje, stejně jako zjednodušující výklad a kritika (vybraných přístupů) poválečné historie a sociologie (s. 46–61). Uvedu-li jen příklady, výraznějším „předchůdcem sociohistorie“ by ze školy *Annales* nepochybně byl spíše Fernand Braudel a celá její „druhá generace“ než rétoricky deklarovaný Marc Bloch, kulturní (nikoli „kulturní“, jak dí překlad na s. 50) studia by bylo třeba vymezit úplně jinak než jako „antropologickou historii“ a sotva bychom k nim měli počítat různé verze mikrohistorie.

Krátce řečeno, celou conceptualizaci tzv. sociohistorie, jak je shrnuta v prvních dvou kapitolách recenzovaného díla, považuji za problematickou a ve výsledku nešťastnou. Naopak je třeba ocenit, přinejmenším z pohledu českého čtenáře, následující tři kapitoly, které stručně shrnují nedávné i zcela recentní výzkumy v oblasti ekonomických, sociálních, kulturních a politických dějin (příp. historické sociologie zaměřené na tato témata). Většina jejich autorů by se sice rozhodně sama neoznačila za „sociohistoriky“, jejich potřebnému přiblížení to však nijak neubírá na významu. Snad jen v souvislosti s překladatelovou (Pavel Sitek) úpornou snahou o vylíčení *Úvodu do sociohistorie* jakožto nezbytného „vstupu do mimoanglofonního“ vědeckého diskursu, který nemohou nahradit překlady

(s. 134–135), podotýkám, že Noiriel se dobře orientuje pouze ve francouzsky a anglicky psané literatuře, zatímco kupříkladu německou zná jen výběrově – a cituje ji pouze z francouzských překladů.

Na závěr svého díla Noiriel umístil požadavek veřejné angažovanosti vědce, který se současně jinak než jako občan nesmí stát aktérem politických bojů, neboť „nemá právo používat vědu k tomu, aby ospravedlnil své vlastní názory“ (s. 117). Jde o cíl jistě dobře míněný, ale – obávám se – jen stěží naplnitelný, podobně jako již zmíněná možnost „objektivní rekonstrukce“ minulosti. Autor k němu patrně dospěl po vyvanutí iluzí, které kdysi vkládal do komunistického hnutí, přičemž si ponechal „velký ideál“ (jak je patrné z jeho způsobu jednostranného vymezování historie, sociologie i „sociohistorie“, který byl alespoň naznačen výše) – anebo proto, že jde o dobrou „marketingovou metodu“ k oslovení velké části neolevicově orientovaných studentů a intelektuálů, tedy potenciálních čtenářů jeho díla. Na to má v každém případě právo, jen by bylo třeba prostřednictvím jeho vlastní argumentace konstatovat, že takové podání vyžaduje dekonstrukci. Škoda, že se jí nechopil autor bezvýhradně adorativního doslovu Pavel Sitek.

Na českém vydání Noiriela *Úvodu do sociohistorie* oceňuji především to, že poskytuje informativní přehled o nedostatečně známých aktuálních výzkumech prováděných najmě ve frankofonní oblasti. Podobně jako van Dülmenova *Historická antropologie* (Dokořán, Praha 2002) přinesla hlavně bibliografický přehled, zatímco teoretické a metodologické otázky čtenář musí nadále řešit nahlédnutím do nepřeloženého díla Gerta Dressela (*Historische Anthropologie*. Böhlau, Wien 1996). Sekundárně je

pak Noirielova kniha nechtěnou ukázkou toho, jakými prostředky dnes musí akademický intelektuál bojovat za své „místo na slunci“. Příznačná je v tomto ohledu i její poslední věta: „je nutné, aby vědci mobilizovali své síly za účelem obrany svého vědeckého [= moci, řečeno i s autorem] ve veřejném prostoru, neboť nikdo jiný to za ně neudělá“ (s. 119).

*Zdeněk R. Nešpor*

### **Václav Šulista – Petr Prokopius: *Krize svědomí***

Triton, Praha 2011, 187 s.

V poslední době se stále častěji setkáváme s kritikou současné vyspělé společnosti, která lpí na materiálních hodnotách a potýká se s krizí duchovních hodnot. Kniha *Krize svědomí* reflektuje současný neutěšený stav naší společnosti a snaží se hledat příčiny a především východiska z něj. Jak píše samotný autor: „Cílem této knihy je přispět k zamyšlení se nad smyslem a významem života a uvědomění si jeho ceny a výjimečnosti“ (s. 187). Kniha je rozčleněna do pěti hlavních kapitol. V první kapitole její autor Petr Šulista uvádí čtenáře do problematiky negativních lidských vlastností, jako je chamtivost, touha po zisku či krutost. Zároveň se zamýšlí nad jejich příčinami. Pokládá čtenáři otázku, proč jsou vlastnosti, jako je láska, něha, pokora a poctivost, považovány za slabost, a ptá se, „jak je možné, že nepoctivost, arogantnost a nečestnost je společností nejen tolerována, ale i mnohdy schvalována?“ (s. 12). Součástí první kapitoly jsou i citace z knihy Františka Bláhy *Medicina na sces-tí* z roku 1947, jejíž autor popisoval hrůzy pokusů na lidech v koncentračních táborech v průběhu druhé světové války. Petr Šulista

se v této kapitole věnuje také vysvětlení pojmů svědomí, svobody a etiky.

Druhá kapitola s názvem *Pieta* je věnována problematice umírání a vztahu lidí ke smrti a umírajícím. Jsou zde popsány a vysvětleny některé rituály z minulosti, které lidé vykonávali, aby se vyrovnali se ztrátou svých blízkých a připravili se na svoji vlastní smrt. Zatímco v minulosti byla smrt součástí života, dnešní člověk se snaží její existenci ignorovat. Důkazem toho je mimo jiné i to, že přibývá pohřbů bez obřadů. V historii znamenal smuteční obřad důstojné rozloučení se zesnulým, dnes se od něho upouští pro finanční zátěž pozůstalých, duchovní rozměr je opomíjen. Tři příběhy v závěru kapitoly jsou příkladem toho, že láska, úcta a povinnost postarat se o poslední věci zemřelého čím dál víc ztrácejí na významu.

Následuje kapitola s názvem *Příčiny* a následky proměny člověka, ve které Petr Šulista popisuje tři hlavní příčiny lidské namyšlenosti a nadutosti. Tou první je uvědomění si už pravěkého člověka, že umí více než jiní žít tvorově. Díky intelektu může člověk využívat lsti a vtipu, kterými může přemoci mnohem rychlejší či silnější zvířata. Druhá, neméně závažná příčina je odpoutávání člověka od přírody a jeho snaha žít nezávisle na ní. Otázkou zůstává, zda tato nezávislost není právě příčinou mnoha frustrací, stresů a nejrůznějších zdravotních potíží novodobého člověka. Třetí příčinu spatřuje autor v „upřednostňování významu těla a tělesného vzhledu před úrovní a vyspělostí duše“ (s. 91). Jednotlivé podkapitoly jsou věnovány pojmům: inteligence, práce, šikana, lhotejnost, strach, závist, ale také soucítění a pokoře.

Václav Prokopius je autorem čtvrté kapitoly, věnované novodobému fenoménu,

který je označován jako sociální fobie. V této části knihy jsou popsány příčiny, klinické projevy i možnosti řešení takového stavu.

Obsahem páté kapitoly, jež je společným dílem obou autorů, je hledání odpovědi na poměrně jednoduchou otázku, zda je práce povinnost, odměna, či trest. Autoři zmiňují změnu ve vnímání práce od dob otrokářské společnosti přes společnost feudální až po současnost, kdy velmi často používáme práci jako trest, například při výchově dětí, ale i ve věznicích nebo v podobě alternativních trestů. Vzniká však zvláštní situace: práce, která lidem přináší prosperitu, zvyšuje jim životní úroveň a je tudíž vnímána pozitivně, může přinášet i strach, například strach z budoucnosti. A to v okamžiku, kdy

se člověk bojí, že práci ztratí. Autoři se zmiňují o tom, že práci v současnosti nedělíme pouze na fyzickou a duševní, ale především na práci plnohodnotnou a podřadnou. Apeľují na to, aby při výchově dětí nebyl používán trest v podobě práce, ale naopak, aby dětem byl vštěpován smysl pro povinnost. Další podkapitoly jsou věnovány pojmům, jako je svoboda a víra.

Recenzovaná kniha je psaná srozumitelným jazykem a proložená řadou citací z jiných publikací, jež mají za úkol zpřesnit či dokreslit vysvětlení jednotlivých pojmů. V některých částech však tyto citace, podle mého názoru, mohou způsobit mírnou nepřehlednost a nutnost hledání kontextu. To však dílu neubírá na kvalitě.

*Markéta Zajíčková*

## Kam se ubírá urbání historie?

29. srpna 2012 bude slavnostní přednáškou Petera Clarka zahájena XI. mezinárodní konference Evropské asociace pro urbání historii, jejíž hostitelkou bude Univerzita Karlova v Praze, respektive Filozofická fakulta. Rozhodli jsme se nabídnout čtenářům krátké ohlédnutí za mezinárodními konferencemi, které jsme zaznamenali v posledních dvou letech mezi světovým kongresem historiků v srpnu 2010 v Amsterdamu, mezinárodní konferencí EAUH v Gentu a právě nadcházejícím jednáním v Praze. Domníváme se, že konference Mezinárodní komise pro dějiny měst a především Evropské asociace pro urbání historii reflektují proměny tohoto badatelského pole a mohou být v určitém smyslu považovány za jeho reprezentativní vzorek.

L. K.

## Město jako kultura a jako produkt kultury

(XXI. Mezinárodní kongres historických věd Amsterdam 2010)

Jednu z hlavních sekcí světového kongresu historiků pořádala Mezinárodní komise pro dějiny měst. Sekci organizovala a zasedání řídila Marjatta Hietala. Komentátorem příspěvků v této sekci byl Roger Chartier. Hietalová dala své sekci dvojjazyčný (vědomě ambivalentní) anglicko-francouzský název *The City as a Culture – La ville produit culturel*. Každá z jazykových podob nabízí úmyslně jiný výklad a současně poukazuje na dvojí roli kultury ve vztahu k městu: v první poloze je město tvůrcem a dárce kultury a v druhé je samo produktem kultury jako systému sdílených hodnot. Roger

Chartier tuto ambivalenci přivítal jako otevřenou výzvu, jako reakci na vývoj urbání historie, jejíž badatelské pole doznalo v posledních desetiletích významných změn. Chartier zdůraznil, že urbání historie se v kontextu cílů a metod „nové historie“ zaměřila na dva hlavní cíle. Byla to především konstrukce statistických datových sérií a kvantitativní analýzy demografických pohybů, ekonomických konjunktur, sociální stratifikace a cyklů vývoje měst a městských sítí. Druhá linie bádání sledovala, jak se pod tlakem politických zájmů, institucí, soukromých aktérů a jejich spekulací formoval prostor měst. Studovala zájmy jednotlivých aktérů, jež se projevovaly přítomností moci a sociálními rozdíly, utvářením forem každodenního života výjimečnými událostmi, slavnostmi, rituály, ale i sociálními bouřemi a konflikty. Základní sociografické studie vytvořily předpoklady pro formulaci nových otázek. Urbání historie, stejně jako další proudy sociální historie, v posledních desetiletích přirozeně reagovala na velké tzv. metodologické obraty – kulturní, jazykový či naposledy prostorový. Podle Chartiera se vývoj a proměna přístupů urbáních historiků projevil v referátech všech jedenácti účastníků, chronologicky rozložených od středověku po současnost. Výběrem příspěvků a jejich prostorovým a tematickým spektrem zdůraznili pořadatelé obecnou srozumitelnost a přibuznost problémů v globálním měřítku. Roger Chartier podtrhl společná východiska – explicitně vyjádřená nebo implicitně obsažená v analýze. Především to byla snaha překonat omezení monografického přístupu prostřednictvím komparace či studia městských sítí, propojení nebo křížení historie, poukazujícího na vazby mezi regiony a jejich obyvatelstvem, na cirkulaci nebo

transfery forem a vzorů v politické, ekonomické, ale i obecně kulturní rovině.

Druhým společným rámcem příspěvků bylo užívání konceptu reprezentace, chápaného trojím způsobem. Koncept dobový, který je také nejstarší, odkazuje na hmotné znaky a symboly, jež měly něco zpřítomnit. Například pomníky, ale i občanské nebo aristokratické rituály a slavnosti jsou příkladem reprezentace politické moci, komunitní identity nebo slavné historie. Za druhé byla reprezentace chápána jako myšlený obraz, pozitivní či negativní hodnocení vnější skutečnosti. Do třetice pak jde o pojetí, které je vyjádřeno ve francouzském názvu sekce: jde o reprezentace produkující reálné sociální nebo genderové distinkce a hierarchie, kolektivní představy a loajalitu, politické autority či internalizované identity. Město jako prostor, jako společnost, jako historie je schopné formovat zkušenosti, emoce a myšlenky. Svůj výsledek přinášejí také konfliktní reprezentace, které tvarují městskou krajinu, definují sociální identitu obyvatel a konstruují historii města, respektive jeho vzájemně si konkurující historie.

Ačkoliv se v sekci sešly převážně příspěvky věnované moderním a současným městům, Francesca Bocchi se v referátu *Innovation and Improvement in Infrastructures and Services as a Cultural Product of Italian Medieval Cities* věnovala kultivaci městského prostředí ve středověku. Její analýza komunálních statut italských měst 13. – 14. století ukázala, že italská středověká města zdaleka nebyla jen chaotická a špinavá. Připomněla, že hledání počátků zavádění inovací a kultivace infrastruktury městských služeb jako počátku modernizace až od 18. století je chybné, a představila celou řadu regulačních nařízení a investic, které zlepšovaly hygienické podmínky

pro obyvatele měst. Ukazují, že autoři této legislativy se zabývali sanitárními problémy, jako byl odvod odpadních vod veřejnou kanalizací či vystěhování znečišťujících řemesel za hradby města. Jestliže Norbert Elias viděl počátek civilizačního procesu v raném novověku, Francesca Bocchi dokazuje, že v některých částech Evropy můžeme jeho počátky sledovat o jedno až dvě století dříve. Regulační legislativa prosazuje nové vnímání města jako veřejného prostoru pod kontrolou veřejné moci (městské správy), která jej chrání před nekontrolovanou privatizací a formuluje kolektivní reprezentaci města přesahující sociální rozdíly a partikulární zájmy.

Ústředním problémem příspěvku, který představily Maria Pia Donato a Marina Formica (*Métamorphoses d'une ville-témoin. La (re)création de Rome à l'époque moderne*), byly proměny kolektivní reprezentace města studované na základě porovnání vlivu politiky papežů, zdůrazňujících kontinuitu antického a křesťanského Říma, s obrazem, jenž vytvářeli návštěvníci města, cestovatelé, příslušníci evropské elity od počátku 18. do poloviny 19. století.

Vlivné byly zejména zkušenosti a dojmy Britů absolvujících svou „Grand Tour“, kteří „dechristianizovali“ město tím, že upřednostňovali památky na starověký republikánský a císařský Řím. Důsledkem byla rostoucí obliba klasických pozůstatků a sběratelská mánie, ale také folklorizace římských lidových vrstev. Právě ony byly vnímány jako tí, kdo udržují náboženské rituály i různé pověry. Tyto reprezentace stavěly do opozice slavný *populus Romanus* a folklorní tradice současného lidu a byly posléze internalizovány dobovými římskými elitami. Následně tak vznikalo silné politické napětí mezi světskými elitami a katolickou



církví, jež ve skutečnosti vytvářely dvě proti sobě stojící městské identity. Pád římské republiky v roce 1799, restaurační a represivní režim papeže Lva XII. znamenal vítězství znovu sakralizovaného Říma nad sekulárním. Analýza zdůraznila, že městské kulturní identity nejsou nikdy pevně dány a vždy jsou předmětem konkurujících si vjemů a reprezentací. Autorky naznačily, že vhodnější než koncept „reprezentace“ pro popis a pochopení toho, co jednotlivci, komunity nebo autority s městem a uvnitř města činí, by mohl být koncept „přivlastnění si města“ v plurálu. Lidské působení dodává památkám a místům různý, dokonce i protichůdný historický význam. Autorky dospěly k tomuto závěru, když sledovaly itineráře pozorovatelů a komentátorů, nabité konfliktními politickými a symbolickými významy. Roger Chartier závěrem vyvodil, že je nutné uvést do badatelského pole urbánní historie perspektivu (metodu) vztažové analýzy (*relational analysis*).

Catherine Horel představila první výsledky svého rozsáhlého výzkumu, v němž nabízí uplatnění zmíněné perspektivy na příkladu měst habsburské monarchie v druhé polovině 19. století, resp. do první světové války. (*Le multiculturalisme dans les villes de l'empire des Habsbourg autour de 1900*). Její analýza je komponovaná jako komparace souboru větších a významných měst (např. Bratislava, Kluž, Krakov, Lublaň, Lvov, Záhřeb, Terst), jejichž etnická a nábožensky pestrá společnost ovlivnila podobu kulturního života i fyzickou podobu města. Přesně definovaná kritéria sledují výskyt a působení kulturních a osvětových institucí a postojů aktérů, jejichž role lze klasifikovat jako soutěžení, konfrontace či apropriace (dominance) implikující různé vazby mezi aktéry.

Catherine Horel poukazuje i na význam vztahů k hlavním městům monarchie: Vídňi, Budapešti i Praze. Zvolená skupina měst jí poskytla materiál pro úvahu o vymezení dvou modelů multikulturality a plurikulturality. Na jedné straně koexistence a na druhé straně akulturace a stírání různorodosti. Roger Chartier vidí tento výzkum jako model, který by bylo na místě aplikovat na materiál pro severoamerický „melting pot“ v 19. století, případně i na příklad raně novověké španělské říše, která nabízí dialektický vztah mezi radikální akulturací a četnými kulturními kříženími (hybridita, *métissage*).

Také Katia Pizzi ve svém příspěvku analyzovala multietnickou a multikulturní městskou společnost, tentokrát na příkladu Terstu v první polovině 20. století. (*The City as Cultural Laboratory: Trieste 1918–1954*). Její analýza poukázala na komplexní situaci ve městě na hranici, které charakterizovala jako „kulturní laboratoř“. Terst zosobňuje jak sociální, kulturní či náboženské tenze, které byly přítomny již ve městech habsburské monarchie, tak i vnucení jediného italského národního vědomí a cítění prosazovaného zejména fašismem. Výsledkem je nutné a nelehké vyjednávání mezi různými a dokonce proti sobě stojícími identitami.

V habsburské monarchii zůstal i Ferdinand Opll se svým příspěvkem věnovaným Vídňi, pojatým tak, že poukazuje na dvojí chápání konceptu kultury, dvě linie působení obyvatel města, jak deklaroval název sekce (*Urban Culture – Cultural City: A Case-study with Regard to Vienna*). Také v tomto příspěvku se jednalo o případ konstrukce identity města prostřednictvím občanské „municipální“ kultury, umělecké tvorby a budování intelektuální prestiže. Autor nabídl analýzu kulturních

aktivit spojených s Vídní od 18. století do současnosti, které měly podobu jak tvorby uměleckých intelektuálních děl, tak sdílených symbolů, rituálů či mýtů zasazených do širšího kontextu.

Jin-Sung Chun (*Prussian Classicism as Postcolonial Lieux de Mémoire: A Transnational Perspective on the Korean Metropolis Seoul*) analyzoval rozdílný význam téže neoklasické estetiky na příkladu transferu vzoru použitého v Berlíně v 19. století do Soulu na stavbu vládní budovy v období japonské kolonizace. I zde se autor zamýšlel nad definicí kultury a nad problémem estetických forem použitých v odlišném prostředí a historické situaci. V Berlíně představovala tato architektura přivlastnění si řeckého architektonického modelu. V Japonsku byla přivlastněním si pruského modelu, který postaven v Soulu se stal symbolem japonského imperialismu a podmanění Koreje. Po válce byla stavba zachována i interpretována jako památka evropské architektury, místo paměti se mělo stát místem zapomnění. Nestalo se, v roce 1995 byla budova zbourána jako přežívající bolestná připomínka koloniální minulosti.

Adrian Gorelik (*The Idea of „Latin American City“*) spojil sociálněhistorickou analýzu teoretickou reflexí, když hledal koncept latinskoamerického města ve 40.–70. letech 20. století, v době, kdy kontinent zažíval demografický růst a rozšiřovala se i města. Gorelik nazval tuto etapu „*explosión urbana*“. Zkoumání měst se tehdy intenzivně věnovaly společenské vědy a města se stala jakousi sociální a kulturní laboratoří, kde se odehrály pokusy o uskutečnění utopie, jako tomu bylo v novém hlavním městě Brasilii. Urbánní studia chápala města v rámci paradigmatu teorie modernizace, město bylo objektem urbánního a regionálního

plánování. Bylo považováno za základní nástroj plánovaného ekonomického a sociálního vývoje, jenž měl řešit problémy marginalizace a chudoby imigrantů, rostoucí populace chudinských čtvrtí či měst, tzv. *favelas* a *villas miseria*. Urbánní studia se od šedesátých let pohybovala mezi demografií, politikou a sociálními vědami a reagovala na tři podněty: především na nový konceptuální rámec opřený o teorii dominance a závislosti, který nahradil teorii modernizace. Dále reagovala na antiurbánní ideologii a ztrátu důvěry v sílu města jako nástroje růstu a stírání sociálních nerovností. Do třetice byly použity nové kategorie, jako byl habermasovský koncept veřejného prostoru. V tomto intelektuálním kontextu se pak urbánní studia vyvíjela až do současnosti.

Autorka zprávy ve svém příspěvku studovala strategie revitalizace malých periferních měst (*History and Cultural Heritage - Transfers Between Urban and Rural Culture. European Experience*). Analýzu založila na komparaci procesu významného pro evropské postindustriální společnosti, tzv. rurální renesance, ve třech regionálních případových studiích. Její komparace byla vedena v prostorových měřítcích regionu, mikroregionu, města a místa. Vedle Gaskoňska, departementu Gers a jeho měst analyzovala Vysočinu a Třebíčsko na česko-moravském pomezí, východoslovenský Šariš, poddukelský kraj, jeho města a památky. Na příkladu kulturních památek zařazených na seznam UNESCO sledovala strategie sebe prezentace regionu, jeho měst a historických památek. Roger Chartier v této souvislosti poukázal jednak na soutěžení mezi třemi diskursivními formami prezentace minulosti v současnosti a na nebezpečné stírání hranic mezi nimi: tj. mezi pamětí, fikcí a historií.

Komparativní analýzu „kulturní krajiny“ Dublinu a Helsink, hlavních měst nových národních států, které formovaly svoji národní identitu, předložila Marjaana Niemi (*Urban Cultural Diversity and the Quest for National Unity: Helsinki and Dublin in the 1920s and 1930s*). Obě země získaly nezávislost poté, co se vymanily z nadvlády impérií. Jejich hlavní města se snažila zbavit symbolů minulosti a dát jim nový význam. Roger Chartier nabízel zvážit srovnání s diskutovaným případem pruské architektury v korejském Soulu.

Další téma vnesl do diskuse Lars Nilsson (*From an Industrial to a Post-industrial Urban Culture*) na příkladu analýzy vývoje průmyslové čtvrti na jihu Stockholmu. Studoval dopad deindustrializace na městské prostředí, na obyvatelstvo a jeho způsob života. Poté co se namísto textilního průmyslu začaly rozvíjet služby včetně finančnictví, se proměnila sociální struktura čtvrti. Dělnictvo bylo vystřídáno vyšší a střední třídou, která místo do hostince směřovala do nových nákupních center a místo sociální demokracie volila konzervativní nebo nové politické strany. Výsledkem potom byla sociálně segregovaná čtvrt, nový rys v urbanismu, který vystřídal sociálně smíšené typy předměstských čtvrtí, obvyklé v desetiletích po druhé světové válce.

Olusoji Oyeranmi se zaměřil na studium růstu nigerijského Ibadanu (*Globalization, Migration and City Development in Nigeria, Ibadan Example*), přičemž sledoval demografický vývoj, respektive stabilní proces imigrace do města, se sociálními dopady a politickými důsledky růstu města. Ty se podle Oyeranmiho projevují ve způsobu, respektive v absenci urbánního plánování. Příspěvek vnesl do diskuse zamýšlení na konceptem globalizace, který

byl na kongresu diskutován v celé řadě sekcí. Roger Chartier poukázal na ztotožňování globalizace s procesem propojování světa prostřednictvím toku kapitálu a investic, s propojováním trhu, migracemi, novými technologiemi a „světovou kulturou“. Vzněl otázku, zda bychom neměli vzít v úvahu distinkci, již formuloval francouzský historik Serge Gruzinski, když při analýze procesů vytváření provázanosti a reciproční závislosti v globálním měřítku navrhl rozlišovat mezi *globalisation* a *mondialisation*. V tomto pojetí by globalizace byla definována jako posílení provázanosti mezi místy, situacemi a historiemi bez nutného setření kulturních specifik v důsledku akulturace, tj. kulturní okcidentalizace. Spojení světa ve smyslu mondializace by označovalo tu sféru, která je v každé kultuře ovládána prostřednictvím vnuceného nebo převlastněného dominantního ekonomického, sociálního a kulturního modelu. Přestože všechna města na světě dnes sdílejí společné charakteristické rysy, problémy a výzvy, zůstává jim jejich historie, patrně originální kulturní dědictví a v důsledku i rozmanitost, která je činí zajímavými.

*Luda Klusáková*

## **Město a společnost v evropské historii**

10. mezinárodní konference urbáních dějin v Gentu (1.-4. září 2010) potvrdila, že v rámci oboru získává na důležitosti téma sociálního rozměru reprezentace urbání minulosti a jejího společenského užití i využívání. Tato problematika se stala jak předmětem kritických analýz, tak otázkou prakticko-metodologickou. Část

akademické pozornosti se proto zaměřila na otázky, jak nejružnější sociální rámce ovlivňují psaní a prezentaci městských dějin, jak se utvářejí obrazy minulosti města v kontextu sociálních konfliktů či formování kolektivních identit, resp. jak se s městskou minulostí a historickou argumentací nakládá v dnešní době. Část odborných diskusí naproti tomu akcentuje spíše problémy, které směřují ke společenské relevanci urbánněhistorického bádání a sociálněpragmatickému využití urbánní expertízy, ale také k otázce, jak adekvátně zprostředkovat městskou minulost pro různorodá publika v soudobé společnosti.

Průsečík obou těchto směrů představovala hojně navštěvená sekce *Cities Represented: Writing and Exhibiting Urban History*, kterou společně organizovali Anja K. Nevanlinna (Helsinky), Donatela Callabi (Benátky) a Carlo M. Travaglini (Řím). Bezpochyby největší ohlas vzbudil Paul Van de Laar (Rotterdam) se svým provokativním a teoreticky podnětným příspěvkem *New Paradigms in City Museums: Exhibitions, the Unrepresented and the Knowledge Gap*. Městská muzea nabízejí podle Van de Laara ve většině případů příběh „vítězů“, tedy středostavovské dějiny města, utvrzené tradiční posedlostí hmotnými artefakty vesměs buržoazní proveniencí. Muzea jsou nadto oddělena jak od vědění laické veřejnosti, tak i od současného života měst. Jako taková tedy nedokáží výrazněji oslovit širší publikum, a to navzdory velkému zájmu o poznávání měst například v rámci turismu. Podle Van de Laara je proto zapotřebí výrazně překročit ustálené tradice městského muzejnictví a ve jménu kulturního obratu v urbánních dějinách zásadně transformovat dosavadní přístupy a koncepty v muzejní praxi. Jako konceptuální

východisko navrhl Van de Laar důsledné rozšíření pojmu *heritage* nejen o nehmotné, ale také o mentální dědictví. Kulturní dědictví je třeba chápat jako dynamický prvek, určitý řetězec, který přesouvá pozornost od hmotných dokladů ke kontextu, k samotné kulturní praxi, jež dědictví formuje a přetváří. Agenda postmoderního městského kurátora se tak posouvá od pouhého sbírání předmětů například k dokumentaci emocí imigrantů, které mohou v rámci městské kultury přetrvávat i v podobě kolektivních pocitů méněcennosti a vyloučení. Pracovníci muzeí by měli důsledně využít urbánněetnologických metod studia města, bezprostředně pozorovat městskou společnost v terénu: za příklad uváděl autor projekt zaměřený na dokumentaci populární kultury a životního stylu etnicky vyhraněné a sociálně zaostalé přístavní čtvrti v jižním Rotterdamu. Nedílnou součástí paradigmatické změny je i zásadní proměna samotné ideje muzea, jehož hranice vůči městské společnosti a městu se rozměňují – město samotné se má stát laboratoří a pracovním polem muzejnictví, přičemž městský kurátor by měl fungovat jako *heritage broker*, na pomezí mezi expertním urbánněhistorickým věděním a městskou společností.

Na Van de Laarovo strhující exposé bezprostředně navázala Sandra Schürmann (Lüneburg), která ve svém příspěvku *The Free and Hanseatic City Represented: The Historical Museum of Hamburg* provedla kritický rozbor expozice hamburského muzea, jednoho z řady městských muzeí, které podle této německé historičky již neodpovídají teoretickým a společenským nárokům současnosti. Poukázala především na genealogii sbírek hamburského muzea v 19. století, kdy k důležitým motivacím patřila snaha zachránit pomínky na nenávratně mizějící

podobu města, které prošlo výraznou urbanistickou proměnou. Odtud architektonické zbytky ze zničených měšťanských domů, ale také populární modely města, které nadále fascinují návštěvníky muzea, avšak podobně jako měšťanské interiéry prezentují idealizovaný obraz města, bez možnosti postihnout hlubší rovinu jeho sociálních dějin. Schürmann nicméně také podotkla, že od městského muzea se často očekává, že poskytne v první řadě ucelený, přehledový a jednotný obraz dějin města.

V komparativní perspektivě přistoupil k rozboru městských muzeí i německý historik Marc Schalenberg (Helsinky) v příspěvku *Back to the Future: Recent Representations of Urban History in Vienna, Berlin and Dresden*, který si položil otázku, zda a jakým způsobem se v posledních dvaceti letech proměnil obraz barokní, klasicistní a předřeznové epochy tří německojazyčných metropolí.

Výhody i teoretické aspekty srovnávacího rozboru reprezentací městské minulosti zhodnotil Jaroslav Ira (Praha). V příspěvku *Comparative Approach and the Historical Representations of Towns* přenesl pozornost od muzeí k jinému typickému žánru, kterým se již tradičně prezentují urbánní dějiny odbornému i širokému publiku, a sice historickým monografiím jednotlivých měst. Zatímco Van de Laar se dotknul současných publikací, kterým vyčítal určitou neschopnost konceptuálně začlenit témata soudobých kulturních dějin do jednoho příběhu města, Ira se zaměřil na rozbor publikací starších, z druhé poloviny 19. století, přičemž poukázal na roli národního, ale i občanského paradigma jako rámce, jenž ovlivňoval jak samotnou praxi lokálního městského dějepisce, tak i jeho obsah. Pokusil se ukázat, že

míru vlivu národních diskursů lze pozorovat na dílčích prvcích městských vyprávění, jako je např. periodizace městských dějin, významné historické postavy či topos rozkvětu a úpadku města.

Konečně Anat Falbel (z brazilského Campinas) se v příspěvku *Anatole Kopp, the Militant Historian* zamyslela obecněji nad otázkou společenské a politické angažovanosti (urbánních) historiků, kterou následně konkretizovala na příkladě radikálního architekta a historika rusko-židovského původu, jednoho z četných francouzských intelektuálů padesátých a šedesátých let 20. století působících v komunistické straně, jenž v architektuře a urbanismu spatřoval jednu z forem revolučního boje.

Časově i tematicky navazovala sekce *The Public Use of Urban History (19th–20th centuries)*, kterou společně vedli Denis Bocquet (Drážďany) a Filippo de Pieri (Turín). V té ovšem organizátoři výrazněji akcentovali vysloveně instrumentální, a to především politické využití urbánních dějin. Například D. Bocquet ve svém příspěvku *The Grand Paris Debates and the Public Use of Urban History* tematizoval čtyři roviny, ve kterých se urbánní historie zapojuje do veřejného diskursu a administrativní praxe, přinejmenším v kontextu debat o současném rozvojovém plánu tzv. Velké Paříže. Podle Bocqueta lze vnímat urbánněhistorický diskurs jako rezervoár argumentů (např. odkazy na „haussmanizaci“) a legitimizačních strategií, ale v úvahu je třeba vzít také fakt, že veřejné debaty o rozvoji francouzské metropole vytvořily široký trh pro četné urbánněhistorické publikace a projekty a v neposlední řadě i příležitost pro přímou angažovanost urbánních historiků.

Francesco Bartolini (Macerata) pak přenesl pozornost na otázku historického

obrazu města v rámci politického diskursu. V příspěvku *Urban History and Political Militancy: Rome in the 1950's* prezentoval alternativní obrazy italské metropole, které formulovala dvě hlavní politická uskupení. Politická rétorika křesťanskodemokratické strany prezentovala město v duchu slavné minulosti jako *caput mundi*, svaté či věčné město, resp. město s civilizačním posláním, s čímž koincidoval i ustálený obraz města produkovaný lokálním římským dějepisectvím, jež kladlo důraz na velkou minulost a význačné památky. Naproti tomu komunistická strana a levicová inteligence vykreslovaly město v negativních barvách: nejen jako město pasivní a vyčkávající v době protifašistického odboje, ale také jako město parazitující, neproduktivní a stagnující, profilované administrativně a turisticky, jehož rozvoji směrem k modernímu průmyslovému centru brání spekulace, život z pozemkové renty a veřejných financí. Zatímco v lokální politické praxi levice spolu s liberálními stranami volala po překonání pout minulosti a příklonu k plánování budoucího rozvoje města, v rovině historie podnítila kritický výzkum dějin města na novém základě, jež se teoreticky opíral o historický materialismus a zčásti odpovídal soudobým přístupům francouzské historické školy Annales.

V sekci *The Interplay of Global, National and Local in the City since 1800* upozornil Peter Clark (Helsinky) na rozdíly mezi jednotlivými státy v chápání vztahu mezi globální, národní a lokální úrovní a následně navrhl vyjádřit pojem krajiny (landscape) termínem *mindscape*. Clark hovořil o souteživosti měst na mezinárodní úrovni a ilustroval ji na příkladu snahy stát se organizátorským městem olympijských her či dostat se na prestižní seznam světového dědictví

UNESCO. Samotné UNESCO vnímá Clark jako politický proces, jež určuje urbánní politiku na globální úrovni. Vyslovil tezi, že role a důležitost UNESCO v městské politice bývá nepřímou úměrnou velikosti a významu daného města.

Tematikou měst se statutem místa světového dědictví UNESCO se posléze zabývala Tanja Vahtikari (Tampere) v příspěvku *The Interplay of Global, National and Local in the Management of the World Heritage City*. Vyslovila názor, že ačkoli UNESCO operuje na mezinárodní a globální úrovni, jeho současná politická linie upřednostňuje lokální úroveň skrze proklamované úsilí o ochranu světové rozmanitosti. Carl Nightingale (New York) ve svém příspěvku *Segregation is Everywhere: The History of Urban Color Lines* otevřel debatu na téma segregace v urbánních dějinách. Koncept segregace obyvatel podle barvy pleti podle něj vznikl dříve než princip segregace dle rasy, který datuje do doby britské koloniální expanze v 18. století. V té době se segregace na základě rasy stala prostředkem vládnoucích institucí a tehdy se o ní také začalo otevřeně hovořit. Olavi K. Fält (Oulu) promluvil o volnočasových aktivitách jako o prostředku interakce a mezikulturní komunikace, a to na příkladu západních přistěhovalců do Yokohamy v sedmdesátých letech 19. století. Ačkoliv byla Yokohama od chvíle, kdy se otevřela cizincům, jasně rozdělena na část japonskou a část obývanou cizinci, měly sportovní aktivity, zájmové kroužky, dobrovolné spolky cizinců apod. nesporný vliv na japonskou společnost. Shuichi Tahashima (Aoyama) ve svém příspěvku *A Land Readjustment Project and Local Community in the Interwar Tokyo Suburb* představil projekt rozvoje tokijského předměstí vytvořený místní komunitou v meziválečném

Japonsku, vycházející z dobových západních teorií rozvoje měst.

Secce Fabrizio Nevoly (Bath) a Giorgie Clarkové (Londýn) *Street Life and Street Culture: Between Early Modern Europe and the Present* nabídla tematiku sémantiky městského prostoru. Guido Rebecchini (Siena) podal na příkladu Říma v době papeže Clementa VII. rozbor toho, jak se mocenské posuny odrážejí v městském prostoru, jak příslušné autority využívají veřejný prostor k manifestaci své moci, a upozornil na současný trend urbánních dějin směřující k přechodu od symbolické interpretace města k praxi hmotného vyjádření prostoru. Na příklad Říma navázal John Foot (Londýn) s příspěvkem *Rome and Divided Memory. Via Rasella and the Fosse Ardeatine 1944-2010* věnovaným tématu veřejné paměti a jejich „míst“ v městském prostoru. Termín a koncept „míst paměti“ (*lieux des memoire*), který do historické praxe zavedl v osmdesátých letech 20. století Pierre Nora, nahrazuje konceptem *memoriscapes* Lisy Yoneyamy. *Memoriscapes* představuje prostor utvářený veřejnou pamětí, která je souhrnem veškerých památečních aktivit, přičemž velikou roli při utváření takto pojímaného „památečního prostoru“ sehrávají média a rozličné lokální, politické, náboženské a jiné faktory. Pro výzkum *memoriscapes* v urbánních dějinách zdůraznil Foot význam zapojení přístupů mikrohistorie.

Že sociální rozměr reprezentace městské minulosti stále přitahuje urbánněhistorickou veřejnost, dokládá i pohled na připravované secce nadcházející 11. konference EAUH, kterou bude hostit FF UK v Praze na přelomu srpna a září tohoto roku. Tématu psaní a prezentace městských minulostí bude zasvěcen jeden z kulatých stolů,

a hned několik sekcí se bude zabývat vztahem města a paměti, reprezentací specifických epoch z dějin měst či kulturním dědictvím. Co dalšího můžeme vyčíst z přehledu osmdesáti sekcí a kulatých stolů? V první řadě skutečnost, že urbánní dějiny v současnosti představují značně různorodé pole. Přesto lze vyzorovat některé trendy. Patří k nim rostoucí důraz na transnacionální přístup k urbánní historii, jenž v určitém smyslu navazuje na tradičně komparativní rozměr této disciplíny, nicméně výrazněji akcentuje vztahy, transakce mezi městy a urbánními společnostmi, vzájemné vlivy nebo třeba cirkulaci urbanistických koncepcí. A to v globálním měřítku: nepřehlédnutelným rysem pražské konference je výrazný zájem prezentovat urbánní témata z mimoevropského světa, jak demonstrují například secce zaměřené na urbanizaci jižní Asie, na vnímání islámského města, architektonické dědictví koloniální éry nebo na transfer evropského urbanismu do Afriky.

Příprava pražské konference EAUH vyžaduje pravidelný kontakt se členy mezinárodního výboru Asociace. Je potěšitelné, že „vedlejším“ (avšak velmi důležitým z hlediska rozvoje oboru i jeho výuky) produktem organizačních cest do Prahy je také účast předních zástupců EAUH – čelných protagonistů urbánní historie – na různých aktivitách v Praze. Vedle Petera Clarka, nestora urbánních dějin a duchovního otce Asociace, jenž přednášel na FF UK již v roce 2009, je třeba zmínit seminář „Current Trends in Urban History“, který se konal 8. dubna 2011 v prostorách Clam-Gallasova paláce v rámci zasedání mezinárodního výboru EAUH a během kterého představili aktuální směry urbánních dějin Roey Sweet, Gabor Sonkoly a Marjaana Niemi. Korepondenční členka výboru a zástupkyně

kanadské urbánní historie Michele Dagenais pak navštívila Prahu v říjnu 2011 a zapojila se mimo jiné do výuky v rámci magisterského programu Erasmus Mundus TEMA, ve kterém „město“ představuje jeden ze čtyř hlavních tematických pilířů. Setkání s M. Dagenaisovou bylo velmi užitečné i pro autory této zprávy, neboť přispělo k většímu obeznámení se s u nás dosud málo známou subdisciplínou, jakou je urbánní environmentální historie, a také s tzv. materiálním obratem v urbánních dějinách.

*Jaroslav Ira & Linda Kovářová*

## **Interakce a kontakty mezi městy**

(4. konference urbánní historie  
Finské historické společnosti)

Při mezinárodních konferencích zaměřených na urbánní studia je v posledních dvaceti letech vždy zastoupena finská historiografie početně rostoucí skupinou v urbánněhistorické diskusi respektovaných badatelů, za nimiž je vidět řada zajímavých projektů a publikací. Byla jsem proto zvědavá na výroční pracovní konferenci urbánních historiků v Helsinkách, kterou 6. března 2012 pořádala Finská historická společnost. Konference měla neformální pracovní charakter, tematicky byla zaměřena na různé formy interakce a utváření vazeb mezi městy a uvnitř měst. Byť bylo téma formulováno velmi široce, výsledný soubor referátů se zajímavě doplňoval a představil jak výzkumy zkušených badatelů, tak začínající doktorské projekty. Během dne zaznělo šest, respektive sedm příspěvků, které provázela živá diskuse. Konferenci zahájili Peter Clark a Marjaana Niemi,

ocenili ohlas na téma konference, které oslovilo badatele věnující se městům po celé linii časové osy.

Marko Lamberg, doktorand z univerzity Åbo Akademi v Turku, studuje vnímání prostoru měst v pozdním středověku. Ve svém referátu představil počátky srovnávacího studia identifikace prostoru na příkladu Stockholmu, Malmö, Bergenu a Turku. Ve svém příspěvku *Perceptions and Conceptualization of Space in Fifteenth-century Nordic Towns* se Lamberg hlásí k inspiraci v kognitivním (mentálním) mapování, zejména v pojetí u Daniela Lorda Smaila: *Imaginary Cartographies: Possession and Identity in Late Medieval Marseille* (1999). Na základě kupních smluv a dalších úředních dokumentů studuje, jak byl prostor v jednotlivých městech užíván, pojmenováván, charakterizován, přivlastňován. Ukazuje na význam širšího kontextu vývoje města, jak na jeho stabilitu, tak i na momenty změny. Autorovo pojetí navozuje vzpomínku na projekt Slova města. Marjatta Hietala v diskusi připomněla kritické edice historických městských atlasů, které rekonstruují prostor měst. Tanja Vahtikari, která má za sebou detailní studii Rauma jako památky UNESCO, viděla paralelu ve vysazování úzkých stavebních parcel podél hlavních ulic i pojmenovávání domů ve vazbě na profese vlastníků. Christian Krötzel ještě dále rozvedl úvahu o nutných rozdílech v praxi v závislosti od velikosti měst. V malých městech nepotřebovali zvlášť složitě pojmenovávat domy a prostory. Peter Clark při studiu přivlastňování prostoru požadoval důraznější odkazy na fyzikální rysy prostoru, jehož odlišné vnímání je podmíněno odlišným kontextem. Zajímalo jej, jak důležitá jsou odlišná vnímání prostoru, a tato otázka se nabízela průběžně při dalších příspěvcích.



Christian Krötzl z University v Tampere ve svém příspěvku *Networks across the Baltic in the Later Middle Ages* představil výsledky výzkumu, který nám není neznámý, neboť jeho autor čerpal materiál mimo jiné i v Archivu Univerzity Karlovy a s některými dílčími výsledky už seznámil i publikum v Praze. Poukázal na možnost studia vnímání a identifikace prostoru prostřednictvím kupeckých korporací, poutnictví i studentské peregrinace za vzděláním. Obchodníci, poutníci i studenti vytvářeli prostřednictvím svých zájmů a kontaktů profesionální sítě, které byly svou podstatou městské. Krötzl přitom pracuje nejen s itineráři, s popisy obsahujícími seznamy míst (nejčastěji měst) či nejrůznější zajímavosti a pamětihodnosti, ale i s univerzitními matrikami nebo s mapami. Poukázal na kontakty Skandinávie, respektive severských zemí, sahající až do Říma, Jeruzaléma či Santiaga de Compostela. Směřování studentské migrace se začalo měnit po roce 1348, kdy byla založena pražská univerzita. Po roce 1360 Praha získala dominantní postavení a udržela si je do roku 1409. Zastoupení severských či livonských studentů bylo v Praze v porovnání s jinými evropskými univerzitami rok od roku silnější. Krötzl vidí v obvykle cca osmdesátičlenné skupině důkaz výjimečné přitažlivosti Prahy v daném období. Po nacionalizaci univerzity přijetím kutnohorského dekretu roku 1409 se zájemci o studium přesunuli do Lipska, Rostocku či Greifswaldu a éra jednoho výrazného univerzitního centra pro evropský sever skončila. Podle Krötzla prakticky veškeré tehdejší severské elity získaly vzdělání na pražské univerzitě. Ukázal, že by stálo za výzkum, zda společná studijní či cestovatelská zkušenost vedla

ke společnému způsobu vnímání prostoru, zda a co s sebou přinesli zpět na sever.

Satu Lidman, právní historička z univerzity v Turku, v příspěvku *Urban history: A Natural Starting Point for a Legal Historian?* uplatnila výsledky srovnávacího studia věnovaného právní kontrole a identifikaci prostoru na základě jeho sociální role dozorované soudně a na příkladu Stockholmu a Mnichova si klade otázku navíc: zda protestantismus a katolicismus zacházel odlišně s kontrolou sociálního prostoru a jak se přitom uplatňovala státní moc. V obou případech měla centrální význam kontrola sexuální čistoty žen, v obou případech magistráty neudělovaly ty nejostřejší tresty. Ve svém příspěvku předvedla, jak se lze prostřednictvím studia kriminality dobrat k identifikaci veřejného prostoru jako jeviště spravedlnosti.

Druhá polovina příspěvků byla zaměřena na problematiku 20. století a současnosti. Dostalo se mi cti uvést ji úvahou na téma *Urban Interactions in Central Europe: Networking and Politics in the 20th Century*, v níž jsem sledovala různé formy mezi-městské spolupráce (spíše než rivality mezi městy), tzv. *twinning* – smluvně podložené partnerství, dále městské svazy, regionální projekty od místního po transnacionální měřítko, roli UNESCO a pěstování kultury míru, která se v argumentaci těchto projektů objevuje. Následující dva příspěvky se věnovaly výzkumu využívání veřejného prostoru. Niko Lipsanen z Univerzity v Helsinkách v příspěvku *Immigrants' Use of Green Space in Helsinki and Vantaa* sledoval užívání zeleně jako kulturně dané životním stylem, který si imigranti nesou s sebou a jen obtížně jej mění. Etnologický výzkum, zatím v počátečním stadiu, je založen převážně na pozorování chování

jednotlivců a skupin ve veřejném prostoru a zaměřuje se na typy činností obvyklých pro určité skupiny obyvatel. Pokračovat bude anketami a rozhovory ve třech parkových lokalitách specifického charakteru. Richard Robinson, rovněž z Univerzity v Helsinkách, představil výzkum dvou lázeňských lokalit, které měly širší společenský význam a symbolizovaly určitý způsob trávení volného času: *Brighton, UK and Hanko: A Shared History in Drink?* Již z názvu vyplývá otázka problému nadměrného pití alkoholu. Z podtitulu potom otázka, zda v delším časovém úseku, mezi lety 1870 a 1950, došlo ke změně v závislosti na rozvoji či úpadku lázeňské funkce měst, na dopadu železničního spojení či jeho absence, anebo vlivem válečné destrukce. Vzhledem k tomu, že oba případy jsou zakotveny v oblasti severské alimentární kultury, je zde více podobností než rozdílů, i když zvolené lázeňské lokality měly poněkud odlišnou klientelu – železnici dosažitelný Brighton sloužil velmi široké společnosti, zatímco Hanko bylo pro vyšší vrstvy. Interakce spojené s pitím se přirozeně odehrávaly ve veřejném prostoru, a tak se Robinson s odkazem na studie *temperance culture* zajímá i o způsoby kontroly pití v podobě dohody o počtu hostinců a vinopalníků (v Brightonu), respektive o abstinčních kavárnách a éře prohibice (postihla Hanko v letech 1919–32). Svůj význam má i závislost obou měst na turistice, obecně dvojí role alkoholu – destruktivní či degenerativní a integrální v kontextu městského veřejného prostoru. Uspořádaný, klidný, uklizený veřejný prostor je známkou civilizovanosti. Objeví-li se nepořádek a agrese ve veřejném prostoru, ohrožena je vizitka civilizovanosti a v tomto kontextu má dvojí podobu i zobrazování kultury pití.

Poslední příspěvek přednesla Ira Jänis-Isokangas z Aleksanteri-Institutu při Univerzitě v Helsinkách: *Hooliganism as a Symbol of Social Change in an Urban Environment: the Case of „Sakilaiset“ in Helsinki and „Huligany“ in Leningrad in the 1920s*. Badatelka studuje chuligánství jako symbol sociální změny v městském prostředí, jehož projev je v ruském i finském prostředí spojen s reakcí na tlaky industrializace a urbanizace, je spojen s alkoholismem a shodně se pro něj používalo označení vypůjčeným slovem, ačkoliv jak ruština, tak finština měly své vlastní názvy pro studovaný typ chování (*ozorník* a *sälli*). Historicky autorka sleduje proměnu obou městských společností od Stolypinových reforem. Chuligánství, ačkoliv je vnímáno jako projev či důsledek proměn, nebylo identifikováno s dělnickým prostředím, bylo spojováno s oděvem, chováním a nadměrným požíváním alkoholu. Abstinční hnutí označovalo pití alkoholu jako zlozvyk, způsobující degeneraci, špatné společenské chování, je projevem necivilizovanosti. V sovětském Rusku bylo chuligánství kriminalizováno. Výzkum se ptá, kdo jsou tito lidé? Zatčení byli opilí. Alkoholismus se tak objevoval jako sociální a zdravotní problém, souvisel s kriminalitou mladistvých. O problému vypovídají trestní spisy a zdravotní dokumentace. V Helsinkách byl zřetelně prostorově definován. S chuligánským chováním byl spojován určitý oděv a prostor, kde bylo přípustné (dělnická čtvrť) a kde nikoliv (*respectable area* – středostavovská část města). Stigmatizovaná čtvrť byla s tou dobrou propojená mostem, jakmile se nevhodné projevy chování a oděvu objevily mimo povolený prostor, byly trestány policií.

Celodenní konference nabídla široké spektrum témat, mezi nimiž silně

rezovala interakce v prostoru, jeho identifikace a přivlastňování. Příspěvky charakterizovala aplikace komparativního přístupu, jednání pak živá diskuse. Příspěvky dokumentovaly směřování finských urbánních studií a zájem začínajících historiků. Potěšila i přítomnost zástupců statistického odboru radnice města Helsinky, kteří se účastnili konference a diskusí. Můžeme se těšit, že mnohé finské kolegy uslyšíme v srpnu na konferenci EAUH v Praze.

*Ludá Klusáková*

### **Konference *Význam a pozice menšinových etnických skupin v interkulturním prostředí***

(Praha 9. – 10. února 2012)

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze uspořádala na začátku února již čtvrtou mezinárodní antropologickou konferenci. Tentokrát se věnovala stereotypům, předsudkům a konfliktům z perspektivy etnických menšin. Jedná se o téma navýsost aktuální, a to nejen mezi odbornou veřejností. I proto byl zájem ze strany odborné i laické veřejnosti o konferenci velký. Své referáty přijelo přednést na čtyřicet účastníků. Přednášející se sjeli nejen z celé České republiky, Slovenska a Lucemburska, ale též z Polska a Albánie, pozvání přitom přijali také zástupci neziskových a regionálních institucí zabývajících se problematikou etnických menšin v praxi.

Úvodní slovo pronesl Zdeněk Pinc a svým příspěvkem *Má solidarita meze?* uvedl z pohledu filosofického diskursu účastníky konference do problematiky předsudků konstruovaných vůči cizincům. V prvním bloku nazvaném *Minority*

*v kontextu multikulturalismu, resp. interkulturalismu* referující v rámci svých příspěvků rozvedli několik velmi aktuálních témat. Waldemar Kuligovský přednesl příspěvek o vývoji v nástupnických zemích Jugoslávie. Svou pozornost zaměřil na fenomén, který je v dnešní Evropě spíše ojedinělý – snahu o homogenitu Chorvatska a Bosny a Hercegoviny, která má zajistit stabilitu obou zemí po traumatizující a stále ještě neuzavřené minulosti. O postavení minorit a vlivu na jejich vývoj a pozici ve většinové společnosti referoval profesor Čukan v příspěvku *Status minoritního spoločenstva – endogénne a exogénne faktory*. Další blok dotýkající se vyjednávání pozic u minorit zahájil Boris Michalík příspěvkem zaměřeným na motivace k začleňování minorit na Slovensku a slovenské menšiny v zahraničí. V příspěvku Piotra Andrusieczka měli účastníci konference možnost se seznámit se složitou situací na Krymu; ač se jedná o ukrajinské území, Ukrajinci jsou zde v menšině, a proto zde stále hrozí etnický konflikt mezi nimi a majoritními Rusy. Michal Jarnecki pojednal o situaci v Podkarpatské Rusi v době první republiky. Blanka Soukupová se zabývala otázkou Němců a jejich vlivu ve slovan-ském městě Praze.

Další blok k hlavnímu tématu *Stereotypy, konflikty, předsudky* zahájil Ladislav Lenovsky, který svoji pozornost zaměřil na arabskou klientelu v lázeňském městě Piešťany. Mezi majoritním obyvatelstvem a arabskými hosty dochází ke konfliktům na základě předsudků, a to i přes to, že se jedná o velmi lukrativní klientelu. Z francouzského prostředí vycházející příspěvek Pavla Sitka upozornil na nebezpečí nazírání „druhých“ skrze stereotypy majority (stereotyp jako výslednice politické reprezentace) na příkladu imigrace přistěhovalců

ze severní Afriky. Marwan Al-Absi se zabýval příčinami nedávných událostí „arabského jara“. Zamýšlel se nad tím, že se jedná o důsledek nesnášenlivého postoje vůči menšinám a jejich projevům, to vše v ekonomickém zájmu (na příkladu Libanonu). O složité situaci v meziválečném období ve vztazích a spolupráci na kulturně-spoločenském poli mezi Čechy a Maďary přednesl velmi zajímavý příspěvek Robert Pejša. Referát zabývající se sebeidentifikací Maďarů na základě reflexe stereotypního nazírání českou majoritou přednesl Jakub Holas. Marianna Mészárosová pojala svůj výzkum Slováků a Maďarů v Praze skrze fenomén internetu jakožto média a rozбором toho, jaké webové stránky navštěvují, se pokusila interpretovat jejich etnickou identitu. Antisemitismus ve slovenském prostředí se stal ústředním tématem referátu Pavola Měšťana – shrnul v něm historické i soudobé aspekty tohoto nebezpečného fenoménu a upozornil na tendence vedoucí k popírání holocaustu. Ludmila Kashpurová přednášela o utváření stereotypů o migrantech na příkladu albánských přistěhovalců v Evropě a ruských imigrantů do USA. Vývoj v Bukovině po vyhlášení samostatného ukrajinského státu zmapovala Kateryna Shestakova a poukázala na fakt, že tradice multikulturalismu z dob Rakouska-Uherska se nedochovala v původní míře, především s ohledem na politické a etnické problémy. Markéta Bezoušková při svém výzkumu Ukrajinců zkoumala jejich odlišné názory podle geografického původu (rozlišení východní a západní Ukrajiny na dvě jakoby samostatné názorové větve téhož národa).

Další blok konference nazvaný *Pozice ekonomických aktivit v interkulturní komunikaci* zahájila na příkladu Slováků v zahraničí Ivana Šusteková. Pokusila se osvětlit

problematiku asimilace cizinců na základě toho, jakou práci vykonávají v nové zemi, což má na začleňování se do majoritní společnosti značný vliv. Hanna Vasilevich poukázala na paradoxní situaci, která nastala v Polsku po roce 2005. Etnické menšiny získaly práva, která však v případě běloruské menšiny pozbyla smysl. Zákon zakazuje snahu o asimilaci menšin, v tomto případě však naráží na ekonomické faktory. Na základě srovnání ekonomických strategií subsaharských (nejčastěji nigerijských), vietnamských a ukrajinských přistěhovalců Andrea Gerstnerová poukázala na fakt, že subsaharští přistěhovalci oproti ostatním, podstatně početnějším imigrantským skupinám dosahují větší ekonomické efektivity (prosperity) v době ekonomické krize. *Migrační zkušenost a její vliv na život migrantů* byla část konference, kterou otevřela Petra Ezzeddine svým příspěvkem zabývajícím se fenoménem pečovatelek-migrantek z Ukrajiny. Tyto služby jsou poskytovány pro rodiny, které hledají alternativu k nepříliš efektivnímu sociálnímu systému v České republice. Anna Novotná hovořila na téma transnacionálního mateřství u mongolských dělnic v ČR. Tereza Kušniráková provedla výzkum v Hanoji s Vietnamci, kteří žili v bývalém Československu. Ve svém bádání odhalila, že se tyto Vietnamci stále sdružují, udržují zvyky, kterým se v Československu naučili, a dokonce přenášejí do své rodinné země některé české tradice. Lia Tlustá prezentovala svou přednášku na základě své práce v uprchlickém centru. Zaměřila se na komunikaci obyvatelstva s uprchlíky a problémy, které je třeba řešit v každodenních situacích (s důrazem na jazykové bariéry kurdských uprchlíků při komunikaci se zdravotníky). Blok *Kulturní faktory jako forma sebe prezentace migrantů* otevřela Zita

Skorčepová svým příspěvkem o akulturačních strategiích hudebníků původem z ciziny. Petr Charvát přednesl příspěvek pojednávající o syrské komunitě na území České republiky v její kulturní svébytnosti. Lukáš Radostný vyzdvihl ve svém příspěvku romskou hudbu, jakožto hlavní prvek, který je používán při formování pozitivního obrazu romského etnika.

Druhý den konference byl zahájen dvěma bloky. První nesl název *Politicko-etnické konflikty* a Josef Kadeřábek se v něm zaměřil na české exulanty, kteří v 17. století byli nuceni v saských městech hledat integrační strategie pro začlenění se do tamního prostředí. Ty, kterým se integrace v Sasku nezdařila, čekala po návratu do vlasti další integrace do původního prostředí. Krasimira Marholeva pojednala o obraze Čechů a Slováků v očích Američanů, a to z hlediska historie první světové války. Otázku tzv. moravské národnosti otevřel a na svém výzkumu osvětlil Ondřej Daniel. Mikuláš Mušinka referoval o rusínské a ukrajinské menšině na Slovensku – jejich vzájemné nevráživosti a zároveň úbytku počtu osob, které se k těmto národnostem hlásí. Arkadiusz Jelowicki poukázal ve své práci na zajímavý fakt, že Poznaň je nejvíce monokulturní oblastí Polska. Prezentacemi o historii národnostních menšin v Národním zemědělském muzeu v Szreniawě se pokoušejí tento fakt, který by mohl do budoucna vyvolat řadu konfliktů, změnit. Zuzana Skorčepová prezentovala svou práci o českých a německých imigrantech-umělcích (v období druhé světové války), kteří byli nuceni vytvořit nové strategie, aby se začlenili do společnosti a uměleckého života britského exilu.

Druhá sekce závěrečného dne byla zahájena *Romskou problematikou* a otevřena

referátem Zuzany Beňuškové o slovenské vesnici roku 2007, ve které soužití Romů s většinovým slovenským obyvatelstvem funguje na základě jasně daných pravidel komunikace zaručujících prakticky bezproblémové soužití. Alexandr Mušinka problematiku romské diskriminace prezentoval především na základě návrhů slovenské politické reprezentace. Připravované zákony přímo vybízejí k diskriminaci tohoto etnika. Nazírání na romské spoluobčany v středoslovenské vesnici jejich obyvateli zkoumala pomocí zúčastněného pozorování a rozhovorů Magdaléna Kusá a dospěla k poukazu na značné rozdíly mezi autostereotypem minority a heterostereotypem majority. Eva Rydrych představila případovou studii týkající se pokusů o integraci obyvatel vyloučených lokalit Ostravska skrze strategie bydlení. Renata Wienerová se zaměřila na stereotypy vůči Romům z kulturního a jazykového hlediska. Svou práci opřela o výzkum v Ústeckém kraji, tedy regionu nejméně tolerantním k této skupině obyvatelstva. To, že jsou Romové velice nesoudoudu a značně obtížně definovatelnou menšinou, která ještě často nerada svůj původ oficiálně prezentuje, nám ve své práci připomněl David Doubek. Markéta Levínská prezentovala školní život a vztahy mezi Romy a většinovým obyvatelstvem z velmi zajímavého pohledu – pomocí vtípu, jakožto prostředku ke vzájemnému porozumění. Příspěvek Dany Bittnerové se také zaměřil na školní prostředí. Ústředním tématem byl však způsob, jakým se žáci snaží vyrovnat se stigmaty, která je provází. Pomocí agrese – vlastním tělem – brání svoji úctu. Posledním příspěvkem v sekci romské problematiky byla práce Michala Rádra zaměřená na vzdělávání Romů – tentokrát v návaznosti na otázku, proč často i bezproblémově se

vzdělávající Romové nepokračují v dalším studiu na středních a vysokých školách. Poslední část konference byla věnována tématu *Subjektivita jako měřítko vlastní pozice minorit*. Romyana Georgieva se rozhodla prezentovat adaptační strategie rumunských přistěhovalců do České republiky. Závěrečný příspěvek Mirjam Moravcové se zaměřil na školní prostředí z pohledu rodičů žáků čtyř nejpočetnějších skupin imigrantů – Rusů, Slováků, Ukrajinců a Vietnamců. Rozebrala zde otázku konfliktů způsobených jinakostí žáků imigrantů a také školu jakožto možný nástroj transformace.

Konference přinesla množství zajímavých příspěvků a nových pohledů na tuto

aktuální problematiku. Diskuse nad referáty podnítily k dalším možným vyústěním řešení výzkumných témat. Jak se během plynutí konference ukázalo, jedná se o tematiku značně ožehavou a po mnoha stránkách stále nevyčerpanou, otevřenou pro další vědecké probádání. I proto je přirozené, že Mirjam Moravcová vyzvala referující účastníky konference, aby své příspěvky přepracovali do dvou kolektivních monografií – první z nich bude pojednávat o široké oblasti romské problematiky, druhá o menšinách v jejich kulturní a sociální svébytnosti.

***Klára Malme***

**Instrukce pro autory:** Redakce přijímá původní, dosud nepublikované vědecké texty z antropologických věd ve formě statí, esejů, recenzních statí, materiálů (edic), recenzí, zpráv, případně dalších typů vědeckých publikací. Texty přijaté v českém nebo slovenském jazyce jsou zařazovány do českých čísel časopisu, texty přijaté v anglickém jazyce do anglických čísel časopisu.

**Formální náležitosti rukopisů:** Redakce přijímá rukopisy zaslané jako příloha e-mailu na adresu redakce a současně příslušnému šéfredaktorovi, nebo zaslané poštou v elektronické podobě (na disketě nebo CD ve formátu MS Word či RTF) na adresu redakce, vždy s průvodním dopisem ve kterém je uvedená plná kontaktní adresa autora/autorů včetně e-mailového a/nebo telefonického spojení.

Rozsah statí, esejů, recenzních statí a materiálů je omezen na max. 30 stran (54.000 znaků včetně poznámek pod čarou a mezer), rozsah recenzí a zpráv na max. 10 stran (18.000 znaků). Rukopis musí splňovat ČSN 880220, tj. řádkování 2, 60 úhozů na řádce, 30 řádek na stránce A4, anebo používat velikosti písma 12 pt. a řádkování 1.5, v poznámkách písmo 10 pt. a řádkování 1. stránky musí být číslovány, neužívá se žádné formátování.

V případě statí, esejů, recenzních statí a materiálů jsou povinnými součástmi rukopisu anglický abstrakt v rozsahu 15–20 řádek a 3–5 klíčových slov v angličtině. Na konci textu následuje krátký medailon autora (4–7 řádek) a seznam použité literatury.

Citací úzus je formou autor (první prvek) – rok vydání přímo v textu, poznámkový aparát neslouží k odkazům na literaturu, lze v něm však odkazovat na nevydané prameny. Bibliografické odkazy musí být úplné a odpovídat standardu časopisu, podrobnější informace o způsobu citací jsou uvedeny na internetových stránkách časopisu. Statí a materiály mohou obsahovat obrazové přílohy, tabulky, grafy apod. O jejich publikování rozhoduje příslušná redakční rada. Obrázky a grafy je třeba dodat jako samostatné soubory, obrázky nejlépe ve formátu TIF nebo EPS, grafy nejlépe v programu MS Excel. Redakce si vyhrazuje právo na formální a jazykové úpravy textu.

**Recenzní řízení:** Statí (vč. rubriky Studenti píší), eseje a recenzní statí publikované v časopise *Lidé města /Urban People* procházejí oboustranně anonymním recenzním řízením, které může mít nanejvýš tři kola. Každý text posuzují nejméně dva recenzenti. Na základě výsledku recenzního řízení příslušná redakční rada text přijme, vrátí k úpravám nebo k přepracování, či zcela zamítne.

O výsledku recenzního řízení je autor/ka textu informován/a písemně, zpravidla do osmi týdnů od obdržení rukopisu. Jsou-li požadovány úpravy, změny a doplnění nebo přepracování textu, je třeba je provést do šesti měsíců od obdržení písemného vyjádření redakce. Respektování požadavků recenzentů a formálních standardů vyžadovaných redakcí je podmínkou publikace jakéhokoliv textu. Nabídnout rukopis jinému časopisu, zatímco je posuzován v recenzním řízení časopisu *Lidé města /Urban People* nebo v rámci lhůty na úpravy, je považováno za neetické.

Materiály, recenze a zprávy nejsou recenzovanými rubrikami časopisu. O publikování jednotlivých příspěvků v těchto rubrikách rozhoduje příslušná redakční rada.

**Notes for contributors:** The editorial board accepts original, previously unpublished texts in the anthropological studies in the form of articles, essays, review articles, reviews, reports, or other types of scientific publications. Texts in Czech or Slovak languages are published in the Czech volumes of the journal; texts in English in the English volumes of the journal.

**Formal requirements for manuscripts:** The editors require manuscripts as e-mail attachments sent to the addresses of the editorial office and the appropriate editor-in-chief or sent by mail in electronic form (on a diskette or CD in MS Word or RTF format) addressed to the editorial office. The accompanying letter should contain complete address(es), telephone number(s) and/or e-mail address(es) of the author or authors.

The maximum length of the article, essay and review articles is 30 pages (54,000 characters, including footnotes and spaces); the maximum length of reviews and reports is 10 pages (18,000 characters). Manuscripts must fulfill the requirements of ČSN 880220, i.e. double spacing, 60 characters per line, 30 lines per page, A4 format, or 12 pt.-size type and 1.5 line spacing with 10 pt. footnotes single spaced. The pages must be numbered. No formatting is to be used.

Articles, essays and review articles must be accompanied by an abstract in English which must be 15–20 lines long and have 3–5 keywords in English. The text should be followed by a short profile of the author (4–7 lines) and a bibliography.

Use of quotations is as follows: author-year of publication should be included in the text; footnotes are not used for referring to the bibliography, but it is possible to use them to refer to unpublished sources. Bibliographical references must be complete and correspond to journal standards. More detailed information about use of quotations can be found on the Web page of the journal. Articles and materials may contain pictorial accompaniments, tables, graphs, etc. The relevant editorial board decides on their publication. Pictures and graphs must be added as separate files; pictures best in TIF or EPS format, graphs in the MS Excel program. The editors reserve the right to do linguistic editing and editing of the text's form.

**Reviewing process:** Articles (including the students' work section), essays and review articles published in the journal *Lidé města /Urban People* are submitted for anonymous reviewing process that can have a maximum of three rounds. At least two reviewers judge every text. On the basis of the result of the review process, the pertinent editorial board accepts the text, returns it for correcting or reworking or rejects it.

The author of the text is informed of the decision of the editorial board in written form, usually within eight weeks of receiving the manuscript. If there are requested corrections, changes or supplementary information or reworking of the text, this must be done within six months of receiving the written statement of the editors. Respect for the requests of the reviewers and formal standards requested by the editors are conditions of publication of any text. Offering a manuscript to another journal while it is being reviewed or within the editorial period is considered unethical.

Materials, reviews and reports are not in the reviewed sections of the journal. The relevant editorial board decides on the publication of individual contributions in these sections.