

13, 2011, 3



- Miloslav Petrušek** Existencialismus a sociologie:
Velké míjení a pozdní setkávání
- Jiří Musil** Poslední ročník studentů sociologie
po únoru 1948
- Zdeněk R. Nešpor** Mizení náboženství z veřejného prostoru:
Kostely, kaple, modlitebny a fary Německé
evangelické církve
- Tibor Vojtko** „Nové město, nová generace, naděje
pro společnost“, aneb úsilí o vybudování osady
Růžičkov v Praze-Troji (1925–1930)
- Gabriela Fatková** Bulharští Karakačani dnes
- Marek Jakoubek** „Kronika naší rodiny“ vojvodovské Češky
Ester Karbulové

Lidé města / Urban People

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

Lidé města / Urban People

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

VYDÁVÁ/PUBLISHED by Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy

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

Internetové stránky: <http://www.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

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), **Tomáš Rataj** (Scriptorium Praha), **Dan Ryšávy** (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

Editorial board:

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

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

Asistentka redakce/Secretary: **Kristýna Brunclíková** kristyna.brunclikova@fhs.cuni.cz

Jazykové korektury/Czech language editor: **Martina Vavřínková**, **Tamara A. Wheeler**

Obálka/Cover design: **Aleš Svoboda**

Sazba/Text design: **Robert Konopásek**

Task/Printed by: **ERMAT Praha, s.r.o.**

ISSN 1212-8112

OBSAH

STATI

- 339** Existencialismus a sociologie: Velké míjení a pozdní setkávání
Miloslav Petrusek
- 373** Poslední ročník studentů sociologie po únoru 1948
Jiří Musil
- 397** Mizení náboženství z veřejného prostoru: Kostely, kaple, modlitebny a fary Německé evangelické církve
Zdeněk R. Nešpor
- 443** „Nové město, nová generace, naděje pro společnost“, aneb úsilí o vybudování osady Růžičkov v Praze-Troji (1925–1930)
Tibor Vojtko

ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM

- 467** Bulharští Karakačani dnes
Gabriela Fatková

MATERIÁLY

- 491** „Kronika naší rodiny“ vojvodovské Češky Ester Karbulové
Marek Jakoubek

DISKUSE

- 505** „Odpověď nevědce vědci“, aneb obrana etnografie proti kritice Marka Jakoubka
Jiří Woitsch

RECENZE

- 510** Günter Grau: Lexikon zur Homosexuellenverfolgung 1933–1945. Institutionen – Kompetenzen – Betätigungsfelder (*Franz Schindler*)
- 512** Jakub Rákosník: Sovětizace sociálního státu. Lidově demokratický režim a sociální práva občanů v Československu 1945–1960 (*Zdeněk R. Nešpor*)
- 516** Luděk Sýkora (ed.): Rezidenční segregace (*Dan Ryšavý*)
- 518** Rudolf R. Gräf: Zigeunerpaläste. Die Architektur der Roma in Rumänien (*Gabriela Fatková*)
- 520** Adam Votruba: Pravda u zbojníka. Zbojnictví a loupežnictví ve střední Evropě (*Dana Bittnerová*)
- 523** Lucie Olivová (ed.): Postava šibala v asijské slovesnosti (*Petr Janeček*)
- 527** Naděžda Pelcová: Vzorce lidství. Filosofické základy pedagogické antropologie (*Pavla Povolná*)

ZPRÁVA

- 529** Conference Works, Artists, Audiences. Art in Contemporary Cultural Systems (*Markéta Bezoušková & Jakub Holas*)
- 531** Recenzenti statí v roce 2011

EXISTENCIALISMUS A SOCIOLOGIE: VELKÉ MÍJENÍ A POZDNÍ SETKÁVÁNÍ*

Miloslav Petrušek

Fakulta sociálních věd UK Praha

Existentialism and Sociology: From Significant Misinterpretation to a Belated Union

Abstract: This article follows two aims: to inform and to analyse. It demonstrates how the topics elaborated by classical French and German schools of existentialism have been spontaneously mixed, and, at the same time, disregarded since the 1950's. It also shows how these topics later started to reappear in the newly constituted „sociology of everyday life“. The overall aim of this study is to provide a plastic account of the themes and the authors (especially from the field of philosophy) that significantly influenced the development of sociological thinking in the late 20th century. It is also indicated that this „existential urgency“ has not disappeared from sociology, and we can find distinct traces of it in various accounts of social life even today.

Keywords: *Existentialism; everyday life sociology; Sartre, Jean Paul; Camus, Albert; Jaspers, Karl; existentialism and Marxism; existentialism and sociology of boredom.*

* Článek vznikl v rámci projektu GA ČR „Dějiny a současnost české sociologie“, reg. č. P404/10/0032. Autor upřímně a bez stínu formálního pokrytectví děkuje oběma anonymním posuzovatelům za jejich kritické a věcné posudky, které – pokud bylo v autorových silách – přispěly k tomu, že text lépe splní své předmětné i didaktické poslání.

Veškeré lidské bytí je omezeno narozením a smrtí. Vlastní narození je nevědomá událost a smrt čeká každého. Ale protože, pokud žijeme, nevíme, kdy přijde, žijeme, jakoby neměla přijít nikdy. Jako žijí v ní jako ve skutečnost nevěříme, ačkoliv právě smrtí si můžeme být nejjistější.

Karl Jaspers, Malá škola filosofického myšlení, 1965 (2002: 131)

Mluvili jsme o člověku, který jedná. Přejdeme k člověku, který trpí.

Søren Kierkegaard, Čistota srdce aneb chtít jen jedno, 1847 (1989: 127)

Metodologická poznámka o stylu a skladbě

Základním problémem následujících úvah je otázka stylu a struktury. Některé části textu se pohybují na pomezí eseje a odborné stati, jiné na pomezí meritorní analýzy a didaktické informace. Sjednotit tyto stylové žánry není snadné, nicméně dovolme si alespoň několik slov na obranu eseje a stylového „eklekticismu“. Theodor Adorno věnoval – s plným vědomím „problematičnosti“ tohoto žánru – eseji úvahu, v níž jistě právem konstatuje, že „esej má nejen v Německu špatnou pověst smíšeného útvaru“, který se pohybuje „mezi vědou, etikou a uměním“ (Adorno 1974: 79; orig. 1958). Je tomu tak proto, že „nevykutává nové věci z prázdnoty, ale pouze pořádá to, co bylo kdysi živé. Ale protože je skládá v nový řád a netvoří nic nového z beztvorosti, je jimi spoután a musí o nich neustále vypovídat ‚pravdu‘ a hledat vyjádření jejich podstaty“ (ibid.). Úkol jistě nemalý, ale s úctyhodnou tradicí, kterou reprezentují v sociologii George Simmel, T. G. Masaryk, Walter Benjamin, Hannah Arendtová, ale i sám Adorno... Postmoderní doba je v sociologii dobou eseje, téměř většina postmoderních textů, řečeno s jistou nadsázkou, tedy například Baumanových, Žižekových, Bataillových, Lipovetskyho, Sonntagové, u nás Bělohradského, Příbáně a jiných, jsou eseji *par excellence*.¹ Ostatně většina autorů, o nichž zde bude řeč, psala dokonce především eseje, někteří přímo „literaturu“.

Tento náš text ale sleduje ještě jednu linii – totiž *informativně didaktickou*, chtěje připomenout některá jména a témata, která sociologie opomenula nebo objevila poměrně pozdě, ač „duch filosofie“ se nad ní vznášel s nabídkou zcela mimořádnou. Vracíme se sice k tématům, ale zapomínáme kořeny, z nichž vzešly. Didaktický moment tedy spočívá v tom, že letitá zkušenost mě přesvědčuje,

¹ To neznamená, že postmoderní sociologie je psána jenom v tomto žánru, u nás jistě kupř. Pavel Barša nepíše (jenom) eseje, stejně jako řada „kvalitativních sociologů“.

že pro studenty humanitních oborů, pokud nestudují přímo antickou či klasickou filosofii, se počíná jejich „věda“ texty, které byly napsány v posledních dvou desetiletích. Nezájem o „klasiky“ je téměř notorický – a nejen o „ty pravé“, kanonické, ale i nejnovější – a právě ty chceme připomenout. Text, který se ovšem nemůže vyhnout jisté míře eklekticismu, si tedy zdaleka nečiní nárok na úplnost informace, je spíše podnětem k dalšímu promýšlení některých podstatných motivů, které právě existencialisticky orientovaní myslitelé otevřeli. Jde totiž o motivy nejen stále aktuální, ale většinou takové, že by mohly být součástí toho, co lze zvat *sociologia perennis*, kdyby nebyla permanentně vytlačována tím, čemu Caesar s lehkým pohrdáním říkal *scientia atque usum*.

Struktura výkladu je v podstatě skladbou medailonů s důrazem na vybrané, sociologicky relevantní motivy a osobnosti, s vědomím jistých disproporcí: zatímco o Camusovi se před nedávnem psalo, o Unamunovi dnes ví málokdo, výklad Sartra zde nemůže zahrnout výklad jeho filosofie a úvaha o Jaspersovi se nutně musí soustředit pouze na to, co je dnes z jeho díla živé a aktuální. Aktuálností pak nerozumíme každodenní utilitu, ale životnost problému a návrhu jeho řešení. Nechci také popřít, že sociologii chápou jako *vědu kritickou*, a tedy začasť spjatou s politickými problémy – nikoliv žabomyšími partajními vojny, ale s tím, co činí politiku „neschopnou lhát ať z nevědomosti nebo ze zlého úmyslu o faktech, které jsou přece při dobré vůli jasně viditelné“ (Hannah Arendtová, cit. dle Adler 2008: 461).

S vědomím těchto omezení nechť čtenář přijme následující text.

Uvedení do tématu

Téměř všechny základní otázky, které položil existencialismus jako *otázky filosofické* ve čtyřicátých letech minulého století a později, tedy otázku smrti a nesmrtelnosti, strachu ze smrti, úzkosti z bytí a nebytí, otázku mezních situací, v nichž si plně uvědomujeme svou existenci, otázku viny a odpovědnosti, trestu a práva trestat, svobody a odpovědnosti za své volby a rozhodnutí, smyslu utrpení – ty všechny a mnohé další byly položeny dávno před existencialismem jako konstituovaným filosofickým směrem. Proto také má existencialistická filosofie tolik legitimních i domnělých předchůdců – a protože je zčásti filosofií a zčásti literaturou, jsou jejími předchůdci nejen velcí duchové filosofického myšlení, ale i velcí spisovatelé většinou ex post zařazení mezi „existencialisty“. Bez ohledu na to, jak správně či mylně jednotliví autoři a existencialismus jako celek na tyto „mezní otázky bytí“ odpovídali, zůstává nesporné,

že právě ony byly v *sociologii* většinou marginalizovány, nebo alespoň uchopovány způsobem, který se jen zřídkakdy dotýkal konkrétního člověka.

Samozřejmě, že *otázka svobody* byla v sociologii kladena odedávna, ale vždy v obecném kontextu sociálního determinismu, nikoliv lidské odpovědnosti, fenomény zrození a smrti byly a jsou chápány spíše jako demografická fakta než jako „mezni situace“. Snad žádná sociologická „systematika“ nezačíná elementárním sdělením – lidé si nevolí místo, čas a prostředí svého zrození, takže i sociální struktura, do níž lidé nedobrovolně vstupují, je konec konců také existenciální determinantou a ani globalizovaný svět vlastně není ničím jiným... Právě on totiž má, jak říká Zygmunt Bauman, především „důsledky pro člověka“ – a tedy důsledky existenciální: „Technologické rušení časoprostorových vzdáleností lidskou situaci spíše polarizuje, než homogenizuje... Pro některé lidi ohlašuje bezprecedentní svobodu od fyzických překážek a dosud neslýchanou schopnost pohybu, pro jiné věští nemožnost přivlastnit si a přijmout vskutku za svou lokalitu, s níž nemají velkou šanci zpřerhat pouta, aby se mohli přesunout jinam“ (Bauman 1999: 27). Bauman by jistě protestoval, kdybychom jej řadili k jakékoliv sortě „postexistencialistů“, nicméně o zařazení nejde, jde o kladené otázky: řečeno terminologií heideggerovskou, jde o otázky po smyslu našeho „pobytu“, jemuž nelze porozumět bez pochopení role „časovosti“ (srov. Heidegger 1996: 470).² A čas našeho lidského pobytu je vymezen oněmi dvěma existenciálními mezníky – první si nepamätujeme a druhý vytěsňujeme. Tím je ale nedokážeme zbavit jejich vtíravé obsedantnosti.³

Španělská introdukce: Miguel de Unamuno

Existencialismus ve své „moderní podobě“ se zrodil ve Francii a v zemi svého zrodu také zůstal po dosti dlouhou dobu zakořeněn,⁴ s přesahy zejména

² Martina Heideggera, ač se tak dost běžně činí, za existencialistického filosofa pokládat nelze. Jeho krucální otázkou je otázka po „smyslu bytí vůbec“, otázka po možnosti „fundamentální ontologie“ (srov. Heidegger 1996: 54, 471). Nejde tedy o otázku po bytí *člověka ve světě*, jakkoliv mu neupřeme úsilí o důkaz toho, že i člověk může „básnický bydlet“. To je ale mimo kompetenci sociologa.

³ Bauman v málo známém textu ale explicitně ukazuje „existenciální ambivalenci bytí“, odkazuje ovšem na Freuda a Baudrillarda (Bauman 1992).

⁴ Jan Patočka oprávněně tvrdí, že prapůvod existencialismu je v Německu, kde byl také v podstatě nahodile „vynalezen“ termín. Sartrův zájem o „každodennost“ odvozuje z inspirace, kterou mu nabídl na základě svého pobytu v Německu na začátku třicátých let Raymond Aron. Výsledkem bylo, že Sartre „narouboval motivy německého filosofování na typicky francouzský kmen moralistní literatury“,

do Německa.⁵ Ve 20. století ale budeme za „prvního existencialistu“ asi právem pokládat španělského spisovatele a filosofa Miguela de Unamuna, který měl dávno před Sartrem za to, „aniž použil jeho slov, že existence je dána před esencí, konkrétní já je prius a lidskost z něho odvozená je posterius“ (Černý 1993, II.: 506). I když je jisté pravda, že nyní je důležitější to, o čem se nejvíce mluví, mluví-li se o však o spisu *Tragický pocit života v lidech a národech* z roku 1912 (česky 1927, slovensky 1992) jako o Unamunově filosofickém spisu základním, nelze namítat nic. Radikálně individualistický Unamuno shledává onen „tragický pocit“ v tom, že člověk si je vědom své smrtelnosti, ale chce být nesmrtelný. Mohu hluboce soucítit se žalem svých bližních nad smrtí jiného člověka, ale primárně o smrt jiného nejde, jde o mou smrt, o mou touhu po nesmrtelnosti – ač vím, že je nemožná. Unamuno hledá smíření se s tímto tragickým pocitem v „hledání a nalézání Boha“ (čímž je podoben ruským „bohostrojcům“ a „bohohledačům“, kteří tento tragický pocit života znali). Nejde dnes už o to, nakolik chtěl či nechtěl Unamuno smířit ultramontánní katolicismus s nastupující katolickou modernou, pozůstavil nám totiž radikální formulaci našeho tragického pocitu – postmoderní člověk, snad více než člověk doby Unamunovy, jej zná, bojí se ho, vytěšňuje jej, ale nenachází oporu. Boha totiž vyhnal mezi staré haraburdí jakési pofiderní „tmářské tradice“.

Není divu, že radikální individualista Unamuno neměl rád sociologii (srov. Górski 1979: 42), ačkoliv nebyl naivní ani ve svém existenciálním radikalismu – „člověk nežije sám a není jedincem izolovaným, protože je členem společnosti“. Z toho ale neplyne, že společnost a lidská přináležitost k ní může z člověka sejmut onen tragický pocit, spíše naopak – z individua se přelévá

a také to, že se „stal (pod vlivem Heideggerovým) bezděky ani ne tak ontologem existence, jako spíše fenomenologem mravně rozloženého života soudobé buržoazní společnosti“ (J. Patočka in Beauvoisová 1966: 392).

⁵ Hannah Arendtová ve studii *Co je filosofie Existenz?* (orig. 1946, cit. dle Arendt 1985) zásadně odlišuje „filosofii Existenz“ od existencialismu, „francouzského literárního proudu“, protože „filosofie Existenz“ má jiné tradice (vychází výrazněji z Kanta a Schellinga) a dominuje jí německá myšlenková orientace reprezentovaná Husserlem jako „praotcem“, Heideggerem a Jaspersem, přičemž a) všichni se vymezují vůči Hegelovi (což o francouzském existencialismu úplně neplatí) a b) mezi Heideggerem a Jaspersem je podstatný rozdíl – Heideggerovi se, řečeno myšlenkovou zkratkou, vědomě ztratilo Lidstvo a tedy i evropská tradice počínající velkými Francouzi 18. století a pokračující Goethem, Kantem a Schellingem. Ilustrativně – „Camus tím, že prohlásil *Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide* se stal prvním filosofem, který vyvodil z existencialismu závěry radikálně odlišné od Heideggera, protože ten nepozůstavil člověku dokonce ani právo na tu sebevraždu“ (Arendt 1985: 90).

na společnost, vzniká „tragický pocit života v národech“: „Stále méně mě zajímají společenské a politické otázky a všechny otázky, jež lidé vynalezli pro to, aby se nemuseli postavit tváří v tvář jediné, zásadní otázce: otázce, jež je moje, tvoje, jiného a všech, totiž – co bude s mým vědomím, s tvým, jiných a všech, jakmile zemřeme. Pomíjení té otázky znamená pouze halasit, aby se zahlušilo to, co nechceme slyšet“ (ibid.: 46). Unamuno jakoby předvídal náš věk nasycenosti, když *expressis verbis* konstatoval, že čím nám bude lépe, tím hůře se nám bude opouštět tento svět, tím bolestnější bude perspektiva toho posledního dne.

Unamuno nebyl iracionalista – pouze zdůrazňoval, že věda nás těchto otázek nezbaví, čímž ji *sociálně* sice nedehtonujeme, ale jakmile přestane klást otázky po smyslu, přestane být *existenciálně* smysluplná: „Věda pro vědu! Pravda pro pravdu! To je přece nelidské. Ale jakmile říkáme, že teoretická filosofie směřuje k praktickému životu, pravda k dobru a věda k morálce, pak namítnu – a k čemu je to dobro?... Dobré, ale k čemu dobré? Je třeba zkoumat právě toto ‚k čemu‘“ (Unamuno 1992: 28). Nemá smysl vybírat z Unamuna rozinky, ačkoliv je jich tam mnoho – samozřejmě především „typus dona Quijota“ (znamenitě rozvinutý Ortegou y Gassetem a později i Milanem Kunderou), úvahy o Evropě a evropanství (i to jej spojuje s Ortegou y Gassetem). Základní postoj Unamunův lze totiž shrnout takto: „Tragický pocit života je v podstatě katolický pocit, protože ten – zejména katolicismus lidový – je tragický. Lidové vrstvy nemilují komedii. Když chtěl Pilát, urozený a vznešený pán a chcete-li racionalista, poskytnout lidu komedii, vydal mu Krista se slovy – *Ecce homo!* Lid se však vzbouřil a křičel – Ukřižuj! Nechtěl komedii, chtěl tragédii. A to, co velký katolík Dante nazval božskou komedií, je největší tragedií, jakou kdo napsal“ (ibid.: 247). Proti Spinozovi staví tezi – Spinozův svobodný člověk, který nepřemýšlí o smrti, „je mrtvý člověk, protože je zbaven hybné síly svého života, je to člověk bez lásky, otrok své svobody. Myšlenka, že musí zemřít, a záhada, co přijde potom, stále rozrušuje moje myšlení“ (ibid.: 37).

Unamunova úvaha o „tragickém pocitu“ v životě *národů* je načrtnuta, ale jaksi nedořešena. Je-li tragický pocit údělem každého z nás, jak se utváří „kolektivní vědomí“ tragického pocitu národa? Po Unamunovi přijdou jiní, kteří zformulují teze kontradiktorné či aspoň alternativní (Bachtin o lidovém smíchu a karnevalu, Jaspersova reformulace otázky dobra, Camusova relativizace výlučného postavení katolicismu atd.), ale iniciační krok byl učiněn.

Francouzský existencialismus: nevyužitá sociologická šance

Skutečnost, že sociologicky relevantní ideje francouzského existencialismu téměř nikdy přímo do sociologie jako vědy nevstoupily, je poměrně snadno vysvětlitelná: středo- a východoevropská sociologie šedesátých let ani v době svého dočasného znovuvzkříšení k tomu ještě nebyla připravena (byla příliš oslněna strukturalismem, kritickou teorií a neopozitivismem),⁶ západoevropská, a zejména americká sociologie pohlížela na „existencialistický diskurs“ prismatem své pragmatické nechuti k „abstraktnímu filosofování“, které se s „vědeckou sociologií“ valně neslučuje. Nanejvýš jej mechanicky a nepříliš citlivě přiřadila k „paradigmatu sociální definice“ (William Thomas) a učinila jej tak chudším příbuzným fenomenologické sociologie a etnometodologie. V době, kdy ještě v sociologii fungovalo, a na čas dokonce dominovalo tzv. „stabilizující myšlení“,⁷ mu byl pochmurný ráz existencialistického myšlení vzdálen: „americký sen“, tedy technologický optimismus a pragmatický utilitarismus, měl velice daleko k pocitům zmaru a absurdity, které rozevřela jako „sociální fakt“ druhá světová válka a které existencialistická filosofie reflektovala.

Podstatu onoho dobového sporu přesně zachytil Krzysztof Pomian ve studii publikované spolu s Leszkiem Kołakowskim: „Pro pozitivismus je charakteristické pojetí světa věcí, v němž se neodvoláváme na subjekt, pro existencialistické myšlení je naopak příznačná absolutizace subjektivity a její zkoumání v izolaci od světa věcí... To nachází výraz v zásadní divergenci badatelských programů: pozitivismus postuluje přetvoření filozofie ve vědu, existenciální myšlení přepokládá, že její povinností je podat zprávu o prožitcích toho, kdo ji dělá; pozitivismus se drží toho, že filozofie má nabízet metodologické direktivy a působit na skutečnost formulací obecných zákonitostí, existencialistické myšlení se chová tak, jakoby cílem filozofie mělo být předkládat individuu vzorce postojů ve vztahu k sobě samému a působit na ně tak, že mu ukáže jím nepocítované možnosti dosažení skutečné autenticity“ (Pomian in Kolakowski 2009: 33, první verze je z roku 1965).

Obava, že citátem z roku 1965 předkládáme informaci *anno dazumal*,

⁶ Jinak tomu bylo s filosofií, která se řadou existencialistických idejí inspirovala.

⁷ Rozlišení „stabilizujícího“ a „krizového“ myšlení zavedl do dějin sociologie Jurij Davydov. Zdá se, že pro charakteristiku určitých vývojových etap („epistémé“) sociologie je funkční. Oba typy myšlení obvykle koexistují, v závislosti na sociálních a kulturních okolnostech však jeden z nich vždy dominuje.

je lichá. V roce 1965 bylo totiž jádro problému v podstatě jasné: (1.) existovala shoda, že existencialismus je fenomén nikoliv pouze francouzský, ale že zahrnuje souřadně (podle Schraedera 1967, který zpřístupňoval existencialismus Američanům) varietu autorů, obvykle kanonicky vypočítávaných takto: Søren Kierkegaard (jako „nejkvalifikovanější“ a nejrespektovanější předchůdce⁸), Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre (a Simone de Beauvoirová), Albert Camus a Maurice Merleau-Ponty;⁹ (2.) v zásadě se nic nenamítalo proti Sartrově tezi, že existuje existencialismus „křesťanský“ (Marcel, Jaspers) a ateistický¹⁰ (Sartre, Camus) (Sartre 1997: 16); (3.) v sociologii byly učiněny pokusy smířit nesouměřitelné programy – existencialistickou fenomenologii (či fenomenologický existencialismus) s objektivistickou tradicí durkheimovského typu, tedy s tradičním pozitivistickým objektivismem.

Jana Novozámská napsala studii o tom, zda vůbec „existoval existencialismus“ (Novozámská 1998). Sociolog smí tuto poněkud radikální otázku reformulovat prostě proto, že je zřejmé, že evropská existencialistická hora (ať už „byla“, či „nebyla“) sociologicky porodila – myš. Nadto postupně přestala platit jednoduchá schémata: Jaspers nebyl katolíkem a sám se za existencialistu neoznačoval,¹¹ podobně jako Marcel, Camus se od Sartra nakonec ostře distancoval a nerad se nechával označovat za ateistu, a už vůbec ne za existencialistu. Sartre sám podnikl nevyžádanou cestu k marxismu, ačkoliv již předtím měl k dispozici radikální varování Lukácsovo, že „existencialismus není marxismus“ (Lukács 1949). Na druhé straně se některé ideje existencialistické filosofie integrovaly například do tzv. existencialistické teologie (Rudolf

⁸ S tzv. předchůdci existencialismu je vůbec potíž. Uvážíme-li, že centrálním tématem existencialismu není nic menšího než lidská existence, pak lze za předchůdce existencialismu pokládat mnohé – například sv. Augustina, M. de Montaigne, přirozeně F. M. Dostojevského, ba dokonce, jak čteme hned v úvodu Černého *Prvního sešitu o existencialismu*, Lva Nikolajeviče Tolstého. Černý ukazuje, jak se Nataša dostává, aniž to tuší, do „absurdní“ situace a splňuje tak jednu z podstatných podmínek lidského pobývání na světě. Sociologicky tak široké pojetí ale valně užitečné není. Unamuno sám vypsál svůj „rodokmen“ takto: Marcus Aurelius, sv. Augustin, Pascal, Rousseau, Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Kierkegaard (Unamuno 1992: 19).

⁹ Složitě cesty jeho filosofie a sociologie včetně detailního rozboru koncepce podává Laurie Spurlingová 1977.

¹⁰ Ateistický existencialismus pokládají křesťanští autoři DeMarco a Wiker za součást „architektury kultury smrti“ (DeMarco – Wiker 2011: 193n.).

¹¹ Zdá se, že jediný, kdo se vědomě – kromě Sartra a Simone de Beauvoirové – k existencialismu hlásil a za existencialistu prohlašoval, byl ruský emigrant Nikolaj Berdajev (srov. Berdajev 1982). Ale v roce 1975 napsal Sartre sám: „To slovo je stupidní. Dnes bych je už nepřijal. Jak ostatně víte, nezvolil jsem si je já, přilípl mi je a já jsem je přijal. Ale nikdo mě dnes už jako existencialistu neoznačuje, vyjma příruček, kde to nic neznamená“ (cit. dle Pechar 1999: 313).

Bultmann aj.) a vliv existencialismu na literaturu, ba i na výtvarné umění nelze dostatečně docenit dodnes.

Základní myšlenkové schéma, které existencialismus a sociologii tematicky spojuje, ale bylo dáno v Evropě i Americe nově tím, že se postupně konstituuje *nový pohled na sociální svět*, který chce vrátit na „herní pole“ *individuálního aktéra*. Tourainova idea „návratu aktéra“ do sociologie souzní s existencialistickými premisami, ačkoliv Touraine na ně neodkazuje (a spis je z doby, kdy *akmé* existencialismu už pominulo): „Je třeba se vzdát iluzorních pokusů analyzovat aktéra mimo jeho vztah k sociálnímu systému, stejně jako naopak pokusů popisovat systém bez jednajícího individua, aktéra“ (Touraine 1984: 9). Sociologii začíná zajímat „obyčejný člověk“, ba víc – začíná ji zajímat nejen to, jak je sociálním světem utvářen („durkheimovské paradigma“), ale také to, jak on sám k tvorbě sociálního světa přispívá, jak jej spoluutváří, jak jej „interpretuje“ a racionalizuje, jak jej aktivně uchopuje jako „svůj svět“ („americká verze“) a současně jak se vyrovnává s tím, že je „vržen“ do sociálních situací, které si nevolí, a přesto se v nich musí rozhodovat, co dělá se stavy, které nejraději vytěšňuje, ale úplně se jim vyhnout nemůže, jak prožívá svou otupující každodennost, která se mění v nudu a nuda v „nevolnost“, znechucení životem a světem, a zejména a hlavně, jak nakládá se svou svobodou, k níž je „odsouzen“, stejně jako je absurdně odsouzen k tomu, že jeho život je konečný a že je nutně svázán s koexistencí s jinými lidmi („evropská verze“).

Došlo tedy k zajímavé situaci, kdy se *relativně nezávisle na sobě* na téměř opačných koncích světa¹² objevil podstatně nový, rozhodně neobvyklý motiv, byť poněkud odlišně motivovaný a akcentovaný, motiv aktivního individua, „aktéra“ v jeho každodenních činnostech a rituálech (Cicourel, Goffman aj.). Právě tento motiv vycházející z fenomenologické inspirace nás vrací k onomu podivuhodnému trojčlennému vztahu, jehož si poprvé všiml Edward Tiryakian: (1.) „Je jisté, že z několika hledisek tvoří existencialismus a fenomenologie směry, jež jsou jediným filosofickým proudem. Jejich společným jádrem je zásadně vysvětlovaná subjektivita a jejich společným genealogickým kmenem Hegelův čistý idealismus, který lze chápat jako formu transcendentální subjektivity“; (2.) Klasický pozitivismus, zejména durkheimovský, se bagatelně vulgarizuje jako „antisubjektivní“; ve skutečnosti radikální sociologismus

¹² O „opačných koncích světa“ mluvíme proto, že fenomenologická sociologie, která tyto otázky otevřela, se konstituovala v USA pod vlivem Alfreda Schutze, který poněkud esoterickou evropskou fenomenologii „přeložil“ do Američanům srozumitelného jazyka.

Durkheimův, jeho důraz na autonomii sociologie a na nemožnost její redukce na „nižší úroveň“ (nejen psychologickou, ale i biologickou) jej sblíží s koncepcemi fenomenologickými: „Durkheim podobně jako Husserl postřehl, že věda je zakořeněna v aktivitách intersubjektivního vědomí... Ačkoliv Husserl a Durkheim putovali různými cestami, došli na tutéž křižovatku transcendentálního vědomí“¹³; (3.) Husserlovská fenomenologie a durkheimovská sociologie se navzájem doplňují v úsilí dosáhnout nové fundamentální jednoty filosofie a vědy shodné s původním řeckým pojetím *teorie*“ (Tiryakian in Krasnoděbski 1989: 216; podrobněji Tiryakian 1962).

Na druhé straně, jak ukázal Herbert Spiegelberg již v šedesátých letech, mezi fenomenologií a existencialismem (tedy nejen mezi existencialismem na straně jedné a pozitivismem na straně druhé) existují závažné neshody, z nichž některé nepostrádají dodnes sociologickou relevanci, zejména: (1.) zatímco fenomenologie usiluje (ve známé deklaraci Husserlově) o to, aby byla „přísnou vědou“, existencialismus takovou ambici nemá; (2.) fenomenologie „uzávorkovává“ každodennost, aby se oprostila od přirozeného postoje jako faktoru intervenujícího do poznávacího procesu, existencialismus naopak pokládá každodennost s běžným vědomím za součást lidského pobývání na světě, jemuž nelze porozumět jinak než tak, že vezmeme v úvahu všechno, včetně vědomých či podvědomých, záměrných či nezáměrných lží; (3.) fenomenologie zdůrazňuje roli popisu, „čisté deskripce“, což v existencialismu sice najdeme,¹⁴ zejména v románové a dramatické formě, ale nikoliv jako závazný metodický postup; (4.) fenomenologie proklamuje, že se otevírá všem formám zkušenosti, sféra jejího zájmu je tedy nespecifikovaná, zatímco existencialismus zdůrazňuje roli především (ba výhradně) tzv. „autentické existence“, která jediná stojí za to, aby byla popsána (Ritzer 1988: 364).

Je tedy zřejmé, že postavení existencialismu v dobové skladbě filosofického myšlení (a pomíjíme přitom vědomě strukturalismus¹⁵) nebylo ani zda-

¹³ S vědomím podstatného zjednodušení: u Durkheima roli „transcendentálního vědomí“ hraje jeho „kolektivní vědomí“ jako „vědomí (všech) vědomí“.

¹⁴ Zde nutno odkázat na výchozí Sartrův text *Nevolnost*, v němž je s „joyceovskou“ distancovaností popsán Roquentinův způsob vnímání a prožívání světa. Ostatně o tom, jak existencialismus mizí ze scény, svědčí i to, že *Nevolnost* se sice občas reedituje, ale rozhodně není předmětem vášnivých sporů, jako je „jeden den pana Blooma“ ze slavného (ale kým čteného?) Joyceova *Odyseea*.

¹⁵ Toto „opomenutí“ je dáno rozsahem textu. Spor Clauda Lévi-Strausse se Sartrem obsažený jako appendix k *Myšlení přírodních národů* je zásadní zejména pro Lévi-Straussův důraz na časovost a historicitu, která skutečně v existencialismu chybí. Sám Sartre spor bagatelizoval stejně jako Aronovu kritiku *Kritiky dialektického rozumu* (viz Aron 1969), o niž šlo i ve sporu s Lévi-Straussem.

leka jednoznačné. Dnes bychom museli ovšem připomenout – a to s důrazem mimořádným – výjimečný význam Simone de Beauvoirové nejen v Sartrově životě, ale i v tom, jak formativní roli sehrála její kniha *Druhé pohlaví* (Beauvoirová 1966) pro konstituci moderního feminismu (a posléze gender studies). Navazuje na ni přímo například Judith Butlerová a jiné autorky a autoři (srov. Nagl-Docekal 2007).

Nová (a zapomenutá) témata: existence, absurdita, svoboda a odpovědnost

Existencialismu, který „vyhasl“, nelze tedy upřít, že anticipoval *sociologická témata* následujících desetiletí a evropská sociologie si jich tehdy jednoduše ani nepovšimla. Wolfgang Janke ve své přehledové studii o různých filosofických variantách existencialismu uvádí sedm zajímavých dvojic (jméno a centrální „existencialistické“ téma): Kierkegaard – existence a víra, Marx – existence a práce, Sartre – existence a svoboda, Camus – existence a absurdita, Marcel – existence a láska, Jaspers – existence a mezní situace, Heidegger – existence a bytí (Janke 1995). Je jistě sporné, jak v doslovu přesvědčivě ukazuje Milan Sobotka, zda lze řadit Marxe k existencialistům (podobně je tomu s Heideggerem), ale je nesporné, že je-li ústředním tématem existencialismu *lidská subjektivita* ve smyslu prožívání vlastní existence, pak Marxovy zejména rané texty do této kategorie spadají.¹⁶

Základní existencialistická teze, generální východisko je obecně známé: *existence předchází esenci*, reálné bytí člověka na světě předchází jeho abstraktní určenosti: „Ateistický existencialismus ... prohlašuje, že není-li boha, existuje nicméně bytost, která existuje dříve, než může být určena nějakou představou, a že tato bytost je člověk... Člověk nejprve existuje, vyskytuje se v tomto světě a potom se definuje. Jestliže člověk v té podobě, jak ho vymezuje existencialista, není definovatelný, znamená to, že není předem ničím. Stane se něčím a bude takový, jakým se utvoří“ (Sartre 1997: 19). „Prvním principem“ existencialismu je tedy teze, že *člověk není nic jiného než to, co ze sebe učiní*.

V první tezi o vztahu existence a esence je obsažen, jak ukazuje Bernard-Henri Lévy, také mimořádně závažný element *politické angažovanosti*,

¹⁶ Někteří autoři systematicky poukazují na to, že Marx je neadekvátně interpretován jako „kolektivist“, ačkoliv de facto ve středu jeho zájmu je člověk a jeho emancipace, podrobně o tom třeba v Marcusově *Rozumu a revoluci*, Frommově *Marxově pojetí člověka* nebo Rayi Dunayevské *Filosofii a revoluci*. V posledních letech podobně také Slavoj Žižek.

například Sartrův antirasismus, jehož logika je pak tato: existence předchází esenci, esence nemá existenci, jak tedy můžete mluvit o domnělé esenci Araba, černocho nebo Američana, na kterou by bylo možno redukovat subjekt, když jedinou „esenci“ subjektu je, že žádnou nemá a že rasy v tomto smyslu neexistují? (Lévy 2003: 272).¹⁷ V této „první tezi“ je ale obsaženo také ono myšlenkové napětí, jež existencialismus charakterizuje jako koncepci vnitřně rozpornou: na jedné straně člověk není ničím jiným než tím, čím sám sebe učiní, na druhé straně to ale činí v podmínkách, které „si nevolí“. Takto by výchozí existencialistickou tezi interpretoval konec konců každý sociolog, ne ovšem tak existencialista: lidskou činnost nelze totiž v jeho optice vysvětlit jako zpětný pohyb od příčiny k příčině směrem do minulosti (srov. Garaudy 1964: 95), ale pouze jako permanentní realizaci *projektu*. Člověk svůj život žije podle projektů, které vznikají v určitých *situacích*, ale to nijak neznamená, že člověk sám je „absolutně determinován“, naopak – to podstatné na lidském bytí, to „opravdu lidské“ je to, že člověk je svobodný ve svém rozhodování, a tedy i odpovědný za své činy.

Nejslavnější existencialistické „slogany“ jsou proto věty typu – „člověk je odsouzen ke svobodě“ (Sartre 1997: 28), což znamená, že je *vržen do světa*, v němž však „není determinismus, člověk je svobodný, člověk je svoboda“ (ibid.). Zde se ocitáme na půdě, která je sociologicky existencialismem zřetelně nezvládnutá: skutečnost, že jsem „vržen do světa“, který je přece předem dán ve své sociální skladbě a já jsem v něm situován na místo, které není výsledkem mého projektu, ale důsledkem mého zrození, je nesporně sociologicky skutečností zásadního (a vlastně explicitě nedoceněného) významu. *Existencialismus totiž sociologii důrazně upozorňuje na to, co ona sama „dává do závorek“*, že totiž například sociální stratifikaci určité společnosti v určitém čase musí chápat jako výsledek „vrženosti lidí na svět“: „počátek“ každého sociálního uspořádání je v tomto smyslu – z hlediska individuí, která je tvoří (a nezapomeňme, že existencialismus je filosofií subjektivity!) – prostě *absurdní*. Sociologie se neptá a nemůže se ptát – jak *já* přijdu k tomu, že jsem se narodil(a) v kulacké rodině a nesu tedy v komunistickém režimu Kainovo znamení svého „třídního původu“, stejně tak – jak *já* jsem si (ne)zasloužil(a) dědictví po svém pradědovi, které mi umožňuje žít způsobem, který je pro jiné „subjekty“ zcela nedostupný?

¹⁷ Cenné jsou jeho „příspěvky k židovské otázce“. Svou dvousetstránkovou knihou *Úvahy o židovské otázce* bezprostředně po válce odmítl exkulpci Francouzů za jejich vinu vůči „svým Židům“ a vykreslil dokonale „portrét antisemity jako sociálního typu“. V téže době píše sice také tvrdou kritiku stalinismu, ale současně se rozchází s Camusem.

Sociologie tyto věci bere jako *fakt*, existencialismus jako východisko – „člověk se vynořuje v nicotě. Je vržen do svých možností, jeho objevení je bez důvodu, je naprosto nahodilé, je absurdní“.

Existencialismus tedy ukazuje, že *podstata absurdity* našeho pobývání na světě spočívá právě v tom, že si nevolíme ani zrození (místo, čas, vrstvu, rodiče), ale ani *fakt smrti* („smrt je – stejně jako zrození – čisté faktum; přichází z vnějšku a proměňuje nás ve vnějšek“): vědomí smrtelnosti z nás sice činí lidi, ale současně nás činí bytostmi *zoufalými, nešťastnými*, bytostmi, pro něž smířit se s faktem smrtelnosti (ale i s faktem některých jiných vnějších daností) je úkolem Sisyfovým (viz již Unamuno). Sartre: „Jestliže nám lidé zazlívají, že v našich románových dílech popisujeme ubohé, slabé, zbabělé a vždycky i upřímně zlé bytosti, není to proto, že jsou ubohé, slabé, zbabělé a zlé: kdybychom totiž vyhlásili – jako to udělal Zola – že jsou takoví vinou zděděných vlastností, vinou prostředí, společnosti, vinou organického či psychologického determinismu, lidé by se uklidnili a řekli by si – hle, jsme takoví, jací jsme, nikdo proti tomu nemůže nic dělat. Ale když existencialista zobrazuje zbabělce, pak říká, že zbabělec je za svou zbabělost sám odpovědný“ (Sartre 1997: 42).

Zde vstupuje do hry Sartrův pojem *angažovanosti* – záleží vždycky na míře, v níž jsme jako lidé ochotni se angažovat – „zbabělec se stává zbabělcem, hrdina se stává hrdinou, zbabělec má vždycky možnost přestat být zbabělcem a hrdina přestat být hrdinou; záleží tedy na totální angažovanosti“ (ibid.: 43). Existencialismus je tak skutečně *filosofií činu, odpovědnosti a svobody*, sociologicky je však v tomto ohledu na výsost sporný.¹⁸ Existencialismus kdysi odpuzoval tím, že poukazoval na to, čím je člověk „malý“, co je v něm úzkostného, zoufalého a konec konců „mravně pochybeného“; dnes, zdá se, by existencialismus byl užitečným lékem proti *absurdní adoraci každodennosti* (analýza každodennosti, která byla korektivem tourainovských „systemismů“ včetně parsonsovského, přebujela natolik, že se jistá část sociologie začala proměňovat ve studium mikrojevů pramalé sociální relevance) na straně jedné a stejně absurdnímu zveličování významu jakési absolutní „sociální předurčenosti“, „apriorní sociální determinace“ na straně druhé.

¹⁸ Daleko později „objevený“ Goffmanův koncept „rámce“, v němž naše jednání a rozhodování probíhá, je ovšem něčím jiným než vnější determinace aktéra, je interpretací nejbližšího i zprostředkovaného světa. Propojení tří pohledů – deterministicky marxistického, „voluntaristicky“ existencialistického a „interpretativně“ konstruovaného Goffmanova pojetí – by dala vlastně celkový komplexnější pohled na „skutečné rámcování“ (*framing*) našich osudů.

„Existenciální konstanty“: peklo jsou ti druzí ?

V jedné krátké citaci ze Sartrova programového textu jsou shrnuty všechny „existenciální konstanty“, „univerzália“, chcete-li: „Historické situace se mění: člověk se může narodit jako otrok nebo jako feudální pán, či jako proletář. To, co se nemění, je to, že pro každého z nich platí, že musí být na světě, musí v něm pracovat, žít s lidmi a být smrtelný. Tyto limity nejsou ani subjektivní ani objektivní, nebo přesněji: mají objektivní i subjektivní podobu. Objektivní jsou proto, že se vyskytují všude a všude jsou rozpoznatelné, subjektivní jsou pak proto, že jsou žity, a nejsou ničím, jestliže jimi člověk nežije“ (Sartre 1997: 48).

„Dekomponujeme-li“ tuto Sartrovu úvahu tak, aby nebyla pouhou sumou (zdánlivých) trivialit, dostaneme tato sociologicky snad zajímavá zjištění: (1.) „Vrženost člověka do světa“: člověk si nevybírá svou sociální situaci, do níž se rodí, což *sociologicky* ale znamená přece jen značnou míru sociální predestinace; sociální struktura společnosti se reprodukuje tím, že do ní vstupují lidé, aniž si to přejí a zejména aniž si mohou volit své „místo“, svůj status (ideu rozpracoval nezávisle na existencialistickém podnětu Bourdieu s Passeronem a pro Pierra Bourdieua se stala tematickou dominantou, byť pojmově rozmanitě variovanou). (2.) Sám fakt „objektivní vrženosti do světa“ je málo zajímavý; zajímavým se stane tehdy, položíme-li otázku, co člověk udělá (sociologicky: co může udělat) s tímto faktem; zde existencialismus nesporně přepíná tezi, že „člověk je to, co sám ze sebe udělá“. Tak tomu sice skutečně (individuálně) je, ale není pravda, že se tak děje v jakémsi sociálním vakuu, že nefunguje „determinace“: sociologie konec konců s fenoménem (procesem, faktem) determinace stojí a padá ve všech svých formách – člověk je stejně tak predeterminován náboženstvím jako ekonomickou situací, stejně tak relativně stabilní strukturou politických vztahů jako nestabilní příslušností k nahodilé sociální skupině. Existencialismus upozornil na pozoruhodnou dialektiku sociální danosti a subjektivního prožitku, aniž však věc sociologicky dostatečně explikoval. S jistou dávkou porozumění pro existencialistický absolutismus bychom mohli říci totéž, co platí o současné sociobiologii (a přitom jde o koncepce od sebe na hony vzdálené), že totiž nejde ani tak o *pozitivní determinaci* jako spíše o determinaci „negativní“: určité postavení (určitý druh „vrženosti“) *znemožňuje* člověku, aby se něčím stal, aby něčeho dosáhl, jinými slovy – ne všechno závisí na lidském chtění a na míře jeho vlastní angažovanosti, protože jsou nepřekročitelné sociální

meze, jež na individuu nezáležejí.¹⁹ (3.) Stav „vrženosti“, ale sociologicky taky jistá (někdy značná) míra sociálního tlaku vede člověka ke stavům, jimž říkáme úzkost, strach, opuštěnost, bezradnost, zoufalství. Význam upozornění na tento rozměr *lidského prožívání sociální reality* byl velký a nepřekonaným dluhem sociologie pak bylo, že se dlouho nemohla dopracovat k tomu, aby překlenula propast mezi stavem „býti marginalizovaný“, „býti stigmatizovaný“, „býti vyloučený“ a stavem „prožívat svou marginalizaci“, „nakládat se svým stigmatem“ či exkluzí. Existencialismus tím, že se prohlásil za „filosofii subjektivity“, tedy za filosofii *prožívání* života a světa, na tento rozměr upozornil, ostatně v podstatě současně s americkou reorientací dominantních sociologických zájmů. Zatímco „sociologie prožívání“ a „sociologie stigmatizace“ se rozvíjela zhruba od šedesátých let 20. století (Goffman *et consortes*), *sociologie emocí*, jejímiž konstitutivními pojmy jsou tzv. primární emoce (podle Turnera například štěstí, strach, zloba, smutek a úlek, Emde dodává stud, zradu, pocit viny a zájem; srov. Turner – Stets 2005), začíná svou „vývojovou dynamiku“ až na sklonku osmdesátých let, tedy v době, kdy existencialismus již odešel ze scény. (4.) Nejde ale pouze o rozměr prožívání: existencialismus je *směr aktivistický*, který volá k odpovědnosti a angažovanosti, a to k odpovědnosti a angažovanosti nejen ve směru k sobě, ale také ve směru a vztahu k jiným: „Považuji Flauberta a Goncourty za odpovědné za represe, k nimž došlo po pádu Komuny, protože nenapsali ani řádek, aby jim zabránili ... Spisovatel dobrovolně, tím, že je spisovatelem, působí na svou dobu již samotnou svou existencí“ (Sartre, cit. dle Fischer 1979: 219). Opačným příkladem je Sartrovi slavné angažmá Zolovo v Dreyfusově aféře; on sám ve snaze dostát „slovu spisovatele“ se ovšem angažoval ve věcech, s nimiž bychom ho dnes raději nespojovali. (5.) Člověk je odsouzen k *spolubytí s jinými*; ano, odsouzen. Proti klasickému aristotelovskému, že člověk je *zoon politikon*, bytost společenská, staví existencialismus svou vlastní interpretaci této teze. Nesčíslněkrát a často mimo kontext se cituje věta ze Sartrova dramatu *S vyloučením veřejnosti* (1944) – „peklo – to jsou ti druzí“... Tuto větu lze přirozeně interpretovat samu o sobě různě, pesimisticky, defetisticky, nebo naopak – jako výzvu ke vzpouře proti „těm druhým“. Pak ale jde o to „ty druhé“

¹⁹ Pravděpodobně nejsilněji toto téma exponovala Hannah Arendtová v klasické knize o „banalitě zla“, kde odmítá otázku izraelského soudce, proč se Židé nebránili: „Odmítla jsem tuto otázku jako hloupou a krutou, neboť svědčila o fatální neznalosti poměrů panujících v té době“ (Arendtová 1995: 375). Neomlouvajme sami sebe „poměry“, není-li to nutné, ale přiznejme, že jsou situace, kdy prostor pro naše rozhodování je totálně limitovaný.

umět vymezit, což Sartre v době, kdy své drama psal, nepochybně ještě uměl (přesnou interpretaci hry podává Pechar 1999: 311). Existencialismus ale tím, že ukazuje, že lidské soužití *bytostně není selankou*, ale permanentním zápasem, ať už s jinými nebo se sebou samým, učinil vlastně mnoho pro konstituci *sebereflexivní sociologie*: sociologie musí vědět, že popisuje stavy, které jsou v některých svých rozměrech ďábelské a pekelné...

Existencialismus „společnosti nudy“

Řekli jsme, že sociologie propadla na čas „absurdnímu nadšení pro každodennost“, čímž nechceme „ontologicky“ degradovat každodennost a „žitý svět“, ale prostě jen poukázat na dobové módní nadšení. Kierkegaard jasně píše, jak „neměnná monotónnost nám dává pocítit prázdnotu světa, která vyrůstá z naší vlastní prázdnoty. Proto se pocit nudy vyznačuje ponurostí a dohání nás k zoufalství; neboť nám dává pocítit nicotnost naší existence“ (cit. dle Janke 1995: 48). Ale samozřejmě ještě vypjatěji a bez „metafyzických oklik“ píše Camus – „prvním příznakem absurdity existence a konce mechanického života je nuda ... Omrzí nás vše, co se často opakuje ve stejné podobě. A to se netýká jen věcí, které nás obtěžují – vstávání, práce, cesty pouliční drahou, nýbrž i věcí příjemných – neděle, plavání, jídla, kina, lásky“ (ibid.: 81).

Camus jakoby předvídal nebezpečí, jejichž dosah právě nevidíme nebo nedokážeme vidět. Jedním z nich je věc či stav tak banální, jako je *nuda*, o níž ostatně již byla řeč. Člověk se v ní odhaluje jako ohrožená bytost, neboť nuda je prazákadem všeho zla. Z nudy svedla Eva Adama a z nudy postavily národy babylonskou věž: „Neměnná monotónnost nám dává pocit prázdnoty. Proto se pocit nudy vyznačuje ponurostí a dohání nás k zoufalství; neboť nám dává cítit nicotnost existence, která je bez naděje vydána na pospas smrti. Nuda je místo bezprostřední odkrytosti smrti“ (cit. dle Janke 1995: 48). Co je workoholismus konec konců z tohoto hlediska jiného než útěk před existenciálním prázdňem nudy? A co je onen každodenní „postmoderní karneval“ jiného než útěk před nudou?²⁰

²⁰ U nás na nebezpečí nudy v moderní společnosti důrazně ukázal Jan Patočka ve svých *Kacířských esejích o filosofii dějin*. Patočka ostatně znamenitě shrnul podstatu Sartrovu filosofie ve studii o jeho „prohloubení Heideggerova negativismu“ a staví proti němu Jaspersovo „kladné pojetí existence“ s plným vědomím, že „existencialismus není ve své podstatě vpádem lyriky do filosofie; v jeho základech je vážný, krutě vážný filosofický problém – souvisí s krizí pojetí člověka a krizí filosofie“ (Patočka 1996: 213). Samostatné téma pak tvoří vztah Emanuela Rádla k existencialismu (zejména ke Kierkegaardovi), jak jej otevřel také Patočka.

To, co sociologie objevila jako hájemství svého kvalitativního studia, totiž jak lidé žijí svůj každodenní život, sféru rutinních aktivit (Giddens), *musí* být nazíráno také v existencialisticky komplementární podobě – jako cesta k nudě, omrzelosti a v konečné instanci k pocitu absurdity a zhnusení. Existencialismus zde rozpoznává jeden z podstatných znaků *přesycené společnosti* blahobyty. Protože požitky nelze stupňovat *ad infinitum*, objeví se na scéně naprosto nutně a zákonitě – markýz de Sade, „náš bližní“ (Pierre Klossowski).

Avšak každodennost je kromě úhrnu lidských aktivit (nebo nečinností) také „každodenním vědomím“ a zde existencialismus přispívá přinejmenším podnětnou analýzou toho, co se nazývá *sebeobelhávání* (*mauvaise foi*): aby člověk v situaci absurdity, beznaděje a zoufalství vůbec mohl přežít, uchyluje se – aniž si to přizná – k tomu, že nepříjemné pravdy sám sobě prezentuje jako lži a příjemné omyly jako pravdy. Pomineme noetickou dimenzi problému, protože o ni bytostně nejde: *relativizace pravd a omylů* se v existencialismu děje na úrovni každodenního prožívání a je „bytostně vlastní lidskému pobytu“: *réalité humaine* se bez sebeobelhávání prostě neobejde. Ale neměme tento fakt morálními sudidly, aniž prozkoumáme věcné pozadí: nejde totiž o čistou vědomou lež ani o čistou či vědomou pravdu, ale o fakt, že *nechceme znát* pravdu (nebo lež), protože bychom je „existenciálně neunesli“. Pravda je „lidská“, „příliš lidská“, a proto příliš křehká. V „peklu s druhými“ můžeme žít jenom za pomoci takto konstruované pravdy či – chcete-li – takto konstruované skutečnosti. Možná, že bychom zde mohli hledat existenciální příčiny postmoderního relativismu – ani on není mocen unést tíhu každodenního tlaku reálné i virtuální skutečnosti.

A opět – bez inspirace existencialismem rozvíjí poprvé v sociologii systematicky *sociologii lži a přetvářky* Erving Goffman, pro něhož je lež jakousi funkční konstrukcí, kdy chceme druhého uvést omyl: že jde o „konstrukci“, vědí ovšem pouze „manipulátoři, podvodníci a lháři“, jimž za oběť padají „důvěřivci, oklamání, napálení, hlupáci, moulové“... (srov. Goffman 1974: 83-86; pěkná interpretace u Šilhanové 2008: 83). Potřeba detailního sociologického prozkoumání „společnosti klamu“ je úkolem, jehož se systematicky ujal (pokud vím) pouze Wojciech Chudy (2007).

Býti Flaubertem...

Existencialismus se v nejvyšší míře zmocnil vlastně všech ve své době relevantních vyjadřovacích forem – od obtížného filosofického textu (*Bytí a nicota*)

přes rozsáhlý román (*Cesty ke svobodě*), vážné drama (*Calligula*), politické divadlo (*Špinavé ruce*), novelu (*Cizinec*) až k frašce (*Počestná děvka*). Existencialismus tak *via facti* otevřel ještě jedno velké dnes aktuální téma, totiž téma *vyprávění („narace“)* jako relevantní vyjadřovací formy sociální vědy.²¹

Objevení absurdity u Sartra je situováno do „románu“ (původně Sartre mluvil o eseji) *Nevolnost*, v němž se vlastně prolínají dvě „narativní roviny“: sartrovská (autor vypráví „příběh“ svého hrdiny Roquentina), který sám píše historickou práci o markýzi de Rollebon (druhá narativní rovina). Roquentin si uvědomuje na jedné straně bezsmyslnost všeho toho, co se stalo, na druhé straně ale přesně ví, že „každé vyprávění je přikládání či vkládání smyslu, je konstrukcí“ (Puszek 1997: 196). Celá řada ústředních existencialistických myšlenek je nejprve „vyprávěna“ v příbězích, teprve potom uvedena do podoby „diskursivní“ filosofické „klasiky“.

Sartre uvedl s mimořádnou razancí na scénu nejen vyprávění jako legitimní formu výpovědi o sociální realitě, ale ukázal také význam *biografie* jako žánru, který má mnohonásobný rozměr, který může být čten jako „autoanalýza“ autora, jako „historická rekonstrukce“, jako záminka k formulaci estetického či filosofického soudu. Sartre sám nabídl k diskusi tři velké biografie (pomineme-li autobiografická *Slova*) – o Baudelairovi, o Jeanu Genetovi a konečně o „idiotovi rodiny“ – Flaubertovi: „Jak sám Sartre v předmluvě uvádí, je *Idiot rodiny* pokračováním *Otázky metody*. Co můžeme vědět o člověku? Odpověď shledává v tom, že se mu zdá možná pouze zkoumáním jednoho konkrétního případu: Co víme o Gustavu Flaubertovi? Jde především o to, abychom totalizovali informace, které o něm víme. Tato nejrozsáhlejší nedokončená Sartrůva práce – Sartre v ní nemohl pokračovat pro slábnoucí zrak – představuje v jistém smyslu naplnění jeho představy o tom, jak svou angažovanou filosofii uplatnit v konkrétní analýze. Jeho provokující teze, kterou rozvíjí krok za krokem v nových analýzách, zní: Gustav Flaubert, nechtěný svou matkou, odstrčený otcem za mladšího bratra, se naučil číst jen s námahou, a proto platil za zaostalé dítě, za onoho idiota rodiny. V důsledku své pasivní konstituce měl i pasivní vztah k řeči a realitě. Právě proto se však stal symptomatickým románopiscem své epochy. V jeho románech našlo měšťanstvo nejvnitřnější výraz své zkušenosti“ (Novozámská 1998: 71). Ale popsat tento proces, *jak se to stalo*, neznamenal pro Sartra nic méně a nic více než podat „fenomenologii

²¹ Problém otevřel v rámci historiografie Hayden White ve své *Metahistorii*. Podrobně česky White 2010.

literatury 19. století“, aby dospěl k závěru o identitě „subjektivní neurózy“ Flaubertovy a „objektivní neurózy“ jeho čtenářů za druhého císařství.

Dlužno podtrhnout, že ani Baudelaire, ani Genet, tím méně nedokončený (2800 stran čítající) Flaubert nejsou „kapitolami ze sociologie literatury“ nebo její psychologie, psychoanalýzy či dějin. Zejména flaubertovské úvahy patří do *obecné sociologie*, jak o tom nejlépe svědčí kapitoly, které Sartre včlenil do spisu *Marxismus a existencialismus* (franc. 1960, česky 1966). Sartre rozpracovává v souvislosti s Flaubertem své specifické metody (heuristickou, progresivní, regresivní), podstatné je však toto: „Existencialistická metoda chce zůstat heuristickou. Jediným jejím prostředkem je komplexní metoda, progresse a regrese. Biografii ztvárňuje progresivně tak, že zkoumá do hloubky dějinnou epochu a naopak epochu vymezuje zase tak, že se opírá o podrobné studium biografie“ (Sartre 1966: 117).

Sartre tak svým „Flaubertem“ vstupuje nejen do dobové polemiky s marxismem, ale i do téměř současných diskusí o *roli biografie a autobiografie* v sociologickém metodologickém inventáři. Tím, že Sartre propojoval důsledně „biografii a dějiny“, pokročil nepochybně dál než ti, kteří tuto svatou alianci zase znesvářili, osamostatnili „toky vyprávění“ a povýšili je na jediný, vždy samostatný informační zdroj. Ostatně, kdyby Sartrova analýza Flauberta, jakkoliv osobitá, byla jen autorovou obsesí, nezabýval by se jí asi podrobně Pierre Bourdieu, který nejen analyzuje Sartrovu „literárněkritickou metodu“, ale i specifikuje základní existencialistickou premisu „osamělosti“ individua – „Sartre do základu každé existence, včetně prvotního projektu, přidává jasné povědomí o předurčenostech zahrnutých ve společenské pozici“ (Bourdieu 2010: 248 a potom na řadě míst specifičtěji).

Albert Camus: revoltou proti absurditě života a světa²²

První seznámení s Albertem Camusem a vlastně s celým francouzským existencialismem k nám přinesl Václav Černý již v roce 1947: „Pravda je, že mne ohlas existencialismu nepřekvapil. Byl jako stvořený, aby naše dobové poválečné pocity vyjadřoval a přesně vyslovoval... Ze sartrismu jsem oceňoval hlavně Sartrův smysl pro lidskou svobodu, jeho situaci, že svoboda je osudem

²² Pasus o Camusovi je *podstatně zkrácený* a přepracovaný text publikovaný v edici CEP u příležitosti Camusova výročí. Odkazují tedy na něj a na znamenitou analýzu Camusova díla v knize Jiřího Pechara (Pechar 1999).

člověka, že jsem esenciálně svobodný, i kdybych nechtěl... Sám jsem měl ale v existencialismu blíž ke Camusovi a u nás na Camuse nakonec taky došlo, o něco později po Sartrovi, a obliba potrvála déle; byla to škola vzdoru, osudu dobrovolně, byť i zoufale přijímaného, a povinnosti stůj co stůj, byť beznadějně plněné“ (Černý 1992: 361).

Sartre nejprve Camuse přijal do okruhu svých blízkých, aby mu – zejména po jednoznačném úspěchu *Cizince* a ambivalentním přijetí *Mýtu o Sisyfovi* dal jasně najevo „pohrdání studenta École normale supérieure vůči téměř samoukovi, pohrdání Francouze z Francie k alžírskému přistěhovalci“ (Lévy 2003: 284). Ve známém textu *Odpověď Albertu Camusovi* je Sartre ve vztahu ke Camusovi vysloveně arogantní – „neodvážuji se vám doporučit svou *Bytí a nicotu*, protože ta četba by byla pro vás příliš krušná; vy přece nesnášíte obtíže myšlení a kvapně prohlašujete, že se něco nedá pochopit, abyste se vyhnul výtce, že jste něco sám nepochopil...“ (ibid.). Na celé té věci je ale paradoxní, že kromě radikálního rozporu mezi Camusem a Sartrem, pokud jde o vztah k marxismu a Sovětskému svazu, „Sartre Camuse miloval, ačkoliv si jeho díla příliš necenil, a Camus si necenil Sartra, ale jeho *Bytí a nicotu* obdivoval“ (ibid.: 156).

V roce 1942 Camus vydává také svůj nejznámější román *Cizinec*, již modelově existencialistický. Vzápětí vychází Camusův esej *Mýtus o Sisyfovi* – obvykle pokládáný za jeho esej nejlepší. Někteří autoři – i ti dobří a Camusovi naklonění – mají však začasté za to, že Camus byl sice vynikající dramatik a romanopisec, ale nevalný esejista. Snad – měreno časem – je tomu spíše naopak – Camus jde ve šlépějích nejlepší francouzské esejistiky, a co víc – je poučen světovou literaturou, poněkud neobvykle zejména klasikou ruskou – od Turgeněva po Dostojevského, přes „klasické anarchisty“ až k Savinkovovi,²³ kterou integruje právě do svých esejů. Tato znalost mu ovšem také dává do rukou historický klíč k pochopení bolševické revoluce a retrospektivně i k Marxovi a Engelsovi. Jistěže východiskem každé *existenciální filosofie* je teze o „vrženosti člověka do světa“: přicházíme na svět, aniž jsme tázáni, zda vůbec chceme atd... A přece – a zde do hry vstupuje Camus – jediné, co dobrovolně můžeme udělat, je ze světa *odejít*, nikým nenucení a nikým netázání, nebo se *vzbouřit*. Camus říká, a je to snad jeho neznámější dictum (začíná jím

²³ Zajímavou úvahu čteme u Herlinga-Grudzińskiego, který – velmi zjednodušeně řečeno – konstatuje a dokládá, že Camus například Kafkovi nerozuměl – že se s ním tematicky sblížoval, ale interpretačně se mu vzdaloval (srov. Herling-Grudziński 1999, orig. 1955).

Mýtus o Sisypovi) – „existuje pouze jeden opravdu závažný filosofický problém: to je sebevražda“ (Camus 1993: 14).

Snad nebude příliš troufalé připomenout – jakkoliv jsou od sebe vzdáleni myšlenkovým habitem i časovou distancí – našeho Masaryka. Ten nejenže začíná své filosofické dílo spisem o sebevraždě, on se k tématu sebevraždy vrací stále znova, v devadesátých letech v *Moderním člověku a náboženství* a nakonec i ve svém posledním velkém díle, ve *Světové revoluci* (1925). Co spojuje a co odlišuje myslitele tak podobné a tak vzdálené? Nepochybně Masarykův teismus, který je Camusovi nepřijatelný na straně jedné, a vědomí, že sebevražda je čin specificky lidský a současně neuvěřitelně podivný („absurdní“?) na straně druhé. Ale oba mají v mnohém stejné učitele, zejména Dostojevského s jeho „filosofickou sebevraždou“. Ostatně není náhodou, že Camus „přepsal“ Dostojevského *Běsy* do dramatické podoby (jeho verze je nadto obohacena o *Zpověď Stavroginovu* a *Spisovatelův deník*, srov. Camus 1967).

Černý se ke Camusově „morálce absurdity“ později vrátil takto: „Člověk první a druhé světové války, muž, žena, dítě, vstupující přes práh spalovací pece – to je náš současník. Má ten člověk ještě nějaké otázky? Jistě se neptá: Co jest? A je mu dokonce velmi jedno, zda je jsoucno povahy spíše duchovní, nebo hmotné, nebo naopak; ptá se jen – ale bez otázky, otázkou je zde děs, smrtelný děs, proč to malé konkrétní jsoucno, jímž je on, musí zemřít. Svoje existenční prožitky málokdy objasňujeme reflexí, podobáme se dětem, kterým stačí žít, aniž sami sebe vidí žít. Existenci si uvědomujeme nejostřeji v situacích limitních, mezních,²⁴ a řekl bych klidně – obnažených. Takovou situaci je nebezpečí, bezradnost, strach, hrůza, hnus, nutnost rozhodnout se na vlastní útraty ... je to existence tváří v tvář smrti. Situace člověka před popravčí četou, na prahu kremační síně, v koncentračním táboře, člena konspirační organizace“ (Černý 1993, II.: 568).

Chceme-li porozumět aktuálnímu smyslu existenciálního tázání, musíme se ptát po dnešku a jeho problémech, méně po problémech doby, kdy se ustavil a kdy ve vši tichosti odešel z intelektuální scény. Jsou to stále nepřijemné otázky, ale existencialismus je nepřijemná filosofie (srov. Miškovská 1948) – a ani nechce být jiná. Camus si v září 1942 píše do deníku poznámku o románu *Na Větrné hůrce*: „Jeden z největších románů o lásce, protože končí

²⁴ Jiný autor, nikoliv již z proudu existencialistického, Tzvetan Todorov, rozvíjí tento podnět do důsledků filosoficko-sociologických právě na základě oné dramatické „vnější situace“, využívaje záznamů Améryho, Primo Leviho, Solženicyna aj.

nezdarem a vzpourou – tj. smrtí bez naděje. Hlavní postavou je ďábel. Takovou lásku může obhájit pouze konečný krach, jímž je smrt. Trvat dál může pouze v pekle“ (Camus 1999: 48). Ale Camus se nepoddává existenciálnímu rozsudku pasivně – již v *Mýtu o Sisyfovi* píše, že „být zbaven naděje neznamena zoufat si. Pokud lze označit za moudrého člověka, který žije z toho, co má, a neuvažuje o tom, co nemá, pak takoví lidé jsou moudří“ (Camus 1995: 124). Sisyfos je veliký tím, „že sice naprosto přijímá, ale současně naprosto pohrdá. Navěky bude válet kámen, a s tím souhlasí, ale nic ho nepřinutí, aby souhlasil s tím, že si svého osudu zasloužil a že tento osud je rozumný. Vzal na sebe osud, ale nikoliv odpovědnost za něj: osudu podléhá, ale ví, že on je více než jeho osud“ (Černý 1992: 23). Nebo ještě jinak: „svobodně a z mého rozhodnutí chci to, čím jsem z náhody a absurdně. Začínám závazným souhlasem. Toť mlčení Camusova Sisyfa, jenž ví, že jest mu válet kameny do nekonečna, a přece se k nim vrací: hrdina absurdna“ (ibid.).

Pro Camuse je „stav absurdity“, tedy absurdní existenciální situace současně výzvou, je výzvou ke vzpouře, k rebelii, k tomu, čemu on sám říká „metafyzická revolta“: „Metafyzická revolta je gesto, jímž se člověk bouří proti svému údělu a všemu stvoření. Metafyzická z toho důvodu, že popírá všechno to, k čemu je člověk a všechno stvoření předurčeno. Otrok protestuje proti svému údělu, který je mu vymezen v rámci jeho stavu, metafyzická revolta nutí člověka protestovat proti údělu, který je mu vymezen jakožto člověku. V obou případech se setkáváme s hodnotovým soudem, v jehož jménu odmítá bouřící se osoba přijmout svůj úděl“ (Camus 1995: 33). Metafyzická revolta má mnoho („typologických“) podob a je demonstrována na lidech, kteří se řídí myšlenkou, ačkoliv „jediná myšlenka, jež není lživá, je myšlenka planá. V absurdním světě se hodnota nějaké představy či nějakého života poměřuje jejich neplodností“ (Camus 1995: 96). Na scénu tedy vstupují camusovské typy – Don Juan, romantická revolta, „totální revolta“ markýze de Sade, libertini, ale i revolta dandyů, surrealistů a samozřejmě nihilistů.

V rané hře *Nedorozumění*, která je vystavěna téměř na půdorysu antického dramatu, Camus popisuje jakousi „minivzpoureu“ proti absurditě: dvě ženy, matka a dcera, žijí v relativní chudobě, touží však po bohatství, uznání – svět se jim jeví jako nespravedlivý a vědomí nespravedlivosti je báží absurdity a motivem ke vzpouře. Příběh sám je prostý – do obce přijde mladý muž, syn a bratr hrdinek, nepoznán se ubytuje v jejich hostinci a ony – rozpoznavše, že je zřejmě dosti bohatý (což věru byl a chtěl jim přinést svým bohatstvím štěstí), jej v noci zavraždí a okradou. Matka i dcera (sestra) nakonec spáchají

(„metafyzickou“) sebevraždu a příběh se uzavírá, aby doložil absurditu jakéhokoliv plánu, jímž bychom chtěli obelstít život: hrej, jak hrej, každá hra vyjde nakonec nastejno.

Zajímavým nejen historickým fenoménem jsou pro Camuse ruští nihilisté, kteří tvoří organický přechod k revoltě historické. Oni jsou – jako individuální teroristé – spouštěči mechanismu, který se promění ve státní terorismus, oni – původně „útlocitní vrahové“ položí nevědomky (nebo cynicky jako Dostojevského Stavrogin) základy toho, co dnes budeme označovat jako „sovětský totalitarismus“. Camus totiž znal a četl Leninovu knihu *Stát a revoluce*, aby pochopil sovětskou realitu:²⁵ „Jak se mohl socialismus, který si říkal vědecký, ocitnout v takovém rozporu se skutečností? Odpověď je jednoduchá: nebyl vědecký. Jeho neúspěch je naopak podmíněn metodou přiměřeně nevyhraněnou, aby v sobě mohla zahrnovat zároveň proroctví i determinismus, dialektiku i dogmatismus. Je-li duch pouhým odrazem věcí, nemůže předjímat jejich běh jinak než hypoteticky. Je-li teorie odvozena z ekonomie, může popisovat podobu výroby v minulosti, nikoliv v budoucnosti, neboť tu lze pouze předpokládat... Jediný skutečně vědecký aspekt marxismu tkví v jeho apriorním odmítnutí mýtů a v odhalení nejprozaičtějších zájmů. V tomto ohledu ale není Marx o nic vědecktější než La Rouchefoucauld; a právě tento postoj opouští, jakmile přechází k proroctví“ (Camus 1995: 220-221).

Camus si do deníku napsal někdy kolem roku 1947: „Jakým právem by mi komunista nebo křesťan (abych uvedl pouze formy moderního myšlení hodné úcty) mohli vyčítat, že jsem pesimista? Já přece nevymyslel bídu stvoření, ani strašlivé formule božího prokletí. Já jsem přece neřekl, že člověk není schopen spasit sám sebe a že v hloubi svého ponížení má konečnou naději pouze v boží milosti... Jestliže je křesťanství pesimistické, co se člověka týče, je optimistické, pokud jde o lidský úděl. Marxismus je pesimistický vůči údělu člověka i vůči lidské přirozenosti, ale je optimistický, pokud jde o běh dějin (v tom si protirečí). Já mohu říci, že jsem pesimista, pokud jde o lidský úděl, ale optimista vzhledem k člověku“ (Camus 1999: 136).

²⁵ Úplně jinou interpretaci Lenina v letech 1902-17 podává dnes Slavoj Žižek – snad trochu ironicky, snad vědomě provokativně v *Revoluci před branami*.

Existencialismus a marxismus: nevyžádaný flirt

Odpověď na otázku, proč existencialismus otevřel tolik zajímavých sociologických témat, a přece zůstal sociologicky ve své době téměř nepovšimnut, je obsažena také v dobovém paradoxu, jímž byl Sartrův pokus „existencializovat“ marxismus, konkrétně – doplnit klasický „nedogmatický marxismus“ o jakousi strukturální a historickou antropologii: „Existencialismus i marxismus mají před sebou jeden a týž předmět, jenomže v marxismu idea pohltila člověka, kdežto existencialismus zase hledá člověka všude tam, kde se právě nalézá – u své práce, doma, na ulici“ (Sartre 1966: 29). Nemá smysl dnes rekapitulovat celou anabázi Sartrovy cesty k marxismu a zase zpátky²⁶ – je na ní neobvyklé to, že Sartre se hlásí ke „klubu“, který je přece pro existencialistickou veřejnost uzavřen. Lukács v roce 1947 napsal text *Existencialismus či marxismus?*, v němž existencialismus jednoznačně situoval do kontextu „filosofie imperialismu“ – a ta mu nebyla pouze nadávkou, ale specifickou etapou vývoje buržoazního myšlení, v němž existencialismus dokonce „představuje vrchol“ (Lukács 1949: 16).

Na druhé straně nelze popřít, že s kontaminací marxismu existencialismem byly spojovány jisté naděje v šedesátých letech v zemích střední Evropy, kde se ustavil a sílil „*antropologický proud*“ v *marxismu*, který u nás vedle Karla Kosíka²⁷ reprezentovaly například Irena Dubská a Milena Tlustá, ve filosofii Milan Průcha a Lubomír Sochor, a zejména ovšem Irena a Karel Michňákoví, Ivan Dubský, snad i Milan Machovec a jiní. Cesta těchto „antropologizujících“ marxistů ovšem vedla většinou spíše přes Heideggera než přes Sartra. Významným impulzem pak bylo „jugoslávské čtení“ Marxe, které bylo existencialismem ovlivněno stejně silně jako část filosofie polské.

Sartrovo obluzení marxismem vyjádřené v *Kritice dialektického rozumu* (1960) bylo ostatně zbytečné: Sartre byl použit jako ideologický nástroj (jako leninský „užitečný idiot“) ve studené válce, a ačkoliv není pochyb o čistotě Sartrových úmyslů v jeho odporu k alžírské válce nebo v úsilí o pochopení kubánské revoluce, šlo o modelový příklad mylné a ve svých důsledcích fatální angažovanosti. Ostatně Sartre měl ve svém pojetí marxismu více pravdy v době

²⁶ Dnes máme k dispozici překlad knihy Bernarda-Henri Lévyho *Sartrovo století* (2002), jež je sice zaujatou, ale poměrně kritickou analýzou Sartrova intelektuálního vývoje včetně jeho polemik nejen s Camusem, ale i se Solženicynem.

²⁷ Kosík sám měl vůči „filosofické antropologii“ závažné a zdůvodněné výhrady. Dnes jde o téma, jež se aktualizuje také v kontextu „sociologie každodennosti“, jež ostatně vychází z těchže filosofických zdrojů.

těsně před vydáním *Kritiky dialektického rozumu*, když odpovídal Rogeru Garaudymu:²⁸ „Nemohu přijmout těch několik vašich slov, v nichž líčíte marxismus jako konkrétní a zcela rozvinutou filosofii, která – jestliže se uskuteční některé druhořadé úpravy – má integrovat a v sobě rozpustit všechny ‚existencialismy‘. Na to vám tedy odpovím: ateistický existencialismus se udržuje, protože konkrétní marxismus neexistuje, lépe řečeno, protože toto obrovské učení, které mělo být *kulturou*, je jen voluntaristickým idealismem, tj. několika násilně udržovanými tvrzeními o ideji hmoty a o ideji dialektiky. Pochopte mě: marxismus není třeba revidovat. Kampaně proti nesmyslnosti revizionismu jen maskují, ať už záměrně či nikoliv, skutečný problém. Marxismus je třeba dělat... Měl být historickým rozumem a kulturou naší doby. Není jím. Měl nahradit pozitivistický determinismus dialektickou racionalitou. Dal se však zasáhnout pozitivistickou hnilobou... V této kulturní zemi *nikoho*, již marxismus dnes je, se mi zdá, drahý Garaudy, poněkud domýšlivé, že nás očekáváte s náručí plnou květů, jako bychom byli vašimi ztracenými syny“ (Sartre in: Garaudy 1964: 120). Kdyby byl Sartre setrval na tomto stanovisku a sám se nepasoval na jediného pravověrného marxistu, lépe by byl učinil.

Bůh ztrestal Sartra slepotou. Nejen metaforicky. Na sklonku života, opuštěn všemi, on, pyšný odmítač Nobelovy ceny, zůstal v péči kdysi módní, a proto pak i bohaté Françoise Saganové,²⁹ která napsala smutný a laskavý *List lásky Jeanu-Paulu Sartrovi*, v němž čteme: „Teď jste zbaven svých očí, prý neschoopen psát, a jistě jste někdy tak nešťastný, jak jen člověk může být... Tohle století se ukázalo jako bláznivé, nelidské, zkažené. Vy jste zůstal, Vy zůstáváte inteligentní, chytrý, citlivý a nesmlouvavý. Nechť je Vám za to vzdán dík...“ Sartrovi, přes všechny omyly, a celému tomu nakonec přechodnému myšlenkovému proudu by měl být vzdán dík za to, že jsme si uvědomili v tragické naléhavosti některé rozměry svého pobytu na světě a některá úskalí, jež nabízí dostatečně intelektuálně nekorigovaná angažovanost.

²⁸ Roger Garaudy (nar. 1913) je téměř modelovým příkladem možných proměn nejen francouzského intelektuála: prošel cestou od radikálního stalinismu přes kritiku stalinismu a umírněného „revizionistického“ marxismu ke kritice sovětské reality, aby nakonec skončil (po sňatku s muslimkou) jako nadšený vyznavač islámu. V českém intelektuálním prostředí ale rozhodně významnou roli sehrály jeho *Perspektivy člověka* (1964), jeho chápání realismu v práci *Realismus bez břehů* (1964), ale také *Od klatby k dialogu* (1967) a dodnes zajímavý, i když samozřejmě věcně antikvovaný je i jeho *Marxismus 20. století* (1968).

²⁹ Říká se, že její kdysi módní, ale rozhodně nikoliv bulvárně prázdné romány, zejména prvotina *Sbohem, smutku* (1954), byly pro značnou část francouzské mladé generace uvedením do „existencialisticko-nihilistické atmosféry“ oné doby.

„Osová doba“ Karla Jaspersa a naše duchovní situace

Nelze nezmínit myslitele, který nepodlehł svodům, řečeno s Dahrendorfem, totalitních ideologií,³⁰ Karla Jaspersa. Jaspers, ač počítán právem k existencialistům (tzv. fenomenologickým) vychází ovšem z jiných myšlenkových podnětů než myslitelé francouzští a anglosaští.³¹ Byl žákem i přítelem Maxe Webera a Marianny Weberové, potýkal se s novokantovci (ale habilitoval se u Windelbandta), byl přítelem a celoživotní oporou Hannah Arendtové, stýkal se s Ralfem Hochhutem i Gollo Mannem. Vystudoval medicínu se specializací psychiatrickou (a natrvalo zůstal odpůrcem psychoanalýzy), ale těžiště jeho životního díla je jistě spíše v jeho rozměru filosofickém než sociologickém: „Jaspers v mnoha ohledech vrací filosofii tu formu svobodného přemýšlení o životně důležitých otázkách, jež byla charakteristická pro humanistické spisovatele osvícenecké epochy – Lessinga, Herdera, Humboldta a Goetha a která regenerovala aspoň částečně v tzv. filosofii života a filosofii kultury – u Simmela, Spenglera, Huizingy aj. a v Rusku u Šestova, Rozanova, Florenského, Berdajeva a Merežkovského“ (Gajděnko in Jaspers 1994: 9). Shrňme-li Jaspersova sociologicky relevantní témata, lze konstatovat, že s vysokou mírou omylnosti se můžeme omezit na tato čtyři: (1.) téma „mezních situací“; (2.) problém viny; (3.) problém „osové doby dějin“; a konečně (4.) diagnózu krize naší doby.

Motiv „mezní situace“ se objevuje u Jaspersa již v roce 1919 v knize *Psychologie světových názorů*, která je některými autory pokládána za vůbec první existencialistickou knihu vůbec (Havelka in Jaspers 2000: 23). V existenciálních situacích si člověk sahá „až na dno svého bytí“, jsou totiž zcela výjimečné, a proto tak závažné, důležité a důsažné. Jaspers inspirován Kierkegaardem, Nietzsche a Pascalem vymezuje mezní situaci takto: „To, co je jim společné, je, že v předmětném světě, vždy rozpadlém do subjekt-objektového vztahu, není nic pevného, nic nepochybně absolutního, žádná opora... Vše plyne, je neklidným pohybem v kolotoči otázek, všechno je relativní, konečné, rozpadá se do protikladů, nic není celkem, absolutnem či bytností. Tyto mezní situace jako takové jsou pro život nesnesitelné“ (cit. ibid.: 23). Mezními situacemi jsou boj, smrt, očekávání smrti, utrpení, tragická náhoda, pocit viny, ale i studu atd. Jedině v těchto situacích si však člověk plně uvědomuje sám sebe, dnes bychom

³⁰ Znamení uvedení do Jaspersova života a díla představuje studie Miloše Havelky uvozující Jaspersovy *Šifry transcendence* (Jaspers 2000: 9-39).

³¹ Jan Patočka řadí Jaspersa k „pozitivním existencialistům“, na rozdíl od „negativního existencialisty Sartra“ s jeho „podivnou ontologií“; Patočka 1996: 217.

řekli – svou „autentickou identitu“. V mezní situaci si totiž nelze na nic hrát, nelze si nic namlouvat, nic nelze usmlouvat a obelhat. V těchto situacích si uvědomujeme svou konečnost, ale i „kontingentnost“ našeho pobývání na světě. Poznamenali jsme, že pojmu „mezní situace“ použil Tzvetan Todorov, aby vyložil celou řadu aspektů života v podmínkách totalitních režimů – s hlubokou filosofickou, etickou a sociologickou citlivostí ukazuje „dialektiku“ hrdinství a svatosti, zrůdnosti a bestiality, přijetí a odporu (Todorov 2000), což je jen další důkaz netoliko životnosti konceptu samotného, ale i jeho sociologicko-filosofické relevance.

Podobně jako je živá jaspersovská inspirace konceptem „mezní situace“, je živá i jeho *analýza viny*, které věnoval nevelký text napsaný bezprostředně po válce (kterou prožil v ústraní spolu se svou židovskou manželkou, vyloučen z veřejného života). Jaspers si uvědomoval, že pojem „kolektivní vina“ je na jedné straně příliš strohý a kategorický, na druhé straně příliš se nabízející tváří v tvář „století extrémů“, a zejména období, v němž se značná část německého národa tolik provinila. Jakoby psal variaci na biblické – „kdo z vás je bez viny, hod' po ní kamenem“... Jaspers totiž jemně rozlišil politickou, morální, kriminální a metafyzickou vinu a na jedné straně nepřipouštěl omezit vinu jen na politické špičky režimu a na kriminální zločince, na druhé straně však ani neexkulpoval ty, kteří sice mlčeli, ale svým mlčením se provinili proti základní solidaritě mezi lidmi. Každý je spoluzodpovědný za všechnu nespravedlnost na světě, říká (jako by citoval Dostojevského) – a nikterak nepatetizuje. Dnes i u nás – a i v tom je aktuálnost Jaspersovy knihy o vině – jsme mocni sebeomluvy, že jsme sice leccos věděli, ale sami jsme přece nic zlého neučinili odjíždějící na své chaty a stojíce poslušně fronty na citróny či na trabanty se svými stranickými či „jen“ kandidátskými průkazy. Metafyzickou a zčásti i politickou vinu v onom jaspersovsky přísném smyslu z nás, tedy z generace té doby – ale stejně nikdo nesejme.

Kromě otázek, které souvisejí s jeho filosofickým zaměřením i psychiatrickým vzděláním, si Jaspers kladl otázky dějinněfilosofické, z nichž nejdiskutovanější, ale i nejspornější je jeho koncepce „osové doby dějin“. Jaspers nás tím ale uvádí z jakéhosi „privatissima“ existencialistického myšlení soustředěného na jedince a jeho „pobyt ve světě“ do hlubiny dějin a do „globálních“ prostorů světových civilizací. V poválečné knize *Zdroj a smysl dějin* si Jaspers položil otázku, která překračuje náš eurocentrismus a naši „žhavou aktuálnost“: kdy se v dějinách, v „univerzálních dějinách“, objevuje člověk jako lidský typ, který si je vědom sebe sama, své omezenosti, a kdy si lidstvo uvědomuje své

možnosti i svá omezení, kdy – řečeno jazykem soudobé sociologie – reflektuje své pobývání na zemi, svou časovou omezenost i svou schopnost (zdaleka ne vždy využitou) transcendence, kdy „si člověk uvědomuje bytí v celku a současně sebe sama a svá omezení, kdy se před ním otevírá hrůznost světa i vlastní bezmoc“ (Jaspers 1994: 33)? Jaspers tuto dobu situuje kolem roku 500 před Kristem: v Číně působí Konfucius a Lao-c', v Indii vznikají Upanišady, v Indii a Číně byly rozvinuty všechny elementární podoby filosofického uchopení světa – od skepticismu po materialismus, od sofistiky po nihilismus; v Íránu Zarathušta učí o světě, v němž probíhá boj dobra a zla, a v Palestině vystupují proroci, Eliáš, Izaijáš, Jeremiáš a další. Zhruba v téže době Řecko prožívá dobu Homérovu, filosofů Parmenida, Herakleita a Platóna, ale i zakladatelů antické tragédie, historika Thukydidu, matematika Archimeda...: „Vědomí si uvědomilo vědomí a myšlení se stalo samo sobě objektem“ (ibid.: 34). Z tohoto zjištění odvozuje Jaspers čtyři teze o tom, jak „osová doba“ ovlivnila budoucí chod dějin: (1.) osová doba znamená zmizení velkých kultur starověku, jež existovaly po tisíciletí; (2.) tím, co bylo promyšleno, vymyšleno a vytvořeno tehdy, lidstvo žije až do dnešních dnů; (3.) ačkoliv byla původně osová doba prostorově omezena, postupem času se rozšířila na celou planetu („lidé, kteří žijí mimo působení osové doby, jsou na okraji dějin“) a (4.) mezi třemi sférami je možné, dojde-li k jejich vzájemnému styku, hluboké vzájemné porozumění.

Jaspers potom „prověřuje“ svou hypotézu, kterou formuloval v roce 1949 nepochybně také jako odpověď na „výzvu své doby“, různými historickými argumenty i myšlenkovými experimenty. Jedna otázka (uvnitř jaspersovského „diskursu“) zůstává zdánlivě otevřena – proč nové cesty otevřené „osovou dobou“ jsou současně tragické? Tedy (v interpretaci Shmuela N. Eisenstadta) – „člověk již není bezpečně uzavřen sám v sobě. Stává se nejistým, ale současně otevřený novým možnostem. Může slyšet a rozumět tomu, na co se dosud neptal a co nikdo dosud nehlásal. Ale s touto nejistotou se váže také zkušenost hrůznosti světa a vlastní bezmocnosti“ (Eisenstadt 2009: 12).³² Ideu „osové doby“ rozvinul právě Eisenstadt, který ji ovšem „protahuje“ až do prvního století po Kristu (a zahrnuje tedy do ní křesťanství a snad trochu neorganicky a ahistoricky také islám), současně ale odmítá Jaspersovu ideu „univerzálních dějin“ – existuje pluralita univerzálních dějin, z nichž a v jejichž rámci se rozvíjejí jednotlivé civilizace (odtud také termín „civilizacionistika“

³² Cituji ze skvělého polského kompédia (610 stran), které Eisenstadt uspořádal speciálně pro polského čtenáře z rozmanitých obtížně shromážditelných textů.

pro typ studia sociální změny v „dlouhém čase“, který vychází z jaspersovsko-eisenstadtovské inspirace). Na tyto podněty kriticky navazují Jaroslav Krejčí (2002) a Johan Pál Arnason.

Jaspers již v roce 1930 napsal knihu, v níž „diagnostikoval“ naši dobu, čímž byl blízký řadě autorů, kteří v téže době pociťovali nezbytnost upozornit na některé neobvyklé, ba varovné jevy, jež mohou vyústit v katastrofu. Ačkoliv Jaspersova kniha (Jaspers 2008) tento „tragicko-heroický patos“ v podstatě neobsahuje, končí dokonce umírněně optimistickou „povzbuzující prognózou“, upozorňuje však na několik motivů, které se ukázaly jako velice vážné. Aspoň dva připomeňme – role masy a jejího „zbožnění“, což Jasperse nepřímo spojuje se silným trendem kritiky „masovosti moderního člověka“, a poukaz na omezení vědeckého poznání. Ve studii *Podstata vědy*, která je součástí jeho větší práce *Idea univerzity* (Jaspers 1990: 273n.; orig. 1946), Jaspers variuje původní myšlenku o omezenosti vědy: (1.) vědecké poznání je předmětné, není poznáním bytí; (2.) vědecké poznání nemůže stanovit pro život žádné cíle a formulovat žádné závazné hodnoty; (3.) věda nedovede odpovědět na otázku po vlastním smyslu. Odtud, uzavírá Jaspers, plyne i časté rozčarování z vědy – očekává se od ní mnohé, co z podstaty věci nemůže prostě splnit. Toto Jaspersovo varování je dnes navýsost aktuální – víra ve všemocnost vědy a naše závislost na expertech všeho druhu je jevem sociálně patologickým, jakkoliv si to nejsme ochotni připustit.

Sociologické dozvuky: „sociologie absurdity“ a „existencialistická tázání“

Tvrzení, že existencialistické myšlení nenašlo v sociologii žádnou odezvu, samozřejmě neplatí v úplnosti. Uvedli jsme, že již v roce 1967 se Herbert Speegelberg zabýval vztahem existencialismu a fenomenologie a na jeho podnět navázal Andrea Fontana v roce 1980. Pozoruhodná, leč nerozpracovaná zůstala výzva Josepha A. Kotarby: „To, čeho podložíím je celé usilování existencialistické sociologie, je důraz na to, jak city tvoří základy našich životů a jak současně komplikují náš způsob konstruování sociální skutečnosti“ (Kotarba 1979: 350).

Důležitá je také kniha Stanforda M. Lymana a Marwina B. Scotta *Sociologie absurdity* z roku 1970 (Lyman – Scott 1970). V předmluvě k ní píše Rom Harré, že v ní „nenajdete žádnou teorii“, žádnou hypotézu, která by vysvětlovala „skrytými příčinami“ sociální fakta a procesy společenské změny. Jde

o nejradikálnější odmítnutí „mystických a tedy nerealizovatelných myšlenek parametrického, atomistického modelu“ prosazovaného dobovým scientismem (ibid.: xvii). Tedy: „svět je bytostně bez významu“, beze smyslu, a proto v něm nelze hledat nějaký „skutečný význam“ jednání a „funkční smysl činnosti“: „... odcizení a *nejistota* jsou fundamentální podmínky života, ačkoliv jsou zakoušeny odlišně skupinami i individui“; úkolem doby je tedy „rehumanizace člověka“ založená na svobodě, která je existencialistickým dogmatem. A tak se konstruuje člověk, situovaný v realitě, která je „vně“, a on sám jako bytost citící, myslící a rozumějící je „uvnitř“, aniž by mohl být jakkoli redukován na descartovské *cogito* – člověk je víc, člověk cítí a trpí, prožívá a vnímá citově a citlivě (to je motiv, zdá se, pascalovský). V sociologii absurdity se v roce 1970 „programově do středu sociologického studia znovu dostává člověk, individuum je centrálním předmětem sociologie“, přičemž (1.) svět je studován z pozice aktéra a (2.) klíčovou se stává „definice situace“, to, jak aktér svět vymezuje a jak jeho vlastní vymezení spoluurčuje jeho „pobývání na světě“. Předchůdci sociologie absurdity se tak stávají Weber, Simmel, Thomas, Dewey a Schutz a filosofická inspirace se hledá u Sartra, Husserla, Merleau-Pontyho a Wittgensteina. Nezapomeňme ale, že „otcem sociologie absurdity je Machiavelli“, který „svým cynickým racionalismem“ ukázal roli moci v ustavování řádu: „Žijeme v situaci pluralismu a reality moci, moc je základní existenciální proměnná v každé hře“ (ibid.: 217). A tak sociologie absurdity, ne zcela právem zapomenutá, nejenže souzní s dobovým obratem k interpretativismu, ale dokonce jej vážně překračuje v tom, že vidí roli *moci* jako konstitutivního elementu „ustavování řádu“ – což je něco, k čemu se pozdější koncepce budou dopracovávat pozvolna, například prostřednictvím Foucaultovým.³³

Fenomén absurdity u nás však již o něco dříve pozoruhodným způsobem analyzoval Karel Kosík v *Dialektice konkrétního* (1965). Každodennost není světem „přirozené obeznámenosti“, není to svět „důvěrně známý“ – je to svět „pseudokonkrétnosti“: „aby člověk vůbec mohl být člověkem, musí různé životní úkony vykonávat automaticky... Se složitostí civilizace musí člověk stále širší a další sféry svého konání podrobit automatizaci, aby uvolnil prostor skutečně lidským problémům“ (Kosík 1965: 87). Přesně toto téma, téma *každodenní rutinizace*, učinil Anthony Giddens již ve svých raných pra-

³³ Nemohu se ubránit osobní vzpomínce: když jsem na počátku sedmdesátých let onu americkou knihu četl, zapsal jsem si do ní – zatímco oni o absurditě píší, my do absurdního světa vstupujeme, a jak se zdá, nadlouho. Reflexe absurdity „normalizační doby“ se asi nejpřesvědčivěji podařila ve slavné Havlově hříčce *Asanace*.

cích jedním z osových sociologických témat: porozumět každodennosti bez pochopení povahy rutinizace vlastně ani není možné. V *Modernity and Self-Identity* (1991) výslovně již uvažuje o *existenciálních tázáních*, které vyvolává povaha pozdní modernity. U Giddense je problém „existenciálních tázání“ spojen se dvěma pojmy téměř kategoriální povahy³⁴ – „ontologické bezpečí“ (jistota) a „řád každodennosti“. Tedy: „Ontologické bezpečí na úrovni nevědomí a praktického vědomí je totéž, co schopnost umět odpovědět na otázky existenciální povahy, jež tak či onak staví lidský život. Strach, jak říká Kirkegaard, přichází v jistém smyslu se svobodou“ (Giddens 2001: 67). Existenciální otázky souvisejí s mírou ontologického bezpečí: „Důvěra, kterou v raných etapách života vkládáme do jiných, zejména dospělých, je východiskem stabilního vnějšího světa a pocitu kontinuální identity. Je to věc víry, že se na jiné můžeme spolehnout. Důvěra v jiné je vyvozena z individuální důvěry – důvěry, kterou jsme vložili do svých pěstounů... Řád každodenního života je zázračná událost, ale to neznamena, že je výsledkem intervence zvnějšku. Je neustále rutinizovaným způsobem dosahován běžnými účastníky společenského života. Je stálý a trvalý, ale může jím otrást každý pohled, změna tónu hlasu nebo tělesný postoj“ (ibid.: 73). „Existenciální tázání“ tudíž podle Giddense zahrnují nám již známá témata situovaná do značně odlišného kontextu „pozdní modernity“: (1.) otázky po existenci a bytí: podstata existence, identita věci a události; (2.) konečnost lidského života: existenciální rozpornost spočívající v tom, že lidé jsou součástí přírody a současně k ní jako bytosti rozumné a reflexivní nepatří; (3.) zkušenost jiných: jak individua interpretují vlastnosti a jednání druhých; (4.) kontinuitu vlastní identity: trvalý pocit bytí osobou, která má kontinuální zkušenost se svým „já“ a se svým tělem (ibid.: 78).

V roce 1995 vydal G. J. Hayim pokus o syntetické srovnání Sartrova díla s klasickými kategoriemi sociologie Weberovy, Durkheimovy, Freudovy a Meadovy a načrtl možnosti, jež sociologii nabízí „klasické“ kategorie existenciální filosofie, jako je úzkost, strach, volba, svoboda, časovost atd. (srov. Hayim 1995). V Polsku, kde existencialismus nikdy úplně „nezemřel“, se pokusila Maria Kowalská dokonce o náčrt možných vztahů Sartrova myšlení k postmodernismu – nakolik je možné ji posuzovat z „perspektivy postmoderní budoucnosti“ a naopak – nakolik je postmodernismus – aniž to připouští – svázán se sartrovským dědictvím (Kowalska 1997). Existencialismus tak přece jen není

³⁴ Giddens odkazuje na subtilnější řešení navržená „pozdni existencialistickou fenomenologií“, ale tak daleko jíti nelze – nejen z důvodů terminologických.

úplně mrtev: jeho impuls transformovaný různými osobnostmi a směry nás stále vrací k nejzákladnějším otázkám našeho bytí. Odpovědi, jež existencialismus, zejména klasický, nabídl, přijímat nemusíme, ale otázkám, které pregnančně zformuloval, se stejně nevyhneme. Nicméně nepochybně platí to, co existenciální *sociologii* vytkl Georgie Ritzer již v roce 1983: sociologie existence či absurdity (1.) jen zdánlivě překonává to, co nacházíme v „hlavním proudu“ studia každodennosti, a nenabízí důsažnější alternativu; (2.) neumožňuje porozumění „velkým strukturám“, ale ani vztahu mikrostruktur k nim; a konečně (3.) postrádá smysl pro dějinnost, opomíjí „historicitu dějů“, protože je bytostně ahistorická. I když se zde zčásti vytýká leccos, na co existencialismus nikdy neaspiroval (ani ve své sociologické podobě), otázky zůstávají, protože i my žijeme, řečeno slovy Karla Jasperse, „v epoše simplifikací, v níž úspěch mají hesla, hrubé antiteze a vše vysvětlující univerzální teorie“.

MILOSLAV PERTRUSEK je sociolog působící jako profesor Fakulty sociálních věd UK v Praze, již v roce 1990 spoluzaložil a jejímž byl děkanem (1991–1996); v letech 1997–2000 byl prorektorem Univerzity Karlovy. Soustavně spolupracuje se Sociologickým nakladatelstvím (SLON), pro které zpracoval množství doprovodných textů k vydaným sociologickým dílům. Je autorem desítek studií a řady knih, v posledních letech vydal především práce *Společnosti pozdní doby* (Praha 2006), *Základy sociologie* (Praha 2009) a *Dějiny sociologie* (Praha 2011; s kolektivem). Kontakt: mpetrusek@seznam.cz

Použitá literatura

- Adler, Laure. 2008. *Śladami Hannah Arendt*. Warszawa: Twój styl.
- Adorno, Theodor W. 1974. „Der Essay as Form“. In.: *Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah. 1985. „Czym jest filozofia Existenz?“ *Literatura na świecie* 1985, 6 (167): 69–99.
- Arendtová, Hannah. 1995. *Eichmann v Jeruzalémě*. Praha: Mladá fronta.
- Aron, Raymond. 1969. *Marxism and Existentialists*. New York: Harper.
- Bauman, Zygmunt. 1992. *Mortality, Immortality and Other Strategies of Life*. London: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 1999. *Globalizace. Důsledky pro člověka*. Praha: Mladá fronta.
- de Beauvoir, Simone. 1966. *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis.
- Berdajev, Nikolaj. 1982. *Existencialnaja dialektika božestvennogo i čelověčeskogo*. Paris: YMCA.

- Bourdieu, Pierre. 2010. *Pravidla umění. Vznik a struktura literárního pole*. Brno: Host.
- Camus, Albert. 1988. *Cizinec*. Praha: Odeon.
- Camus, Albert. 1995. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Svoboda.
- Camus, Albert. 1995. *Člověk revoltující*. Praha: Český spisovatel.
- Camus, Albert. 1999. *Zápisníky II. (1942-1951)*. Praha: Mladá fronta.
- Camus, Albert. 2000. *Zápisníky III. (1951-1959)*. Praha: Mladá fronta.
- Camus, Albert – Dostojevskij, Fjodor. 1959. *Běsi (dramatizace)*. Praha: Dilia.
- Černý, Václav. 1992. *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha: Mladá fronta.
- Černý, Václav. 1992. *Paměti. 1945-1972*. Praha: Atlantis.
- Černý, Václav. 1993. *Tvorba a osobnost I.-II.* Praha: Odeon.
- DeMarco, Donald – Wiker, Benjamin. 2011. *Architekti kultury smrti*. Praha: Res Claritas.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2009. *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*. Warszawa: Oficyna naukowa.
- Gajděnko, Piama P. 1994. „Čelovek i istorija v ekzistencijalnoj filosofii Karla Jaspersa“. In Karl Jaspers: *Smysl i naznačenie istoriji*. Moskva: Respublika.
- Garaudy, Roger. 1964. *Perspektivy člověka*. Praha: Svoboda.
- Giddens, Anthony. 2001. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja“ i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: PWN.
- Goffman, Erving. 1974. *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper & Row.
- Górski, A. 1979. *Hispańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela Unamuno*. Wrocław: Ossolineum.
- Hayim, George. J. 1995. *Existentialism and Sociology. The Contribution of Jean-Paul Sartre*. New York: McGraw-Hill.
- Heidegger, Martin. 1996. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH.
- Herling-Grudziński, Gustaw. 1999. *Hodina stínů*. Brno: Host.
- Chudy, Wojciech. 2007. *Společnost zaklamane. Esej o społeczeństwie i kłamstwie*. Warszawa: Oficyna naukowa.
- Isaac, C. Jeffrey. 1992. *Arendt, Camus, and Modern Rebellion*. New Haven: Yale UP.
- Janke, Wolfgang. 1995. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta.
- Jaspers, Karl. 1990. *Otázka viny*. Praha: Mladá fronta.
- Jaspers, Karl. 1990. *Filozofia egzystencji. Wybór pism*. Warszawa: PWN.
- Jaspers, Karl. 1994. *Smysl i naznačenie istorii*. Moskva: Respublika.
- Jaspers, Karl. 2000. *Šifry existence*. Praha: Vyšehrad.
- Jaspers, Karl. 2002. *Malá škola filozofického myslenia*. Bratislava: Kalligram.
- Kierkegaard, Søren. 1989. *Čistota srdce*. Praha: Kalich.
- Kořalkowski, Leszek. 2009. *Filozofia pozytywizmu*. Warszawa: PWN.
- Kotarba, John, L. 1979. „Existential Sociology“. Pp. 348-368 in Scott McNall (ed.): *Theoretical Perspectives in Sociology*. New York: St. Martin's Press.
- Kowalska, Maria. 1997. *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*. Warszawa: Spacja.
- Krejčí, Jaroslav. 2002. *Postižitelné proudy dějin*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Lévy, Bernard-Henri. 2003. *Sartrovo století*. Brno: Host.

- Lukács, G. 1949. *Existencialismus či marxismus?* Praha: Nová osvěta.
- Lyman, S. – Scott, M. 1985. *Sociology of the Absurd*. New York: Appleton-Century.
- Miškovská, V. T. 1948. *Existencialismus není humanismus*. Praha: Kostnické jiskry.
- Nagl-Docekal, Herta. 2007. *Feministická filosofie. Výsledky, problémy, perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Novozámská, Jana. 1999. *Existoval existencialismus? Výzva a ztroskotání J.-P. Sartra*. Praha: Filosofie.
- Patočka, Jan. 1996. *Péče o duši I*. Praha: OIKOYMENH.
- Pechar, Jiří. 1999. *Dvacáté století v zrcadle literatury*. Praha: Filosofie.
- Puszkó, Hana. 1997. *Być Stendhalem i Spinoza... Szkic o filozofii J.-P. Sartra*. Warszawa: Scholar.
- Ritzer, George. 1988. *Contemporary Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill.
- Saganová, Françoise. 1990. *Mé nejhezčí vzpomínky*. Praha: Československý spisovatel.
- Sartre, Jean-Paul. 1964. *Mouchy*. Praha: Orbis.
- Sartre, Jean-Paul. 1966. *Marxismus a existencialismus*. Praha: Svoboda.
- Sartre, Jean-Paul. 1997. *Existencialismus je humanismus*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- Sartre, Jean-Paul. 2000. *Idiota v rodzinie*. Warszawa: Słowo.
- Sartre, Jean-Paul. 2006. *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha: OIKOYMENH.
- Spurling, Laurie. 1977. *Phenomenology and the Social Worlds. The Philosophy of Merleau-Ponty and Its Relation to the Social Sciences*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Šilhánová, Jana. 2008. „Analýza rámců Ervinga Goffmana“. In Jiří Šubrt (ed.): *Soudobá sociologie II. Teorie jednání a sociální struktury*. Praha: Karolinum.
- Tiryakian, Edward. 1962. *Sociologism and Existentialism. Two Perspectives on the Individuum and Society*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Tiryakian, Edward. 1989. „Durkheim i Husserl, czyli porównanie ducha pozytywizmu i fenomenologii“. In Zdzisław Krasnodebski: *Fenomenologia i socjologia*. Warszawa: PWN.
- Todorov, Tzvetan. 2000. *V mezní situaci*. Praha: Mladá fronta.
- Touraine, Alain. 1984. *Le retour de l'acteur*. Paris: Fayard.
- Turner, J. H. – Stets, J. E. 2005. *The Sociology of Emotions*. Cambridge: Cambridge UP.
- Unamuno, Miguel. 1927. *Tragický pocit života v lidech a národech*. Praha: Symposion.
- White, Hayden. 2010. *Tropika diskursu. Kulturně kritické eseje*. Praha: Karolinum.

POSLEDNÍ ROČNÍK STUDENTŮ SOCIOLOGIE PO ÚNORU 1948*

Jiří Musil

Praha

The Last Students of Sociology after the 1948 Communist Take-over in Czechoslovakia

Abstract: *The article deals with a rarely analysed era in the history of Czech sociology, the years after the February 1948 coup d'état in Czechoslovakia. The essay describes the fates of the last-year students of sociology at the Faculty of Arts and Letters of Charles University in Prague. The author uses objective research material, as well as his own experience and documents. Objective material includes the list of courses, exam reports, lecture notes, and themes presented at seminars. Subjective material includes the author's diary entries in the years 1947–52 and his personal memories of the events, situations and actors of the Faculty of Arts and Letters at the time. The participants are represented by three students, each representing a different way of adapting to the new situation after February 1948. Another group of participants are represented by the teachers Josef Král, Jan Blahoslav Kozák, Jan Patočka and Antonín Boháč and their attitudes, behaviour towards and relations with students. Part of the essay deals with the coping methods of students studying a major, whose professors were dismissed from the faculty, emigrated or died. In a sense, it was an “abandoned” field of studies. The conclusion of the essay represents an attempt to explain the causes of the irreconcilable conflict between traditional sociology, striving for an objective description of the structure and the development of society and the then-revolutionary Marxism-Leninism. This conflict constituted the ideological framework of the students of sociology. The ideocratic conception of Marxism-Leninism explains many phenomena of the era.*

Keywords: *Czech sociology – history of; Marxism-Leninism; ideocracy*

* Článek vznikl v rámci grantu GA ČR „Dějiny a současnost české sociologie“, reg. č. P404/10/0032.

Smyslem tohoto eseje je přispět k porozumění jednomu z těžkých období české sociologie. Chci tak učinit pomocí osobní reflexe nad osudem posledního ročníku studentů, kteří na Filozofické fakultě UK na podzim v roce 1947 začali studovat sociologii. Je to zároveň skromný pokus o poznání širšího ideového a sociálně-politického kontextu proměn, kterými procházela společenskovědní část této fakulty v dramatických letech 1947–52. K motivům eseje patří také názor, že v dosavadních studiích k dějinám naší sociologie bylo dosud málo pozornosti věnováno procesu likvidace sociologie jako vědního oboru na českých univerzitách po roce 1948. Je to pochopitelné, neboť to skutečně nebyl povzbudivý proces. Větší zájem se soustředil na obnovu sociologie v šedesátých letech a pak na její následnou destrukci v období husákovské normalizace po roce 1968. S tím souvisí i skutečnost, že většina historických prací se zabývá osudy sociologie a jejích představitelů na univerzitách, vysokých školách a na akademii věd. Dějinám toho, co jsem v článku v *Sociologickém časopise* z roku 2004 nazval „sociologií na periferii“, dosud stále není, podle mého soudu, věnována dostatečná pozornost.

Autorem eseje je jeden z oněch „posledních studentů“, text vychází z jeho osobní zkušenosti, z jeho dokumentace a z jeho paměti. Má tedy všechny známé nedostatky i klady takového přístupu. Opírá se však také o objektivnější informace, k nimž patří index zapisovaných kurzů a seminářů, náměty a obsah kurzů nebo vysvědčení z vykonaných zkoušek. K těm objektivnějším patří i výpisky a hodnocení knih, které jsme v té době četli a studovali, a texty – publikované i nepublikované – mých kolegů. Velká část eseje je především rekonstrukcí událostí, postojů a chování studentů a učitelů, jak je zachytily zmíněné objektivní informace, jak je vnímala moje mysl a jak je zachovala moje paměť. Záměrně detailně neanalyzuji ideové konflikty mezi reprezentanty tehdejšího marxismu-leninismu na jedné straně a těmi, kdo byli v té době k marxistickému výkladu kritičtí a odmítali především jeho politické implikace, na straně druhé. Tato stránka dějin české sociologie by nepochybně zasluhovala samostatnou studii.

Jedno je však zapotřebí říci explicitně: esej je napsán z pohledu těch, kdo vědomě nesouhlasili s politickými změnami, které byly spuštěny převrácením v roce 1948. V tomto směru je nepochybně zaujatá. Naši kolegové, kteří přijali marxismus jako svůj světový názor, tu dobu zažívali jistě zcela jinak. Jen velmi málo z nich se však po roce 1989 – pokud žili – pokusilo o reflexi oné doby ze své vlastní perspektivy. V této souvislosti je zapotřebí uvést, že se esej záměrně vyhýbá popisování a posuzování řady našich komunistických

kolegů po únoru 1948, jejich konání například při studentských prověrkách, při odstraňování jinak myslících učitelů, při politickém hlídání průběhu kurzů a seminářů nemarxistických učitelů. Všechna tato a jiná porušování mravních a právních pravidel ustálených v Evropě dějinami svobodomyšlných univerzit budou muset, podle mého soudu, dokumentovat a analyzovat mladší historikové, kteří zmíněnou dobu osobně neprožívali. Mým cílem nemá být odsuzování. Proto neuvádím jména autorů a autorek, kteří se ve svých memoárových textech dotkli vlastních ideových proměn, a neuvádím ani jména mnoha mých tehdejších kolegů, kteří se v letech 1948 a 1949 aktivně účastnili vylučování svých učitelů a spolužáků a kteří/které se později v řadě případů stali/y sami/y kritiky režimu. Pro dnešní studenty i mladší učitele je ovšem asi zcela nepochopitelné to, že na základě znalostí názorů vyslovených v seminářích, nebo i v soukromých kolegiálních diskusích, byly ze škol vylučovány stovky studentů a odstraňovány desítky učitelů. Je třeba to připomínat. Svým esejem však chci spíše ukázat na méně známé a snad někdy i pozitivní stránky toho, co prožila část určité generace studentů a učitelů.

Esej má tři hlavní faktografické části. V první se zabývám studenty, kteří začali studovat sociologii a blízké obory na podzim roku 1947. Ve druhé se věnuji učitelům, kteří na nás měli rozhodující vliv, a ve třetí se snažím, na základě dokumentů a své paměti, ukázat, jak jsme to vlastně tehdy studovali. Když jsem dopsal třetí část faktografie, uvědomil jsem si, že bych se měl pokusit o interpretaci širších myšlenkových souvislostí, které přímo nebo nepřímo určovaly osudy té skupiny studentů, kteří začali obor studovat v roce 1947. Je to ovšem opět osobní reflexe podmíněná názory a zkušenostmi autora. Pokouší se vysvětlit ostrost tehdejších politických a ideových konfliktů, určujících rovněž život studentů, také pomocí interpretace tehdejších koncepcí tradiční sociologie a historického materialismu v leninsko-stalinské podobě. Snažil jsem se vyložit závažnost konfliktu, který jsme zažívali, také jako důsledek rozdílů v gnoseologické a metodologické pozici sociologie na jedné straně a historického materialismu v tehdejší podobě na straně druhé. Výhodou takového zamyšlení je, že uplynulo zhruba 60 let od doby, kterou popisuji. A to, myslím, umožňuje vidět jasněji obecné myšlenkové rámce, ve kterých jsme se tehdy pohybovali. Mám za to, že bez takového pokusu o interpretaci by samotná faktografie nebyla srozumitelná.

Poslední studenti sociologie

Byla to na prvním místě velmi pestrá skupina, pro jejíž dosti velikou část byla sociologie doplňkem jejich základního oboru. Nejčastěji to byli studenti filosofie, psychologie nebo historiografie. A pak druhá skupina, pro kterou byla sociologie hlavním studijním oborem. Směs těchto skupin vytvářela na seminářích až do roku 1950 intelektuálně velmi inspirativní atmosféru.

K první skupině patřili například Ladislav Hejdránek, Taťána Klementěvová, Bedřich Löwenstein, Alexander Klementějev. Ve druhé skupině byli Ferdinand Kolegar, Jiří Horina, Miroslav Glykner, Jiří Musil, Milan Rosenzweig a přidával se k nám také o něco starší Bohumil Geist. V roce 1947, kdy jsme začali studovat, k této skupině patřili i marxisticky orientovaní studenti, ti však obor, který byl tehdy označen za buržoazní pavědu, brzy opustili a přešli jinam. My jsme se jim v podstatě vyhýbali, diskuse s nimi o sociologických otázkách byla prakticky nemožná, ba někdy až nebezpečná. Názorová polarizace vedla ke komunikačnímu a sociálnímu odcizení.

Pokusím se nyní vylíčit osudy této druhé skupiny pomocí jakýchsi krátkých intelektuálních biografií jejich tří členů. Týkají se především let 1947-52, ale v nejstručnější podobě ukazují, co se s nimi stalo po studiích. Vybral jsem ty, o kterých toho vím nejvíce a jejichž životní běhy zároveň dokumentují tři rozdílné, ale zároveň typické životní dráhy.

Jiří Horina

S Jiřím Horinou jsme se seznámili na přednáškách v pražské Akademické YMCE. Ta byla ještě po únoru 1948, díky Dušanu Franců, poměrně dlouho místem živých intelektuálních diskusí inspirovaných vynikajícími přednáškami Jana Patočky, J. L. Hromádky, J. B. Součka a mnoha dalších. Od začátku jsem věděl, že Jiří má mimořádně intenzivní zájem o sociální a morální filosofii T. G. Masaryka, což mělo i rodinné důvody. Otec Jiřího Horiny, hronovský průmyslník, v mládí pracoval pro Masaryka a byl vyslancem Československa v samostatné Gruzii, která krátce po říjnové revoluci v roce 1917 na krátkou dobu opustila vznikající sovětské Rusko. V rodině byla silná masarykovská tradice, posilovaná ještě tím, že Jiří byl moderním a pevným členem Českobratrské církve evangelické.

Bylo proto samozřejmé, že v roce 1947 začal studovat na filosofické fakultě filosofii a psychologii. Na fakultě jsme se nejčastěji setkávali na seminářích Jana Blahoslava Kozáka a Jana Patočky. Horina intenzivně prožíval

destrukci zbytků demokracie po únoru 1948 a hledal možná řešení pro budoucnost v aktualizaci Masarykova humanismu a demokratismu. Tomu věnoval svou doktorskou disertaci. Pamatuji se, jak nás tehdy oba silně zaujala kniha T. G. Masaryka *Člověk a moderní náboženství*, v níž Masaryk analyzoval krizi západních společností způsobenou buď nadměrným subjektivismem nebo nadměrným objektivismem světového názoru. První vede podle něho – zjednodušeně řečeno – k sebevraždě, druhý k válce. I když byl Horina primárně zaujat etickými otázkami, měl rovněž velký zájem o sociologii práce v její konkrétní regionální podobě. Zajímaly ho pracovní podmínky zaměstnanců textilních továren na Náchodsku, zejména podmínky žen. Později o této otázce napsal, na základě empirického výzkumu, samostatnou knižní publikaci.

Přes svůj nevhodný „třídní“ původ a otevřené křesťanství se mu podařilo projít studentskými prověrkami, dokončit a obhájit doktorskou disertaci a úspěšně ukončit studia. Jeho nekompromisní názory mu však přinesly potíže okamžitě po absolutoriu. Dva roky základní vojenské služby byl u PTP a myslím, že nějakou dobu pracoval v uhelných dolech na Ostravsku. Po vojně pracoval jako vychovatel v mládežnickém internátu. Byl oblíben mezi mladými lidmi pro své názory a také pro svůj aktivní zájem o atletiku. Patřil mimo jiné mezi velké propagátory běhu Hronov-Náchod, o kterém rovněž napsal sociologickou studii. Práci v internátu ztratil pro své náboženské přesvědčení. Pak se mu podařilo pracovat nějakou dobu ve funkci pracovního psychologa a sociologa pro lnářský průmysl. Z této doby pochází jeho publikace *Člověk a mzda* (1970). Do nejhorší situace se dostal v sedmdesátých letech. V roce 1968 totiž veřejně odhalil kolaboraci jednoho z vedoucích funkcionářů KSČ s nacisty během války. Důsledky se okamžitě dostavily: jakákoliv odborná činnost mu byla zakázána a musel téměř dvacet let pracovat jako pomocný dělník hronovského Kovošrotu (sběr kovů). Ale konec vše alespoň zčásti napravil: Jiří Horina se stal po roce 1989 starostou města Hronov.

Ferdinand Kolegar

Ferdinand Kolegar patřil nepochybně mezi nejtalentovanější studenty sociologie, kteří začali studovat tento obor v dramatických letech 1947-48. Vítězslav Houška, který ho znal z mládí, jej považoval za „geniální dítě“ (Houška 2002). Již jako středoškolský student se intenzivně zajímal o filosofii a sociologii. V rozhovoru se Zdeňkem Ullrichem, kterého se účastnil Houška, uvedl, že „prostudoval vše ze sociologie, co u nás vyšlo, tj. Comta, Giddingse, Pareta, Bláhu, Foustku, Drtinu, Masaryka, Chalupného, Ogburna“. Znal také všechny

práce Ullrichovy, což spolu s jeho vynikajícími znalostmi obecné sociologie tehdejšímu profesorovi natolik imponovalo, že si z něj udělal jakéhosi neformálního asistenta. Kolegar dobře znal bádenskou novokantovskou filosofii, bez níž nelze rozumět Maxi Weberovi, měl podrobně prostudovány a opoznámkovány rozsáhlé *Dějiny filozofie* Wilhelma Windelbanda a jeho *Praeludien*. Již jako gymnazista se z originálních německých textů seznámil se základními myšlenkami Maxe Webera.

Takto vybaven, začal studovat sociologii a filosofii. Jeho vědecké zájmy se během studia v Praze soustřeďovaly na otázky vztahu mezi sociologií a historiografií, na sociální a politické důsledky historicismu v sociálním myšlení, zejména německém, na sociologii Maxe Webera a na funkci sociologie v soudobých společnostech. Byl to člověk, který, kdyby byla v naší zemi zachována svoboda bádání, by se stal jedním z předních českých sociologů-teoretiků. Pro mne, který jsem objevil Webera později, byly rozhovory s ním nesmírně inspirativní. Jeho odchod byl pro nás velkou ztrátou.

Po necelých třech letech studia na filosofické fakultě Kolegar emigroval přes východní Berlín do Hamburku a odtamtud do Dánska a Švédska. Ze Stockholmu, kde se ho ujal Eduard Tábořský, bývalý tajemník prezidenta Beneše, se přestěhoval do USA. Na Chicagské univerzitě se stal asistentem profesora Edvarda Shilse. V roce 1962 byl pak jmenován Asistentem Profesorem na Rooseveltově univerzitě, rovněž v Chicagu. Z kusých informací o jeho činnosti v USA víme, že rozvíjel dál své staré zájmy. Svědčí o tom studie *The Concept of „Rationalization“ and Cultural Pessimism in Max Weber's Sociology* (1964). Weberova sociologie má podle Kolegara nepopíratelné znaky kulturního pesimismu, který byl spojen se všemi variantami německého historicismu. Weber si podle něho přesto zachoval schopnost nezaujaté sociologické analýzy evropské společnosti – nebyla to jen jiná verze „úpadku západu“, tématu, kterému podlehlo tolik německých myslitelů v prvních desetiletích 20. století. Kolegarův trvalý zájem o evropské a zejména středoevropské sociální myšlení je patrný i z jeho studie o Masarykově sociologii (1967), o dějinách frankfurtské školy a tamního Ústavu sociálního výzkumu v letech 1923–50. Naposledy jsem se s Kolegarem setkal na Světovém sociologickém kongresu v Evianu v roce 1966. Po roce 2008, kdy byl ještě uváděn jako emeritní profesor v katalogu Rooseveltovy univerzity, nemáme o jeho osudech další informace.

Jiří Musil

Charakteristika představitele dalšího typu studentů je záměrně psána jako o třetí osobě; tato forma vyjadřuje moje úsilí o maximálně dosažitelný pohled „zvenku“. Tak jako u Jiřího Horiny, i v tomto případě byly důležité rodinné okolnosti. Otec, ruský legionář, který se přes Vladivostok vrátil až v roce 1920 do Ostravy, byl bankovním úředníkem. Měl současně literární ambice a zejména bohatou knihovnu. Její součástí byly i Masarykovy spisy, Rádlovy *Dějiny filosofie* a řada dalších zajímavých knih s humanistickou orientací. Musilův otec zemřel v roce 1945 při transportu mezi nacistickými koncentračními tábory. Po válce Musil část jeho knihovny přestěhoval do Prahy a osud otce a jeho odkaz měly určitě vliv na jeho zájmy. Ty již během posledních roků studia na reálném gymnáziu směřovaly k společenským problémům doby. Jako středoškolák velmi jasně vnímal ideový konflikt, který vzplanul mezi demokraticky orientovanými směry a autoritářstvím radikálního marxismu. Marxismus a jeho praktickou aplikaci v poválečném Československu z řady důvodů odmítal. Proto se například pokusil s přáteli založit Svaz středoškoláků, nezávislý na Československém svazu mládeže, ovládaném komunisty.

Rozhodnutí studovat sociologii bylo u Musila vyvoláno především úsilím lépe rozumět soudobým společnostem a kořenům uvedeného konfliktu. Už na gymnáziu se jeho zájmy pohybovaly v trojúhelníku vymezeném pojmy „společnost“, „geografie“ a „dějiny“. Proto si zřejmě hned v prvním roce studií na filosofické fakultě UK zapisoval vedle kurzů ze sociologie velký počet přednášek z historiografie a zároveň měl zájem o vztah sociologie k přírodním vědám. Svědčí o tom jeho první seminární práce z roku 1948 u Jana Patočky. Ta se zabývala názory novokantovce Heinricha Rickerta (1896) na meze přírodovědecké tvorby pojmů. K tématu se vrátil ještě jednou na semináři J. B. Kozáka v roce 1951. Otázka, zda je sociologie vědou, která má usilovat o maximální užití metodologie přírodních věd, anebo má i v metodách zdůrazňovat, že jde o specifickou analýzu kulturních jevů, byla v té době stále živá. Musila přitahovala v tomto názorovém střetu distinkce zavedená novokantovskými filozofy, tj. Windelbandem a Rickertem, nikoliv Diltheyem. Vědy se liší podle Rickerta tím, zda hledají obecné zákonitosti, anebo zda chtějí poznat jedinečné skutečnosti. A tyto jedinečnosti mají vždy historickou povahu.

Třebaže hlavním motivem, který Musila přivedl k sociologii, byl probíhající politický konflikt, metodologické problémy sociologie ho zaujaly natolik, že jim věnoval větší část svého studia a završil v disertační práci o metodologických otázkách v díle Maxe Webera. K tématům, ke kterým se vrací dodnes,

patří otázky historicismu, objektivitu sociálních věd a vztahu mezi poznáním a jednáním. Při obhajobě disertace se ho v roce 1952 profesor Ludvík Svoboda zeptal, proč uprostřed úspěšné socialistické revoluce několik let studoval dílo buržoazního sociologa. Odpověď, že jde o významného sociologa, Svobodu zřejmě neuspokojila. Jiří Musil mu tehdy nemohl odpovědět, že na něj mimo jiné silně zapůsobila jasnozřivá Weberova předpověď v přednášce z roku 1918, že socialismus nebude diktaturou proletariátu, ale diktaturou byrokracie.

Díky přednáškám Josefa Krále o chicagské škole, zejména o Robertu Ezru Parkovi (1925), díky výkladům Antonína Boháče o populační vědě a demografii a také díky vlastnímu zájmu o statistiku získal Musil základní orientaci v profesi, která mu umožnila najít po studiích práci alespoň částečně související se sociologií. Byla to sociální demografie, průzkumy venkovských obcí, sociologie bydlení a později sociální ekologie a sociologie měst. Věděl, že zůstane-li na periferii oboru, vyhne-li se teoretickým zkoumáním, která by mohla rušit ideokratické kruhy moci, může část svého sociologického studia uplatnit. Práci získal nejdříve v Ústavu hygieny jako tzv. dokumentátor, později se stal členem oddělení hygieny sídlišť, které osvědčeně vedl Václav Burian. Ten Musilovi umožnil posunovat výzkum obcí a měst do polohy sociologické; mostem mezi hygienou a sociologií se stala chicagská *human ecology*. Dalším krokem blíže k sociologii byl Musilův přechod do Výzkumného ústavu výstavby a architektury, kde mohl založit oddělení sociologie měst a bydlení. Soustavná práce oddělení a vynikající spolupracovníci, jako byli Lubomír Kotačka, Zdeněk Ryšavý, Libuše Macková, Hana Poláčková a další, to vše vedlo k formování moderní a na urbanismus a bytovou politiku navázané sociologie města. Tato aplikační orientace jim zaručovala jistou nezávislost. Byli si však vždy vědomi i širších teoretických souvislostí převážně empirických výzkumů, které prováděli.

V době tzv. tání, tj. v roce 1967, uveřejnil Musil v *Sociologickém časopise* studii o Weberově pojetí sociologie a o otázkách objektivitu v společenských vědách. Tento článek byl pak v analýzách husákovských „normalizátorů“ označen za ústup od „třídního pojetí“ sociálních věd a za příklad ideologické diverze. Pro Musila to byl důkaz nemožnosti koexistence standardní sociologie a marxisticko-leninského pojetí historického materialismu. Přesto se ve svém oboru udržel, později pracoval jako expert OSN, přednášel na zahraničních univerzitách a publikoval práce z urbánní sociologie v zahraničí. Po sametové revoluci se stal ředitelem obnoveného Sociologického ústavu ČSAV a později akademickým ředitelem pražské koleje Středoevropské univerzity. V letech 1999–2001 byl prezidentem Evropské sociologické asociace a dále pracoval na Přírodovědecké fakultě a Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy.

Naši učitelé

Tak jako v případě studentů, i při výběru učitelů, o nichž chci psát, jsem postupoval výběrově. Zabývám se těmi, kteří pro nás jako sociology byli podnětní a kteří nás názorově ovlivnili, a dále pak těmi, kdo nám pomáhali vůbec dostudovat, například tím, že přijali disertace, které byly mimo jejich obor. Je zároveň nesporné, že zde hrála důležitou roli i myšlenková afinita. I oni nepochybně věděli, že ideově patříme do stejného nebo podobného kulturně-myšlenkového okruhu jako oni. Přitom není pochyb o tom, že šlo o názorově velmi pestrou skupinu silných individualit.

Josef Král, profesor filosofie a sociologie, přímý posluchač T. G. Masaryka, byl reprezentantem pozitivismu. Byl také žákem Františka Krejčího a jeho zájmy sahaly od dějin filosofie až k obecným základům sociologie. Jan Blahoslav Kozák byl profesorem filosofie a měl rovněž teologické vzdělání. Představoval moderní verzi evropského protestantismu. Za první republiky patřil mezi přední české intelektuály, byl členem skupiny „pátečníků“. Ve filosofii je pokládán za reprezentanta kritického realismu. Jan Patočka byl docentem filosofie a reprezentoval fenomenologickou orientaci. Byl přímým studentem Edmunda Husserla ve Freiburgu, studoval rovněž na pařížské Sorbonně. Jeho znalost dějin moderní evropské filosofie a široký kulturně-historický rozhled nás fascinoval. Byl pro nás sociology přitažlivý svým důrazem na kulturu jako společenskou sílu. Antonín Boháč byl v době našich studií docentem pro obor demografie na Přírodovědecké fakultě Univerzity Karlovy a zároveň přednášel na filosofické fakultě. Byl činný v mezinárodních statistických institucích. Jeho metodologická úroveň v demografické a populační statistice a spojení mezi demografií a sociologií nás silně inspirovaly.

Josef Král

Většina těch, kdo znali profesora Josefa Krále jen z jeho přednášek nebo seminářů v letech po druhé světové válce, ho často považovala za akademika a učitele, který rád třídil myšlenkové směry, klasifikoval poznatky a metody sociologie, psal pečlivé studie z dějin filosofie a zachovával si odstup od „žhavých témat“. Chci však připomenout jiného Josefa Krále, tak jak se řadě studentů sociologie, ale i filosofie jevil v letech 1947-52. Soustřeďuji se zde na poznámky o jeho statečném chování, na jeho přednášky a semináře a na jeho přátelský vztah ke studentům. O jeho odborné činnosti a publikacích, zejména z doby první republiky, existuje řada přehledů, a proto se o nich nezmiňuji. Méně se

už připomínají jeho rozhlasové přednášky v českém rozhlase z let 1939–42, které vyšly pod názvem *Nad člověkem a společností* (1946), stranou pozornosti zůstal také soubor studií *Masaryk humanity a demokracie* publikovaný v roce 1947.

Témata Králových válečných přednášek, připomínajících poněkud eseje starých stoiků a epikurejců, sahala od obecných námětů, jako například „Rozum a cit v životě“ nebo „Přátelství“, k námětům, které obsahovaly výzvy posluchačům ke „Vzájemné pomoci“, „Solidaritě“, a dokonce úvahy o „Filosofii a jednotě národa“. I dnes, když po mnoha desetiletích texty čtu, je zřejmé, že Král se vědomě snažil povzbudit, dodat odvahu a připomenout skryté, ale srozumitelně velké osobnosti českých dějin. Jeho studie o Masarykovi, vydané roku 1947, jsme tehdy četli se zájmem už proto, že na rozdíl od jiných interpretací obsahovaly pečlivé doklady o vlivu pozitivismu na Masarykovo myšlení, o významu jeho studií na univerzitě ve Vídni. Nebyly plně důrazu na ono vnitřní napětí v myšlení TGM, které jsme znali z Rádlových interpretací a později zejména ze studií Jana Patočky, nicméně velmi jasně ukazovaly na hluboké základy Masarykova demokratismu. Tehdy jsem si díky Králově analýze poprvé uvědomil rozdíl mezi demokracií jako politickou formou a demokratismem jako životním názorem a způsobem života.

Pro nás, poslední ročník studentů sociologie po únoru 1948, byla přitažlivá Králova názorová integrita ve velmi obtížné době. Po emigraci profesorů Otakara Machotky a Zdeňka Ullricha zůstal na katedře sociologie jako jediný profesor a přednášel nezměněně sociologii v pojetí, ke kterému se dopracoval ve svých sedmdesáti letech. Už před únorem 1948 se názorově utkával s protagonisty marxismu. Jeho studie o společnosti v Sovětském svazu, zdůrazňující, že v sovětech nevzniká beztrždní společnost, a řada jeho dalších komentářů je nesmírně iritovala. Známé byly zejména útoky, které proti němu vedl profesor Arnošt Kolman, hlavní reprezentant radikální verze marxismu na tehdejší filosofické fakultě UK. Kolman neprezentoval Krále jen jako nepřijatelného buržoazního sociologa, ale s arogancí tehdy sobě vlastní ho považoval za nevýznamného člena fakulty. Ani ve svých pamětech, které u nás vyšly v roce 2005, svůj názor na osobní kvality svého kolegy nezměnil.

Josef Král nás nepřitahoval bravurností a literární finesou svých přednášek, ale svými postoji a etickou integritou uprostřed doby, která byla plná oportunních obrátů. Byl zároveň politický realista a věděl přesně, co znamená převrat v únoru 1948 po stránce společenské i kulturní. Myslím, že jím nebyl ani překvapen. A zejména se neuchyloval k pokusům o záchranu sociologie pomocí

kompromisů s tehdejšími představiteli radikálního marxismu, jako to dělali někteří jiní čeští sociologové. Svědčí o tom také jeden z důvodů, který pravděpodobně vedl k jeho odstranění z fakulty: 7. března 1950, slavnostně oděn, přednesl přednášku o významu Tomáše Garrigue Masaryka v českém myšlení, ve stejném duchu, v jakém se o tři roky dříve nesla jeho přednáška „Demokratismus jako česká národní filosofie“. Netrvalo dlouho a fakultu musel opustit, ale my jsme s ním jako studenti neztratili kontakt.

Jan Patočka

I když tehdejší docent Jan Patočka nebyl sociologem, pro mnohé z nás, kteří jsme studovali sociologii, byl důležitou osobností. Byl to Patočka, který mne navedl v roce 1950 ke studiu Maxe Webera. Dal mi jednou – v době, kdy už na filosofické fakultě nepřednášel a pracoval v knihovně T. G. Masaryka – do rukou Weberův životopis od Marianny Weberové a řekl: měl byste se jím zabývat. Kromě mnoha podnětů, z nichž jsem uvedl jeden příklad, jeho význam spočíval především v tom, že nás upozorňoval na hlubší filosofická východiska sociologie. Sociologie se tehdy obecně studovala s větším – možná až příliš silným – sepětím s filosofií, zejména s epistemologickými a metodologickými otázkami filosofie. Často jsme tehdy mezi sebou diskutovali o vztahu realismu a nominalismu a o možnosti spojovat historické přístupy s analytickými. V těchto debatách byly pro nás důležité podněty, které přicházely z Patočkových přednášek a seminářů.

Jana Patočku jsme vnímali jako představitele akademického života svobodné meziválečné republiky. Byl to učitel, ze kterého vyzařoval evropský duch, studium na předních evropských univerzitách. Jeho přednášky byly skutečným intelektuálním zážitkem. Někdy byl však příliš sofistikován, až tak, že mnozí měli problém mu porozumět. Stejnou zkušenost s ním měl i Ernest Gellner, který si v roce 1945, ještě v *battledressu* Československé britské brigády, zapsal Patočkův kurz – tehdy jsme říkali přednášky – o předsokratické filosofii. Reagoval na jeho přednášky poznámkou o tom, že ví, že Patočka přednáší o významném tématu, ale proč to dělá jazykem, který je plný novotvarů a nejasností. Odpověď byla jednoduchá: protože je zapotřebí vytvořit sofistikovnější češtinu, odpovídající vývoji evropského filosofického myšlení.

Mnohem bližší než v samotných přednáškách byl nám, studentům sociologie, na svých seminářích. Řeknu o nich ještě několik podrobností v další části textu, kde se budu zabývat tím, co se v těch letech přednášelo a diskutovalo na seminářích. V mé paměti patří však i dnes Patočkovy semináře mezi

nejhlubší intelektuální zážitky, které jsem si z fakulty odnesl. Jejich princip byl přitom jednoduchý: celý semestr se probíralo jedno dílo některého z nejvýznamnějších evropských filosofů. Pamatuji se zejména na seminář o knize Davida Huma *An Enquiry Concerning Human Understanding* z letního semestru studijního roku 1948-49. Probírali jsme toto dílo téměř větu za větou a odbočovali i k Humově kritice přirozenoprávních teorií a k jeho téměř sociologickým výkladům vzniku společnosti a státu. Přitahovaly nás také Patočkovy přesahy do oblasti literatury, hudby a kultury obecně.

Patočkova filosofická orientace jako fenomenologa a jako přímého Husserlova žáka, s jeho implicitní kritikou nemožnosti sladit hegelovskou dialektiku s historickým materialismem, musely nutně vést k tomu, že byl z filosofické fakulty vypuzen. Poslední Patočkovy přednášky, které mám v indexu zapsaných přednášek, se konaly v zimním semestru ročníku 1949-50. Pak jsme s ním stýkali už jen v tzv. bytových seminářích nebo při individuálních rozhovorech. Jednou jsem se ho zeptal, jak vnímal únorový převrat. Odpověděl mi, že to pro něj bylo jako hrozná rána do hlavy. Přemýšlel jsem často o tom, co tím myslel. Bylo to vědomí konce určité éry? Byla to radikální změna, kterou nečekal? Byl to nečekaný otřes? Nebo to bylo hrozné zklamání a pocit zaskočení? Patočka byl hledající člověk, který však neustupoval ze svých duchovních východisek, ale který nám přímo nebo nepřímo opakovaně připomínal, že ryze liberální řešení soudobých evropských problémů není řešením situace, ve které jsme se ocitli i my Češi. Myslím, že to byla jeho politicky nejsložitější otázka, ke které se stále vracel. Není zde místo pro ucelený výklad jeho pozice, je ale zapotřebí připomenout, že velmi jasně vnímal Masarykovu a Rádlovu kritiku liberalismu.

Antonín Boháč

Docent Antonín Boháč byl kmenově učitelem na Přírodovědecké fakultě UK, ale přednášel v rámci katedry sociologie také na filosofické fakultě. Byl to demograf mezinárodního formátu, za první republiky byl viceprezidentem československého statistického úřadu a patřil mezi ty české společenské vědce, kteří přenášeli kvality prvorepublikového akademického a odborného života do doby po druhé světové válce. Nebyl však jen vynikajícím demografickým statistikem, ale současně to byl odborník v oboru populační vědy. Jeho přednášky na naší fakultě byly vlastně jakousi sociologií obyvatelstva a neměly daleko k Durkheimově a zejména Halbwachsově koncepci sociální morfologie. Myslím, že přes krátkou dobu, co nás mohl učit, nám pomohl nejvíce rozumět

souvislostem mezi sociální analýzou a sociální politikou. Byl vzorným příkladem vysokoškolského učitele, který nás na základě celoživotní a s praxí spojené zkušenosti učil, jak přemýšlet a řešit velmi konkrétní sociální otázky. Antonín Boháč však bohužel roku 1950 zemřel a nikdo ho již nenahradil. Dodnes mám přitom pocit, že není u nás jako sociolog doceněn.

Jan Blahoslav Kozák

Profesor filosofie J. B. Kozák se po emigraci, penzionování a vyloučení prakticky všech členů původní katedry sociologie stal pro řadu sociologů důležitou postavou. Po jmenování Ludvíka Svobody, marxistického filosofa se sociologickou orientací, profesorem na filosofické fakultě, byli pro mnohé z nás totiž tito dva filosofové jedinými učiteli, kterým jsme mohli podávat své doktorské práce.

Význam Kozákův spočíval především v jeho díle, filosofické orientaci a v jeho intelektuálním vlivu. K sociologii měl nejbližší díky svým znalostem politické filosofie. Jeho kurzy o dějinách politické filosofie před rokem 1948 patřily k nejnavštěvovanějším a nejoblíbenějším. Byl vynikajícím řečníkem a ztělesňoval pro mnohé z nás, tak jako tomu bylo u Josefa Krále a Jana Patočky, ducha první republiky. Připomeňme, že byl členem „pátečníků“ a že za druhé světové války emigroval do USA. Vycházel z protestantského křesťanství – jednu dobu byl evangelickým vikářem – a k jeho hlavním tématům patřily problémy etiky. Filosoficky byl ve střední fázi svého myšlenkového vývoje silně ovlivněn Husserlovou fenomenologií.

Pro nás, studenty sociologie, byl Kozák přitažlivý dvěma myšlenkami: důrazem na intencionální povahu lidského chování a na to, co později nazval kontextualismem objektivní skutečnosti. Zdůrazňoval pluralitu reality a zároveň souvislosti jejích elementů. To nebylo téma vzdálené starému pozitivistickému konceptu konsensu a tradici těch směrů sociologie, které se zabývaly komunitou. Já osobně jsem v něm vždy viděl také reprezentanta gnoseologického kritického realismu. To nepochybně působilo i na kritické části mé doktorské interpretace nominalisticky orientované metodologie Maxe Webera. A byl to právě Jan Blahoslav Kozák, kdo byl ochoten přijmout moji disertaci o metodologických otázkách u Webera jako doktorskou práci. Činil tak i u dalších studentských prací, které nespadaly tak úplně do jeho kompetence.

Nikdy jsme nepochybovali o Kozákově demokratické a svobodomyslné myšlenkové orientaci. Tu ostatně dokazoval při velkých veřejných polemikách s Arnoštem Kolmanem, militantním marxistou sovětského ražení, ještě

před rokem 1948. Měli jsme jen potíže vyrovnat se s jeho snahou zdůrazňovat příbuznost jeho realismu a kontextualismu s historickým materialismem, zejména v Engelsově pojetí. Ve snaze hledat tyto podobnosti a tím udržet také pozici realismu, uspořádal v zimním semestru ročníku 1949–50 seminář „Spisy Engelsovy a literatura“, který se týkal především Engelsova díla o původu rodiny, soukromého majetku a státu. Naše skupina studentů sociologie na semináři polemizovala s militantními marxistickými studenty reprezentovanými Janem Fojtíkem, Orlickým a dalšími. Věděli jsme, že moderní sociální antropologie v té době měla již řadu empirických dokladů vyvracejících Morganovu teorii o matriarchátu a že proto nelze přijímat ani Engelsovu verzi. Profesor Kozák se na semináři vyhýbal jasnému stanovisku. Byl tehdy děkanem filosofické fakulty a byl pod mnoha politickými tlaky. Mnohem později jsme se dozvěděli, že jeho syn byl již před 25. únorem 1948 z politických důvodů zatčen; tyto a jiné skutečnosti zřejmě vysvětlovaly jeho jednání v kritických letech 1948–49. Ale ve svých ucelených kurzech z dějin filosofie, například o racionalismu od renesance po Kanta či o britském empirismu, zachovával akademickou kvalitu a pomáhal nám, až do roku 1952, kdy jsme končili studia uprostřed narůstajícího chaosu a úpadku výuky, orientovat se ve vývoji evropského myšlení.

Jak jsme studovali

Jedním ze znaků studia na filosofické fakultě v době, kdy se náš ročník studentů zapisoval, byl neobyčejně velký výběr zajímavých kurzů a seminářů a také volnost při jejich volbě. Mohli jsme zapisovat kurzy a semináře z různých oborů a k nim jsme museli přidat několik povinných, například obranu státu, tělocvik, kurzy češtiny a při studiu filosofie také kurzy staré řečtiny. V ročníku 1947–48, kdy jsem začal studovat, jsem si vedle sociologie zapisoval také filosofii a historiografii a jeden kurz z psychologie. Vzpomínám, že například vedle Králova „Vývoje mravnosti“ to byla Kozákova „Logika“, Patočkův „Platón“, Gallovy „Základy sociologie“, Stavělova „Psychologie“ nebo Králův proseminář „Výklad ukázek z moderní sociologie“. K tomu jsem si přidal Dobiášovy „Dějiny římské“, Stloukalovy „Dějiny 19. a 20. století“ a další historické přednášky, například Vojtíškovu přednášku „O městských listinách a knihách v zemích českých“. Podobně to dělali i moji kolegové. Byla to neuvěřitelně bohatá směs informací a podnětů, která, kdybychom v tom pokračovali, by vedla pravděpodobně více ke zmatku než k slušným odborným znalostem.

Proto jsme se v dalších ročnících soustředili nejčastěji na dva obory reprezentované institucionálně samostatnými „stolicemi“ (katedrami). Ve skupině studentů, kterými se zabývám, to byly nejčastěji kombinace sociologie-filosofie, sociologie-psychologie nebo sociologie-historiografie.

Velice brzy po prvním ročníku studia jsme však pocítili, jak se výběr kurzů tematicky zužuje. To byl důsledek politického vývoje na fakultě, odkud bylo po únoru 1948 odstraněno mnoho učitelů, a toho, že někteří z těch, co zůstali, témata svých přednášek vybírali opatrně. K zcela zdecimovaným oborům patřila právě sociologie a nám, kteří jsme ji studovali, nezbylo, zejména po roce 1950, nic jiného než zapisovat si především filosofii a pak „nové“ přednášky o společnosti, většinou v duchu tehdejšího militantního marxismu. Výuka sociologie, byť v omezené podobě, pokračovala až do odchodu Josefa Krále a smrti Antonína Boháče v roce 1950. Po emigraci profesora Machotky a docenta Ullricha již v roce 1948 a po odstranění asistenta Dědka zůstal jediným učitelem, který přednášel sociologii, Josef Král. Vedle kurzů z dějin filosofie měl Josef Král v letech 1947 až 1950 řadu přednášek a seminářů k otázkám sociologie. Jejich názvy přitom svědčily o jeho důrazu na obecné stránky oboru, například „Vývoj společnosti“ v letním a zimním semestru roku 1948–49 nebo „Studium současné společnosti“ v roce 1948–49, a poslední „Hlavní problémy současné sociologie“ v roce 1949–50. Živé a zajímavé byly jeho semináře. Tam jsme jako studenti referovali jak o klasických textech, tak o nových publikacích ze společenských věd. Král nás na seminářích uváděl do prací chicagské školy, do její sociální ekologie a etnografie měst. Referovali jsme ale také o klasických tématech, například o primárních skupinách Ch. H. Cooleye, o vůdcovství v pojetí Kimballa Younga či o Rádlově bilanční sociologii, a o nových knihách, jako byly Fischerovy *Tři stupně* či *Demokracie dnes a zítra* Edvarda Beneše. Ovzduší seminářů bylo stále liberální, i když jak profesor Král, tak i my jsme si byli vědomi, že jedna ze studentek je pověřena informováním stranických složek o tom, co se na semináři děje.

Na výkladech Josefa Krále z té doby bylo patrné, že je silně zaujat syntetickým dílem Pitirima Sorokina *Society, Culture and Personality* z roku 1947. Král byl nepochybně v osobním kontaktu se Sorokinem a svědčí o tom i Sorokinova zmínka v úvodu tohoto velkého kompendia, že kniha je překládána do češtiny a španělštiny. Sorokin byl u nás v prvních letech po válce velmi populární. S velikým ohlasem se setkala jeho *Krize naší doby*, která vyšla v překladu Králůva asistenta Dědka po únoru 1948. Jméno překladatele bylo v tiráži knihy přelepeno, ale všichni jsme věděli, kdo to byl. Na první stránce

však zůstalo Sorokinovo věnování knihy: „PhDr. Josefu Královi, ordinariu filosofické a sociologické stolice staroslavné Karlovy university v Praze.“ Také Královy přednášky o vývoji současné společnosti a o problémech sociologie byly silně poznamenány Sorokinem, který usiloval o rozvinutí „systematické teorie o struktuře a dynamice sociálních, kulturních a osobnostních systémů“. Důležitým elementem Sorokinova pojetí sociologie byl jeho důraz na specifickou povahu sociálně-kulturních jevů. Ta může být zkoumána a pochopena, jedině použijeme-li *meaningful-causal method*, což lze pochopit jako variantu weberovské *verstehende Soziologie*. Byla to také jakási forma funkcionálního strukturalismu. Královy výklady nám v podstatě otevíraly dveře k moderní sociologii a měli jsme pocit, že tím koriguje i svůj původní, poněkud strohý sociologický pozitivismus.

Druhým přednášejícím, který nám do první části roku 1950 vykládal spíše část konkrétní sociologie, byl docent Antonín Boháč. Jeho pojetí sociologie obyvatelstva je výstižně vyjádřeno v názvu jeho první přednášky, kterou jsme mohli vyslechnout v letním semestru 1948–49: „Příroda, populace, společnost“. Svou schopnost teoretického přístupu k populačním otázkám doplňoval výukou analytických postupů v populační a sociální statistice a také nabádáním k výzkumu konkrétních otázek populační politiky. V dalších semestrech nám nabízel přednášky „Analýza dat československé statistiky populační a sociální“, „Populační a sociální teorie na konci 19. a začátku 20. století“ a seminář „Populační a sociální jevy“. Pamatuji se, jak mi zadal seminární práci na téma německé studie o vztahu sociálnědemokratické strany k populační otázce. De facto to byla analýza vztahu německé sociální demokracie k neo-malthusianismu. Mohl jsem v jeho semináři ještě v roce 1950 také referovat o knize britské labouristky Barbary Wootonové *Plánování a svoboda*, kterou v roce 1947 vydalo Laichterovo nakladatelství. Byl to jeden z posledních momentů svobodomyslné diskuse o vážném společenském problému.

Kurzy obou dalších učitelů, kteří nám pomohli dostudovat, tj. docenta Patočky a profesora Kozáka, se týkaly sociologie jen nepřímo, jak jsem již shora uvedl. Po roce 1950 nastalo pro nás zvláštní období, jakési vakuum. Zapisovali jsme si různé Kozákovy kurzy z dějin filosofie a zároveň, abychom měli dosti „odposlouchaných“ hodin, výklady dalších filosofů, například „Otázky dialektického materialismu“ u Ladislava Riegera nebo „Marx-leninské učení o společnosti a Hegelův systém v přehledu“ u Ludvíka Svobody. Oba, jako lidé, kteří se formovali v období první republiky, udržovali stále slušnou akademickou úroveň svých přednášek. Učiteli profesora Svobody byli například Emanuel

Chalupný, I. A. Bláha a on sám publikoval jako marxista studie v *Sociologické revue*. V roce 1950 již začali přednášet také noví učitelé, jejichž kurzy jsme si zapisovali. Čestmír Císař si zvolil stejný název jako profesor Král, „Vývoj společnosti“, Ladislav Štoll měl kurz o „Kulturní revoluci“, Slavomír Strohs nás uváděl do „Dějin KSČ“. Během roku 1950 tak došlo k druhému obsahovému zlomu v našem studiu (k prvnímu došlo hned po únoru 1948).

Většina z nás začala studovat zcela individuálně podle vlastního programu. Bylo to jakési samoobslužné a řekl bych – vyjádřeno sovětským pojmem – „bezprizorné“ studium, doplňované nezbytnými zkouškami z přednášek, které byly ovšem stranou našich zájmů. Ale protože jsme v té době již většinou věděli, co chceme psát jako doktorské práce, zachovali jsme si fokus a strukturu své činnosti. Část seminářů s učiteli jsme nahradili diskusemi mezi sebou, zejména ti, kdo pracovali na podobných tématech. Měl jsem například veliké štěstí, že jsem mohl diskutovat s Ferdinandem Kolegarem o metodologických otázkách u Maxe Webera a naopak Jiří Horina se mnou mnohokrát hovořil o své disertaci o filosofii T. G. Masaryka. Důležité byly knihovny. Byla to zejména Národní a univerzitní knihovna v Klementinu, která nám poskytovala skvělé služby. Knihovny na fakultě se v té době bohužel rozpadaly. NUK naproti tomu získala po druhé světové válce mnoho moderní sociologické literatury a navíc měla skvělou sbírku z let meziválečných a byla dobře organizovaná. Důležité bylo také to, že tam ještě poměrně dlouho nebyl zaveden systém „libri prohibiti“.

Je zapotřebí dodat, že v našem podivném studiu hrály velkou roli také naše soukromé knihovny. Ty obsahovaly často svazky ze sbírek rodičů, ale také to, co jsme kupovali v letech 1945 až 1948. Vedle publikací československých nakladatelství – s poměrně velkým počtem překladů – to byly i knížky zahraniční. Do roku 1948 jsme je totiž mohli nakupovat v českých knihkupectvích, i když byly drahé. Pořídil jsem si tehdy například anglickou učebnici sociologie od Ogburna a Nimkoffa, podnětný výklad o společnosti od MacLvera a antropologicky orientovanou učebnici. Knižní produkce českých nakladatelství v letech 1945 až 1948 byla rozsáhlá a psát o tom, co jsme z ní četli, by zabralo příliš mnoho místa. Nemohu se však nezmínit alespoň o čtyřech knihách, které na mne a na mé kolegy hluboce zapůsobily. Na prvé místo bych zařadil Laichterovo vydání Niebuhrových *Synů světla a tmy* z roku 1947, na druhé knihu Bertranda Russella *Organizace a svoboda*, vydanou na podzim 1948 Dělnickým nakladatelstvím. Její náklad šel z ideologických důvodů celý do stoupy, ale podařilo se nám přesto získat jeden z výtisků. Většina z našeho užšího kroužku

tuto knihu studovala a myslím, že i dnes stále stojí za čtení. Je to v podstatě historicko-sociologická analýza vývoje vztahů mezi trhem a regulací – ekonomik a politikou – v 19. století v Evropě a ve Spojených státech amerických. Třetí příklad publikace, která měla pro mne velký význam, byla Mumfordova *Tech-nika a civilizace*, která vyšla česky roku 1946. Mumford byl filosoficky a ekologicky orientovaný autor, který sofistikovaným způsobem analyzoval dějiny techniky. Jeho minuciózní rozbor složitých a proměnlivých příčin vývoje techniky byly účinnou protilátkou zjednodušujících výkladů o vývoji „výrobních sil“, které nám prezentovali naši noví marxističtí učitelé. Ale pravděpodobně nejzávažnější z těch čtyř knih bylo dílo Josepha A. Schumpetera *Capitalism, Socialism and Democracy* z roku 1942. Týkalo se jádra problémů, se kterými jsme i my, čeští studenti sociologie, zápasili, a obsahovalo tolik inovativních pohledů na soudobé západní společnosti, že jsme je ani nestačili všechny absorbovat.

Zvláštním zdrojem byly knížky lidí, kteří emigrovali a předávali před odchodem cenné publikace kolegům, kterým důvěřovali. Takto jsem „zdědil“ po Ferdinandu Kolegarovi Windelbandovy *Dějiny filosofie* nebo zajímavou knihu profesora sociologie na London School of Economics and Political Science, Morrisse Ginsberga *Reason and Unreason in Society* z roku 1947 a další. V tom, co mi předal, byly však také knihy, které už on zdědil po emigrovavším Zdeňku Ullrichovi, pro kterého pracoval už na gymnáziu neformálně jako asistent. Ullrichovy knihy byly zajímavé tím, že byly mezi nimi staré práce autorů chicagské sociologické školy a obsahovaly četné Ullrichovy poznámky. Knihy byly pro nás tehdy velmi důležitou součástí studia – myslím, že měly větší význam, než mají teď. Naše dnešní soukromé knihovny jsou proto, myslím, dokladem existence oněch skrytých podzemních toků, které spojovaly minulost s přítomností. Byly to jakési Punkvy intelektuální kontinuity, kterou si ovšem dnes mnoho lidí v oboru neuvědomuje. Soustřeďují se příliš na aktivity v oficiální, institucionální sféře dějin sociologie.

Naše podivné samoobslužné studium na fakultě jsme mohli doplňovat podněty z neformálních rozhovorů s našimi „vyloučenými“ učiteli a z tzv. bytových seminářů. Ty velice brzy začal provozovat Jan Patočka. Pamatuji se dodnes na jeden z prvních, který se konal u nás na Újezdě. Patočka nám tehdy podal výklad o pojetí pravdy u Karla Jasperse. Později jsme se s ním scházeli poměrně pravidelně na Smíchově u kolegyně Evy Stuchlíkové, studentky filosofie. Okruh účastníků těchto bytových seminářů byl ovšem širší, většinou šlo o studenty filosofie, a témata se týkala většinou soudobé filosofie.

Společenských a politických otázek jsme se ale dotýkali také často. Hodně jsme s Janem Patočkou probírali například otázky evropského liberalismu. Naproti tomu neformálních rozhovorů u profesora Krále se účastnili především studenti posledního ročníku sociologie. Mluvílo se nejčastěji o tématech našich disertačních prací a o nových knihách. Některým z nás profesor Král pomáhal tím, že četl a pečlivě komentoval naše disertační práce. Navíc nám věnoval některé z knih, které považoval za důležité. Obdržel jsem od něho publikace Wilhelma Röpkeho, jednoho ze zakladatelů školy tzv. ordo-liberalismu, což bylo jedno z teoretických východisek koncepce sociálně-tržního hospodářství ve Spolkové republice Německo. To mě pak vedlo k tomu, že jsem soustavněji studoval práce liberálů z třicátých a čtyřicátých let a moje přemýšlení o vztahu socialismu a liberalismu nabylo hlubších podob. Profesor Král však s námi hovořil i o naší osobní situaci, o tom, co budeme dělat, kde budeme moci pracovat a podobně. Jeho realismus a zároveň lidská velkorysost se projevil v jedné z diskusí, kdy nám in nuce řekl toto: pokud tady zůstanete, neodejdete do emigrace a budete pracovat, byť okrajově, ve společenských vědách, budete si muset najít nějaký modus vivendi s širším rámcem, ve kterém žijeme. To neznamená nutně nějakou kolaboraci, existuje řada jiných možností. Ale zároveň řekl: vaše generace nemá teď možnost zaujmout pozici, kterou jsem zaujal já, nenásledujte mne, to, jak se chovám, do jisté míry umožnilo i mé stáří. Je nutno zdůraznit, že to řekl někdy kolem roku 1951, v jednom z nejttotalitárnějších období komunistického režimu. V té době už jeden z nás, Ferdinand Kolar, emigroval.

Druhá polovina našeho studia po roce 1950 byla vskutku něčím mimořádným. Na jedné straně nám ta bezprizornost dávala krátkodobý pocit volnosti v naší činnosti, nikdo například nekontroloval, co vlastně děláme. Stačilo udělat pár předepsaných kolokvijních zkoušek u nových přednášejících a mohli jsme se věnovat disertacím a svým intelektuálním zájmům. Zároveň jsme však cítili, že jsme na jakési slepé koleji, protože to, co jsme studovali a znali, bylo v systému, který vznikal, z velké části nepoužitelné. Byla to však naše autonomní volba, nebyli jsme s to dělat něco jiného. Ale někde, tehdy ovšem hluboko zasutá, byla v nás rovněž naděje, že náš pohled na soudobé společnosti se ukáže být oprávněnější a užitečnější.

To, co naopak oficiálně a za velkého „nadšení“ aktivních účastníků vznikalo na filosofické a jiných fakultách na začátku padesátých let, bylo formování nové, marxisticky orientované společenské vědy. Teze byla jednoduchá: historický materialismus a jeho aplikace nahradí „buržoazní“ sociologii. Bylo

to ovšem také formování určité věkové kohorty, která zaujala prostor vzniklý likvidací sociologie jako oboru. Tito lidé vlastně nastoupili na místa uvolněná po emigracích, penzionování a odstranění „starých buržoazních“ sociologů. Ukázal to velmi přesvědčivě historik české sociologie Michal Voříšek v disertaci pro Evropskou univerzitu ve Florencii s názvem *The Reform Generation. 1960s' Czechoslovak Sociology in Comparative Perspective* (2009). Podal v ní historicko-sociologický výklad rozkvětu v Československu obnovené, revizionisticky-marxistické sociologie šedesátých let. Ta byla chápána jako důležitá ideologická součást „obrodného procesu“ šedesátých let. V období husákovské normalizace ji pak čekal analogický trest jako generaci, kterou tito sociologové sami vystřídali – byli odstraněni z akademických pozic, ve kterých působili. Osud sociologie – pokud je chápána jako nezávislé zkoumání společnosti – je vždy v autoritativních politických režimech nedobrý. Sociologie jako vědní obor na univerzitách a akademiích je jakýmsi lakmusovým papírem liberalilty společností. Je to vždy první vědní obor, který je po nástupu autoritativních režimů likvidován.

Reflexe po šedesáti letech

Při zamyšlení nad uplynulými šedesáti lety dramatických dějin Evropy i Česka a také nad vývojem samotné sociologie v tomto období se vynořují některé obecné rámce, které určovaly rovněž situaci, myšlení a chování skupiny studentů sociologie po únoru 1948. V jejich reakcích na situaci, v níž se ocitli, se však, myslím, současně zrcadlí i stav sociologie té doby. Na prvním místě to byla – podle mého soudu – ostrá ideologická polarizace, která se vyvinula již brzy po skončení druhé světové války. Polarizace mezi liberálně a sociálně demokratickou politickou filosofií na jedné straně a stalinskou, či sovětskou filosofií komunismu na straně druhé. Tato polarizace se výrazně projevovala i v pojetí společenských věd a zejména sociologie. Rozdělovala i u nás lidi, a zejména intelektuály, vědce a studenty, jak o tom svědčí řada tehdejších diskusí, například mezi Ferdinandem Peroutkou a Gustavem Barešem. Únorový převrat byl vítězstvím komunistů a jejich politické koncepce. Veškeré velké veřejné diskuse o dalším směřování české společnosti skončily. Každý byl přinucen rozhodnout se, kde vnitřně stojí. Dodnes je poněkud nesrozumitelné, proč tak velký počet českých intelektuálů, spisovatelů, umělců a také studentů vědomě přitakal filosofii komunismu. Autor tohoto eseje označuje tuto situaci jako selhání české inteligence.

Před zmíněnou existenciální volbou stáli i studenti, kteří začali v roce 1947 studovat sociologii. Jejich situace byla jiná než situace těch, kdo studovali medicínu, technické obory nebo přírodní vědy. Sociologie nebyla jen jednou z vědeckých disciplín, ani ryze odbornou činností. Byla tehdy spíše jakýmsi místem střetů, na kterém bojovaly ideové koncepce opírající se o velmi odlišná pojetí společnosti a jejího fungování. Vítězství komunismu a s tím spojené změny ve studiu společnosti vytvořily pro tehdejší studenty sociologie novou situaci. Buď mohli zanechat studia svého oboru a rozhodnout se přidat se k novým, marxisticky orientovaným disciplínám, anebo setrvat na nemarxistických pozicích tradiční sociologie. Toto druhé rozhodnutí mělo ovšem četné důsledky pro jejich další život, zejména pokud šlo o hledání práce.

Ostrost tohoto kognitivního i etického konfliktu byla – jak si až nyní uvědomujeme – posilována i převládajícím chápáním obsahu sociologie v době po druhé světové válce. Důraz byl kladen více na teorii než na empirickou analýzu. A to je druhý rámec, který působil na situaci studentů. I když se už v meziválečném období objevovaly četné práce zabývající se empirickými výzkumy konkrétních oblastí a změn společnosti, silnou, ne-li převažující složkou sociologie zůstávalo úsilí o chápání sociologie jako obecné teorie společnosti nebo teorie „systému společnosti“. To je patrné ze všech výše uváděných učebnic. Například Sorokin explicitně používal pojmu *System of General Sociology* (1947). Takto chápaná sociologie se nutně musela dostávat do konfliktu s historickým materialismem, který nebyl jen teorií společnosti, ale který byl zároveň ideovým východiskem revoluční praxe. Pro marxisty byla sociologie buržoazní pavědou a pro sociology byl historický materialismus jednostranným výkladem fungování konkrétních společností. Nejostřejší konflikty vznikaly tudíž proto, že jak sociologie, tak historický materialismus byly teoriemi struktury a dynamiky společnosti. Ostrost konfliktů měla specifickou příčinu. Zvláštním rysem marxismu a společností na něm vytvářených, jak postřehl výstižně Raymond Aron, byla ideokracie. Sociologie tyto praktické ideokratické ambice neměla, a přesto byla ve svých teoretických verzích pro marxisty nepřijatelnou. Ti byli spíše schopni tolerovat výsledky empirických sociologických analýz než odlišné teoretické koncepce.

S tím souvisí i třetí obecný rámec, který určoval jak situaci tehdejší sociologie obecně, tak i zprostředkovaně myšlení českých studentů sociologie. V sociologii, tak jako v ostatních společenských vědách, v té době stále ještě doznívalo soupeření dvou kognitivních a zároveň etických koncepcí. Platilo to zejména o zemích střední Evropy, jak ukázal Ernest Gellner ve své knize *Jazyk a samota: Wittgenstein, Malinowski a habsburské dilema* (2003), dokladů

o takové polaritě v dílech sociologů první poloviny 20. století by se ovšem našlo více. Tuto polaritu lze popsat pomocí pojmů *Gemeinschaft* a *Gesellschaft* nebo jako rozpor mezi romantickým holismem a atomickým individualismem. Na jedné straně to byl individualistický model Robinsona Crusoe, který vstupoval do společenství pouze na základě smlouvy. Na druhé straně to byl model, který zdůrazňoval, že člověk je sociální živočich, který by bez jednotlivých pospolitostí a jejich kultur neměl ani svou individuální identitu. Obě vize si činily nárok na to, že jsou jednak tím pravým výkladem našeho sociálního světa a toho, jací jsme jako individua, a jednak návodem k tomu, „co býti má“. Šlo o nesmiřitelné koncepce. Důležité z hlediska tématu, kterým se zde zabýváme, bylo rovněž to, že romantický holismus zdůrazňující v sociologii pospolitost nebyl cizí komunistům.

To bylo pro všechny, kdo se pokoušeli rozumět tehdejší společnosti, včetně nás studentů, další dilema. Často jsme si nevěděli rady a nechávali jsme tyto otázky nezodpovězené. Dnes, myslím, před volbou v tak ostré podobě nestojíme. Každá z těchto velkých vizí, tak jak je formulovali jejich protagonisté, představuje zkreslení fungování společnosti a naší skutečné situace. Dnes již víme, že soudobé západní společnosti zahrnují prvky obou vizí, či modelů, a to v různých kombinacích. Tyto společnosti jsou, vyjádřeno prostě, proměnlivou směsí prvků *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*. Žijeme totiž – jak doufám – v sociologicky „normálnější“ době. Chtěl bych však zdůraznit jednu věc. I když je pravda, že „dobu, v níž jsme žili, jsme si nevybírali“, platí zároveň, že i v té době, kterou jsem se zabýval, jsme si volili, jak v ní budeme žít. Život kohorty studentů sociologie z let 1947–52 představuje jednu z těchto tehdy možných voleb.

JÍŘÍ MUSIL je absolventem sociologie a filosofie na Filosofické fakultě UK v Praze, do roku 1989 působil jako vědecký pracovník na Fakultě architektury ČVUT v Praze. Přednášel na univerzitách v Londýně, New Yorku, Glasgowě, Amsterdamu, Hannoveru a Canterbury. Po roce 1989 byl ředitelem obnoveného Sociologického ústavu ČSAV v Praze, v letech 1991–93 ředitelem Středoevropské univerzity (CEU) v Praze. Přednášel také na Přírodovědecké fakultě a Fakultě sociálních věd UK a rovněž na Středoevropské univerzitě v Budapešti a ve Varšavě. Je zakládajícím členem Učené společnosti ČR a členem Academia Europea (Londýn), Academia Scientiarum et Artium Europaea (Viedeň) a The World Academy of Art and Science (USA). V letech 1999–2002 byl předsedou Evropské sociologické asociace (ESA). Věnuje se především sociologii města, sociální ekologii a regionální sociologii. Kontakt: ceu.musil@volny.cz

Použitá literatura

- Bareš, Gustav. 1947. *Rozhovor s Ferdinandem Peroutkou o svobodě a demokracii*. Praha: Nakladatelství Svoboda.
- Beneš, Edvard. 1946. *Demokracie dnes a zítra*. Praha: Čin.
- Engels, Bedřich. 1949. *O původu rodiny, soukromého majetku a státu*. Praha: Svoboda.
- Fischer, Josef L. 1948. *Tři stupně*. Blansko: K. Jelínek.
- Gellner, Ernest. 2003. *Jazyk a samota. Wittgenstein, Malinowski a habsburské dilema*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Gillin, John Lewis – Gillin, John Philips. 1947. *An Introduction to Sociology*. New York: Macmillan.
- Horina, Jiří. 1970. *Člověk a mzda*. Hradec Králové: Institut pro sociální analýzu.
- Houška, Vítězslav. 2002. *Vzpomínky reakcionáře a kverulanta*. Praha: Academia.
- Hume, David. 1996. *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha: Svoboda.
- Kolegar, Ferdinand. 1964. „The Concept of ‘Rationalization’ and Cultural Pessimism in Max Weber’s Sociology.“ *Sociological Quarterly* 5, 1964, 4: 355-372.
- Kolegar, Ferdinand. 1967. „T. G. Masaryk’s Contribution to Sociology.“ *Journal of the History of Behavioral Science* 3, 1967, 1: 27-37.
- Kolman, Arnošt. 2005. *Zaslepená generace*. Brno: Host.
- Král, Josef. 1946. *Nad člověkem a společností. Úvahy v rozhlase*. Praha: A. Svoboda.
- Král, Josef. 1947. *Masaryk, filosof humanity a demokracie*. Praha: Orbis.
- MacIver, Robert, M. 1947. *Society. A Textbook of Sociology*. New York: Rinehart.
- Masaryk, Tomáš G. 1900. *Filosofskija i sociologičeskija osnovanija marksizma*. Moskva: V. Richter.
- Masaryk, Tomáš G. 1934. *Moderní člověk a náboženství*. Praha: J. Laichter.
- Mumford, Lewis. 1947. *Technika a civilizace*. Praha: Práce.
- Musil, Jiří. 2004. „Poznámky o české sociologii za komunistického režimu.“ *Sociologický časopis* 40, 2004, 5: 573-594.
- Niebuhr, Reinhold. 1947. *Synové světla a tmy*. Praha: J. Laichter.
- Ogburn, William F. – Nimkoff, Meyer F. 1947. *A Handbook of Sociology*. London: Kegan Paul.
- Park, Robert Ezra – McKenzie, Roderick D. – Burgess, Ernest. 1925. *The City*. Chicago: Chicago UP.
- Patočka, Jan. 1991. *Tři eseje o Masarykovi*. Praha: Mladá fronta.
- Peroutka, Ferdinand. 1947. *Tak nebo tak*. Praha: Lidové noviny.
- Rádl, Emanuel. 1928. *O smysl našich dějin*. Praha: Čin.
- Rádl, Emanuel. 1932-33. *Dějiny filosofie I.-II.* Praha: J. Laichter.
- Rickert, Heinrich. 1896. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Röpke, Wilhelm. 1942. *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*. Erlenbach – Zürich: E. Rentsch.
- Röpke, Wilhelm. 1944. *Civitas Humana*. Erlenbach – Zürich: E. Rentsch.
- Russell, Bertrand. 1948. *Organizace a svoboda*. Praha: Dělnické nakladatelství.

- Schumpeter, Joseph A. 1942. *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York – London: Harper and Brothers.
- Sorokin, Pitirim A. 1947. *Society, Culture, and Personality. Their Structure and Dynamics – A System of General Sociology*. New York – London: Harper and Brother.
- Sorokin, Pitirim A. 1948. *Krize našeho věku*. Praha: Tiskářské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva.
- Voříšek, Michael. 2009. *The Reform Generation. 1960s' Czechoslovak Sociology in Comparative Perspective*. Florence: European University Institute.
- Weber, Marianne. 1926. *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Windelband, Wilhelm. 1928. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Woottonová, Barbara. 1947. *Plánování a svoboda*. Praha: J. Laichter.

MIZENÍ NÁBOŽENSTVÍ Z VEŘEJNÉHO PROSTORU: KOSTELY, KAPLE, MODLITEBNY A FARY NĚMECKÉ EVANGELICKÉ CÍRKVE*

Zdeněk R. Nešpor

Fakulta humanitních studií UK Praha

Religion Disappearing from Public Sphere. Churches, Chapels, Prayer Rooms and Parishes of the German Protestant Church

*Abstract: This study analyses the liquidation process of the German Protestant Church in Bohemia, Moravia and in Silesia, the fourth largest Czech church, in the era after World War II. The analysis examines the fates of the religious buildings of the church. Research was based on newly discovered archive materials of the Protestant provenience, which also give us a picture of post-war religiousness in the newly re-settled borderlands, as well as on the material gathered in the publication *Encyclopaedia of Modern Protestant and Old Catholic Churches in Bohemia, Moravia and Czech Silesia* (2009). The existence of the German Protestant Church lost its justification in connection with the post-war movement/expulsion of Czech Germans, the author shows that the liquidation of and the other manipulation with its properties was carried out with a distinctly nationalistic, political and other unrelated motives. The association of the Czechoslovak (Hussite) Church with the Communist regime led to the fact that it temporarily utilised most of the property during the first decades of the regime. In the long-term, however, the higher stability of Protestant communities prevailed, and the dominant "inheritor" of the German Protestant Church's property was the Protestant Church of the Czech Brethren. Some other religious groups also profited from this inheritance.*

* Studie vznikla v rámci grantu GA ČR „Náboženské kultury v Evropě 19. a 20. století“ (reg. č. P405/10/J060); autor za tuto podporu děkuje.

Just over half of the possessions were lost altogether for religious use. However, the secularisation of church property is only one of the causes of religion disappearing from the public sphere; other causes include the weakening of religious life and the de facto self-enclosure of religious communities, whose religiosity was unable to appeal to the wider masses. The remaining religious buildings that still serve their original purpose today are perceived only as “hollows”, which by their very existence do not allow understandable, i.e. secular use of space.

Keywords: *religion; Czech Lands – 20th Century; Protestantism; German Protestant Church; churches*

Jedním z nejvýraznějších ukazatelů míry religiozity a jejího vlivu ve společnosti, ovlivněným ovšem také majetností náboženských organizací a dalšími skutečnostmi, je v západoevropských podmínkách množství a stav kulticky užívaných církevních staveb (Kieckhefer 2004; Rose 2001). Kostely, kaple, modlitebny a další objekty přitom neslouží jenom vlastním náboženským účelům, jsou také symboly příslušné víry, a to i pro ty, kdo nejsou jejími stoupenci. Právě z tohoto důvodu kupříkladu josefinské náboženské reformy na konci 18. století dbaly, aby pouze římskokatolické bohoslužebné prostory měly „plně kostelní“ charakter, neboť římskokatolické náboženství zůstalo i přes zavedenou náboženskou toleranci jedinou „panující“ konfesí (Nešpor 2006), zatímco tolerované i později ustavené další církve a náboženské společnosti usilovaly o svoji sebe prezentaci (také) prostřednictvím vlastních kultických prostor (pro evangelíky a starokatolíky srov. Altová 2009; Nešpor 2009a). Analýzy církevního stavitelství a využívání příslušných objektů na britských ostrovech a ve Spojených státech v 19. a 20. století přitom ukázaly, oč významnější byly při stavbě nových kostelů a modliteben sebe prezentační a misijní důvody než stávající sociální potřeby představované počty účastníků bohoslužeb a dalších náboženských akcí (Kilde 2002; McGill 2003); s jistými obměnami a v závislosti na místních a dobových možnostech se tato tendence nepochybně projevila také v ostatních evropských zemích. Stejně jako později postupující odcírkvenění, které ve druhé polovině 20. století vedlo k redukci počtu využívaných nebo i náboženskými organizacemi vlastněných staveb, k úvahám o alternativním využití někdejších bohoslužebných prostor a k jejich tu úspěšnějším, jindy problematičtějším konverzím (srov. alespoň Nová využití 2002).

V českých zemích můžeme v průběhu 19. a 20. století detekovat několik „vln“ budování, případně sekularizace a odstraňování náboženských staveb, jež souvisely s vnějšími i vnitřními reformami příslušných církevních organizací a více či méně reagovaly také na měnící se společenskou „poptávku“ v důsledku urbanizace a dalších modernizačních změn, stejně jako na cílenou antiklerikální politiku v období vlády komunistického režimu. V případě římskokatolické církve šlo s výjimkou rozsáhlé josefinské sekularizace na sklonku 18. století a násilného odcírkevňování ve druhé polovině 20. století v podstatě o organický proces bez výraznějších zlomů, což bylo dáno jak jejím etablovaným a dominantním postavením ve společnosti, tak určitým organizačním konzervatismem. Naproti tomu menší náboženská společenství obvykle zažila období horečné budovatelské činnosti spojená s etablováním příslušné církevní organizace nebo se změnou pravidel pro její fungování, a někdy také neméně bouřlivá období likvidační. První případ může ilustrovat výstavba modliteben a dalších církevních budov evangelických církví po vydání Tolerančního patentu (1781), jejich transformace na „kostely“ a budování honosnějších objektů ve druhé polovině 19. století (obojí na konkrétních příkladech detailně popisuje Nešpor 2009a) nebo výstavba kostelů Církve československé (husitské) v meziválečném období poté, co se ukázalo, že dle zákona není možné převzetí zabraných římskokatolických svatostánků (Otázka kostelů 1922; Marek 2007: 219-220). K jednorázové hromadné likvidaci či transformaci náboženských objektů docházelo v případě úplného zrušení nebo marginalizace příslušné náboženské organizace. S výjimkou dočasného zákazu Církve adventistů sedmého dne v padesátých letech 20. století (Piškula 2009) se přitom jednalo o důsledek druhé světové války a bezprostředně poválečných etnických procesů. V poválečném období se hledalo nové využití pro synagogy, v nichž se v důsledku holocaustu neměl kdo modlit, a pro kostely a modlitebny zrušené Německé evangelické církve a částečně také Starokatolické a Novoapoštolské církve – stejně jako třeba pro krematoria, která byla „nadměrně koncentrována“ v někdejší německojazyčném pohraničí, ačkoli čeští a slovenští novoosídlenci o pohřeb zehem většinou nejevili zájem (Mencl 1946; Nekvasil 1946).

V této studii se zaměříme na vůbec nejrozsáhlejší jednorázový proces „přerозdělování“ a sekularizace církevních objektů v posledních dvou stoletích českých dějin, ke kterému došlo v důsledku likvidace Německé evangelické církve po druhé světové válce (církev byla zrušena zákonem č. 131/1948 Sb. se zpětnou platností k 4. květnu 1945). Zrušení čtvrté největší náboženské organizace v českých zemích (podle výsledků sčítání lidu z roku 1930), k němuž

vedl odsun/vyhnání českých Němců, s sebou neslo zásadní majetkové přesuny a přímo boj o církevní majetek mezi několika dalšími náboženskými společenstvími. K uchopení tohoto tématu prostřednictvím historických studií přitom dlouho nemohlo dojít kvůli tomu, že komunistický režim studiu náboženských dějin, obzvláště novodobých a současných, nepřál, ale i pro nacionální a konfesionální vášně, jež tyto otázky vyvolávaly (Nešpor 2010a). O souborné uchopení dalších osudů církevních staveb Německé evangelické církve se dosud pokusili pouze Zdeněk R. Nešpor a Jiří Piškula, oba spíše okrajově, první v kontextu výkladu dějin luterské zbožnosti v českých zemích (Nešpor 2009b: 361-362) a druhý v souvislosti s popisem likvidace Německé evangelické církve (Piškula 2009b: 16-17). Došli přitom k odlišným závěrům. Zatímco Nešpor, který zkoumal další užívání církevních staveb, přiřkl jejich větší podíl Českobratrské církvi evangelické, Piškula, zabývající se právní stránkou věci, ukázal, že favorizovanou „dědičkou“ byla přinejmenším zpočátku Církev československá (husitská). Vyjasnění této otázky, stejně jako zkoumání dalších osudů příslušných církevních staveb a jejich mizení z veřejného prostoru bude předmětem výkladu na následujících stranách. Ještě před tím je však nezbytné v krátkosti představit Německou evangelickou církev a její osudy v dobách, kdy o své stavby v důsledku mocenských zásahů nepřicházela, nýbrž mohla je v rámci svých možností budovat a jiným způsobem získávat.

Německojazyční evangelíci v českých zemích a jejich církevní stavby

Vydání Tolerančního patentu Josefem II. vedlo v Čechách a na Moravě k ustavení šesti farních a jednoho filiálního německojazyčného augsburského sboru (Burian – Melmuk – Melmuková-Šašecí 1995: 75-82), další, převážně jazykově smíšené luterské sbory vznikly v tehdejším českém Slezsku. Nové evangelické sbory přitom rozhojnily luterské sbory existující na základě dřívější legislativy na Ašsku (sbory v Aši a Hranicích) a v Těšině, počet jejich věřících však byl všude s výjimkou Slezska nevelký a ztrácel se jak v obrovské početní převaze římských katolíků, tak mezi převážně českojazyčnými tolerovanými luterány a zejména reformovanými. Přestože v první polovině 19. století došlo ke vzniku dalších tří českých a moravských luterských sborů, situace se tím nijak nezměnila. K zásadní proměně došlo teprve ve druhé polovině 19. století jednak v souvislosti s příchodem zahraničních pracovníků evangelického vyznání (Zeman 2010) a s misiemi zahraničních evangelických církví



Vůbec nejstarší kontinuálně evangelický kostel na našem území stojí v ašském Podhradí (Neuberg). Kostel byl vystavěn v letech 1678-1712 na starších základech, po zániku NEC jej získala ČCE. Bohoslužby se v této kazatelské stanici ovšem konají jen příležitostně. Foto Z. R. Nešpor, 2009.

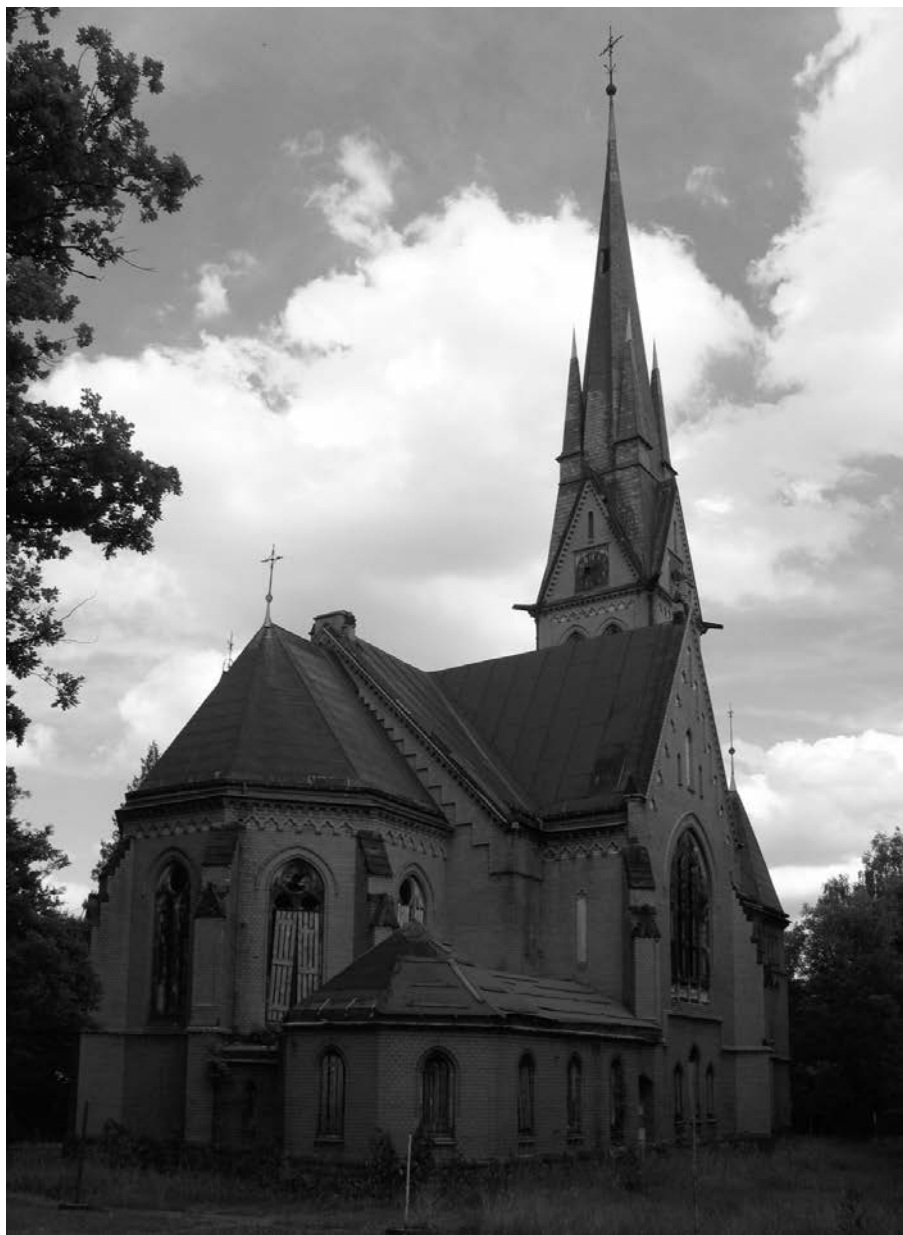
(Zeman 2009), ale především v důsledku hnutí *Los-von-Rom*, které z římskokatolické církve vyvádělo část liberálně a nacionalisticky orientovaných věřících ve prospěch luterské nebo (méně často) starokatolické církve (Kaiserová 2003; Nešpor a kol. 2010b: 152-156, 169n.). K devíti augsburským¹ sborům v Čechách a na Moravě, které existovaly v polovině 19. století, do konce první světové války přibýlo dalších 38 sborů v Čechách a 9 na Moravě, v naprosté

¹ Některé (převážně městské) sbory sice později formálně deklarovaly svůj unionovaný charakter, aby nepřišly o reformované věřící, kteří se stávali jejich členy v důsledku urbanizace, většinou nicméně zůstaly luterské, stejně jako zůstaly členy českých superintendencí augsburského vyznání; srov. Šematismus 1913; Nešpor 2009a.

většině německojazyčných. Vznikly dokonce i německé reformované sbory, třebaže nečetné. Jak doložil statistik Antonín Boháč, přestože ve druhé polovině 19. a na počátku 20. století docházelo i k početnímu nárůstu českých evangelických sborů, „svým vzrůstem nemohou se ... vyrovnati německým protestantům, kteří mezi rakouskými Němci rychle nabývají půdy vlivem známého hesla a přestupového hnutí“ (Boháč 1917-18: 384).

Byl-li nárůst německojazyčného evangelictva v českých zemích spojen s nacionálními a nacionálně-konfesionálními hledisky, nepřekvapuje, že uvnitř augsburské církve začalo docházet k pnutí mezi relativně slábnoucí českou a rychle sílící německou částí. Tyto třenice se projeví již v posledních desetiletích 19. století (Matějka 2009: 259-265) a byly dále posíleny odlišnými konfesionálními či obecně náboženskými hledisky. Zatímco většina luteránů českého jazyka a zejména jejich duchovní byli dlouho nakloněni konfesionalistickému novoluterství a později, před první světovou válkou a v jejím průběhu, se naopak obrátili k úzké spolupráci s českými reformovanými, němečtí evangelíci, v naprosté většině nedávní konvertité, upřednostňovali liberální a nacionální pojetí víry. Podle Kristiny Kaiserové právě „sympatie (ne nutně konverze) k protestantské církvi umožňovala symbolizovat blízkost k Německu ... To bylo spolu se školstvím téma, jež sjednotilo všechny skupiny českých Němců“ (Kaiserová 2003: 86). Logickým důsledkem, který přinesl rozpad Rakouska-Uherska a vznik samostatného Československa, proto byl rozchod augsburské církve v českých zemích na nacionální bázi.

Čeští luteráni spolu s početnějšími reformovanými hned v roce 1918 vytvořili Českobratrskou církev evangelickou (ČCE), která se přihlásila k dědictví české reformace (Ustavující sněm 1919; Otter – Veselý 1992), zatímco německé a ve Slezsku polské sbory do ní buď vůbec nebyly pozvány, nebo o členství nestály. V prvním případě došlo v říjnu 1919 k ustavení Německé evangelické církve v Čechách, na Moravě a ve Slezsku, jež získala definitivní státní uznání v podobě schválení své církevní ústavy v roce 1923, ve druhém byla v témže roce ustavena Augsburská církev evangelická ve východním Slezsku v Československu, státem uznaná, avšak bez schválení ústavy. Do Německé evangelické církve přitom z nacionalistických důvodů vstoupili také mnozí německojazyční reformovaní, a přestože v ní dominovalo liberálně pojímané luterství, prostřednictvím své církevní ústavy se vymezila především v nacionálním smyslu. Neněmecké sbory k ní sice mohly přistoupit, avšak za podmínky, že „přičleněním takovýchto obcí zůstává národnostní charakter Německé evangelické církve v Čechách, na Moravě a ve Slezsku nedotčen“ (§ 2 vyhlášky MŠNO



„Červený kostel“ ve Varnsdorfu z roku 1905, po druhé světové válce užívaný ČČS(H), dnes zpustlý. Foto Z. R. Nešpor, 2009.

č. 209/1924 Sb. z. a n.). Naproti tomu východoslezská Augsburská církev si ponechala své výlučné luterství a bohatou liturgii, což spolu s polskou etnicitou většiny církevníků vedlo k tomu, že se nenechala zlákat ani do jedné z nacionálních evangelických církví, ač se o to usilovně snažily.

Zatímco Českobratrská církev evangelická a její členové patřili mezi výrazné protagonisty étosu první Československé republiky (Putna 2008), samostatná existence obou dalších evangelických církví byla zapříčiněna jenom hranicemi nového státního útvaru, jehož vznik si jejich členové nepřáli a který se k nim nechoval obzvlášť přívětivě. Po sjednocení českých evangelíků zůstaly „zbytkovými“ organizacemi, jejichž sympatie se upíraly spíše k zahraničním souvěrcům. Nevstoupily proto ani do Svazu evangelických církví ČSR, němečtí evangelíci místo toho (neúspěšně) usilovali o členství v evangelickém konfesionálním svazu Německa a Rakouska, zatímco polští evangelíci na Těšínsku se příležitostně považovali za „odloučenou součást“ polské Evangelické augsburské církve. Možná i z tohoto důvodu v případě východoslezské Augsburské církve, k níž se podle sčítání lidu z roku 1930 hlásilo necelých 47 tisíc věřících (0,4 % populace), nedošlo k reorganizaci jejich šesti neobyčejně početných sborů. Naproti tomu Německá evangelická církev sdružující 131 tisíc věřících (1,2 % populace) pružněji reagovala na postupující urbanizaci a další okolnosti, takže v roce 1935 disponovala 69 farními a 32 filiálními sbory a 118 kazatelskými stanicemi (Ullrich 1936).² Trvale přitom zůstala „oporou němectví“, evangeličtí duchovní fungovali jako průkopníci „národnosti a církve“ a „často pronášeli projevy na shromážděních německých spolků, při zasvěcování válečných pomníků, u ohňů za slunovratu, při červencových slavnostech turnerských spolků a mládežnických skupin“ (Jaworski 2004: 80). Toto konstatování na druhou stranu neznamena, že by celá Německá evangelická církev podlehla nacionálním a později dokonce přímo pronacistickým tendencím, šlo o osobní zájmy některých jejích duchovních a dalších členů (Nešpor 2009b: 328-330; Piškula 2009b: 4-7). Jiní její členové byli v období nacistické okupace kvůli svým protinacistickým názorům nebo i členství ve Vyznávající církvi (*Bekennende Kirche*) naopak pronásledováni a vězněni, a to včetně první a jediné vikářky Luise Zornové.³

² Na konci roku 1944 šlo podle Boháče o 70 farních a 28 filiálních sborů a 120 kazatelských stanic (Boháč 1946: 25).

³ Ačkoli na tomto místě nemůžeme diskutovat otázku církevní ordinace žen, je příznačné, že zatímco Německá evangelická církev ženu jako duchovní přijala již v tomto období (byť „jen“ jako vikářku), ženy z řad Českobratrské církve evangelické si na farářské ordinace musely počkat až do poválečné doby.



Německý evangelický kostel v Teplicích z let 1861-64 na pohlednici z počátku 20. století. Po druhé světové válce byl předán ČČS(H), dnes zpusťlý.

Do této situace zasáhl podpis mnichovské dohody, odstoupení českého pohraničí Německu a vznik říšské župy Sudety, respektive připojení československého Těšínska k Polsku. Většina německých evangelických sborů se tím dostala na území třetí říše a všechny slezské sbory do Polska. Němečtí i slezští evangelíci proto Mnichov ve své optice zcela pochopitelně přivítali jako osvození, jejich další cesty se nicméně poměrně paradoxně rozešly. Východoslezská Augsburská církev hned po několika dnech (7. listopadu 1938) jako celek vstoupila do polské Evangelické augsburské církve, jejíž existenci o rok později ukončila německá okupace Polska a vznik Generálního gouvernementu, z něž bylo vyloučeno někdejší československé území a další slezské oblasti přímo připojené ke třetí říši. Došlo k víceméně násilnému včlenění polské Evangelické augsburské církve do říšské evangelické církve, k výměně jejich duchovních a k celkovému útlumu náboženského života na Těšínsku. Naproti tomu Německá evangelická církev svému sloučení s říšskou církví odolávala až do srpna 1940 a i později si zachovala rozsáhlou organizační autonomii a dřívejší, zdaleka ne jednoznačně pronacistické vedení. Piškulovo konstatování, že „národní (ne)spolehlivost obou církví je z pohledu tehdejšího Československa velmi podobná“, na jehož základě kritizuje značně rozdílné zacházení, jehož se jim dostalo v procesu poválečné retribuce (Piškula 2009: 7), je proto dokonce možné upravit i v tom smyslu, že „národní nespolehlivost“ německých evangelíků vůči Československu byla v některých ohledech menší než v případě jejich polských souvěrců. Na výsledku, který vedl k již zmiňované poválečné úplné likvidaci Německé evangelické církve, zatímco východoslezská Augsburská církev byla v květnu 1948 právně obnovena (Szymeczek 2004: 31-32), to ovšem nic nemění.

Pokud jde o nemovitý církevní majetek německých a slezských evangelíků, vztahovaly se na něj obecné právní předpisy pro tolerované, respektive později zrovnoprávněné státem uznané církve (srov. Nešpor 2006: 234-257, 483-505; 2009a). Jednotlivé sbory tak mohly (po schválení příslušnými instancemi) budovat a vlastnit modlitebny a po vydání tzv. Protestantského provizoria (1849) také kostely a kaple, dále fary, církevní školy, sociální ústavy, hřbitovy, případně další církevní a hospodářské budovy a pozemky, nebo si příslušné nemovitosti mohly pronajímat.⁴ Stavební rozmach, který po pádu tole-

⁴ Vzhledem k zaměření této studie bude nadále zkoumáno pouze církevní vlastnictví a užívání bohoslužebných prostor (kostelů, kaplí a modliteben) a far, i když pro náboženský, vzdělávací, sociální a ekonomický život jednotlivých sborů byly významné také všechny ostatní nemovitosti.



Secesní „Zelený kostel“ v Trnovanech (Turn; dnes součást Teplic) z let 1899–1905 na pohlednici z období těsně po dokončení. Po zániku NEC nebyl užíván, pak sloužil jako skladiště a v roce 1974 byl odstřelen.

rančních omezení ve druhé polovině 19. století zasáhl české a moravské evangelické sbory, přitom působil jak v českém, tak v německém prostředí. Podle historičky umění Blanky Altové dospěl nicméně k dost odlišným výsledkům (Altová 2009). Německojazyčné sbory byly dlouho progresivnější ve výběru architektů a stylů, v řadě kostelních novostaveb z přelomu století se uplatnila secese a stavebníci dříve přešli také k požadavku na stavbu sborových domů, které spojovaly funkce modlitebny, fary a dalších církevních prostor. Konzervativnější prostředí českých evangelíků mělo vůči těmto „novotám“ spíše odpor a prosadily se, včetně tehdy aktuálních stavebních stylů, až v meziválečném období, kdy naopak utíchal rozkvět církevního stavitelství německých evangelíků. Vzhledem k tomu, že československá vláda uznala nástupnictví všech tří velkých evangelických církví po rakouských církvích augsburského a helvetského vyznání, jednotlivé sbory si ponechaly svůj majetek (někdy to vedlo k trpkým sporům s menšinami členů, které vstoupily do jiné evangelické církve) a v rámci svých potřeb a možností dále pokračovaly v jeho rozhojňování. Zatímco v případě východoslezské Augsburgské církve šlo o marginální záležitosti, růst počtu sborů Německé evangelické církve vedl k sice umenšenému, ale přesto pokračujícímu stavebnímu ruchu. Řada nových farních sborů sice již při svém vzniku disponovala kostely či modlitebnami postavenými v období jejich existence v podobě filiálních sborů či kazatelských stanic,⁵ z pochopitelných důvodů však neměly fary (nebyla-li modlitebna vybudována jako součást sborového domu) ani případné další církevní budovy.

Poslední soubornou evidenci bohoslužebných prostor Německé evangelické církve poskytuje Ullrichův „rozšířený schematismus“ z poloviny třicátých let, podle kterého církev vlastnila 101 kostelů a kaplí a 25 modliteben (bez přesného rozhraničení obou kategorií), dalších 7 kostelů si k bohoslužbám pronajímala a bohoslužby se dále konaly ve 30 školních budovách (částečně vlastních a částečně pronajímaných), 8 tělocvičnách, 7 továrních prostorech, 7 hostinských zařízeních, 7 soukromých sálech, v jednom případě v prostorech hasičské zbrojnice (všechny tyto prostory byly pronajímány) a v jednom případě na fare (Ullrich 1936). Do konce druhé světové války již nedošlo k velkým změnám, alespoň pokud jde o církvi vlastněné stavby. Ve druhé polovině třicátých let byly vybudovány pouze kostely v Krasově a Nové Vsi nad Nisou, zatímco kvůli následným válečným událostem zůstal nedokončen poslední budovaný kostel v Dolní Poustevně (Nešpor 2009b: 361; srov. Nešpor 2009a).

⁵ Srov. níže Tabulku 3, v níž jsou uvedeny roky posvěcení příslušných kostelů a modliteben.



Reliéf Martina Luthera
na secesním kostele v Hrobu
(Klostergrab) z let 1900–1902.
Po druhé světové válce byl
kostel předán ČČS(H),
dnes je zpustlý.
Foto Z. R. Nešpor, 2009.

Podle poválečné evidence majetku Německá evangelická církev v okamžiku svého zániku vlastnila 101 kostelů, 7 sborových domů, 4 kaple, 25 modliteben a 56 samostatných far. Jaké byly osudy tohoto majetku po druhé světové válce, respektive kdo o něj projevil zájem?

Kdo získá majetek Německé evangelické církve?

Rozhodnutí o odsunu/vyhnání českých Němců, nebo přinejmenším jejich většiny, vedlo k věčnému zpochybnění smysluplnosti další existence Německé evangelické církve. Vedení církve přitom již před koncem války začalo jednat s Českobratrskou církví evangelickou, která mu byla věroučně a v minulých generacích také organizačně nejbliže, o sloučení, které se zdálo být jedinou záchranou pro německé evangelíky. Její představitelé nicméně již v červnu 1945 zjistili, že se s další existencí církve nepočítá, čímž podle Piškuly „skončily vážnější snahy o budoucí existenci NEC a proměnily se pouze v pokus o důstojný odchod“ (Piškula 2009b: 8). Ve druhé polovině roku 1945 tato jednání nabyla konkrétnější podoby (ibid.: 8-10).⁶ Počítalo se s hromadným vstupem neodsunutých německých evangelíků do české církve a se zachováním několika jejích sborů s tím, že Českobratrská církev evangelická vysídlencům, především z řad duchovních, zajistí důstojný odchod a finanční pomoc v období před repatriací (zemské národní výbory jim přestaly vyplácet státní příspěvky), zatímco jí samotné případně majetek zrušené církve. Oficiální stanovisko Synodní rady ČCE z 12. prosince 1945 hovořilo o „administrativním připojení [sborů] ... nebo alespoň přístupu německých věřících k ČCE“, zároveň byla vypracována memoranda pro ministerstvo školství a osvěty a vládu, která odmítala konfiskaci majetku Německé evangelické církve na základě Benešových dekretů a požadovala jeho předání ČCE (Jak ČCE koptovala 1997).⁷ Církev se přitom mohla opřít o předběžné opatření moravského Zemského národního výboru v Brně ze 17. července 1945, které jí tento majetek svěřovalo do užívání „jako církvi ideově nejbliže stojící“, český Zemský národní výbor ovšem naopak lis-

⁶ Usnesení Církevního výboru Německé evangelické církve z 12. 12. 1945; opis v Ústředním archivu ČCE Praha, f. SR, kt. XIXB3.

⁷ Ke konfiskacím majetku Německé evangelické církve začalo docházet již v květnu 1945, záhy však převládl názor, že konfiskace podle Benešových dekretů se na církevní majetek nevztahují. Namísto úplných konfiskací proto docházelo k tzv. národní správě, přičemž jako správci byli příslušnými národními výbory obvykle ustanovováni duchovní z řad ČCE nebo Církve československé (husitské). Naprostá většina majetku Německé evangelické církve byla fakticky převzata ve druhé polovině roku 1945 a na počátku roku následujícího.



První evangelický sborový dům byl postaven v Růžové (Rosendorf) v letech 1863–1864. V padesátých letech 20. století sloužil jako kino (v přístavku napravo byla umístěna promítací kabina), dnes zpustlý. Foto Z. R. Nešpor, 2009.

tem z 3. srpna 1945 žádal jednotlivé místní národní výbory o zajištění příslušného majetku, o jehož dalších osudech mělo teprve rozhodnout ministerstvo školství a osvěty.

V československém Těšínsku nastala podobná situace stran někdejší Augsburské církve evangelické. Její majetek byl svěřen ČCE a administrátorem všech jejích sborů byl Slezskou národní radou 18. května 1945 ustanoven frýdecký farář ČCE Alexander Winkler, který sice v této funkci vydržel jen do konce července, nicméně stačil alespoň na některé sbory povolát své souvěrce, kteří v nich působili i nadále. Naopak polští duchovní 6. srpna 1945 ustavili prozatímní seniorátní výbor pod vedením faráře Józefa Bergera. „Čeští duchovní, i když údajně reprezentovali až polovinu evangelických věřících příslušejících k východoslezskému seniorátu, nebyli tímto seniorátem uznáváni, protože podle jeho názoru je dosadila cizí moc. Seniorát neměl zase právo vydávat

jakákoliv nařízení, protože nebyl potvrzen ministerstvem školství“ (Szymeczek 2004: 28). Patovou situaci vyřešila až dohoda zorganizovaná předsedou Moravskoslezského zemského národního výboru Josefem Bilanem-Šinovským v Moravské Ostravě 26. září 1945, na jejímž základě dosud právně neobnovená východoslezská Augsburská církev přijala do svých řad české duchovní a kromě dalšího povolila stejný počet českých a polských bohoslužeb, současně však byl fakticky uznán samostatný východoslezský seniorát v čele s voleným seniorem Bergerem. Ten byl ochoten k dalšímu kompromisu v podobě administrativního sloučení s Českobratrskou církví evangelickou, ovšem jen za podmínky zachování rozsáhlé autonomie, již vedení české církve odmítalo.

Oficiální stanovisko Českobratrské církve evangelické formuloval její synodní kurátor, docent Karlovy univerzity Antonín Boháč (Boháč 1946).⁸ V dobovém kontextu nepřekvapivě zdůraznil český charakter většiny evangelictva v českých zemích a jeho návaznost na domácí reformační tradice, od nichž se pouze z nacionalistických důvodů odklonily obě církve stojící mimo ČCE, přičemž poválečná retribuce měla umožnit „nápravu“ tohoto i věroučně nesmyslného stavu. V případě německých evangelíků „jeví se včlenění ... [do ČCE] jako nejpřirozenější způsob řešení problému ... I když bude radikálním způsobem proveden odsun Němců, zůstane jich zde určitý počet ... Za této situace jeví se nejúčelnějším připustiti jejich členství v českobratrské církvi evangelické, tak jako němečtí katolíci jsou členy jedné církve s katolíky českými“ (ibid.: 26). Současně zdůraznil, že tímto připojením nedojde ke ztrátě „národního“ charakteru ČCE a jen tak mimochodem připomněl, že jeho nezbytnou podmínkou je odpovídající převedení majetku Německé evangelické církve, právně zdůvodňované zemským, nikoli nacionálním charakterem evangelických církví před rokem 1918. Podstatné je, že Boháčovo memorandum nezůstalo omezeno na „problém“ zanikající Německé evangelické církve. Stejnou, ne-li ostřejší dikci se vyjadřovalo také k „protičeské, nacionálně polské a zčásti zároveň dajčfrajndlišské [!] orientaci východoslezské církve“, o níž bylo řečeno, že „vzhledem k nové národní politické situaci ČSR bylo by administrativní připojení evangelických sborů augsburského vyznání na Těšínsku k českobratrské církvi evangelické nejlepším řešením problému této církve“ (ibid.: 27, 32). Českobratrská církev, která se (neúspěšně) pokoušela i o spojení se slovenskými luterány a menšími evangelickými denominacemi, se přinejmenším chtěla stát jedinou

⁸ Tiskem vydané memorandum rozšiřovalo oficiální stanovisko Synodní rady ČCE formulované v listě Ministerstvu školství a osvěty z 2. 3. 1946; Ústřední archiv ČCE Praha, f. SR, kt. XIXB3.



„Lutherův hrad“ – sborový dům v Novém Městě pod Smrkem (Neustadt an der Tafelfichte), dílo O. Bartninga z let 1911–1912. Od zániku NEC sídlo sboru ČCE, v současnosti rekonstruované. Foto Z. R. Nešpor, 2009.

významnou evangelickou denominací v českých zemích. Evangelíky z řad neodsunutých Němců a těšínských Poláků přitom ovšem vítala i pozitivním krokem, připojením augsburské a druhé helvetské konfese – jichž se čeští evangelíci vzdali v revolučním nacionálním nadšení po vzniku Československa – ke svým stávajícím oficiálním vyznáním (českému z roku 1575 a bratrskému z roku 1662). Jak uváděl Boháč, svým „sjednocením na základě české a bratrské konfese ... se [čeští evangelíci] nijak nevzdali spojení s církvemi světového protestantismu, vzešlými z reformace *husitské* a *kalvínské*“ (ibid.: 31; kurzíva dodána: uvádět Martina Luthera se v poválečném období přeci jen „nehodilo“).

Tato snaha se nicméně nezdařila, podobně jako selhaly pokusy spojených českých evangelíků „reprotestantizovat“ společnost po vzniku Československa. Hegemonické připojení východoslezské Augsburgské církve, jejíž většina byla proti, se ukázalo být „příliš velikým soustem“, možná i proto že se státní orgány postupně začaly obávat příliš mocné evangelické církve, zatímco o majetek německých evangelíků – méně již o jejich duchovní správu – projevil zájem úplně někdo jiný – Církev československá (husitská) (CČS(H)). Ta

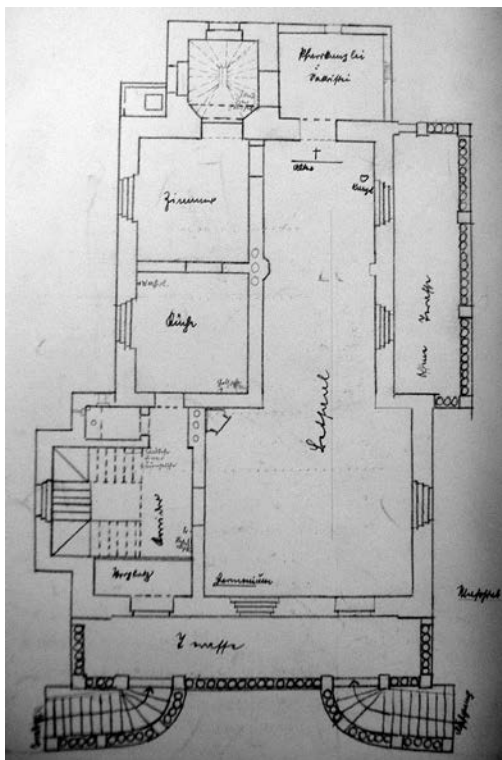
pro takový krok měla jak pádné věcné důvody, trvalý nedostatek bohoslužebných prostor, který meziválečná výstavba dokázala odstranit jenom částečně, tak také sociálně-politické předpoklady, neboť šlo o druhou největší českou církev, výrazně nacionalisticky orientovanou a blízkou levicovým silám ve vládě (srov. Hrdlička 2007: 314n.; Hrdlička 2010: 74n.). Církev československá vypracovala již 2. prosince 1945 a znovu 21. listopadu 1946 memoranda určená členům vlády, ve kterých zdůrazňovala nacistický charakter Německé evangelické církve a konsekventní oprávněnost státní konfiskace jejího majetku, o který se aktuálně přihlásili dva žadatelé: za prvé samotná CČS, která si současně zajistila podporu pravoslavných, Jednoty bratrské a unitářů, argumentující svojí „největší potřebou“, a za druhé čeští evangelíci argumentující „historickou příbuzností“. Podle druhého dokumentu bylo na vládě, „aby rozhodla, zda majetek svěří do užívání několika církvím podle prokázané potřeby, či jej odevzdá pouze jediné církvi [= ČCE],“ která byla nadto charakterizována jako „jakási ‚bratrská‘ sekta, která shání po ulicích návštěvníky svých shromáždění“. Interní rozklad pro Synodní radu Českobratrské církve evangelické přitom varoval, že její konkurentka má reálně silné pozice, vybízel k formulaci obdobně pádného memoranda a současně ke kompromisu v podobě spoluužívání bohoslužebných prostor, zatímco duchovní péče o německé evangelíky by připadla pouze jejich českým souvěrcům.⁹ Vedení ČCE přesto doufalo, že prosadí své stanovisko,¹⁰ jen se je pokusilo opřít o další argumenty, čímž vznikl unikátní, dosud neznámý a nezpracovaný soubor historických pramenů pro studium poválečných náboženských dějin českých zemí.

Dotazníková akce českých evangelíků

19. září 1947 Synodní rada ČCE rozeslala všem církevním sborům a již etablovaným kazatelským stanicím v pohraničí přísně důvěrné dotazníky, jejichž cílem bylo zjistit celkový stav nemovitostí dříve vlastněných Německou evangelickou církví a jejich aktuální užívání, zejména ve vztahu k Církvi

⁹ Nedatovaný a nepodepsaný dokument „Církev československá a majetek Německé evangelické církve“; Ústřední archiv ČCE Praha, f. SR, kt. XIXB3. Vzhledem k neuspořádanému a torzovitému stavu Ústředního archivu a muzea Církve československé husitské se nepodařilo získat přístup k interním materiálům druhé strany konfliktu.

¹⁰ Např. *ibid.*, listy Synodní rady a synodního seniora ČCE Ministerstvu školství a osvěty z 2. 1. a 8. 1. 1947; novinkou bylo pouze upozornění na příchod evangelických reemigrantů z Volyně, Polska a Slezska, kteří byli aktuálně usazováni v pohraničí a stali se členy ČCE. K této otázce viz např. Navrátilová 1974; Nešporová 2005.



Plán přízemí sborového domu v Dubí (Eichwald), postaveného na přelomu dvacátých a třicátých let 20. století. Po zániku NEC byl upraven jako obytný dům.

československé, stejně jako zajištění duchovní správy neodsunutých německých evangelíků. Zdůvodnění celé akce, která byla vysoce urgentní (na odpovědi bylo ponecháno jen něco přes týden, termín ovšem nebyl vždy dodržen), obsahoval samotný dotazník: „aby synodní rada mohla opřít pevnými a zjištěnými údaji o německé evangelické církvi své stanovisko k majetku této církve“. Z necelých dvou stovek rozeslaných dotazníků se jich vrátilo 64 (až na pět výjimek neodpovídaly sbory, v jejichž obvodu nebyly ani budovy Německé evangelické církve, ani němečtí věřící), s několika výjimkami pokrývající skutečně celé území druhdy spravované Německou evangelickou církví.¹¹ Údaje z došlých dotazníků přináší Tabulka 1.

¹¹ Výjimky tvořily oblasti, kde ještě nedošlo ke konsolidaci nových sborů ČCE (nebo jejichž duchovní byli příliš liknaví či jinak vytížení): Aš, Hranice v Čechách, Krnov, Nový Bor, Podhradí. Ostatní bývalé sbory Německé evangelické církve již byly zahrnuty do sborů ČCE.

sbor	počet členů	v tom Němci	průměrná účast na bohoslužbách	v tom Němci	zvláštní bohoslužby pro Němce	užívání nemovitostí po NEC		poválečné opravy těchto nemovitostí
						kostely, modlitebny	fary	
(Nový) Bohumín	1000	ano	360-380	ano	ne	1 ČCE, 1 spolužívání	1 ČCE, 1 ČČS	ČCE
Brno		10 rodin	600	ano	ne	1 ČCE		ČCE
Broumov	1000	?	50	ne	ne	1 spolužívání	1 ČČS	ČČS
Bruntál	650	několik rodin	50	ano	ne	1 spolužívání, 3 ČCE	1 spolužívání	stát, ČCE
Břeclav	2098	?	200	ano	ne	2 spolužívání	1 ČČS	ČČS
Černošín	1092	20		ano	ne			
Česká Kamenice	1400	50-60	86	občas	ne	1 ČCE		
České Budějovice	2296	5 rodin	130	ano	ne	1 ČCE	1 ČČS	ČCE
Český Tešín	4700	5-10	400-600	ano	ne	1 ČCE	1 ČCE	
Duchcov	1047	12 rodin	80	ano	ne	1 spolužívání	1 spolužívání	ČCE
Falknov (= Sokolov)	900	ano	138	ano	ne	2 ČCE	1 ČCE	
Frýdek (-Místek)	2085	20	290	ano	ne	1 ČČS	1 ČCE	ČCE
Habřina	280	ne	40-80	ne	ne	1 ČCE	1 ČCE	
Horní Čermná	700	15	70-80	zřídka	ne	1 ČCE		
Horšovský Týn	500	200 (novoošidenci)		ano	ano			
Cheb	2000	240	80-100	ano	ne	2 ČCE	1 ČCE	ČCE
Chomutov	3000	2000 (neodsunutí)	110	ne	ne	3 ČCE, 1 spolužívání	1 ČCE, 1 spolužívání	ČCE
Jablonec n. N.	1500	500-800	170	zřídka	ne	1 ČCE, 1 ČČS, 1 spolužívání	1 ČCE	
Jablonné v Podještědí	500	ne	25	ne	ne	1 spolužívání	1 ČCE	
Jeseník	1400	3 rodiny	60-70	ano	ne	1 ČCE	1 ČCE	ČCE
Jihlava	1400	10	150	ano	ne	1 ČCE	1 ČCE	ČCE
Kadaň	1000	90	40	ano	ne	2 ČCE	1 ČCE	ČCE
Karlovy Vary	2500	50	120	ano	ne	1 ČCE, 1 spolužívání	1 ČČS	
Králiky	210	11	35-40	ano	ne	1 spolužívání	1 ČCE	
Kralovice	932	12	55-70	ano	ne	1 ČCE		
Kraslice	300	40-50	45	ano	ne	1 ČCE	1 ČCE	
Krnov	1000	ano	60	50-60	ne	1 spolužívání, 5 ČCE	1 spolužívání	
Liberec	5700	900	200-250	ano	ne	2 ČCE	2 ČCE	
Litoměřice	1012	35	75	ano	ne	1 spolužívání		MNV

Mariánské Lázně	2200	ano	60-105	ne	ne	2 ČCE	1 ČCE	ČCE
Mimoň	600	ne	40	ne	ne	1 spolužívání		
Mohelnice	100	1 rodina	20-30	ano	ne	1 spolužívání		
Moravská Chrástová	170	5	70	ano	ne	1 ČCE		ČCE
Moravská Třebová	1041	25	102	ano	ne	1 ČCE	1 ČCE	
Most	2000	100	40-50	ne	ano	1 ČCE	1 spolužívání	
Nejdek	3310	ano	360-460	ne	ne	2 ČCE	1 ČCE	
Nové Město p. S.	1500	40	130	ne	ne	1 ČCE	1 ČCE, 1 ČCS	ČCE
Nový Jičín	1500	100	120	ano	ne	1 ČCE	1 ČCE	ČCE
Opatov	408	ne	45	ne	ne			
Opava	700	220-250	90-100	ano	ne	1 ČCE, 1 spolužívání	1 ČCS	ČCE
Písek	70 rodin	ne	20	ne	ne	1 ČCE	1 ČCS	
Plzeň		ano		?	ne	1 ČCE	1 ČCS	
Podmokly (= Děčín)	3000	80-100	90	ano	ne	1 spolužívání		ČCE
Praha – Strašnice		ne		ne	ne	1 ČCE		
Rokytnice n. J.	100	35	15-35	ne	ne	1 ČCE		
Rumburk	2500	200	80-85	ano	ne	1 spolužívání, 1 ČCE	1 ČCE	ČCE
Suchdol n. O.	2000	30	100	ano	ne	1 ČCE	1 ČCE	
Svitavy	1500	4	120	ano	ne			
(Moravský) Šternberk	850	málo	150	1 rodina	ne	1 ČCE	1 ČCE	
Šumperk	1600	20	200-210	ano	ne	1 ČCE	1 ČCE	ČCE
Teplice	3000	300	140	ano	ne	2 ČCE, 2 ČCS, 1 spolužívání	1 ČCE, 1 ČCS	
Trutnov	1500	50-100	80-100	ano	ne	2 ČCE	1 ČCE	ČCE
Třebenice	1320	5	80	ano	ne	2 spolužívání		
Ústí n. L.	6000	220	350	ano	ne	4 ČCE	1 ČCE	
Varnsdorf	1200	50	80	30	ne	1 spolužívání	1 ČCS	
Vrchlabí	1200	ano	108	ano	ne	3 ČCE, 1 spolužívání	1 ČCE, 1 ČCS	ČCE, ČCS
Zábřeh	985	6	140	ano	ne	1 ČCE	1 ČCE	ČCE
Znojmo	1400	10-15	94	1	ne	1 spolužívání	1 spolužívání	ČCE, MNV
Zátec	1380	20	117	ano	ne	3 ČCE	1 ČCE	ČCE

Tabulka 1. Užívání církevních budov a duchovní správa v oblastech Německé evangelické církve, září 1947 (podle interních materiálů ČCE)¹²

¹² Dotazníky jsou uloženy v samostatné složce v Ústředním archivu ČCE Praha, f. SR, kt. XIXB3; tabulka neobsahuje dotazníky ze sborů, v nichž nebyly ani církevní budovy NEC, ani německojazytní evangelici.

Ze 136 kostelů a modliteben vlastněných Německou evangelickou církví na sklonku její existence (jeden kostel přitom nebyl dostavěný) v roce 1947 užívala 63 bohoslužebných budov Českobratrská církev evangelická a 4 Církev československá, 24 bylo užíváno společně, někdy i s dalšími menšími církvemi. V případě far byl poměr mírně posunut ve prospěch Církve československé, nicméně i zde 29 far užívala česká evangelická církev, 11 CČS a šest bylo užíváno společně. Přes deset kostelů a modliteben spadalo do oblastí, z nichž dotazníky nepřišly, i tak nicméně téměř čtyři desítky bohoslužebných prostor již nebyly užívány ke svému účelu. Platilo to i o některých farách, jež obsadily necírkevní subjekty (např. ozdravovny). V konkurenčním zápase mezi oběma velkými českými církvemi nicméně evangelici (dosud) jednoznačně vedli, k čemuž podle jejich názoru vedle historické a věroučné blízkosti přispívaly dva další momenty.

Až na pár výjimek platilo, že Českobratrská církev evangelická se ujala duchovní správy německých evangeliků, byť už pro ně prakticky nikde nekonala zvláštní německojazyčné bohoslužby (což bylo obvyklé do odsunu). Většinou to bylo zdůvodňováno malým počtem neodsunutých Němců a jejich velkým územním rozptylem, stejně jako znalostí češtiny, v padesátých a na počátku šedesátých let byly nicméně v evangelických sborech s vyšším podílem německých členů občasně bohoslužby v jejich mateřském jazyce obnoveny (jednalo se o sbory v Aši, České Lípě, Horním Slavkově, Chodově, Karlových Varech a snad i jinde). Sami němečtí evangelici přitom ani o žádné jiné než evangelické bohoslužby – a zejména československé – nestáli, což pěkně ilustruje případ popisovaný libereckým duchovním ČCE: „Němka-antifašistka, již byl povolen pobyt v ČSR, žádala o nový evang. křest pro své dítě po vykonaném křtu českoslov. církve z důvodu, že křest čsl. církve, jehož nabídku si netroufala hned odmítnout, není křtem ve jménu Boha i syna i Ducha sv., dle principu křesťanského.“¹³ Snaha Československé církve získat na svoji stranu neodsunuté Němce, již tento případ dokumentuje, byla ovšem hodně výjimečná.

Druhým důvodem, který evangelíky podle jejich názoru opravňoval k získání majetku Německé evangelické církve, byla jejich již projevená snaha o jeho zajištění a údržbu. Z 28 výrazněji opravovaných církevních budov po Německé evangelické církvi se ve 24 případech financování chopily evangelické sbory (z toho ve dvou případech za přispění sekulárních orgánů), ve dvou Církev československá a v jednom obě církve dohromady. Ačkoli lze namítnout, že

¹³ Ibid., dodatky k dotazníku za liberecký sbor, 24. 11. 1947.



Poslední (nedostavěný) kostel NEC v Dolní Poustevně (Niederinsiedel), jehož základní kámen byl položen v roce 1938. Po odsunu Němců devastovaný, od roku 2008 přestavovaný na městský klub. Foto Z. R. Nešpor, 2009.

evangelická církev byla většinovým uživatelem, její sbory si v dotaznících opakovaně stěžovaly na neochotu Československé církve jakkoli přispívat na případné opravy (nebo i prostou údržbu) nově získaných budov, ať již šlo o chrámy a fary spoluužívané, nebo užívané výhradně touto církví. Příklad z Rumburka: Církev československá „Neopravila nikde *nic!* V *ničem* nám nepomohla, ale přišla vždycky do hotového, a nezeptali se ani jednou: Co vám máme dát?“ Výjimečně sice mohlo dojít i ke shodě na místní úrovni, představitelé obou církví se však obvykle vnímali jako konkurenti, a to i v symbolické rovině, tím spíše pak v rovině ekonomických starostí o vznik a další fungování příslušných náboženských obcí. Třebaže přitom můžeme stát spíše na stanovisku Česko-bratrské církve evangelické, která na nemovitosti Německé evangelické církve měla přinejmenším větší morální nárok, neznamenalo to v žádném případě

úplnou nezištnost. Signifikantním případem je v této souvislosti zájem jednoho pražského evangelického sboru o německý evangelický hřbitov na pomezí Vinohrad a Strašnic: sbor v žádném případě nechtěl pietně udržovat památku pochovaných evangelíků, nýbrž shledával hřbitovní parcelu jako vhodný prostor pro stavbu vlastního chrámu (třebaže vlastnil nedávno postavený sborový dům s rozšířenou modlitebnou). Nezištný ostatně nebyl ani již zmiňovaný zájem Českobratrské církve evangelické o „přičlenění“ těšinských evangelíků, po kterém zůstala hořkost ještě po letech.

Ještě než se dostaneme ke kruciální otázce, jak zápas mezi oběma velkými nekatolickými církvemi o majetek po Německé evangelické církvi vlastně dopadl, stojí za to udělat krátkou odbočku k dalším informacím obsaženým v interním dotazníku ČCE. Dotazník totiž zachycuje většinu po druhé světové válce nově ustavených evangelických sborů v pohraničí (v letech 1945-56 vzniklo celkem 105 nových sborů ČCE, ve více než třetině případů však šlo o vnitrozemské sbory; Nešpor 2009a: 29). Třebaže přitom ještě neproběhly všechny přesuny obyvatelstva (reemigrace zahraničních Čechů a Slováků a osidlování pohraničí pokračovaly až do počátku padesátých let), tyto sbory čítaly 85 tisíc věřících, tedy pětinu členstva církve podle sčítání lidu v roce 1950. Z tohoto počtu bylo nezanedbatelných pět procent neodsunutých Němců,¹⁴ i když jejich hlas v církvi rozhodně nebyl slyšet a někteří z nich později v šedesátých letech sami zvolili odchod do Německa. I když vezmeme v úvahu všechny praktické obtíže spojené s osidlováním pohraničí a také fakt, že někdejší němečtí evangelíci se na české bohoslužby nemuseli právě hrnout, přeci jen je příznačná relativně slabá účast na bohoslužbách. V pohraničních sborech dosahovala jen necelých devíti procent všech členů, zatímco ve stabilních církevních komunitách ve vnitrozemí běžně bývala i trojnásobná, ne-li ještě vyšší. Evangelickou religiozitu v pohraničí sice na čas „zachránili“ reemigranti, jejichž první a částečně i druhá generace se vyznačovala hluboce prožívaným církevním životem (Nešporová 2005), celkově však lze konstatovat její (nepřekvapivou) slabost v novoosídleneckých sborech. Celá řada z nich fakticky nepřekročila generaci svých zakladatelů.

Situace v případě Církve československé, kterou dotazníky částečně také dokumentují, byla ovšem ještě horší. Účast na bohoslužbách, v této církvi ovšem nepovinná a slabá i ve vnitrozemí (srov. Nešpor 2007), obvykle nepřesahovala několik desítek osob, a to i v místech, kde se církev domohla (spolu)

¹⁴ Rodiny jsou počítány jako čtyřčlenné a jsou uplatněny další odhadní faktory.



Kostel ve Vraclávku (Klein-Bressel) z roku 1828. Po zániku NEC došlo k ubourání věže a částečné „přestavbě“, stavba nadále sloužila jako truhlárna a garáž, dnes sklad.
Foto Z. R. Nešpor, 2009.

užívání bohoslužebných prostor po Německé evangelické církvi. Jinde si jejich užívání/zisk sice nárokovala, nicméně situace v praxi často odpovídala tomu, z čeho „čechoslováci“ rétoricky obviňovali evangelíky: potenciální účastníci bohoslužeb byli „naháněni“ na ulicích, věřící byli do náboženských obcí zapisováni čistě formálně, to vše proto, aby církev mohla prokázat své nároky. Nepřekvapivým důsledkem byla slabost a rychlý zánik většiny náboženských obcí Církve československé v někdejším pohraničí, na tomto úpadku se ovšem podílely také další důvody (celospolečenská sekularizace, antiklerikalismus komunistického režimu aj.).

Stát rozhoduje, komu bude přidáno

Jednání o majetku Německé evangelické církve (i o další existenci východoslezské Augsburské církve) pokračovala bez výraznějších výsledků po celý rok 1947 a na počátku roku následujícího. Českobratrská církev evangelická si interně vypracovala seznam 102 objektů, o jejichž přidělení kromě jí samotné žádali další zájemci: v 90 případech šlo o Církev československou (někdy se přitom nelze ubránit dojmům, že její žádost o přidělení byla podána „na truc“, aby evangelici přišli zkrátka), 11 objektů chtěli pravoslavní, po 8 východoslezská Augsburská církev a Svaz občanů bez vyznání, 7 unitáři a po jednom Jednota českobratrská a místní národní výbor.¹⁵ Všichni zájemci, především obě velké nekatolické církve, přitom vedle oficiálních memorand a věcných stanovisek spoléhali na zákulisní jednání. Jako politicky úspěšnější se ukázalo spojenectví Církve československé s komunisty a současně i s národními socialisty (Piškula 2009b: 10-15). Komunistická strana podle Piškuly viděla v ČČS „vhodný nástroj“ pro uplatnění svých vlastních zájmů a jako součást podpory ji chtěla dotovat právě majetkem po Německé evangelické církvi (ibid.: 11); nezanedbatelnou roli hrála patrně i skutečnost, že v řadách duchovních i členů této církve byl suverénně nejvyšší podíl komunistů.

K definitivnímu rozhodnutí došlo až po komunistickém převratu, kdy byl ve zkráceném řízení schválen zákon o likvidaci Německé evangelické církve, jenž zpětně zneplatnil její spojení s Českobratrskou církví evangelickou a církevní majetek konfiskoval. Zákon č. 131/1948 Sb. pověřoval ministerstvo školství a osvěty, aby po dohodě s ministerstvem vnitra určilo, „které majetkové podstaty mají sloužiti kultovým, církevně administrativním nebo podobným účelům a které církvi, náboženské společnosti nebo jiné organizaci se přidělí“ (§ 4), přičemž přiděl měl opravňovat jen k užívání příslušných nemovitostí, nemělo se jednat o jejich vlastnický převod. Ve sporu mezi Církví československou a Českobratrskou církví evangelickou se fakticky jednalo o úplné vítězství první z nich, podpořené i tím, že vedoucím církevního odboru ministerstva školství byl její bývalý duchovní Vladimír Ekart, zatímco další, František Hub, stanul v čele náboženské komise Ústředního akčního výboru Národní fronty.

O třináct dní později Českobratrská církev evangelická prohrála také svůj zápas o těšínské evangelíky. Ministerstvo školství a osvěty výnosem z 19. května 1948 obnovilo právní existenci Augsburské církve evangelické

¹⁵ Ústřední archiv ČCE Praha, f. SR, kt. XIXB3, nedat. Přehled majetku Německé evangelické církve.



Hlučinský kostel z roku 1930 byl po roce 1989 opraven a adaptován na polyfunkční městskou síň. Okolní hřbitov byl již v roce 1965 přeměněn na park.
Foto Z. R. Nešpor, 2009.

k 5. květnu 1945, jejím vedením do schválení nové církevní ústavy pověřilo stávající seniorátní výbor a přiřklo jí veškerý dřívější majetek (Szymeczek 204: 31-32). Církev, která na synodálním shromáždění 25. června 1950 přijala nejen svoji ústavu, ale i nový název Slezská církev evangelická a. v. (SCEAV), se nadále rozvíjela samostatně, včetně ustavení řady nových sborů. Kromě lepší duchovní správy relativně značného počtu věřících (při sčítání lidu v roce 1950 se k ní přihlásilo necelých 57 tisíc osob) to znamenalo také faktickou marginalizaci duchovních z řad ČCE, které budoucí Slezská církev evangelická musela v poválečném období přijmout a které si musela ponechat.

Po schválení zákona o likvidaci Německé evangelické církve byly jednotlivé církve vyzvány, aby vznesly své nároky na přidělení jejího majetku. Dva hlavní protagonisté, Církev československá a Českobratrská církev evangelická, byli nuceni usednout k jednacímu stolu a dohodnout se na vzájemném vyrovnání, jež zcela nepokrytě dávalo najevo převahu „čechoslováků“ – dohoda byla uzavřena 23. března 1949.¹⁶ Oproti jednadevadesáti kostelům a modlitebnám, které podchycovala dotazníková akce ČCE na podzim 1947, bylo přitom dohodnuto rozdělení pouhých 55 bohoslužebných staveb, stejně jako šlo jen o 33 far (proti 46 o dva roky dříve) (viz Tabulka 2). Důvodem bylo to, že část objektů již v mezidobí byla přidělena, avšak nejen dotčeným církvím, nýbrž i dalším, nenáboženským subjektům. Z uvedeného počtu mělo plných 31 kostelů (56 %) připadnout Církvi československé, v jejíž prospěch by se její konkurentka dále vzdala i jednoho svého stávajícího kostela, 22 Českobratrské církvi evangelické (40 %), jeden do spoluvlastnictví obou a jeden Pravoslavné církvi. V případě far byl poměr mezi oběma velkými církvemi dohodnut opačně, než vypadala situace o dva roky dříve. Větší počet far měla získat Českobratrská církev evangelická (19, čili 58 %), menší Církev československá (11, čili 33 %). Obě církve přitom v rozporu se zákonem o likvidaci Německé evangelické církve počítaly s tím, že její majetek získají do vlastnictví. Když byly vyvedeny z omylu, v nedatovaném dodatku k dohodě rozhodnutí „nejvyšších míst“ akceptovaly a upravily pravidla spoluužívání přidělených objektů.¹⁷ Na pokyn ministerstva školství, věd a umění (jak bylo příslušné ministerstvo přejmenováno v polovině roku 1948) evangelická církev jednala také s dalšími zájemci, avšak bez větších výsledků.¹⁸

¹⁶ Ibid., Dohoda mezi ČČS a ČCE o rozdělení majetku bývalé německé evangelické církve z 23. 3. 1949.

¹⁷ Ibid., nedatovaný Návrh dodatku k dohodě z 23. 3. 1949.

¹⁸ Ibid., Zpráva SR ČCE Ministerstvu školství, věd a umění z 25. 3. 1949.

místo	kostel/modlitebna případne	fara případne
(Nový) Bohumín	CČS	CČS
Bruntál	CČS	spoluvlastnictví CČS + ČCE
Česká Kamenice	ČCE	
Česká Lípa	CČS	
Český Těšín	ČCE ¹⁹	ČCE
Duchcov	CČS	spoluvlastnictví CČS + ČCE
Ervénice	ČCE	
Herlíkovice	ČCE	
Heřmanovy Sejfy (= Rudník)	CČS	CČS
Hlučín	CČS	
Hořovičky	Pravoslavné církvi	Pravoslavné církvi
Hostinné	CČS	
Hrádek n. N.	CČS	
Chomutov	CČS	ČCE
Jablonec n. N.	CČS	CČS
Jablonné v P.	ČCE	ČCE
Jáchymov	ČCE	ČCE
Jirkov	CČS	CČS
Kadaň	CČS	ČCE
Karlovy Vary	CČS	CČS
Králiky	CČS	ČCE
Krnov	CČS	ČCE
(Prostřední) Lánov	CČS	CČS
Liberec	ČCE	
Litoměřice	CČS	
Lovosice	CČS	
Mariánské Lázně	ČCE	ČCE
Mikulov	ČCE	
Mimoň	CČS	
Mohelnice	CČS	
Moravská Třebová	ČCE	ČCE

¹⁹ ČCE se zároveň zavázala na CČS převést svůj dosavadní sborový dům (kostel).

místo	kostel/modlitebna případne	fara případne
Most	CČS	
Nový Jičín	ČCE	
Olomoc	ČCE	CČS (s bytem pro ČCE)
Opava	CČS	CČS
Oráčov	ČCE	ČCE
Ostrava	ČCE	ČCE (s bytem pro CČS)
Podbořany	CČS	
Podmokly (= Děčín)	ČCE	ČCE
Rokytnice n. J.	ČCE	
Rumburk	ČCE	ČCE
Růžová	CČS	
Rýmařov	CČS	CČS
Sokolov	ČCE	ČCE
Střekov (= Ústí n. L.)	CČS	CČS
Šumperk	ČCE	ČCE
Trutnov	CČS	ČCE
Třebeň	CČS	CČS
Ústí n. L.	spoluvlastnictví CČS + ČCE	
Varnsdorf	CČS	
Vrchlabí	ČCE	ČCE
Zábřeh	CČS	
Zátor	ČCE	
Znojmo	CČS	ČCE
Žatec	ČCE	ČCE

Tabulka 2. Rozdělení nemovitostí Německé evangelické církve podle dohody CČS a ČCE z 23. března 1949

Z encyklopedického přehledu evangelických sborů v českých zemích (Nešpor 2009a) je patrné, že státní úřady dohodu mezi oběma velkými nekatolickými církvemi z velké míry akceptovaly, ne však vždy. Situaci navíc komplikovalo faktické spoluužívání řady objektů, stejně jako vztahy k právnímu vlastníku, jímž zůstal stát (povolování oprav apod.). Ministerstvo školství a kultury se proto v roce 1958 rozhodlo převést většinu majetku Německé evangelické církve

na jeho faktické uživatele. Podle výnosu z 16. dubna 1958 Českobratrská církev evangelická získala celkem 60 kostelů a far a další tři objekty ve spoluvlastnictví s Církví československou.²⁰ Evangelická církev se proti tomuto rozhodnutí v dílčích bodech odvolala (šlo jednak o upřesnění některých nesprávných údajů, jednak o dodatečné žádosti o přidělení dalších objektů), čemuž ministerstvo vesměs vyhovělo.²¹ Církev tedy nakonec získala 46 bohoslužebných prostor (plus 1 ve spoluvlastnictví s ČČS) a 19 far (2 ve spoluvlastnictví), dalších 11 kostelů a 4 fary jiných vlastníků (spolu)užívala. Vedle užívání chrámů Církve československé k bohoslužbám tam, kde nebyly k dispozici vlastní prostory, se jednalo především o nemovitosti, které stát z různých důvodů na církve (dosud) nepřevodil. Ať už pro odpor místních orgánů, nebo třeba proto, že počítal s brzkou asanací příslušných objektů, ačkoli další v takovýchto případech převedeny byly. Ze 194 nemovitostí Německé evangelické církve každopádně na přelomu padesátých a šedesátých let Českobratrská církev evangelická vlastnila 65, tedy něco přes jednu třetinu; připočteme-li i užívané objekty jiných vlastníků, šlo o slabou polovinu.

Ostatní církve nakonec získaly méně (celkový přehled poskytuje Tabulka 3). Důvodem zřejmě byly jejich nižší reálné potřeby, když současně pominuly dřívější politické důvody preference Církve československé i některých menších církví (pravoslavných). Z majetku Německé evangelické církve tak Církev československá získala vedle již uváděných případů spoluvlastnictví 27 kostelů a modliteben a 16 far (celkem asi jednu čtvrtinu), Pravoslavná církev 4 kostely a 1 faru, Adventistická církev, Jednota bratrská a Slezská církev evangelická po jednom kostelu (a faře v případě SCEAV). Dalších přinejmenším 31 bohoslužebných prostor a 4 fary zůstaly ve vlastnictví státních orgánů, což v některých případech umožnilo jejich pozdější převod na církve (především ČCE) po roce 1989, jindy to však v předlistopadovém období vedlo ke snazší devastaci a/nebo asanaci. V případě zbývajících 31 objektů, vesměs modliteben a far, nelze vlastníka určit, neboť vůbec nevstupovaly do příslušných jednání státních a církevních úřadů. Vesměs lze předpokládat, že byly již v bezprostředně poválečném období transformovány do obytných nebo jinak využívaných objektů, případně někde i zbořeny, jejich náboženská funkce každopádně zanikla bez náhrady a obvykle i bez kontinuity v místní paměti.

²⁰ Ústřední archiv ČCE Praha, f. SR, kt. XIXB3, Výnos Ministerstva školství a kultury z 16. 3. 1958.

²¹ Ibid., list SR ČCE Ministerstvu školství a kultury ze 17. 2. 1959; Rozhodnutí Ministerstva školství a kultury z 5. 5. 1960.

místo	objekt	uživatel 1947 ²²	vlastník 1960 ²³	uživatel 1960	současný stav
Albrechtice	modlitebna				
Andělská Hora	kostel (1934)	ČCE	ČCE	škola	zbořen v 60. letech
Aš	kostel (1749)		ČCE	ČCE	1960 vyhořel, 1973 zbořen
	fara		ČCE	ČCE	ČCE
Bohumín	kostel (1901)	CČS + ČCE	stát	neužíván	1974 přidělen SCEAV
	fara	CČS	SCEAV	SCEAV	SCEAV
Bořislav	kostel (1903)	ČCE		obytný dům (?)	obytný dům
Brandov	modlitebna				
Brno	kostel (1867)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Broumov	kostel (1903)	CČS + ČCE	CČS	CČS	diakonie (užíván jako sklad)
	fara	CČS	CČS	CČS	CČSH
Bruntál	kostel (1887)	CČS + ČCE	CČS	CČS	CČSH
	fara	CČS + ČCE	CČS + ČCE	CČS + ČCE	1962 předána městu, CČSH
Břeclav	kostel s farou (1911)	ČCE	adventisté	adventisté	adventisté
Bystřany	kostel (1902)	CČS	CČS	sklad	1995 soukromý vlastník
Cvikov	modlitebna	ČCE	ČCE	ČCE	1983 vyměněna za menší objekt, ten 1993 odprodán soukromému vlastníku
Čenkovice	kostel (1828)	ČCE	stát	neužíván	od 70. let soukromý vlastník
	fara	ČCE	ČCE	neužívána	v 90. letech odprodána soukromému vlastníku
Česká Kamenice	kostel (1930)	ČCE	ČCE	ČCE	1968 odprodána městu (smuteční sín)

²² Informace podle zdrojů uvedených u Tabulky 1.

²³ Termín „stát“ je užíván jako zastřešující označení pro státní, samosprávné (městské, obecní) a další sekulární organizace, jimž objekt buď „zůstal“ po konfiskaci, aniž byl odprodán nebo přidělen církvím, nebo na ně byl bezúplatně převeden administrativním krokem. Formální vlastnictví se u jednotlivých objektů lišilo, věcně však až do pádu komunistického režimu nehrálo vůbec žádnou roli.

místo	objekt	uživatel 1947	vlastník 1960	uživatel 1960	současný stav
Česká Lípa	kostel (1928)		CČS	CČS	CČSH
České Budějovice	kostel s farou (1899)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Český Krumlov	modlitebna				
Český Těšín	kostel (1927)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
	fara	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Děčín	kostel (1884)	CČS + ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
	fara		ČCE	ČCE	ČCE
Dolní Podluží	modlitebna				
Dolní Poustavna	kostel (nedokončen)	ČCE	stát	neužíván	přestavován na městský klub
Dubí	sb. dům	CČS + ČCE		obytný dům (?)	obytný dům
Duchcov	kostel (1902)	CČS + ČCE	CČS	sklad	CČSH (pronajat městu – kulturní síň)
	fara	CČS + ČCE	CČS + ČCE	CČS + ČCE	CČSH + ČCE
Dvorce	modlitebna				
Ervénice	modlitebna	ČCE	ČCE	neužívána	zbořena v 60. letech
Františkovy Lázně	kostel (1880)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Frýdek-Místek	kostel (1911)	CČS + ČCE	SCEAV	ČCE + SCEAV	ČCE + SCEAV
	fara	ČCE	stát	ČCE	zbořena 1979
Frýdlant	kostel (1904)	CČS + ČCE	CČS	CČS	CČSH
	fara	CČS	CČS	CČS	CČSH
Habartov	kostel (1909)	—	—	—	zbořen 1947
Habřina	kostel (1851)	ČCE	stát	sklad	zpustlý
	fara	ČCE			zbořena
Hazlov	kostel (1907)		ČCE	ČCE	neužíván
Herčivald	modlitebna				
Herlíkovice	kostel (1904)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Hlučín	kostel (1930)	ČCE	stát	neužíván	městská kulturní síň
Holčovice	kostel (1783)	ČCE	stát	neužíván	zbořen 1974
	fara		stát	MNV	obecní úřad
Horní Blatná	kostel (1913)	ČCE	ČCE	ČCE	zpustlý
Horní Slavkov	kostel (1933)		stát	sklad	neužíván
Hořovičky	kostel (1902)	pravoslavní	pravoslavní	pravoslavní	pravoslavní
	fara	pravoslavní	pravoslavní	pravoslavní	pravoslavní

místo	objekt	uživatel 1947	vlastník 1960	uživatel 1960	současný stav
Hostinné	modlitebna (1910)	CČS + ČCE	CČS	CČS + ČCE	v 70. letech odprodána soukromému vlastníku
Hrádek n. N.	kostel (1901)	ČCE	stát	ČCE	ČCE
	fara	ČCE			
Hranice v Č.	kostel (1682)		ČCE	ČCE	ČCE
	fara		ČCE	ČCE	ČCE
Hrob	kostel (1902)	CČS + ČCE	CČS	neužíván	zpuštěný
Chabařovice	kostel (1901)	ČCE	CČS	CČS	zbořen 1987
	fara		CČS	CČS	náboženská obec zrušena
Cheb	kostel (1871)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
	fara	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Chodov	kostel (1907)	CČS + ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Chomutov	kostel (1899)	CČS + ČCE	stát	neužíván	zbořen 1972
	fara	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Jablonec n. N.	kostel (1892)	ČCE	CČS	CČS + ČCE	CČSH
	fara	CČS + ČCE	CČS	CČS	CČSH
Jablonné v P.	kostel (1902)	CČS + ČCE	ČCE	ČCE	neužíván
	fara	ČCE			odprodána soukromému vlastníku
Jáchymov	sb. dům (1914)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Janovice v P.	modlitebna (1908)				
Janské Lázně	kostel (1879)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Jeřmanice	modlitebna				
Jesenice	modlitebna				
Jeseník	kostel (1883)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
	fara	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Jihlava	kostel (1878)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
	fara	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Jirkov	kostel (1863)	CČS + ČCE	CČS	CČS	zbořen 1980
	fara	CČS + ČCE	CČS	CČS	náboženská obec zrušena
Kadaň	kostel (1903)	ČCE	CČS	CČS	CČSH
	fara	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Karlovice	modlitebna				

místo	objekt	uživatel 1947	vlastník 1960	uživatel 1960	současný stav
Karlovy Vary	kostel (1856)	CČS + ČCE	CČS	CČS	CČSH
	fara	CČS	CČS	CČS	CČSH (pension)
Kladno	modlitebna				
Kořenov	kaple (1909)		Jednota bratrská	Jednota bratrská	ČCE (Ochranovský seniorát)
Králíky	kostel (1904)	CČS + ČCE	CČS	CČS	CČSH, pronajat městu (obřadní síň)
	fara	ČCE	ČCE	ČCE	1997 odprodána soukromému vlastníku
Kraslice	kostel (1912)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
	fara	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Krasov	kostel (1937)		stát	sklad	1981 získán ČCE
Krnov	kostel (1903)	CČS + ČCE	stát (?)	CČS	1978 získán ČCE
	fara	CČS + ČCE	stát	ČCE	1962 předána MV, policejní stanice
Krupka	kostel (1909)	ČCE	pravoslavní	pravoslavní	pravoslavní
Křišťanovice	kostel (1923)	ČCE	ČCE	sklad	1988 převeden na stát, 2002 zbořen
	fara				
Kynšperk n. O.	kostel (1905)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Lánov	kostel (1902)	CČS + ČCE	CČS	neužíván	zbořen 1982
	fara	CČS + ČCE	CČS (?)	neužívána	náboženská obec zrušena
Lanškroun	modlitebna				
Liberec	kostel (1868)	ČCE	ČCE	ČCE	1973 převeden na město, 1976 zbořen
Lindava	modlitebna				
Litoměřice	kostel (1902)	CČS + ČCE	CČS	baptisté + CČS	baptisté
Lovosice	kostel (1905)	CČS + ČCE	stát (?)	neužíván	ČCE
Mariánské Lázně	kostel (1857)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
	fara	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Mikulov	kostel (1903)	ČCE + metodisté	ČCE	ČCE	1988 odprodán pravoslavným
Mimoň	kostel (1931)	CČS + ČCE	CČS	CČS	CČSH
Mohelnice	kaple (1906)	CČS + ČCE			neužíván

místo	objekt	uživatel 1947	vlastník 1960	uživatel 1960	současný stav
Mokřiny	kostel (1914)		pravoslavní	pravoslavní	v 70.-80. letech neužíván, 1994 získala ČCE
Moravská Třebová	kostel	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
	fara	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Moravská Chrastová	kostel s farou (1890)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE (fara pronajata)
Most	kostel (1612)	ČCE	stát	ČCE	zbořen 1979
	fara	CČS + ČCE	stát	CČS	v 70. letech zbořena, CČSH získala jiný objekt
Nejdek	kostel (1904)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
	fara	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Nová Ves n. N.	kostel (1935)	CČS	stát	sklad	archiv
Nové Město p. S.	sb. dům (1912)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Nové Sedlo	modlitebna (1926)	obytný dům		obytný dům	zbořen 1982
Nový Bor	kostel (1902)		CČS	CČS	1983 vyhořel, zbořen
	fara		CČS	CČS	CČSH získala jiný objekt
Nový Jičín	sb. dům (1908)	ČCE	stát	ČCE	1996 převeden na ČCE
Olomouc	kostel (1902)	ČCE	ČCE	ČCE	1960 předán knihovně
	fara	ČCE			
Opava	kostel (1899)	CČS + ČCE	CČS	CČS	1976 předán archivu
	fara	CČS	CČS	CČS	CČSH
Oráčov	kostel (1902)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Ostrava	kostel (1907)	ČCE	stát	ČCE + SCEAV	2009 převeden na ČCE + SCEAV
	fara	ČCE	stát	ČCE + SCEAV	2009 převedena na ČCE + SCEAV
Plesná	kostel (1849)		ČCE	ČCE	ČCE
Plzeň	kostel (1869)	ČCE	CČS	CČS	CČSH
	fara	CČS	CČS	CČS	CČSH
Podbořany	kostel (1902)	CČS + ČCE	CČS	CČS + ČCE	CČSH
Podhradí	kostel (1712)		ČCE	ČCE	ČCE
	fara				

místo	objekt	uživatel 1947	vlastník 1960	uživatel 1960	současný stav
Polubný	modlitebna				
Prackovice n. L.	modlitebna				
Praha	kostel (1348)		ČCE	slov. AV	ECAV
	hřbitovní kaple (1912)	ČCE	CČS	CČS	CČSH
	modlitebna				
Prachatice	modlitebna (1912)	ČCE			
Přerov	kostel (1874)	pravoslavní	—	—	zbořen 1957
Račetice	kostel	ČCE	ČCE	ČCE	zbořen
Rokytnice n. J.	kostel (1927)	CČS + ČCE	CČS	CČS	CČSH
Rudník	kostel (1803)	CČS	stát	neužíván	zpuštělý
	fara	ozdravovna			odprodána soukromému vlastníku
Rumburk	kostel (1778)	CČS + ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
	fara	ČCE	—	—	zbořena 1947
Růžová	sb. dům (1864)	ČCE	stát	kino	zpuštělý
Rybáře	modlitebna				
Rýmařov	kostel	ČCE	CČS	CČS	CČSH + ČCE
	fara		CČS	CČS	CČSH
Seménkovice	kostel (1933)	ČCE	stát (?)		zbořen
Smržovka	kostel (1903)	CČS	stát (?)		zbořen 1980
	fara	CČS			náboženská obec zrušena
Sokolov	kostel (1904)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
	fara	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Spálené	kostel (1897)		stát		v 80. letech zbořen
	fara				
Stará Role	modlitebna				
Sudice	kostel (1911)	ČCE	pravoslavní	pravoslavní	pravoslavní
Suchdol n. O.	kostel (1858)	ČCE	stát	ČCE	neužíván
	fara	ČCE	stát	ČCE	ČCE
Šumperk	kostel (1874)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
	fara	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Teplice	kostel (1864)	CČS	CČS	CČS	neužíván
	fara	CČS	CČS	CČS	CČSH
Teplice – Trnovany	kostel (1905)	ČCE	stát	neužíván	1973 vyhořel, 1974 zbořen

místo	objekt	uživatel 1947	vlastník 1960	uživatel 1960	současný stav
Trmice	kostel (1907)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Trutnov	kostel (1900)	CČS + ČCE	CČS	CČS + ČCE	město (užíván i ČCE)
	fara	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Třebeňice	kostel (1902)	CČS + ČCE	stát	muzeum	muzeum
Ústí n. L.	kostel (1906)	CČS + ČCE	CČS + ČCE	CČS + ČCE	CČSH
	fara	CČS	CČS	CČS	CČSH
Ústí n. L. – Střekov	kostel (1902)	CČS	ČČS	CČS	zbořen 1966
	fara	CČS	CČS	CČS	v 60. letech zbořena, CČSH získala jiný objekt
Ústí n. O.	modlitebna				
Varnsdorf	kostel (1905)	ČCE + CČS	stát	neužíván	zpuštěný
	fara	CČS	CČS	CČS	náboženská obec zrušena
Vejprty	kostel (1906)	ČCE	stát	ČCE	zbořen 1982
	fara		stát	škola	škola
Velké Losiny	modlitebna				
Věšfany	kostel (1902)		stát		zbořen 1977
Vimperk	modlitebna				
Vraclávek	kostel (1828)		stát	truhlárna	garáž
Vrbno p. P.	sb. dům (1932)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Vrchlabí	sb. dům (1900)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Zábřeh	kostel s farou (1903)	ČCE	CČS	CČS	CČSH
Zátor	kaple		stát		neužívána
Znojmo	kostel (1911)	CČS + ČCE	CČS	CČS + ČCE	1996 odprodán pravoslavným
	fara	CČS + ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
Žatec	kostel (1898)	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE
	fara	ČCE	ČCE	ČCE	ČCE

Tabulka 3.

Proměny vlastnických poměrů a užívání nemovitostí Německé evangelické církve²⁴

²⁴ Ústřední archiv ČCE Praha, f. SR, kt. XIXB3; Nešpor 2009a.

Další osudy kostelů, kaplí, modliteben a far zrušené církve

Patnáct let po zániku Německé evangelické církve, po převedení části jejího nemovitého majetku na české náboženské organizace, sloužily náboženským účelům – jako bohoslužebné prostory a fary – již jen necelé dvě třetiny objektů. V 69 případech je využívala Českobratrská církev evangelická, v 36 Církve československá, 8 bylo užíváno společně a 9 užívaly jiné, menší církve. Přinejmenším tři další stavby byly zbořeny a ostatní sloužily buď sekulárním účelům nebo nebyly využívány vůbec. Důvodem byla především jejich problematická lokalizace a částečně také stavební charakter, který nedovoloval příliš širokou škálu nenáboženských využití. Z objektů, jejichž sekulární využití je známé, byla používána jen polovina, většinou jako sklady. Sborové domy, modlitebny a fary mohly být upraveny také na obytné domy, správní a školní budovy, v ojedinělých případech na výrobní prostory nebo kino. Sekularizátoři novodobých náboženských prostor přitom řešili podobné otázky jako prováděči josefinské sekularizace římskokatolických církevních staveb, v zásadě i obdobnými prostředky a cestami. Avšak na rozdíl od josefinského státu, který církevní stavby odprodával do soukromých rukou, aby tak získal prostředky na jiné náboženské reformy, komunisty řízený stát příslušný majetek pouze přerozděloval, a to tak, aby jeho náboženské využití a potažmo religiozitu jako celek v rámci svých možností maximálně omezoval.

K další vlně sekularizace náboženských prostor nebo jejich úplné likvidace došlo zejména v období tzv. normalizace, jednak v souvislosti s celkovým snižováním míry náboženského (církevního) života české společnosti, jednak kvůli špatnému technickému stavu příslušných objektů. Ať už byl totiž jejich vlastníkem stát, nebo státem uznané církve, o jejichž financování se stát „staral“ na základě zákona č. 218/1949 Sb., k průběžným nebo dokonce generálním opravám náboženských objektů byly prostředky uvolňovány jen zcela výjimečně. Také ekonomická a pracovní obětavost zmenšujícího se počtu církevníků klesala, třebaže zejména v případě evangelické církve o dost pomaleji než jinde; svépomocí nicméně bylo možné udržovat jenom některé stavby. V sedmdesátých a osmdesátých letech bylo zbořeno nejméně 14 kostelů a dalších staveb někdejší Německé evangelické církve, k obzvlášť ostudnému poslednímu případu tohoto typu státního „zájmu“ o sakrální objekty pak došlo dokonce až v roce 2002 – příznačně v obci, jejíž původní název byl Křesťanovice (Christsdorf; od roku 1948 Křišťanovice). Náboženskému využití několika objektů fakticky bránil jejich neutěšený technický stav, v nejméně šesti

případech přitom došlo k úplnému zpustnutí. Stát naopak štědře financoval několik přestaveb kostelů k sekulárním účelům (archiv, knihovna, smuteční síň) a v některých případech si předání příslušných staveb doslova vynutil.

Třebaže po roce 1989 došlo k jisté nápravě, neboť stát a obce převedly některé církevní objekty, které stále ještě vlastnily, na užívající církve, mnohem častější byl opačný pohyb. Náboženské organizace oslabené procesem odcírkevnění se svých budov, pro které aktuálně neměly využití a na jejichž údržbu jim chyběly prostředky, spíše zbavovaly, většinou odprodejem soukromým vlastníkům. Z několika kostelů a kaplí tak vznikly rekreační objekty, další slouží jiným sekulárním účelům. Došlo také, někdy ještě před pádem komunistického režimu, k mezicírkevním majetkovým přesunům. Slabé církve, jejichž náboženské obce v daných lokalitách zanikly, prodávaly majetek životaschopnějším, což ve zde sledovaných případech většinou znamenalo přesun od Církve československé husitské k Českobratrské církvi evangelické, případně menším křesťanským denominacím (baptisté, pravoslavní).

Z necelých dvou stovek náboženských staveb Německé evangelické církve dnes slouží náboženským účelům jen slabá polovina. Více než dvě třetiny z tohoto počtu přitom spravuje Českobratrská církev evangelická, čímž se nakonec alespoň částečně naplnilo přání zanikající církve předat svůj majetek do evangelických rukou. Jde nicméně jen o necelou třetinu původních kostelů, kaplí, modliteben a far Německé evangelické církve²⁵ a tyto objekty současně doznaly řady změn. Třebaže se Českobratrská církev evangelická formálně hlásí i k odkazu luterské reformace, luterské elementy v jejím zřízení a především bohoslužebné praxi byly až na malé výjimky odstraněny, což vedlo také k devastaci interiérů a výzdoby příslušných bohoslužebných prostor, pokud vycházely z potřeb a požadavků augsburského vyznání. Řada někdejších luterských kostelů v Čechách a na Moravě tak sice zůstala vnějšně evangelická, jejich augsburský charakter byl nicméně potlačen ve prospěch „civilní“ reformované zbožnosti (Nešpor 2009b: 364-369²⁶). Dalším uživatelem někdejších německých evangelických kostelů a far jsou ty náboženské obce Církve československé husitské, které přečkaly odcírkevňující procesy druhé poloviny 20. století (celkem jde o 21 objektů), a každý dvacátý připadl nějaké jiné křesťanské církvi (celkem 11 objektů). Mezi nimi byla dlouhodobě

²⁵ V případě jiných nemovitostí je podíl ještě mnohem menší, částečně ovšem i kvůli dosud nedořešené otázce restituce církevního majetku zabaveného komunistickým režimem.

²⁶ Autorem příslušných pasáží je Martin Grombířík.

nejúspěšnější církev pravoslavná, jejíž náboženské komunity v pohraničí vznikly především z řad poválečných reemigrantů z Volyně (Navrátilová 1974, 1997; Šatava 1981; Vaculík 1993); komunistickou vládu jich ovšem přečkala pouze část.

Závěrem

Vzhledem k tomu, že proces státního zabavování a likvidace nemovitého majetku římskokatolické církve a dalších církví v období vlády komunistického režimu byl s výjimkou půdního vlastnictví postupný, k největšímu hromadnému přesunu církevního majetku v posledních dvou stoletích na území nynější České republiky došlo v souvislosti s likvidací Německé evangelické církve po druhé světové válce. Úplný zánik tehdejší čtvrté největší české církve se dotkl vlastnictví a užívání dvou stovek náboženských objektů (kostelů, kaplí, modliteben a far) a celé řady dalších nemovitostí, o něž projeвили zájem především čeští evangelíci a Církev československá (husitská). Zatímco v prvním případě šlo o církev, která stála zaniklé náboženské organizaci věroučně i personálně nejbliže a k převodu získala i její souhlas, ve druhém se uplatňovala spíše nacionálně politická a sociální hlediska. Spřízněnost Církve československé s komunistickým režimem přitom vedla k tomu, že během první dekády komunistické vlády dočasně získala k užívání většinu tohoto majetku, v dlouhodobější perspektivě nicméně převážila relativně vyšší stabilita evangelických církevních komunit. Dominantní „dědičkou“ po Německé evangelické církvi se tak nakonec v souladu s jejím posledním přáním stala Českobratrská církev evangelická,²⁷ z majetku Německé evangelické církve okrajově profitovaly také některé další náboženské organizace. Mírně nadpoloviční část pak zcela ztratila náboženské využití.

Tyto majetkové a funkční přesuny můžeme sledovat z různých dalších perspektiv. V intencích dějin architektury a péče o kulturní dědictví jde o jednu z největších devastací, k nimž v období vlády komunistického režimu došlo, neboť značná část zaniklých nebo trvale poškozených náboženských staveb Německé evangelické církve patřila mezi skvosty moderní architektury. Jednalo se například o secesní stavby drážďanských architektů Rudolfa Schillinga

²⁷ Tato skutečnost v období po roce 1989 přispěla k intenzivním kontaktům mezi největší českou evangelickou církví a německými církvemi tohoto vyznání, včetně (pozůstatků) odsunutých českých Němců. Bližší informace poskytují internetové stránky jejich zájmové Společnosti Johanna Mathesia (<http://www.volny.cz/mathesius/012n.shtml>).

a Julia W. Gräbnera či o ranou tvorbu jednoho ze zakladatelů Bauhausu, berlínského architekta Otto Bartninga, umělecky cenné však byly i starší, především novogotické stavby (Altová 2009). Z hlediska celospolečenských náboženských procesů můžeme hovořit o posílení procesu sekularizace v oblastech nově osídlených po druhé světové válce, k němuž přispěla likvidace náboženských objektů a jejich (dočasné) předávání dlouhodobě slabé Církvi československé (husitské). Oslabení církevního života se nicméně dotklo všech církví působících v někdejší pohraničí (srov. Spalová 2004, 2009) a jeho hloubku přitom nelze vysvětlit jen demografickými důvody. Antiklerikální tlak komunistického režimu i pozdější materialisticky orientované transformace po jeho pádu, v obou případech navazující také na starší zdroje odcírkevnění české společnosti, se v bývalém pohraničí projevil razantněji než kdekoli jinde (Lužný – Nešpor a kol. 2008). Důvodem samozřejmě bylo rozrušení tradičních nábožensko-sociálních vazeb, ale zřejmě také „výběrová hlediska“ uplatňovaná při osidlování českého a moravského pohraničí, jež bylo již před komunistickým převratem plně v rukou komunistické strany.

Ústřední perspektivou přítomné studie se stalo hledisko mizení náboženství z veřejného prostoru, které v sobě zahrnuje větší množství odcírkevnějících procesů a zohledňuje několik prezentovaných perspektiv. K tomuto procesu vedla jak likvidace církevních staveb a jejich transformace k sekulárním účelům, tak také naznačené a jinou literaturou sledované oslabování náboženského života a faktické sebeuzavírání církevních komunit, jejichž zbožnost „za kostelními dveřmi“ není s to oslovit širší veřejnost (např. Balík – Hanuš 2007; Lužný – Nešpor a kol. 2008). Zatímco ještě v meziválečném období (evangelické) náboženství v prostředí českých Němců promlouvalo k mnohem širšímu publiku, než byl počet jeho členů, mezi novými obyvateli českého a moravského pohraničí po druhé světové válce tuto schopnost namnoze ztratilo, aniž by ji získala nějaká jiná konfese. Zbývající náboženské objekty, které ještě slouží svému účelu, pro většinu společnosti fungují jen jako jakési „výdutě“, již samotnou svojí existencí omezující srozumitelný, tedy sekulárně využitelný prostor. Pokud bychom přitom chtěli naslouchat hlasu většiny, je vlastně dobře, že je jich tak málo a svým symbolickým vlivem nepřesahují kostelní prahy – z kteréhokoli jiného hlediska to však můžeme považovat za tragické a celospolečensky negativní (srov. Davieová 2009). I to je přitom (namnoze chtěným) důsledkem likvidace Německé evangelické církve, k němuž vedl poválečný triumf českého nacionalismu.

ZDENĚK R. NEŠPOR je historik a sociolog náboženství, působí jako docent na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy a vědecký pracovník v Sociologickém ústavu AV ČR v Praze. Od roku 2009 je předsedou hodnotícího panelu pro historii a archeologii Grantové agentury ČR. Věnuje se především studiu českých náboženských a církevních dějin v evropském kontextu v období od 18. století do současnosti, k tomu si přibírá další témata z historie, sociologie a sociální antropologie. Je autorem více než sto padesáti odborných statí a (spolu)autorem či editorem patnácti knih. V poslední době vydal knihy *Ne/náboženské naděje intelektuálů* (Praha 2008), *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska* (Praha 2009), *Příliš slábi ve víře* (Praha 2010) a podílel se na syntézách dějin luterství v českých zemích (Jiří Just – Zdeněk R. Nešpor – Ondřej Matějka et al.: *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*, Praha 2009) a české religiozity v 19. století (Zdeněk R. Nešpor a kol.: *Náboženství v 19. století. Nejčirkevňější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha 2010). Kontakt: zdenek.nespor@soc.cas.cz

Použité prameny a literatura

- Altová, Blanka. 2009. „Možnosti studia evangelické sakrální architektury.“ *Lidé města* 11, 2009, 3: 493-552.
- Balík, Stanislav – Hanuš, Jiří. 2007. *Katolická církev v Československu 1945-1989*. Brno: CDK.
- Boháč, Antonín. 1917-18. „Volné kapitoly z české konfesijní statistiky.“ *Kalich* 5 (1), 1917-18, 10: 381-383.
- Boháč, Antonín. 1946. *Organisace evangelických církví v českých zemích*. Praha: SR ČCE.
- Burian, Ilja – Melmuk, Jiří – Melmuková-Šašecí, Eva (eds.). 1995. *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*. Praha: Oliva.
- Davieová, Grace. 2009. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: CDK.
- Gill, Robin. 2003. *The „Empty“ Church Revisited*. Aldershot: Ashgate.
- Jak ČCE koptovala. 1997. „Jak ČCE koptovala po válce německé evangelické sbory.“ *Evangelický časopis – Český bratr* 73, 1997, 2: 4.
- Hrdlička, Jaroslav. 2007. *Život a dílo prof. Františka Kováře. Příběh patriarchy a učence*. Brno: L. Marek.
- Hrdlička, Jaroslav. 2010. *Patriarcha dr. Miroslav Novák. Život mezi svastikou a rudou hvězdou*. Brno: L. Marek.
- Jaworski, Rudolf. 2004. *Na stráži němectví nebo v postavení menšiny? Sudetoněmecký národnostní boj ve vztazích výmarské republiky a ČSR*. [Praha]: Pražská edice.
- Kaiserová, Kristina. 2003. *Konfesní myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století*. Úvaly u Prahy: Ve stráni.

- Kieckhefer, Richard. 2004. *Theology in Stone. Church Architecture from Byzantium to Berkeley*. New York – Oxford: Oxford UP.
- Kilde, Jeanne Halgren. 2002. *When Church Became Theatre. The Transformation of Evangelical Church Architecture and Worship in Nineteenth-Century America*. New York – Oxford: Oxford UP.
- Lužný, Dušan – Nešpor, Zdeněk R. a kol. 2008. *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha: Malvern.
- Marek, Pavel. 2007. *Emil Dlouhý-Pokorný. Život a působení katolického modernisty, politika a žurnalisty*. Brno: CDK.
- Matějka, Ondřej. 2009. „Čeští luteráni 1861-1918: Od emancipace k unii.“ Pp. 219-309 in Jiří Just – Zdeněk R. Nešpor – Ondřej Matějka et al.: *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*. Praha: Lutherova společnost.
- Mencl, František. 1946. „Plánované budování krematorií.“ *Žeh* 36, 1946, 7: 57-58.
- Náboženské vyznání. 1995. *Náboženské vyznání obyvatelstva podle výsledků sčítání lidu v letech 1921-1991*. Praha: ČSÚ.
- Navrátilová, Alexandra. 1974. „Zanikání tradičních religijních prvků v přesídleneckých obcích jihomoravského pohraničí.“ *Časopis Moravského muzea* 59, 1974: 225-234.
- Navrátilová, Alexandra. 1997. „Obřady životního cyklu u reemigrantských skupin v českém a moravském pohraničí.“ *Lidé města/Urban Dwellers* 11/1997: 114-130.
- Nekvasil, Jaroslav. 1946. *Pražská krematoria a pohřeb žehem vůbec*. Praha: České zemské sdružení obcí, měst a okresů.
- Nešpor, Zdeněk R. 2006. *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Nešpor, Zdeněk R. 2007. „Brněnský výzkum religiozity z roku 1930: současná interpretace.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 15, 2007, 1: 87-108.
- Nešpor, Zdeněk R. 2009a. *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska*. Praha 2009: Kalich.
- Nešpor, Zdeněk R. 2009b. „Dědictví luterské reformace v Čechách a na Moravě po roce 1918 (předběžný nástin problematiky).“ Pp. 310-386 in Jiří Just – Zdeněk R. Nešpor – Ondřej Matějka et al.: *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*. Praha: Lutherova společnost.
- Nešpor, Zdeněk R. 2010a. „S čím se evangelíci nechlubí. Neprobádané stránky dějin českých protestantských církví v 19. a na počátku 20. století.“ Pp. 59-74 in Pavol Mačala – Pavel Marek – Jiří Hanuš (eds.): *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*. Brno: CDK.
- Nešporová, Olga. 2005. „Proměny religiozity volyňských Čechů.“ *Lidé města* 3/2005 – 17: 93-115.
- Nová využití. 2002. *Nová využití pro staré kostely*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Otázka kostelů. 1922. *Otázka kostelů a jiné časové otázky církevně politické. Stav církve československé na Moravě a ve Slezsku dne 1. května 1922*. Olomouc.
- Otter, Jiří – Veselý, Josef. 1992. *První sjednocená církev v srdci Evropy: Českobratrská církev evangelická*. Praha: Kalich.

- Piškula, Jiří. 2009a. *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. Praha: Advent – Orion.
- Piškula, Jiří. 2009b. „Boj o majetek Německé evangelické církve v Čechách, na Moravě a ve Slezsku mezi Českobratrskou církví evangelickou a Církví československou.“ Pp. 4-17 in *Cesta církve I*. Praha: ČCE.
- Putna, Martin C. 2008. „Místo osobností z protestantského prostředí v české kultuře po roce 1918.“ *Lidé města* 10, 2008, 3: 45-81.
- Rose, Michael S. 2001. *Ugly as Sin. Why They Changed Our Churches from Sacred Places to Meeting Spaces – and How We Can Change Them Back Again*. Sophia Institute Press.
- Spalová, Barbora. 2004. „Zbožnost v režimech pravdy.“ *Biograf* 2004, 33: 45-64.
- Spalová, Barbora. 2009. „Režim versus Bůh.“ *Biograf* 2009, 48: 33-54.
- Szymeczek, Józef (ed.). 2004. *Stát, církev a národ v československé části Těšínského Slezska (1945–1953)*. Český Těšín: Kongres Poláků v ČR.
- Šatava, Leoš. 1981. „Volyňští Češi na Podbořansku a Žatecku.“ *Český lid*, 68, 1981, 4: 195-203.
- Šematismus. 1913. *Šematismus evangelické církve augsburského a helvetského vyznání v Rakousku 1913*. Vídeň: C. k. vrchní evangelická církevní rada.
- Ullrich, Paul. 1936. „Die Deutsche Evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien.“ Pp. 235-267 in *Auslanddeutschtum und evangelische Kirche 1936*. München: Ch. Kaiser.
- Ustavující sněm. 1919. *Ustavující generální sněm českobratrské církve evangelické, konaný v Praze dne 17. a 18. prosince 1918*. Praha: SV ČCE.
- Vaculík, Jaroslav. 1993. *Reemigrace zahraničních Čechů a Slováků v letech 1945-1950*. Brno: UJEP.
- Zeman, Václav. 2009. „Nekatolíci v Růžové na Děčínsku na cestě mezi herrnhutskou a evangelickou církví (1840-1875).“ *Lidé města* 11, 2009, 1: 69-98.
- Zeman, Václav. 2010. „Německý evangelický sbor v Podmoklech v letech 1851-1874.“ *Děčínské vlastivědné zprávy* 20, 2010, 2: 3-28.



Antropo **FEST**

3. MEZINÁRODNÍ FILMOVÝ FESTIVAL
S ANTROPOLOGICKOU TEMATIKOU
27. A 28. 1. 2012 V DIVADLE DOBEŠKA
ANTROPOFEST.CZ

„NOVÉ MĚSTO, NOVÁ GENERACE, NADĚJE PRO SPOLEČNOST“, ANEB ÚSILÍ O VYBUDOVÁNÍ OSADY RŮŽIČKOV V PRAZE-TROJI (1925–1930)

Tibor Vojtko

Pedagogická fakulta Univerzity Hradec Králové

“A New City, a New Generation, Hope for Society”, or the Efforts of Founding the Růžičkov Colony in Prague-Troja (1925–1930)

Abstract: *This article concerns the Růžičkov eubiotics colony in Prague (1925–1930). The article centres on the recapitulation of the history of eugenics, social medicine, eubiotics, alternative education and the efforts to construct the Růžičkov eubiotics colony in Czechoslovakia before World War II. The central figures of the efforts were prof. Stanislav Růžička (1872–1946, author of the eubiotic theory) and Eduard Štorch (1878–1956, reform teacher).*

Keywords: *eugenics; eubiotics; Štorch, Eduard; Růžičkov; Prague*

V první polovině 20. století zaznamenáváme na našem území několik pokusů o vybudování eubioticky orientovaných osad. Takové osady měly vzniknout v Brně, v Bratislavě i jinde. Za povšimnutí zejména stojí archivními prameny doložené úsilí o vybudování Výchovné osady Růžičkov v Praze-Troji ve třicátých letech, které bude předmětem této studie.

Abychom lépe pochopili úsilí o zakládání eubiotických osad, pojednejme krátce o vztahu zdraví a sociálního prostředí. Péče o zdraví a sociální prospěch často vycházela ze specificky egoistických úmyslů. Strach o své zdraví a strach z nemocí druhých odedávna nutil k poznávání příčin nemocí. První pokusy o jejich zkoumání novodobými metodami se objevují v polovině 17. století. Za účelem rozpoznání zdravého od patologického byly podniknuty první

pokusy o vymezení normality v medicíně a biologii člověka (uvedme úsilí belgického astronoma Lamberta Queteleta (1796–1874), který za *normální* považoval průměrné ve smyslu aritmetického průměru a představil tak model průměrného normálního člověka). V 17. a 18. století se péče o zdraví začala stávat věcí veřejnou, a to i v souvislosti s posilováním role moderních centralistických států na úkor autonomie měst. Vlivem rozmachu průmyslové organizace práce se na přelomu 18. a 19. století začaly znatelněji objevovat doposud neznámé nebo málo rozšířené sociální problémy a s nimi související zdravotní rizika. Jako první popsal souvislost mezi sociálními podmínkami a zdravím anglický lékař Edwin Chadwick (1800–1890). S jeho jménem je také spojována snaha o odstranění nelidských podmínek dětské a ženské průmyslové práce. Otázka zdraví v souvislosti s životními podmínkami se stávala stále naléhavější. V polovině 19. století ve Velké Británii registrujeme pokusy o sociální zákony, které měly systematicky uplatnit veřejnou moc a zabezpečit lepší sociální a pracovní podmínky dělníků. Počátky sociálního zákonodárství zaznamenáváme na přelomu 18. a 19. století i v zemích kontinentální Evropy. Napoleonské války tyto snahy sice částečně oslabily, ale v polovině 19. století byly opět posíleny liberalistickými idejemi, které také (nejen ideje socialistické) zdůraznily povinnost států zabývat se sociálně-zdravotními problémy nejslabších společenských vrstev. Na tom byl založen boj proti tuberkulóze, vysoké úmrtnosti kojenců, v tom je i počátek cíleného potírání alkoholismu a pohlavních chorob.

Paralelně tak potom můžeme sledovat dvě linie prohlubování poznání: (1.) Zintenzivnění studia fyzikálně-chemických a později i biologických činitelů způsobujících „sdělné“ nemoci, čemuž výrazně napomohly objevy Louise Pasteura (1822–1895) a Roberta Kocha (1843–1910). Toto úsilí vyústilo ve vymezení oboru *hygienu*; (2.) Hygienu si však, jakožto vědní obor – zvláště pod vlivem německého lékaře a přírodovědce Rudolfa Virchowa (1823–1902), začala více všimát také vlivu sociálního prostředí. Virchow totiž soudil, že podmínky pro epidemii vznikají tam, kde lidé dlouho žijí v abnormálních podmínkách (Pelc 1937: 11). Úsilí o poznání vztahu mezi sociálním prostředím a zdravím člověka je spojeno i se jménem německého lékaře Alfreda Grotjahna (1869–1931). Grotjahn vyšel ze studia vztahů lidských nemocí k sociálním poměrům, přírodovědně orientované obory hygienu a medicínu tak doplnil o poznatky humanitních věd – položil základy nového vědního oboru – *sociální patologie* (ibid.: 11). Později se pro nový obor vžil termín *sociální hygiena*.

Ukotvení sociální hygieny však nebylo jednoduché. I později přetrvával spor o to, zda se jedná o samostatnou vědní disciplínu, nebo o pomocnou

vědu experimentální hygieny. Ještě v roce 1909, když se u nás chtěl Jan Dvořák (1849–1916) habilitovat pro obor sociální hygiena, se představitelům české lékařské fakulty tento obor nezdál dostatečně vědecký.

Počátky sociálního lékařství u nás

Sociální hygiena se s několikaletým zpožděním nakonec prosadila i v českém prostředí. Rozhodující zvrat je spojen se IV. sjezdem českých přírodopytců a lékařů v roce 1908. Na zvláštní sekci, věnované právě otázkám sociální hygieny, bylo mj. diskutováno dělnické pojišťovnictví, chudinství a ústavní péče o nemocné, duševně nemocné a osoby abnormální. Objevily se otázky péče o mládež, ochrana mateřství a boj proti tuberkulóze. Sekci předsedal pozdější profesor oboru František Procházka (1864–1934), který je považován za prvního představitele českého sociálního lékařství. Procházka po vzoru Grotjahna a Virchowa soudil, že sociální lékařství je také „soubor všech sociálních potřeb sociální péče“ (Pelc 1937: 12). Záběr oboru rozšířil druhý představitel sociálního lékařství na české akademické půdě František Hamza (1868–1930). Podle Hamzy do oboru sociálního lékařství spadá „i boj proti nakažlivým chorobám, zvláště sociálním chorobám, péče o trvale zeslabené a práce neschopné, péče nemocniční a ústavní“ (ibid.: 12). Úzké spojení sociálního lékařství se „sociální vědou“, která se zaměřuje i na jiné abnormality lidské společnosti než jen na nemoci, vyplývá z definice oboru sociálního lékařství Hynka Pelce (1895–1942): „lékařství je soustava poznatků o příčinách tělesných a duševních nemocí u lidských skupin a o cestách, rázu převážně normativního, jak dosáhnouti vyléčení těchto nemocí, jak jim zabrániti a jak povznést lidové zdraví“ (ibid.: 12).

Československé sociální lékařství se vedle německého prostředí v mnohém inspirovalo ve Francii. Pro naše téma je zapotřebí zmínit tzv. *puericulture*, tj. obor pediatrie rozšířený o studium vlivu sociálních a společenských jevů na prospěch dítěte. V kontextu vlivu prostředí na vývoj dítěte zmiňme i obor pedologie a založení Pedologického ústavu hl. města Prahy v roce 1910, které také usiloval o komplexní studium životních podmínek dítěte (Pelc 1937: 12). Je tedy zřejmé, že i v domácím lékařsko-hygienickém prostředí byla otázka zdraví a kvality životního prostředí významně diskutována. Tato diskuse mohla být vědeckou základnou pro úsilí o zakládání eubiotických osad a reformně pedagogických pokusů.

Hygienik Stanislav Růžička a eubiotika

Eubiotika, tedy nauka o správném způsobu života (Rejman 1966: 94), jakkoli nepředstavovala směrodatný, ale spíše alternativní směr, přicházela s idealistickou koncepcí odpovědnosti školství za mravní a etický způsob vedení života a závazku vůči vyššímu celku – národní a nadnárodní společnosti (Vojtko 2005: 55). Eubiotika, jejímž nevžitým dobovým českým ekvivalentem bylo „dobrožilství“, má své kořeny – podobně jako celá řada jiných reformních podnětů (eugenika, euthenika, sociální hygiena atd.) – na počátku 20. století. Návrat k přírodě a přirozenému způsobu života se měl stát prostředkem nápravy domněle narušené harmonie života a degenerace způsobené vědeckým, technickým a hospodářským pokrokem; příznačná byla silně pesimistická stanoviska a z nich rezultující potřeba boje proti všem tzv. sociálním jedům doby (alkohol, uvolněná sexuální morálka atd.). Poslání eubiotiky coby nápravného prostředku přitom bylo často chápáno značně nekompromisně, až militantně: „Stát, národ, společnost lidská buď se postaví na základ eubiotický, anebo propadnou degeneraci a zahynou“ (Štorch 1929: 169).

Koncept eubiotiky je třeba chápat jako jedno z možných vyústění velké diskuse druhé poloviny 19. století známé jako *nature and nurture debate*, jejíž podstatou byl vzájemný poměr mezi tzv. vnitřními (vrozená konstituce člověka) a vnějšími (výchova, sociální a zdravotní péče) faktory. Eubiotika se snažila navazovat především na výzkum, který od šedesátých let 19. století prováděl britský vědec Francis Galton (1822-1911) a který postupně vyústil až ve formulování jeho konceptu eugeniky (z řeckého *eu* – dobrý a *gēnos* – zrozený). V příspěvku do amerického sociologického časopisu eugeniku vymezil jako obor, jehož záměrem je studium faktorů, které vylepšují či zhoršují druhové vlastnosti příštích generací člověka a zároveň spadají pod sociální kontrolu (Galton 1904; srov. Šimůnek 2005a: 375-411; 2005b: 25-53). Za zakladatele eubiotiky je považován profesor hygieny nejdříve na pražské (1907–1919) a později (1919–1938) bratislavské univerzitě Stanislav Růžička (1872–1946),¹ jejím

¹ Růžička se narodil 14. 1. 1872 v Praze a zemřel 6. 11. 1946 v Praze. Absolvoval lékařskou fakultu pražské univerzity a v letech 1898 až 1903 působil jako asistent prof. Gustava Kabrhela (1857–1939) na ústavu hygieny lékařské fakulty. V roce 1901 se na pražské lékařské fakultě habilitoval a v roce 1919 byl jmenován řádným profesorem lékařské fakulty Univerzity Komenského v Bratislavě. V roce 1919 Růžička založil periodikum Sdružení profesorů hygieny universit Československé republiky a Československé eubiotické společnosti *Časopis pro zdravotnictvo*, od roku 1934 současně vedl časopis *Zdravotní zahradní města*. Archiv UK Bratislava, fond Osobní a habilitační spis Stanislav Růžička (1872–1946); Pazdera 2005: 104-109.

velkým propagátorem a posléze i Růžičkovým následovníkem se stal pedagog a spisovatel Eduard Štorch (1878–1956).²

Původ eubiotických snah lze zařadit do širšího kontextu tzv. *Lebensreformbewegung*, které představovalo zejména v období před první světovou válkou důležitý konglomerát alternativních představ i praktických návodů pro uspořádání života člověka ve 20. století. Věda a vědecká řešení tehdejších akutních problémů, souvisejících především s intenzivní industrializací a dlouhodobými sociálními problémy, přitom byly její důležitou součástí. Velká pozornost byla věnována studiu vnějšího prostředí, jehož znalostí a případnou modifikací mělo být dosaženo (trvalého) zlepšení životních podmínek. Zřejmé je to například v nástupu ekologie v oblasti přírodních věd a hygieny (školní hygieny) či sociální medicíny v oblasti medicíny, a to se všemi souvisejícími přesahy do politické sféry.

Ve dvacátých letech se Růžička pokusil o ustavení nové vědní disciplíny, kterou nazval *eubiotika*, česky *dobrožilství* (z řeckého *eu* – dobrý, *bios* – život) (Janko 1998: 209-218; 1999: 19-30). V roce 1922 Stanislav Růžička v České eugenické společnosti³ uvedl přednášku, ve které představil eubiotiku jako „mladší sestru“ eugeniky, „která naučí, jak žít dobře, tj. jaký způsob života

² Eduard Štorch se narodil 10. dubna 1878 v Ostroměři u Hořic v Podkrkonoší. Do školy začal Eduard chodit v Radimi u Jičína, reálku navštěvoval v Hradci Králové. V patnácti letech byl přijat na učitelský ústav. V roce 1897 složil maturitu s vyznamenáním a stal se učitelem na veřejných školách obecných s vyučovacím jazykem českým. Již v době studia se projevila nejen jeho literární talent, ale i antipatie k Rakousko-Uhersku a zájem o reformu pomocného školství a systému dětských útulů, tělovýchovy, skautingu. V roce 1903 odešel do Prahy a s vyznamenáním vykonal zkoušku k dosažení způsobilosti učit na školách měšťanských. 27. dubna 1907 se oženil s Boženou Vávrovou. Aby se vyhnul v r. 1918 frontě, „ukryl“ se v Jedličkově a Bakulově ústavu jako fotograf. Po válce se v srpnu 1918 stal ředitelem Dětské ústřední útulny. Následující roky prožil na Slovensku, nejdříve jako výpomocný odborný učitel na měšťance v Bratislavě, později i jako zástupce okresního školního inspektora. 1. února 1921 se vrátil do Prahy na místo zastupujícího učitele na měšťanské škole v Jindřišské ulici. K 1. červnu 1937 odešel na dočasný odpočinek při započtení služební doby 43 let 6 měsíců a od 1. ledna 1939 byl v penzi. Zemřel 25. června 1956 v Praze.

³ Česká eugenická společnost byla založena 2. května 1915 Ladislavem Haškovicem. Předsedou byl zvolen Haškovec, místopředsedou Vladislav Růžička a jednatelem Artur Brožek a Jaroslav Kříženecký. Po vzniku samostatného Československa Haškovec vystřídal v předsednictví Vladislav Růžička. Publikacíni prostor si členové společnosti osvojili jak v *Revue v neurologii, psychiatrii, fysikální a dietetické terapii* (od 1904), tak i v *Časopise lékařů českých* (od 1862). Česká eugenická společnost sídlila v Kateřinské 32, Praha 2. Kromě vydavatelské činnosti v nakladatelství Františka Borového, kde vyšly Růžičkovy *Biologické základy eugeniky* a mnoho dalších publikací, společnost dále vydržovala předmanželskou poradnu, po celou dobu své existence ovšem téměř nenavštěvovanou. Po druhé světové válce byla činnost eugenické společnosti obnovena, avšak v roce 1952 byla zastavena s tím, že její úkoly bude vykonávat stát a veřejná moc.

odpovídá fyziologickým zákonům“ (Růžička 1922: 7). Eubiotiku začlenil do okruhu *hygieny* – nauky o škodlivých vlivech životních podmínek – a *eugeniky* – nauky o správném zrození člověka. Eubiotika zdůrazňovala odpovědnost každého člověka za svůj život, respektive za své zdraví.

Základní eubiotické předpoklady Růžička zpřístupnil v populárně naučné práci *Eubiotika* (1922). Autor formuloval dvě základní eubiotické hypotézy, od kterých odvíjel další teorii a praktické návrhy: (1.) předpokládal, že všechny nemoci a patologické stavy jsou veskrze následky takových příčin, které jsou odstranitelné. Proto i všechny nemoci a patologické stavy lze z lidské společnosti vymýt; (2.) jako hygienik dospěl k závěru, že z celého komplexu příčin chorob představuje cca 80 % nevhodný životní styl, který se vlivem průmyslového rozvoje a životem ve městech vychýlil od přirozeného způsobu života (Růžička 1926: 14).

Eubiotika burcovala proti všem tzv. sociálním nemocem, jako byla tuberkulóza, venerické nemoci a alkoholismus, gastroenteritidy kojenců, infekční nemoci dětí a dospělých, a proti škodlivým dopadům četných zaměstnání, nevhodným bytovým podmínkám, nezdravé výživě atd. (ibid.: 111-114). Podle Růžičky by člověk měl umírat sešlostí věkem a smrt dítěte nebo mladého člověka by měla být abnormálním jevem upozorňujícím, že ve společnosti něco není v pořádku. Eubiotika zastřešila některá módní hnutí, která se ve dvacátých letech 20. století stávala stále populárnější – vegetariánství, alkoholovou i nikotinovou abstinenci apod. Nejen v centru Prahy tak vznikaly vegetariánské nebo eubiotické restaurace a rozšiřovala se obliba zdravých potravinářských výrobků. Životní styl, který by odpovídal eubiotickým představám, Růžička označil jako *polozemědělský způsob života*; dnes bychom jej mohli nazvat *chalupářským životním stylem*. Jeho součástí mělo být každodenní drobné hospodaření, a to v odpoledních hodinách.

Podobně jako eugenika, i eubiotika se na počátku 20. století stala předmětem politických a národnostních diskusí. Sám Růžička kladl zodpovědnost za obrodu celé lidské společnosti na bedra především slovanským národům, které si podle něj jako jediné zachovaly úzké soužití s přírodou a nepropadly civilizační a průmyslové zkáze. Růžička však eubiotiku prosazoval subjektivisticky a konfrontačně. Tradiční lékařství a jeho výuku na lékařských fakultách nařkl z parazitování na nemocech.⁴

⁴ 19. ledna 1934 uveřejnil ve *Slovenském deníku* článek „Pryč s onou medicinou, která zabíjí a nemoci pěstuje“. Růžička ve svých i pozdějších článcích vyvozoval, že tradiční medicína systematicky

Československá eubiotická společnost zdravotnická, odbočka v Bratislavě

Na konci dvacátých let Růžička stále více popularizoval eubiotické hnutí jak v laických, tak i v odborných kruzích, a to s cílem založit společenskovědní společnost. Ideovým východiskem eubioticko-eugenické společnosti (Růžičkův termín pro pozdější Československou eubiotickou společnost zdravotnickou z podzimu 1924) měla být „základní revize celkové koncepce problému zdraví a nemocí v národě, a to v tom smyslu, že základem racionální koncepce problému toho a jeho řešení musí býti učiněna eubiotika s eugenikou“ (Růžička 1924a: 8). Archivní pozůstalost eubiotické společnosti nebyla nalezena.

1. května 1924 se v Bratislavě uskutečnila ustavující schůze Československé eubiotické společnosti zdravotnické se sídlem v Bratislavě a pobočkami v Praze a Brně (dále jen Eubiotická společnost). Podle § 2 stanov společnost vznikla za účelem „propagovat zásady eubiotiky a tak sa starať o postupné zavedenie a zakotvenie fyziologického typu života – eubiotikou daného – v našom národe a štáte. Odborné riešenie a pojednávajúce všetkých zdravotníckych problémov a otázok“ (Růžička 1924b: 71-72). Spolková činnost se měla ubírat podle § 4 vedením přednášek, veřejných a spolkových schůzí, propagací eubiotiky literaturou, intervencí u odborných společností a institucí, zájezdy, vycházkami a využitím všech zákonných prostředků, které poslouží cíli. Předsedou společnosti byl zvolen Stanislav Růžička, čestným předsedou Gustav Kabrhel (1857–1939) a místopředsedy Matej Metod Bella (1869–1946, politik, župan bratislavský v letech 1919–1928) a Jan Bohuslav Kraicz (1869–1929, lékař a politik, přednosta bratislavské expozitury ministerstva zdravotnictví). Na návrh spolkového výboru bylo na ustanovující schůzi přijato 35 řádných členů s hlasovacím a volebním právem. O blízkosti Eubiotické společnosti a České eugenické společnosti svědčí i členství významných eugeniků ve spolkovém výboru. Za nejvýznamnější jmenujme Haškovec, Foustku a Růžičku.

Program, který si Eubiotická společnost vytkla pro první rok své činnosti, měl tři body: (1.) propagovat eubiotické cíle zejména v parlamentních kruzích;

pěstuje a udržuje choroby. Proti Růžičkovým úvahám se nejprve postavil profesorský sbor lékařské fakulty Univerzity Komenského v Bratislavě, později byl jeho spor postoupen i Ministerstvu školstva a národnej osvety Slovenskej krajiny. Mnohaletý spor se objevil i ve vyřízení Růžičkovy žádosti o přeřazení do výslužby ze dne 29. října 1938. Proděkan, děkan lékařské fakulty a rektor Univerzity Komenského eubiotiku označili za jakýsi zdravotnický primitivismus, který zneužívá dosavadní pokrok v lékařství a zdravotní péči. Obě strany si své názory vyměňovaly na stránkách *Slovenského deníku*.

(2.) zaslat rezoluci komitétu pro hygienu Comité permanent d'hygiène Společnosti národů, aby eubiotiku uznala za hlavní a generální prostředek ozdravení národů; na výborové schůzi konané 18. října 1924 byl tento návrh nahrazen záměrem oslovit ministerstvo zahraničí a požádat jej o podobnou iniciativu; (3.) ustavit prvního hygienika-eubiotika, jehož náplň činnosti byla vymezena 7. května 1924. Každý hygienik-eubiotik měl osvětovou činností informovat jemu přidělený obvod o výhodách fyziologicky odpovídajícího životního stylu, vést 1–2 ordinace hodiny denně, působit jako rodinný lékař a směřovat ke zřízení eubiotické kolonie ve svém obvodu. Z návrhů ze 7. října 1924 přijala Eubiotická společnost úkol věnovat se propagační činnosti ve vojsku a sokolském hnutí. Jejím tiskovým orgánem se stal *Časopis pro zdravotnictvo*. Růžička předložil návrh, aby Eubiotická společnost přistoupila jako samotný odbor k České eugenické společnosti v Praze (Růžička 1924a: 72).⁵ Doklad o tomto propojení však nebyl nalezen a nelze tudíž potvrdit, že by se obě organizace nějak sjednotily nebo propojily.

Eubiotická škola jako naděje pro město, aneb Štorchovo úsilí o reformu meziválečného školství

Vznik samostatného Československa v roce 1918 otevřel prostor pro reformní pokusy v našem školství, což v případě Výchovné osady Růžičkov sehrálo svou nepopíratelnou úlohu. Na pozadí politických změn a s oporou poznatků nově se prosazujících oborů, zejména experimentální psychologie, byly rozvíjeny snahy reformovat jak organizační podobu školského systému, tak charakter vyučovacího procesu.

O tom, že se eubiotika stala také základnou některých pedagogických reformních pokusů, svědčí experiment Dětská farma pedagoga a spisovatele Eduarda Štorcha. Pro konstituování Štorchova eubiotického myšlení a posléze i činů mělo nepochybně zásadní význam jeho pobývání v prostředí dělnickém až chudinském. Od nástupu do první školní služby do přijetí zaměstnání v dětské útulně to bylo devatenáct let kontaktu „učitel – rodiče proletářských dětí“ v prostředí severočeských uhelných dolů a dělnických kolonií nových pražských periferií Libně a Buben, „osad venkovských“, k Praze nedávno připojených. Jak

⁵ Výzkum nepotvrdil změnu názvu z České eugenické společnosti na Československou eugenickou společnost. Lze se tedy domnívat, že se *československý* v názvu společnosti objevil s dobovou euforií vzniku samostatného Československa. O skutečném spojení obou společností nebyly nalezeny doklady.

upozorňuje Budil, „rychlá urbanizace a industrializace přispěly ke vzniku rozsáhlých chudinských čtvrtí, jejichž obyvatelstvo trpělo podvýživou, chorobami a kriminalitou“ (Budil 2001: 563), a tato skutečnost byla hlavní motivací Štorchova eubiotického přístupu k řešení této vážné sociální otázky. Dokonce ji dokázal přetavit i do originální činnosti výchovné a vychovatelské. Proto bylo logické, že se „našel“ v reformních proudech – nejen školských, ale i sociálních –, které tehdy společností prostupovaly. Štorchovy představy o výuce souvisely s tzv. ozdravnými školními pokusy. Tedy takovou organizací školství a vedení výuky, která by odpovídala vývojovým potřebám dítěte v raném školním věku na straně jedné a společenským potřebám na straně druhé. Ojedinelým reformně pedagogickým projektem bylo zřízení Dětské farmy se školou v přírodě na pražském Libeňském ostrově v letech 1925-33 (Vojtko 2006: 170-283).

Dětská farma představuje osobitý typ ozdravné školy, v níž se Štorch snažil o důsledný návrat ke zdravému a fyziologii člověka odpovídajícímu způsobu vedení výuky, výchovy a vyplňování volného času dětí a mládeže. Ideový záměr Dětské farmy se začal rodit v roce 1921, roku 1925 vlastní pokus započal a rozhodující moment nastal v roce 1926, kdy byla povolena výuka vybraných předmětů přímo na Dětské farmě. Štorchova Dětská farma pak existovala dalších osm let.

Co výrazně ovlivnilo Štorchovo celoživotního směřování, byly jeho trpké učitelské začátky v Mostě (Kakáč 1986: 55-61). Tam si začal uvědomovat dopady negativního působení životního stylu dělnictva v průmyslové oblasti. Jako mladý a vnímavý učitel si musel připustit tíživost místních sociálních problémů, jejich vliv na rodinu a omezení vlivu školní výchovy. Stále více si uvědomoval potřebu změny školského systému, sociální obrody celé společnosti a ozdravení dalších generací. V roce 1929 Štorch publikoval sociálněpedagogickou práci *Dětská farma* (Štorch 1929). Hned v úvodu podpořil aktuálnost zavedení eubiotických principů do školní výuky a tělovýchovy. S ohledem na snižování tělesné a duševní zdatnosti a všeobecného rozšíření tuberkulózy (vzhledem k místům šíření se o ní hovořilo také jako o „školní nemoci“), podrobil kritice rozvrhy, osnovy jednotlivých předmětů, vytíženost dětí školními i domácími povinnostmi a v neposlední řadě i nehygienická a fyziologickému vývoji žáků neodpovídající řešení školních budov. O rozvrzích a školních osnovách byl přesvědčen, že vedou k „nervosnímu štvání“ dětí i učitelů a mínil, že v každodenním přetěžování spočívá příčina většiny kázeňských přestupků. Štorch například vypočítal, že školní a domácí povinnosti dětem

zabírají v průměru 58,75 hod. týdně, z čehož přibližně 32 hodin vyplňují školní povinnosti. Při jiném, podobně zaměřeném šetření zjistil, že dívky IV. ročníku měšťanské školy jsou vytížené v průměru 67,5 hod. týdně. „Připomínám, že jest mi úplně vzdáleno propagovati snad lenošení mládeže, naopak hájím, že prvním úkolem mládeže je učit se. Ale brániti musím náš bezmocný dorost, když se mu vinou špatné organizace a špatné metody nedá potřebný čas k zotavení, aby se mohl učit bez újmy na svém zdraví!“ (Štorch, Eubiotická škola: 19-20). „Přimlouvám se za dodržení zásady polodenní práce (8.00–13.00) i v jednotné škole, aby každé odpoledne bylo ponecháno tělesnému i duševnímu občerstvení“ (ibid.: 20). Ke spojení školy se životem dodává, že zatímco život uhání kolem školy a „otřásá veškerým okolím, až to brínčí“, škola zachovává důstojný studený klid (ibid.: 23).

Ve Štorchově pozůstalosti je uložen nedatovaný rukopis studie *Eubiotická škola*, ve které načrtl charakteristické rysy ozdravně reformované školní výuky. Vycházel ze sociálního lékařství a humanistických názorů T. G. Masaryka (1850–1937). Štorch byl přesvědčen, že úspěšná reforma školství musí vycházet z domácích kořenů, ale odpovídat novému československému duchu i kolektivnímu citění a musí spět k „harmonii života dětí s dospělými a společenským řádem vůbec. Reformovat výchovu dětí, to neznamená jen zdokonalovat tu didaktiku ve škole, to znamená reformovat i život nás dospělých. My jsme ta půda, ze které rostou nové generace“ (Štorch, Eubiotická škola: 2). Cílem moderní školy by měla být vědomá a systematická výchova nového a lepšího lidstva založená na důkladném výzkumu specifických vlastností československého dítěte.

Štorch si představoval, že reformovaná školní výuka bude počátkem rozsáhlé reformy rodinného, kulturního a vlasteneckého života rodiny. Soudil: „Naše učitelstvo stojí před dalekosáhlou úlohou. Má ukázati, že slyší volání nemocného lidstva, potácejícího se v křečových záchvatech, po osvobozující spásné výchově mladého dorostu. Jsem jist, že hluchozrak nezůstane“ (Štorch 1929a: 172). Moderně reformovaná škola měla pečovat společně s rodinou o zdravotní a výchovný prospěch dětí, přičemž výchova měla být vedena v národně vlasteneckém duchu, v úzkém spojení s praktickými potřebami života, ale především tak, aby odpovídala zdravotním a vývojovým možnostem žáka. Výchova v této škole tak měla být zárukou přirozených fyziologických podmínek vývoje dítěte: správné výživy, dostatečného pobytu na čerstvém vzduchu a v přírodě všeobecně, vhodného tělesného vyžití, odpočinku a ochrany před nevhodným prostředím.

Štorchovy úvahy o dětské farmě korespondovaly s ozdravnými školními projekty, se kterými se v Evropě po první světové válce hojně experimentovalo.

Především v Německu a Anglii byly pro děti zdravotně oslabené, sociálně znevýhodněné nebo děti z průmyslových čtvrtí zřizovány *školy v přírodě, zahradní školy* (die Gartenarbeitsschule, die Gartenschule), *lesní školy*, ale také tzv. *univerzity na volném vzduchu* (Štorch 1929a: 172). Jejich společným pojítkem bylo utužování tělesného a duševního zdraví přirozeným pohybem a pobytem ve volné přírodě, výchova k lásce k přírodě, domovu, vlasti a samozřejmě i národu. Štochovy pedagogické a eugenické názory se nevymykaly hnutí, pro které se v německy mluvících zemích vžil označení *Lebensreformbewegung*. V zásadě šlo z lékařsko-hygienického hlediska o vylepšení životních podmínek dítěte. Toto úsilí se současně odráželo i v inovátorských poměrech ve školství a ve vedení výuky.

Zřejmě nejpoblábnější bylo ve větších městech zřizování *škol zahradních*, respektive tzv. *sadových škol*. Taková škola vznikla například roku 1924 v Praze-Dejvicích, kde obecná škola provozovala v zahradním pavilonu dvě učebny pro výuku občanské nauky, ručních prací a tělesné výchovy. V meziválečném československém školství se ale většinou namísto zahradních škol uplatňovaly pokusy s tzv. *zahradními dny* pro zdravotně oslabené a ohrožené děti (při slunném dni výuka probíhala pro vybrané děti na školní zahradě). Pozitivní vliv na zdravotní stav zdravotně oslabených a ohrožených dětí dokládala četná šetření o týdenním zvyšování tělesné hmotnosti nebo množství hemoglobinu v krvi. Obecně se soudilo, že výuka ve škole v přírodě, kromě vylepšení prospěchu, posiluje nervový systém, kondici, zlepšuje dýchání a plicní ventilaci, snižuje krevní tlak, podněcuje radost ze života, probouzí optimistickou mysl a chuť k jídlu (Štorch 1929a: 51).

Idea školy v přírodě na Dětské farmě

Školu v přírodě Eduard Štorch považoval za vzdělávací instituci, která formuje osobnost dítěte po stránce duševní, tělesné a zdravotní. Ke zřízení školy v přírodě na Dětské farmě ho inspirovala lesní škola zřízená v Německu v Charlottenburgu u Berlína.⁶ Zřízení školy v přírodě při Dětské farmě navrhl Štorch

⁶ Tamní Lesní škola (*die Waldschule*) byla otevřena jako speciální třída pro slabé děti 1. srpna 1904. Celá škola se skládala z 2 tříd a jedné kanceláře pro ředitele. Budova byla dřevěná. Výuka probíhala venku, při špatném počasí se měnila třída v hernu a jídelnu. Nebyly tu školní lavice. Další vybavení areálu spočívalo v jedné hospodářské boudě, kde byla i „nemocnice“, a ve velkém zábavním pavilonu. Výuku zajišťovali tři učitelé a jedna učitelka na 95 dětí. Na odpolední program docházelo několik pomocných osob. Množství žáků (i učitelů) stále rostlo ze zmíněných 95 na 120. V roce 1917 měla škola 290 žáků a 9 učitelů. Škola byla určena dětem anemickým, choulolistvým, nervózním a těm, které nevydrží 6 hodin v uzavřené budově (= ve škole tradičního stylu). Celkem se učilo po 1/2 hodinách s 5ti

městu Praze roku 1925. Svůj záměr zdůvodnil negativními dopady nezdravého prostředí v tradiční školní budově na zdraví dětí a jejich přirozený vývoj. Tomu neprospívala ani strohost školní výuky. Zprvu měla škola sloužit dětem zdravotně oslabeným a ohroženým a dětem v rekonvalescenci, jejichž stav už nevyžadoval lékařské ošetření. Ve škole měla působit školní sestra, která by zabezpečovala kontakt mezi školou a rodinou dítěte. Dohled nad „zdravým“ vedením výuky měl být uložen školnímu lékaři, který měl dvakrát týdně prohlížet děti a spolupodílet se na vedení školy. Ve třídě mělo být mezi 20 a 25 žáky.

Výuka se měla odbyvat po sedm měsíců v roce nepřetržitě, na zbývající tři chladné měsíce by děti přešly do své původní školy. Štorch však doufal v celoroční výuku venku! Pro takový případ počítal se změnou osnov jednotlivých předmětů i jejich cílů a přizpůsobením harmonogramu školního roku. Výuka by tak mohla začínat tradičně 1. září, první pololetí by skončilo 15. prosince a do 31. ledna by následovaly zimní prázdniny – dostatečně dlouhé pro odpočinek a vyžití zimními sporty. Druhé pololetí by začínalo 1. února odjezdem na horský zotavovací a utužovací pobyt. Od 1. března do 31. července by výuka opět pokračovala ve škole v přírodě. Následovaly by letní prázdniny, kterými by byl ukončen školní rok 31. srpna.

Pro první fáze proměny československých škol Štorch navrhl: „a) Rozmnoží se a zvětší se okna ve třídách. Jsou pak otevřena stále. Za chladného počasí se děti teple obléknou; b) Odstraní se celá jedna stěna učebny, takže z uzavřené učebny vznikne krytá veranda; c) Zřídí se lodžie, otevřené vzduchu a slunci, kde děti odpočívají na lehátkách. V zimě jsou děti dobře zabaleny. Ustoupiti nelze!“ (Štorch 1929a: 152).

Spojení přírodopisu, zeměpisu a dějepisu do jednoho vyučovacího bloku a „neškolské pojetí“ tělesné výchovy představuje to nejdůležitější, co volbou metod, cílů a organizací vyučovací hodiny odlišuje Štorchovu reformovanou školu od tradiční výuky. Tělesná výchova měla být zrušena a nahrazena přirozenými pohybovými aktivitami v každé vyučovací hodině. Volené aktivity by měly odpovídat vývojovému stupni dítěte a pozitivně ovlivňovat jeho duševní a tělesný vývoj. Vhodně k nim měla být přiřazena i sexuální osvěta. Taková

až 10ti minutovými přestávkami, týdně 12 až 15 vyučovacích hodin, strava byla 5krát za den. První školní rok byl zahájen 29. října 1904. Škola byla otevřena po celý rok vyjma doby od Vánoc do Velikonoc, kdy byly děti v normální škole. Třikrát týdně prohlížel děti lékař. Náklady jen částečně hradili rodiče. Podrobněji Štorch 1929. Pokus o zřízení lesní školy roku 1907 v Kostelci nad Orlicí byl jedním z prvních v Čechách, zůstalo ale pouze při plánech. Další pokus byl v Domašově nad Bystřicí, tehdy Domštátu, v roce 1923. Škola v přírodě byla zřízena v Pardubicích na školní zahradě. Výuka probíhala pouze od 18. května do 26. června 1926. Škola byla určena pro děti zdravotně oslabené.

zdravotní tělesná výchova se podle Štorcha obejde bez tělocvičen a tělocvičného náčiní. Ze sportů je vhodná lehká atletika, veslařství, turistika, táboření, střelba z luku, cyklistika, jízda na koni, skauting a klasické zimní sporty. Kromě jezdectví bylo možné na Dětské farmě provozovat všechny vyjmenované aktivity.

Také v případě dalších vyučovacích předmětů Štorch navrhoval změny. Výuka českého jazyka měla být konkrétnější a názornější, její nedílnou součástí se mělo stát například každodenní zapisování a ilustrování deníku. Štorch se přikláněl i k výraznému zjednodušení pravidel českého pravopisu. Domníval se, že by zjednodušení psaní *i* a *y*, *ě* a *je* a dalších komplikovaných gramatických jevů výchově a vzdělání dětí jen prospělo: „co žáků zbytečně propadne pro jalové pravopisné formálnosti v době všeobecné racionalizace“ (Štorch, Eubiotická škola: 20). Při výuce kresby Štorch navrhoval předcházet její konvenční a nenápadité stylizaci. Různé náměty a techniky by měly vycházet z praktických požadavků, jako např. plánek budovy, výrobku, skříně, natírání dřevěných budov a náradí. Samo psaní zdravotně oslabených dětí mělo být zredukováno na míru zcela nezbytnou. Pro předměty jako zeměpis, dějepis a přírodopis navrhoval jejich vzájemné propojení. Při jejich výuce se měla uplatňovat metoda pozorování, měření, statistického šetření a zhotovování předmětů, o nichž se právě učí. Nedílnou součástí takové výuky by měly být cestovatelské výpravy po Vltavě spojené s tábořením na neznámých místech. Vlastní dějepisné vyučování chtěl Štorch pozměnit ve výuku tzv. sociálního dějepisu. Jeho podstatou byl výklad společenských a kulturních dějin lidské společnosti v kontextu dějů přírodních: „Evoluční teorie vede k reálnému smýšlení pokrokovému. Velmi bychom se zasloužili o národ, kdybychom všemu lidu vštíplili poučení, že ‚vše plyne‘ a že svou úlohu na zemi vyplníme prací k vyšším a vyšším stupňům kulturním a sociálním“ (Štorch 1929a: 90). Pozornost by si podle něj zasloužilo zejména období pravěku a husitství na úkor memorování panovníckých poslovností (k reformě výuky dějepisu blíže: Štorch 1905, 1908).

Chod školy v přírodě na Dětské farmě jako vzor pro školská zařízení v osadě Růžičkov

25. května 1925 bylo na Štorchovu žádost povoleno zřízení školy v přírodě při Dětské farmě na Libeňském ostrově. Její vybudování a vybavení trvalo téměř jeden rok. 27. března 1926 bylo povoleno zahájení výuky, k němuž došlo 22. května 1926. Dětskou farmu tvořila ovocná zahrada, farma s domácími

zvířaty, zelinářská zahrada, pole, květinové záhonky, žákovské záhonky, louka, zahrádková kolonie a tábořiště, ze sportovišť pak volejbalové hřiště, dráha pro skok do dálky, hřiště na vltavském břehu, zahradní hřiště, pískoviště, toalety, koupaliště s oddělením pro plavce i neplavce, s ostrůvkem, šatnami a převlékárny a v neposlední řadě i přístav pramic. Dětská farma byla vybavena kuchyní, „Děvinem“ (malá budova pro dívky), opatrovnou a větším domkem pro chlapce (Štorch 1929a: 178). Bylo zde i místo pro relaxaci a uvolnění, pro soukromí, ale i vhodně zabezpečené hygienické zázemí pro smíšenou výuku chlapců a dívek. Aby se atraktivní místo při Vltavě nestalo rekreační oblastí Pražanů a výuka nebyla narušována rodičovskými zásahy, omezoval návštěvy rodičů domácí řád, a to pouze na první neděli v měsíci (Štorch 1921-1944: 51).

Původně si Štorch představoval každodenní dělení výuky na dopolední a odpolední vyučování. Dopolední výuka předmětů rýsování a fyziky měla probíhat 2 až 3 hodiny (od 8.00 do 10.00 hod., příp. do 11.00 hod.) ve škole v Jindřišské ulici a odpolední vyučování, např. dějepis, zpěv, občanská nauka, tělesná výchova a ruční práce, na Dětské farmě. Skutečnost byla však mnohem složitější. I po zřízení školy v přírodě Štorchovi zůstaly všechny jeho povinnosti ve škole v Jindřišské ulici, musel se spokojit pouze s dětmi své třídy. Výuka navíc musela bezpodmínečně respektovat rozvrh hodin „kamenné školy“. Ostatní učitelé Štorchovo úsilí nepodporovali.

Denní program na farmě začínal v 9 hodin vytažením vlajky a přípravou na ranní prohlídku. Funkcionáři z řad dětí nahlásili nemocné a nepřítomné a také všechny zajímavé události, učitel obeznámil děti s tím, co se ten den bude dít. Následovaly žákovské zprávy o počasí, stavu her, zahrady a plánovaném zábavném programu. Pak se odcvičila prostná a začalo vyučování. Denní program byl veden až do 19. hodiny.

Dětská farma zajišťovala kromě obědů a večeří i svačiny, které si děti připravovaly samy. Za teplého počasí byly děti bosé, v plavkách nebo nahé, jindy se pohybovaly pod přístřeškem.⁷

Do výchovného programu byl zakomponován „Program Dětské farmy Předvojenské výchovy mládeže“ (od 5 do 20 let), jak jej Štorch pojmenoval. Byl to propracovaný systém nejrozličnějších aktivit zaměřených na rozvoj tělesné zdatnosti a mravní uvědomělosti. Přitom se využívalo sportovních aktivit: lehké atletiky, koupání, plavání, veslování, bruslení a lyžování (v okolí), her

⁷ Štorch se však inspiroval i u eskymácké „školy v přírodě“, ve které jsou děti i v takové nepřízní venku. Často děti chodily nahé, což Štorch považoval za přirozené právě u malých dětí.

na trávníku, polních her a tělovýchovných rozprav, ale i skautských dovedností: táboření, přenocování v přírodě pod stany, pozemních a stavebních prací, ručních prací (k životu v přírodě), zahradnictví, vaření a přípravy pokrmů, ale i uměleckých činností: zpěvu, hudby, deklamace, divadla v přírodě a veselých besídek. Všechny aktivity byly zaměřeny na výchovu a tělesnou zdatnost. Pro starší děti nabízel „Program pro mládež škoie odrostlou“: nedělní besídky, učňovské besídky, tělesná cvičení, sporty, hry v zimě i v létě, vycházky, táboření, přednášky, kurzy a zábavné besídky (Štorch 1921-1944: 27, 29).

Je malý zázrak, že Štorch dokázal v podobném duchu pracovat téměř osm let. O uzavření tohoto pedagogického experimentu se „zasloužilo“ Ředitelství pro stavbu vodních cest, které plochu Dětské farmy přislíbilo pronajmout Ústavu pro tělocvik a sport při Universitě Karlově. Tento závěr byl prosazen pod pohrůzkou násilného vyklizení pozemku, nebude-li uvolněn do 31. prosince 1934.⁸ Zdálo by se, že Eduard Štorch v mnohém prohrál. Vytvořil však model české školy v přírodě, který sice neměl přímé pokračování, zato je dodnes inspirací pro školská zařízení analogického typu – ozdravovny, léčebny a jistě i pro existující školy v přírodě. Věcně mu nebylo co vytknout, rušil však zavedené pořádky, a to se většinou nepromíjí.⁹

Eubiotická osada Růžičkov v Praze-Troji: naděje pro moderní společnost

Pozoruhodným projektem a pojítkem Růžičkova a Štorchova úsilí, dokládajícím československé meziválečné snahy o reformu společnosti a školství, je záměr vybudování Výchovné osady Růžičkov v Praze-Troji z let 1925–1930. Materiály o tom pocházejí z archivního fondu ministerstva školství, uloženého v Národním archivu v Praze.

U příležitosti oslav 70. narozenin T. G. Masaryka, k památce založení Československé republiky a uctění 250. výročí úmrtí J. A. Komenského věnoval

⁸ Z korespondence Ředitelství pro stavbu vodních cest z roku 1933: „ředitelství podotýká, že dosud nezkoumalo ani právní charakter ‚Dětské farmy‘ a ‚Školy v přírodě‘, ku kterýmž účelům byl státní pozemek pronajat jakožto instituci veřejnými prostředky dotované, ani dosavadní Vaší [= Štorchovu] legitimaci jakožto správce jich a že musí proto nyní dodatečně žádati od Vás potvrzení školského referátu hl. města Prahy o tom, že předměty a zařízení ‚Dětské farmy‘ jste oprávněn osobně disponovat a že mohou Vámi býti převzaty. Jinak musely by býti dány k dispozici příslušným úředním orgánům.“

⁹ Zajímavě by působilo také porovnání Štorchova úsilí např. se současnou koncepcí sociální pedagogiky; viz např. Kaliba 2009.

velkostatkář Alois Svoboda československému státu rozsáhlé pozemky a nemovitosti v Praze-Troji. Svou donaci podmiňoval vybudováním osvětových a sociálně-humanitních zařízení ve prospěch mládeže v Komenského duchu. Notářský spis byl po četných jednáních sepsán 7. října 1922, cílem mělo být: „vybudování osvětových a sociálně humanitních zařízení ve prospěch mládeže původem i rasou československé v duchu a zásadách Jana Ámose Komenského. Školy i ústavy vědecké, které budou tu zřízeny, mají nejen vyplniti mezery našeho školství všech stupňů, nýbrž mají býti přizpůsobeny novým methodám a směrům, podle nichž vyučování praktické má stejnou váhu jako theoretické. Zejména jest přihlížeti k potřebě škol pokračujících, neméně pak škol odborných, průmyslových, umělecko-průmyslových a obchodních, které napomáhají hospodářskému rozvoji národa. Doporučovalo by se, aby ústavy, které zde budou zřízeny, byly organizovány na stejných zásadách a v jednotném rámci a aby nescházely též školy vzorné a pokusné, v nichž lze ten který směr prakticky vyzkoušeti. Z oboru sociální péče, aby bylo mezi jinými pamatováno na kojence, sirotky a děti méně nadané. Tělesná výchova najde tu vhodné pole k všestrannému rozvinutí všech svých složek. Při stavbě budov mějž přednost systém pavilonový a celek budiž jedinou velkou obydlanou plochou.“¹⁰

O přidělení pozemků rozhodovalo ustanovené kuratorium, jehož složení určoval dodatek k notářskému spisu z listopadu 1924. Na schůzi minister-ské rady Československé republiky konané 21. února 1924 byl ke dni 31. října 1923 schválen Jednací řád Kuratoria trojských nemovitostí. Předsedou byl ustanoven senátor Bohumil Němec, řádný profesor Ústavu pro fyziologii rostlin University Karlovy (Janko 2006: 28), čestným předsedou byl do své smrti Alois Svoboda.¹¹ 6. října 1923 byl za účelem vybudování osvětových a sociálně-humanitních zařízení v Troji usnesením vlády Československé republiky dar přijat a Ministerstvo školství a národní osvěty (dále jen MŠNO), zplnomocněné ke správě administrativy Svobodovy donace, za to vyslovilo poděkování.

První konkrétní návrhy na využití darovaných pozemků se objevovaly v souvislosti s potřebami budované pražské zoologické a botanické zahrady, a to už v době jednání o přijetí daru Aloise Svobody. Zřízení zoologicko-botanické zahrady navrhoval samotný dárcce. Jeho prvotní návrh však nebyl v archivu ministerstva školství dohledán. 3. března 1924 byla rozhodnutím

¹⁰ Fond Svobodův: MŠNO 1918-1919, 25, Fond PR-Svoboda, II, 3027.

¹¹ Jednací řád stanoví funkční období předsedy na 3 roky. Němec byl předsedou nejméně do roku 1932. Zmínky o jeho další volbě nebo jmenování nebyly v archivních fondech MŠNO nalezeny.

předsednictva ministerské rady republiky Československé schváleno: „aby z ústavů a zařízení dárce na darovaných nemovitostech projektovaných nejprve byla zřízena veřejná zoologická zahrada a veřejná botanická zahrada, která bude zároveň universitní zahradou university Karlovy v Praze, a aby k těmto účelům bylo použito z darovaných nemovitostí: a) pro zřízení zoologické zahrady pozemků západně od trojského zámku ve výměře 8 ha a 93 m², b) pro zřízení botanické zahrady nemovitostí východně od trojského zámku zatím ve výměře 7 ha, 77 a, 52 m².“¹² 10. dubna se členové kuratoria a zástupci dárce sešli před trojským zámčkem a dohodli se o dřívějším předání pozemků a zařízení k účelům zřízení zoologické zahrady a botanické zahrady k 1. říjnu 1924. Tedy dříve, než určovaly podmínky darovací listiny. Na konci třicátých let byla vedena jednání o dalších pozemcích ve prospěch pražské zoologické zahrady. Jedním z odpůrců byl Stanislav Růžička (Anděrová 2008: 9-25).

V prosinci 1926 začalo MŠNO jednat o využití pozemků s pražskou městskou radou, ministerstvem sociální péče, ministerstvem veřejného zdravotnictví a tělesné výchovy. Nikdo z oslovených na nabídku nemovitostí nerefletoval. Nakonec 24. ledna 1927 ministerstvo sociální péče odmítlo nabízené pozemky s odůvodněním, že dosud nezřizuje a nehodlá zřizovat státní ústavy za účelem sociální péče o děti a mládež. Příležitosti se na popud Eduarda Štorcha chopila Československá eubiotická společnost. Za účelem zapůjčení pozemků ke zřízení ozdravných škol v přírodě a výchovné osady založili Stanislav Růžička a Eduard Štorch Družstvo Eubiotická škola a rodina (dále jen družstvo). 5. listopadu 1928 zaslali Růžička jako předseda a Štorch jako jednatel přípravného výboru družstva ministerstvu školství svou první žádost o propůjčení 10 až 20 ha pozemků na dobu cca 80 let. Jak uvedl, „Nelze nadále otálet s reformou školství. Ale je také jisto, že nelze žádoucí reformu provést všeobecně naráz a definitivně. Nové myšlenky je nutno ověřiti náležitými pokusy a vzory. ... Mládeži nutno poskytnouti především správnou tělesnou výchovu podle zásad eubiotických, to jest vychovávat ji v přirozených podmínkách fyziologických, na volném vzduchu, na slunci, střídme ji vyživovati a otužovati ji přiměřenou tělesnou prací (v zahradě atd.). Takováto tělesná výchova není dobře proveditelná v dosavadních školách uzavřených. Proto by družstvo zbudovalo na přiděleném území eubiotické školy v přírodě (na volném vzduchu), rozličně diferencované. Školy v přírodě těší se i jinak v kulturním světě velikému rozkvětu, a bylo by na místě u nás takové školy uvést v život v souvislosti s eubiotickým

¹² MŠ 1918-1949, 25, Fond PR-SVOBODA, II, 3027.

typem občanského života. Přinesly by bohatý užitek nejen dětem samým, ale byly by i plodným podnětem pro celou republiku. Zejména také ukazujeme na to, že by tyto školy v přírodě mohly být zároveň pedagogickou laboratoří příští učitelské fakulty (vys. školy pedagogické) a že by se tu prováděly pokusy s novými školskými methodami.“¹³

Dále autoři poukázali na požadavek těsné součinnosti školních institucí a rodiny: „Přihlížejíce k tomu všemu uznáváme za nutné spojení školní výchovu s rodinnou, tím způsobem, že kolem školy vybudujeme vzorovou osadu rodin, které mají smysl pro moderní výchovu mládeže a pro plně zdravý a zdatný občanský život. Vznikla by tu eubiotická rodinná osada, jak ji navrhuje bratislavský hygienik prof. Dr. St. Růžička (Eubiotika 1926, ‚Das System der Hygiene auf Grundlage der Eubiotik‘ 1927).“¹⁴ Autoři předpokládali, že navržený experiment přinese první konkrétní společenské a zdravotní výsledky po dvou až třech generacích. „Celá osada i se školami byla by spravována výborem, ve kterém by se uplatnili vychovatelští průkopníci, i hygienikové-eubiotikové, i příkladní občané (rodičovská rada).“¹⁵

Výchovná osada byla pojmenována po zakladateli eubiotického hnutí *Růžičkov*. Podle pozdějších žádostí měl záměr čítat 50 až 80 rodinných domků se zahrádkami o celkové výměře cca 83 ha. Obyvatelé osady měli žít podle eubiotických pravidel, a to včetně výchovných hodnot a obecné vzájemné solidarity obyvatel osady. Návrh také počítal s tím, že by přijatí nemajetní osadníci mohli platit symbolický pronájem nebo by si majetek pořizovali na splátky. Ke zmíněnému listopadovému memorandu Štorch přiložil podrobně rozpracované sociálně-pedagogické otázky Výchovné osady Růžičkov v útlém spise *Výchovná osada*. Organizace školní výuky měla spočívat v pavilónových školách v přírodě.

V pozůstalosti Eduarda Štorcha byl nalezen nedatovaný dvoustránkový „Pracovní a ideový program zužitkování pozemků nadace Svobody pro zřízení eubiotické výchovné osady“. V oblasti péče o mládež program přislíbil, že družstvo bude zřizovat ústavy a školy, které by vyplňovaly mezery v tradičním školství pro všechny věkové kategorie: ústav pro kojence a útlou mládež; školy a ústavy pro děti ve věku od 6 do 14 let: a) škola v přírodě, zvláště pro děti tělesně oslabené, b) pomocná škola pro děti duševně slabé a c) sirotčinec

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

a útulek pro děti opuštěné. Pro dorost a dospělé zřídí praktické ústavy a pokračovací odborné kurzy. Školy pavilónového typu by měly být zpřístupněny i pro děti mimo osadu, a to především pro děti tělesně slabé a zdravotně ohrožené z přilehlých oblastí Podhoří, Bohnic, Podbaby, centra Prahy a venkova. Škola v přírodě by měla mít preventivní i léčebný charakter; dopravu měla být řešena autobusy. Štorch předpokládal, že základem výchovy bude zdravotní preventivní péče o mládež (zdravotní tělesná výchova) spojená s přiměřenou tělesnou prací (zejména prací na zahradě). V rámci osnov by školy měly nabízet: „a) Stálý pobyt na volném vzduchu a na slunci; b) Probuzení chuti k životu hrami a zábavami; c) Navádění k hygienickému způsobu života, k pořádku a čistotnosti; d) Vydatné stravování dětí. (Hojnost mléka, ovoce, zeleniny); e) Omývání těla a koupání dětí; f) Tělesná cvičení; g) Přiměřená lehká tělesná práce, zejména zahradní; h) Posilující odpočinek a spánek; ch) O prázdninách pobyt v lesním táboře; i) Dětem se poskytuje řádné školní vyučování, zkoncentrované do života v přírodě; j) Děti se účinně vychovávají rodinným způsobem života ve škole. Učitelé žijí společně se žáky. Děti se účastní společného hospodářství; k) U dětí je probouzena a posilována dobrá vůle, pracovitost, smysl pro povinnosti k celku a pro společenský řád; l) Vychovatel užije v značné míře výchovného vlivu občanského vhodně řízeným stykem s rodiči dětí i vůbec s veřejností.“¹⁶

„Učebné osnovy vypracuje učitelský sbor tak, aby učivo normálních škol bylo poněkud omezeno. Vybrány budou věci pro život důležité a pro vzdělání nezbytné. U slabých dětí bude omezeno i psaní, kreslení, rýsování, t. zv. měsíční úkoly a vůbec veškeré nezbytné sedění. Vyučuje se venku, na zahradě, jen v případě nepohody ve třídě, ale i tu při oknech otevřených – podle lékařových pokynů. Za chladna a v zimě jsou děti teple oblečeny a popř. v čepicích, rukavicích a obaleny pokrývkami.“¹⁷ Předpokládalo se, že by při tomto vedení žáci z osadních škol měli předčíti ostatní děti v oblastech tvůrčích schopností, invence, kreativity, tělesné zdatnosti, mravnosti a duševních činností, praktických zkušeností a celkové připravenosti pro běžný život. Vedle učitele by měl do výuky zasahovat školní lékař, který by napomáhal hygienickému vedení výuky a zdravotní péče. Dohlížel by na větrání, přiměřené oblečení (v zimě „eskymácký oděv a obuv“), aktuální duševní a tělesný stav dětí (podrážděnost, netečnost, lhostejnost, únava), jejich chování, nošení brýlí, chuť k jídlu,

¹⁶ Literární archiv PNP, fond Eduard Štorch ŠTORCH, *Výchovná osada Růžičkov – Nová škola*, s. 7-8.

¹⁷ *Ibid.*, s. 19.

dodržování osobní hygieny a řádného odpočinku. Spojení školní výuky a žákovských povinností s rodinným zázemím by měla zajišťovat sociální pracovníce. Kromě zjišťování rodinné anamnézy by dohlížela na školní docházku a řešila by neshody mezi rodinou a školou. Z oblasti zdravotní péče by sociální pracovníce vedla evidenci infekcí a nakažlivých onemocnění, dohlížela by na zdravotní rizikové faktory, sledovala by teplotu dětí, puls a jejich dýchání, kvalitu oblečení a podobně jako školní lékař by kontrolovala osobní hygienu dětí.¹⁸

Osada by měla být hospodářsky téměř soběstačná. Vedle školních budov měly být zřízeny administrativní budovy, prostory pro živnostníky, řemeslníky a obchodníky, společenská a kulturní zařízení, zdravotnická zařízení a další. V osadě nesměl být hostinec. Poznamenejme, že se právě v československém meziválečném období výrazně prosazovalo vegetariánství a samostatné hnutí za abstinismus. Zdravý životní styl tak měl být základem života v osadě.

Výchově, vzdělávání a polozemědělskému rytmu života měla odpovídat pracovní doba v místních továrnách. Vyrábět by se mohly ústní vody a zubní pasty, krémy na obuv nebo klobouky. Druhou polovinu dne by rodina věnovala obdělávání vlastního pozemku. Některých výrobních činností by se z výchovného důvodu měly účastnit i děti. Osada měla být „jedinou velkou obydlenu zahradou“. Polozemědělský způsob rodinného života měl vyřešit negativa života v průmyslových oblastech: dopolední tovární práce (spíše lehká manu-fakturní činnost) měla být střídána rodinně pospolitým odpoledním obděláváním vlastní zahrádky. Rodina se tak měla v rámci možností navrátit zpět k přírodě, generačně se semknout společnou prací. Obdělávání vlastní půdy se tak mělo stát prostředkem pro udržování tradičního rodinného života, nenarušeného průmyslovým výrobním tempem.

Osadní ústavy a školy měly sloužit také vědeckým účelům. V trojském zámku, který byl součástí Svobodova daru, mělo být umístěno Světové ústředí eubiotické (L'Institut international de l'eubiotique / International Institut of Eubiotical Hygiene / Eubiotische Weltzentrale), včetně světové knihovny eubiotické, ústřední kanceláře, eubiotického muzea, eubiotické pracovny, výzkumné laboratoře, slavnostního sálu pro sjezdy, kongresy a konference, přednáškové síně a kabinetu pro eubiotické kurzy a pro univerzitní posluchače, v zámeckém parku měly být letní eubiotické kurzy, pokusné eubiotické praktikum, škola v přírodě a zásobárna ovoce.

¹⁸ Ibid, s. 22.

Usnesením ze dne 13. února 1930 kuratorium při ministerstvu školství rozhodlo, že neschvaluje zřízení navržené kolonie, a to vzhledem k důvodným pochybnostem o finančním krytí výstavby a provozu budov. Kuratorium své rozhodnutí odůvodnilo tvrzením, že v darovací listině nenalezlo oporu pro záměr výstavby obytných domů. Podpořilo by však zřízení a výstavbu všech navržených školních institucí. V říjnu 1930 se proto družstvo Eubiotická škola a rodina sloučilo s Československou eubiotickou společností zdravotnickou a v té době s největší pravděpodobností Štorchova účast na experimentu skončila. I jeho soukromé deníky končí s aktivitami družstva. Až do roku 1935 se eubiotická společnost neúspěšně pokoušela o získání pozemků prostřednictvím hygienického ústavu lékařské fakulty Univerzity Komenského v Bratislavě. Původní idea přitom zůstávala téměř nezměněna. Usnesením ze dne 15. dubna 1935 kuratorium rozhodlo, že se přiklání k expertnímu názoru profesorského sboru lékařské fakulty Univerzity Karlovy, které na žádost MŠNO vypracovalo odborné posouzení návrhů eubiotické společnosti a žádosti eubiotické společnosti definitivně zamítlo. Růžičkovy neshody s tamním profesorským sborem se tak zřejmě staly příčinou pro zamítnutí žádosti. Vyjádření ze strany lékařské fakulty UK v Bratislavě bylo totiž laděno osobními antipatiemi k zakladateli eubiotiky a představiteli eubiotické společnosti.

Závěrem

Na úsilí o eubiotickou školní výchovu a snahu o založení Výchovné osady Růžičkov můžeme nahlížet z různých hledisek: z historického, respektive politického, vědeckého nebo osobnostního. Z historického hlediska se ukazuje, že československá společnost si byla vědoma své nově nabyté státnosti a odpovědnosti za svoji budoucnost. To je jeden z možných důvodů, proč tak intenzivně souzněla společenská obroda a pedagogické reformátorství. Z hlediska vědeckého poznání je zřejmé, že se v plánech Výchovné osady Růžičkov střetla nedokonalost poznání biologické podstaty dědičnosti a vlivu vnějšího prostředí na vývoj a prospěch dítěte. Konečně třetím pohledem, který je pro úsilí o vybudování osady Růžičkov specifickým, je jedinečný osobní vklad jak Stanislava Růžičky, tak Eduarda Štorcha. Štorchovy projekty libeňské Dětské farmy se školou v přírodě a Výchovné osady Růžičkov byly naprosto originální. V jejich podobě je u nás nikdo nenapodobil. Navíc Štorchovo úsilí ústrojně zapadlo do republikánského nadšení po roce 1918 a bylo podpořeno i osobnostmi mimo učitelský stav.

TIBOR VOJTKO působí od roku 2005 na Katedře speciální pedagogiky Pedagogické fakulty Univerzity Hradec Králové. Dlouhodobě se zabývá odrazem eugenických tendencí v českém pedagogickém myšlení první poloviny 20. století, zvláště úsilím o novou školu Eduarda Štorcha. Ve své přednáškové činnosti se zabývá vývojem oboru speciální pedagogika, didaktikou a teorií tvorby učebnic pro elementární výuku žáků s mentální retardací. Kontakt: tibor.vojtko@uhk.cz

Použité prameny a literatura

- Anděrová, Romana. 2008. *Historie Zoo Praha*. Praha: Zoologická zahrada hl. m. Prahy.
- Budil, Ivo T. 2001. *Za obzor Západu*. Praha: Triton.
- Galton, Francis. 1904. „Eugenics. Its Definition, Scope, and Aims.“ *American Journal of Sociology* 10, 1904, 1.
- Janko, Jan. 1998. „Eubiotické hnutí v Československu.“ *Dějiny vědy a techniky* 31, 1998, 4: 209-218.
- Janko, Jan. 1999. *Technokracie v Československu. Několik modelů*. Praha: Archiv AV ČR.
- Janko, Jan. 2006. „Bohumil Němec, 12. 3. 1873 – 7. 4. 1966.“ *Akademický bulletin AV ČR* 2006, 4: 28.
- Kakáč, Bohumil. 1986. *Kdo byl Eduard Štorch*. Praha: Albatros.
- Kaliba, Martin. 2009. „Vztah současné sociální pedagogiky a etopedie.“ Pp. 304-308 in *Sociální pedagogika ve střední Evropě, současný stav a perspektivy*. Brno: Institut mezioborových studií.
- Kaup, Ignaz. 1912. „Über die eugenische Bewegung in England.“ *Revue v neuropsychopathologii, therapii, veřejné hygieně a lékařství sociálním* 9, 1912: 49-55.
- Mášová, Hana. 2005. *Nemocniční otázka v meziválečném Československu*. Praha: Karolinum.
- Pazdera, David. 2003. „Legionářská anabáze profesora Stanislava Růžičky.“ Pp. 104-109 in *Odraz první světové války v umění a vědě*. České Budějovice: Jihočeské muzeum.
- Pelc, Hynek. 1937. *Sociální lékařství*. Praha: Melantrich.
- Rapantová, Helena. 2000. „Profesor Stanislav Růžička, první přednosta Ústavu hygieny LFUK.“ Pp. 75-77 in *História medicíny, farmácie a veterinárnej medicíny v kontexte vývoja európskej vedy 20. storočia*. Bratislava: Juga.
- Rejman, Ladislav. 1966. *Slovník cizích slov*. Praha: SPN.
- Růžička Stanislav. 1926. *Eubiotika*. Bratislava: Akademia.
- Růžička, Stanislav. 1924a. „Eubioticko-eugenická společnost zdravotnická.“ *Časopis pro zdravotnictvo* 15, 1924: 8.
- Růžička, Stanislav. 1924b. „Stanovy Čsl. eubiotické společnosti zdravotnické.“ *Časopis pro zdravotnictvo* 15, 1924: 71-72.
- Růžička, Vladislav. 1923. *Biologické základy eugeniky*. Praha: Fr. Borový.

- Šimůnek, Michal. 2005a. „Od ‚péče o dědičný základ‘ k ‚vědě o eugenice‘. Kontrola lidské dědičnosti mezi utopií a skutečností.“ *Tereziánské studie a dokumenty* 2005: 375-411.
- Šimůnek, Michal. 2005b. „Eugeneia“. Kontrola lidské dědičnosti mezi utopií a skutečností.“ Pp. 25-53 in *České zdravotnictví – vize a skutečnost. Složitě peripetie od plánů k realizaci*. Praha: Karolinum.
- Štorch, Eduard. *Eubiotická škola*. Rkp. studie, LA PNP, fond Eduard Štorch.
- Štorch, Eduard. *Dětská farma. Eubiotická reforma školy*. Rkp. studie, LA PNP, fond Eduard Štorch.
- Štorch, Eduard. 1921-44. *Dětská farma na Libeňském ostrově. Kronika se zápisy z let 1921-1944*. Rkp. knihy, 8 LA PNP, fond Eduard Štorch.
- Štorch, Eduard. *Výchovná osada Růžičkov – Nová škola*. Rkp. studie, LA PNP, fond Eduard Štorch.
- Štorch, Eduard. 1905. *Reforma školního dějepisu*. Praha: vl. n.
- Štorch, Eduard. 1908. *Nový dějepis*. Zábřeh: vl. n.
- Štorch, Eduard. 1929a. *Dětská farma*. Brno – Praha: Ústřední spolek jednot učitelů ských na Moravě + Dědictví Komenského v Praze.
- Štorch, Eduard. 1929b. *Výchovná osada. Projekt Nové školy*. Rkp. studie, LA PNP, fond Eduard Štorch.
- Vojtko, Tibor. 2005. „Příroda – zdraví – škola. Růžičkova eubiotika jako východisko Štorchovy reformy meziválečného československého školství.“ Pp. 55-64 in *České zdravotnictví – vize a skutečnost. Složitě peripetie od plánů k realizaci*. Praha: Karolinum.
- Vojtko, Tibor. 2006. „Dětská farma Eduarda Štorcha a reforma meziválečného školství.“ *Speciální pedagogika* 16, 2006, 4: 270-283.
- Vojtko, Tibor. 2007. „Pedologický ústav – základna pěstování nápravné pedagogiky u nás.“ Pp. 49-54 in Tibor Vojtko (ed.): *Postižený člověk v dějinách II*. Hradec Králové.
- Vojtko, Tibor. 2008. „Sociální péče v organizaci zdravotnictví v meziválečném Československu.“ In Radka Janebová – Miroslav Kappl – Martin Smutek (eds.): *Sociální práce – Mezi pomocí a kontrolou*. Hradec Králové: Gaudeamus.

VÝZNAM A POZICE MENŠINOVÝCH ETNICKÝCH SKUPIN V INTERKULTURNÍM PROSTŘEDÍ

STEREOTYPY, PŘEDSUDKY, KONFLIKTY



Univerzita Karlova v Praze,
Fakulta humanitních studií,
pod záštitou děkana FHS UK,
doc. Ladislava Benyovského, CSc.
Vás srdečně zve na

IV. MEZINÁRODNÍ VĚDECKOU KONFERENCI

o problematice etnických menšin

Srdečně zvou organizátoři
PhDr. Mirjam Moravcová, DrSc.
Mgr. Markéta Bezoušková
Bc. Jakub Holas

Tematické okruhy:

- Interkulturalismus: potencionální nástupce multikulturalismu?
- Funkční/nefunkční nástroje a způsoby interkulturní komunikace.
- Interakce v sociálním prostoru: jedinec vs. skupina; skupina vs. většina.
- Etnokulturní jinakost v každodenním kontaktu.
- Efektivita adaptivních strategií v majoritním prostředí: asimilace; integrace; segregace.
- Etnické konflikty: identifikace příčin; mapování ohnisek - reálných, potencionálních; možnosti řešení.
- Konstrukce stereotypů, vznik předsudků, utváření etnického obrazu.

Konference se uskuteční ve dnech 9. a 10. února 2012, v budově Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, U Kříže 8, Praha 5, ČR.
Kontakt: Mgr. Markéta Bezoušková, konference.mensiny@seznam.cz

BULHARŠTÍ KARAKAČANI DNES*

Gabriela Fatková

Fakulta filozofická ZČU Plzeň

Bulgarian Karakachans Today

Abstract: *During the second half of the 20th century, nomadic Balkan shepherds known as Karakachans became fully sedentary. They mainly settled in cities, where they were forced to adapt their lifestyles, family organization, and ways of communication. Although they do not show any ethnic emancipation activity, they remain a clearly bordered population in the eye of the majority, against which a social distance is maintained. This study represents the ethnography of sedentary Karakachans in contemporary Bulgaria. Special attention is paid to subsistence and housing strategies, marriage patterns, social status of Karakachans in Bulgarian society, ways of communicating with the majority, and ways of group identification. The issue of Karakachan identification is analyzed with respect to recent theories of nationalism and ethnicity. The aim of this study is to describe recent Karakachan way of life in the broad context of the world it is adapting to.*

Keywords: *nationalism; sedentarization; adaptation; ethnicity; identification; social organization*

Karakačani jsou řecky mluvící původně kočovné pastevecké společenství, které žije převážně na území Řecka a Bulharska. Ze všech balkánských kočovníků se usadili až mezi posledními a jejich vývoji po usazení nevěnovaly společenské vědy prakticky žádnou pozornost. Obecně jsou považováni za etnickou menšinu, která se na území Bulharska rychle a bezproblémově adaptovala a přejala

* Článek navazuje na stať „Karakačani v Bulharsku – pastevecká historie“, publikovanou v *Lidě města* 13, 2011, 1: 51-72, a je dílčím výstupem projektu podpořeného grantovým systémem Západocheské univerzity (SGS-2011-036).

majoritní způsob života. Tento poněkud povrchní závěr se pokusíme více rozvést pomocí analýzy celého kontextu, v němž se utvářel současný životní styl Karakačanů.

V předkládané studii se pokusíme nastínit charakteristické adaptační mechanismy, které si Karakačani vyvinuli v reakci na přechod k ušedlému způsobu života, a poukážeme tak na specifické sociální změny, k nimž u tohoto společenství došlo v uplynulých padesáti letech. Půjde hlavně o charakteristické způsoby obživy, rodinné vzorce, obřadnost, způsoby vymezování a udržování symbolických hranic a v neposlední řadě o způsoby skupinové identifikace a narace používané k objasnění vlastního původu a současné existence.

Bulharští Karakačani nejsou zcela homogenní skupinou, ani ideově, ani prostorově. Naopak žijí roztroušeně po celém území Bulharska a i v rámci tohoto společenství lze sledovat vnitroskupinovou diferenciaci obzvláště mezi elitami a řadovými členy. Proto pokud se pokusíme zachytit obrázek současné identifikace Karakačanů, budeme tak činit pokud možno z více úhlů pohledu, protože si vždy „musíme být vědomi, že všechny identity jsou identifikace v určitém kontextu, jsou situační a flexibilní, vynalézavé a inovativní – a to dokonce i v případě, že tak nejsou zamýšleny“ (Baumann 1999: 138). Identifikaci tak budeme stejně jako T. H. Eriksen považovat „za aspekt vztahu, nikoli za vlastnost jedince nebo skupiny“ (Eriksen 2008: 318).

Informace k výzkumu byly získávány během krátkodobých návratových terénních výzkumů prováděných od roku 2008 do současnosti. Výzkum byl lokalizován v obcích Enina, Goljamo Čočoveni, Gorno Sachrane, Kazanlak, Krän, Mägliž, Samokov, Sliven a Šivačevo a byl založen především na technikách zúčastněného pozorování, nestrukturovaných rozhovorů (s celkem 13 informanty) a diskurzivní analýze dokumentů formálního (oficiální prohlášení představitelů karakačanské federace zveřejněné na webových stránkách federace nebo v tisku) i soukromého rázu (autobiografické nepublikované texty).¹

Studium Karakačanů v rámci společenských věd

Výzkum Karakačanů shrnuje Alexei Kalionski do zhruba dvou linií uvažování. První z nich konstruuje ideu Karakačanů coby „živé relikvie“, lidí z dávných časů, žijících v divokém prostředí hor. Zdůrazňuje unikátnost a archaičnost

¹ Prvním výstupem výzkumu byl článek Fatková 2011.

karakačanské kultury, věnuje pozornost hlavně předkřesťanským reliktnům v magických praktikách a také upozorňuje na to, že tato kultura postupně mizí. Za zástupce tohoto přístupu můžeme považovat výzkumníky a výzkumnice, jako jsou C. Höeg, A. Chadžimichali, G. Kavadias, A. Beuermann, V. Marinov a Ž. Pimpireva (Kalionski 2002: 10). Obrázek Karakačanů v této linii uvažování je silně ovlivněn obecnou tendencí vnímat kočovníky a jejich styl obživy jako extrémně konzervativní a zapouzdřený. Kalionski mluví o „fikci primitivnosti“, „archaičnosti“ či „orientálnosti“ (Kalionski 2002: 11).

Na příkladu výzkumu Karakačanů v rámci bulharské etnografie lze snadno zaznamenat tendenci k exotizaci a romantizaci už v pouhém výběru informací, které etnografové zařadí do svých publikací. Výzkumníci jsou stále fascinováni předkřesťanskými prvky v karakačanské obřadnosti, kladou důraz na jejich prastarý původ a konstruuji obraz v čase zastavené kultury Karakačanů, který by nekriticky uvažujícímu čtenáři mohl skoro navodit představu, že vydá-li se v Bulharsku do hor, určitě tam nějaké Karakačany v tradičních kostýmech a se stády ovcí potká. Publikace, jež jsou infikovány touto romantizací a fetišizací odlišnosti (popř. archaičnosti), se dnes přesouvají z pozice z relevantního zdroje informací na pozice méně významné, i když jako studijní materiál stále slouží.

Způsob života Karakačanů se samozřejmě vyvíjí a adaptuje se na neustále se měnící podmínky. Jako kočovní pastevci jistě byli pod vlivem výkyvů počasí a vln nemocí napadajících stáda nuceni měnit strategie mnohem dynamičtější než populace usedlé, to ovšem v popisech zaměřených na folklór, materiální kulturu, magii a jiné čtenářsky populární oblasti lidského života zmíněno není. Dnes se život Karakačanů na první pohled neliší od moderního života okolní populace, ale v etnografickém diskurzu jsou stále popisováni prostřednictvím etnocentrických schémat (s výjimkou práce A. Kalionského).

Oproti konceptu orientalismu Edwarda Saida, kde propast mezi západním světem a „tím zbytkem“ – orientem, který je automaticky vnímán jako statická kultura, je vytyčena geograficky, v případě Karakačanů spočívá ona propast v čase, čímž se jim upírá možnost participovat na současnosti. Karakačani jsou pojímáni jako prastará statická kultura. Můžeme tedy použít analogii k myšlence Edwarda Saida a směle nazvat tuto tendenci „archaismem“, nebo ještě přesněji „karakačanismem“ (srov. Todorova 1997; Said 2006).

Druhá linie uvažování se zaměřuje hlavně na existenci Karakačanů v kontextu vznikajících národů a státních celků. Karakačani zde také vystupují jako reprezentanti archaických dob, jsou považováni za reliktní etnických předků

mnohých moderních národů. Je sledováno, jakým způsobem přežily relativně izolovaně skupiny Karakačanů a Kucovlachů v prostředí rodících se „velkých“ historických vyprávění (Kalionski 2002: 10). K této velmi sporadické diskuzi bych druhou částí své práce chtěla přispět i já.

Životní strategie současných Karakačanů v Bulharsku

Dnes žijí Karakačani v Bulharsku ve městech, jako je Kotel, Sliven (jihovýchodní Bulharsko), Kazanlak, Sopot, Karlovo, Kalofer (centrální Bulharsko), Vraca, Montana, Berkovica (severozápadní Bulharsko), Dupnica nebo Samokov (jihozápadní Bulharsko). V těchto městech se usazovali buď rovnou, anebo sem přicházeli sekundárně z venkova, který opouštěli na konci padesátých let z důvodu masového združstevňování stád. Jen malá část Karakačanů zůstala žít na venkově a vždy se jedná o vesnice v bezprostřední blízkosti výše jmenovaných měst. Jsou to například Goljamo Čočoveni, Gorno Sachrane, Krän, Enina. Za své „hlavní město“ považují bulharští Karakačani Sliven, ovšem speciální význam pro ně má právě vesnice Goljamo Čočoveni, která je prezentována jako jediná čistě karakačanská ves.

Počet bulharských Karakačanů v současnosti nelze určit podle sčítání lidu, protože ve sčítacích formulářiích se v případě národnosti kategorie „Karakačan“ nevyskytuje. Karakačani se dnes zřejmě spolu s jinými hlásí ke kategorii „jiná národnost“. K dispozici tedy máme pouze odhad Federace kulturně osvětových sdružení Karakačanů v Bulharsku, hovořící o 18 000 členech (Kalionski 2002: 2). Ne všichni Karakačani ale aktivně působí ve federaci, protože samotní informátoři odhadují počet Karakačanů v Bulharsku na 20 až 30 tisíc.

Ve městech většinou Karakačani tvoří samostatné enklávy, čtvrtě. Ve městě Dupnica je to samostatná čtvrť „Bešika“, v Slivenu čtvrtě „Novo Selo“ a „Rečica“ a v Samokově „Vlaška machala“. Tyto čtvrtě se většinou nachází stranou od centra města. Je to dáno tím, že v padesátých letech přicházeli masově do již obydlených měst, kde volné bývaly hlavně okraje nebo čtvrtě opuštěné předchozími obyvateli. Tento způsob osidlování na okraji se týkal jak měst, tak vesnic. Ve vesnicích obvykle jejich osídlení zabírá jednu nebo dvě ulice, nelze mluvit o čtvrti. Protože vesnice se nerozšiřovaly tak rychle jako města, tyto karakačanské ulice jsou dodnes na jejich samém okraji. S takovou dispozicí jsem se setkala zatím ve všech vsích, které jsem navštívila, jedná se například o vesnici Krän, Gorno Sahrane, Mägliž či Enina.



Obce s karakačanských osídlením na území Bulharska.

Standardní životní strategie většiny rodin, které jsem navštívila, vypadá následovně: otec a dospělí synové pracují v Řecku, kde tráví třeba i půlrok nepřetržitě. Nechávají se zaměstnávat ve stavebních firmách, na sklizních ovoce a výjimečně vykonávají i specializovanou řemeslnou práci podle svého zaměření. Zpravidla se ale jedná o nekvalifikovanou práci, která často výrazně nedoceňuje jejich vzdělání, často jsou to absolventi vysokých škol, ale motivem bývá zisk, výdělek z takové práce je obvykle lepší než z kvalifikované práce v Bulharsku. Doma zůstává matka s dcerami a nedospělými syny. Muži se z Řecka vrací na léto, kdy v Řecku začíná být na práci příliš teplo, nebo jen na důležité svátky.

Vedle dojíždění za prací do Řecka zůstávají někteří také celoročně v Bulharsku a buď pracují v oboru své specializace (např. mnozí jsou lékaři nebo právníci) nebo se živí podnikáním, provozují restaurace, obchody a jiné firmy. Vydělané prostředky potom investují do úprav a vybavení domu, který tak časem díky stálým dostavbám a přístavbám pater nabývá gigantických rozměrů.

Strategii úspěchu Karakačanů se pokusil stručně v několika bodech vystihnout také Alexej Kalionski. Dospělí mužští členové rodiny vydělávají peníze

sezónní prací v Řecku nebo tam aspoň naváží obchodní styky. Peníze vydělané touto cestou jsou vždy přivezeny zpět do Bulharska. Investují je do vzdělání mladších členů rodiny, úprav domu nebo vlastního podnikání v Bulharsku. Jejich úspěchy jsou podpořeny několika předpoklady. Prvním předpokladem je jazyk a možnost pracovat v Řecku. Druhým je tradiční rodinná solidarita, která předepisuje investovat vydělané peníze ne do svého potěšení, ale činit dlouhodobé investice do zabezpečení rodiny (Kalionski 2002: 16).

Sňatky – konec endogamie?

Smišené sňatky s Bulhary jsou dnes obvyklé. Kalionski potvrzuje, že nejsou výjimkou, ale normou (Kalionski 2002: 16), byť by mnozí u Karakačanů rádi viděli endogamii, coby rys potvrzující jejich archaičnost. Je to dáno změnou strategie obživy, která už nevyžaduje udržování tradičních ekonomických rolí založených na genderu, věku a majetku. Zároveň se mladší generace více emancipuje od generace starší a konzervatismu, který starší generace v rodině udržuje (ibid.: 16).

Podle konceptu identity Karakačanů samotných karakačanskou příslušnost získávají děti, jejichž otec je Karakačan. Takové děti se stávají členy karakačanských sdružení jak na úrovni regionu, tak i členy Federace kulturně osvětových sdružení Karakačanů v Bulharsku (Федерация на културно просветните дружества на Каракачаните в България – dále budu používat jen označení „federace“), sídlící ve Slivenu.

Z emické perspektivy vypadá interpretace výše popsaného vzorce takto: žena se přivádá do rodiny svého budoucího chotě, pokud ten je Karakačan, rodina bude fungovat „karakačanským způsobem“. Karakačanské dívky na druhou stranu opouštějí sňatkem svou orientační rodinu a přijímají kulturu svého manžela, nejčastěji tedy bulharskou. Nepřestávají být Karakačankami, ale jejich děti už na tuto identitu právo nemají. Stejně ambivalentní pozici pak zauímají i ženy, které se přivádají do karakačanské rodiny. Nezískávají plně karakačanskou identitu, ale v zásadě vstupují do komunity ostatních Karakačanů v regionu, jejich životní styl se nutně přizpůsobí nové rodině, do níž přicházejí. Z pohledu spoluobyvatel se takové ženy Karakačankami stávají, protože se zapojují do veškerého skupinového dění.

Emické pojetí kultury je tedy velmi podobné klasickému antropologickému pojetí. Kultura není tvořena, potažmo předávána fyziologicky tak, že se člověk narodí s karakačanskou krví, a ač je vychováván v bulharské rodině, jednoho

dne se v něm ozve tím, že začne stavět koliby a začnou se projevovat „typicky karakačanské vlastnosti“, jimiž jsou dle výpovědí „Nekarakačanů“ pracovitost a houževnatost. Naopak podle informantů „karakačanskost“ člověk získává výchovou, a protože určujícím prvkem toho, jak bude rodina fungovat, je muž, správnou karakačanskou výchovu lze získat jen v patrilinii.

Ve městě Samokov tak například vedoucí tanečního souboru bývala „původem Bulharka“, která si za manžela vzala Karakačana. Přestože fakt, že je Bulharka, o sobě v rozhovoru se mnou uvedla hned na začátku, v praxi funguje jako mluvčí místní karakačanské menšiny a organizátorka většiny kulturního dění samokovských Karakačanů. I přes to všechno mechanismus osvojování si kultury v rodinném kruhu nefunguje podle informátorů úplně efektivně, a proto „karakačanskost“ právě kvůli smíšeným sňatkům postupně mizí. Jasně řečeno slovy informantky Veliky Ch.: „Karakáčanský jazyk je na vymření, stejně jako samotní Karakačani. Stále více mladých lidí uzavírá smíšené sňatky.“

„Karakáčanský národ“?

Hovoříme-li o dnešních Karakačanech jako o etnické skupině, musíme si stanovit, odkdy o nich takto má vůbec smysl mluvit. Rozhodně tomu tak nebylo v době kočovněpaseveckého života, protože jak popisují všichni výzkumníci, kteří se v terénu zabývali jejich životním stylem a sociální strukturou, v období jejich kočování existovalo jen málo vazeb, které by pojily konkurenční rodové skupiny, jejichž potomci dnešní optikou dohromady představují soudržnou skupinu (Campbell 1964: 203-212). Campbell shrnuje svou úvahu nad povinnostmi a zájmy vyplývajících z členství v příbuzenské skupině a z členství v národě do jednoduchého tvrzení, že v tomto případě jsou zájmy rodin, lokálních komunit a národů, v tomto případě ale i etnicky vymezených kolektivů, nevyhnutelně v kolizi (ibid.: 316).

Jednotlivé příbuzensky vymezené skupiny se navzájem ani všechny neseťkávaly během svého pohybu. Vazby, které pojily Karakačany jako skupinu, byly slovy A. Kalionského pre-nacionální (Kalionski 2002: 3). Co Karakačanům během kočovněpaseveckého období chybělo, je pocit vzájemné solidarity, pocit propojenosti jednotlivých příbuzensko-ekonomických jednotek (*stani, odžak, badžjó, kompanija*). Campbell popisuje institucionalizované nepřátelství mezi jednotlivými rodovými skupinami, které se v praxi projevovalo například vzájemnými krádežemi (*reciprocal exchange of theft*) ovčí nebo vzájemným vypásáním sousedních pastvin (Campbell 1964: 206-212). Proto tedy

lze říci, že až do svého usazení netvořili „pomyslnou komunitu“ (srov. Anderson 2003), jinými slovy netvořili národ ani etnickou skupinu.²

V souladu se soudobými teoriemi nacionalismu lze říci, že Karakačani mohli vykročit směrem k nacionálním vazbám až po sedentarizaci a ještě spíše až po pádu komunistického režimu v Bulharsku. Samotná federace Karakačanů v Bulharsku, která slouží jako centrální instituce, vznikla až po roce 1989. Teprve v té době mohl začít vycházet první karakačanský tisk, časopis *Flambura*, a dospěly první gramotné generace potencionálních představitelů – „buditelů národa“.

Federace vytvořila oficiální webové stránky www.karakachani.com, kde v bulharském a řeckém jazyce informují o činnosti a cílech federace a samozřejmě v obsáhlém úvodu vymezují, kdo a odkud jsou Karakačani, formují tak definici skupinových kořenů. Toto „(na)plánované a vědomé hledání svých ‚kulturních kořenů‘ je naprosto městský fenomén, nemluvě o definici kultury, která se rozdmýchává v této ultramoderní ideji ‚kořenů‘. ... Ti, kteří cítí, že mají kořeny, je nepotřebují hledat, a spousta z těch, kteří je ‚mají‘, se z nich snaží vymanit. Je to ona vykořeněnost, která začíná a udržuje debatu o kořenech“ (Baumann 1999: 83).

Federace se dodnes zabývá několika okruhy aktivit. Kromě pravidelného organizování svátků a festivalů organizují výuku řečtiny. Na téma „bulharští Karakačani“ byla v Etnografickém muzeu v Sofii několik let přístupná expozice, dnes je již v depozitáři. Federace Karakačanů má navíc za cíl zajistit odškodnění rodin, jimž byla združstevněna stáda (Kalionski 2002: 15). Oficiálními cíli federace jsou:

1. výuka, propagace a uchovávání historie, kultury, tradic a jazyka Karakačanů;
2. organizování výuky mateřského jazyka – řeckého jazyka;
3. podpora občanského vzdělání mladých Karakačanů;
4. organizování výuky karakačanského folklóru;
5. záštita a utvrzování kulturních a duchovních práv Karakačanů v Bulharsku;
6. navazování a udržování kontaktů s podobnými organizacemi v rámci státu i mimo stát;
7. manifestace a záštita sociálních zájmů a práv Karakačanů;
8. práce na vytvoření lepších podmínek a integraci Karakačanů v občanské společnosti ve státě.³

² Více informací o kočovněpásteveckém období historie bulharských Karakačanů viz Fatková 2011.

³ Zdroj: www.karakachani.com, 20. 2. 2009, překlad autorka. Webové stránky byly od té doby změněny, dokonce i informace byly naformulovány nově, v případě cílů ovšem obsah zůstává stejný.



Ukázky karakačanských domů (Krän, Măgliž, Enina). Foto G. Fatková, 2011.

Co ovšem Karakačanům ke statusu „národa“ chybí, je politický program. Karakačani neprojevují nárok na konkrétní území a neusilují o žádnou formu autonomie, nejvyšší organizační složkou tak zůstává federace se svými výše zmíněnými cíli.

Sebedefiniční mýty

„Mýtus je jeden z prostředků, kterými celky ... ustavují a vymezují základy vlastního bytí, systémů morálky a hodnot, ... je sadou přesvědčení předávaných obvykle jako vyprávění, jež udržuje komunitu jako takovou“ (Schöppflin 1997: 19). Důležitým výjevem v jejich národním příběhu či chceme-li mýtu je romantický obrázek kočovněpaseveckého života v přírodě. Tento život v promluvách informantů nese přívlastky jako „čistý“, „zdravý“ a moderní přívlastek „ekologický“.

V období kočovného pastevectví se prý těšili pevnějšímu zdraví, které bylo dáno čistým zdravým vzduchem, pohybem v horách a čistou domácí stravou. Kočovný život je také vykreslován bez jakýchkoli konfliktů či nesnází,

v kontrastu k této idyle je postaven okamžik zásahu zvenčí – odejmutí ovcí v roce 1958 – křivda způsobená společným nepřítelem. Jako ukázkou jedné z interpretací tohoto národního příběhu uvedu citaci z autobiografického vyprávění jedné z informantek:

Dojení, výroba sýrů, stloukání másla, zadělávání chleba, pečení, praní v řece, praní vlny, česání, předení, tkaní, šití oděvů, pletení vlněných ponožek, šití plachet na přístřešky – všechno v ruce. Těžké, ale romantické. Spokojení nad svým dílem, v sobotu večer jsme tancovali choro,⁴ hráli na měděné kavalý⁵ a těžké vlněné sukně se jako vlny pohybovaly při pomalém karakačanském choru. Ale běda. Po jednom ministerském výnosu vzali všechny karakačanské ovce a koně do TKZS.⁶ To bylo nejhorší. Děti i dospělí plakali každý dvěma proudy slz. Pologramotní i negramotní, hlavně ženy, museli sejít do vesnic a měst a začít nový život, v nových podmínkách. Najednou se nám srdce otočila naruby.

Je tedy zřejmé, že konstitutivním prvkem tohoto národního příběhu je stmelení se v okamžiku velké křivdy. Tento historicky doložitelný okamžik byl stěžejním stimulem ke stvoření nového typu „představované“ sociální pospolitosti. Na základě konstruktivistických teorií nacionalismu (Gellner 1993; Anderson 2003) se tedy domnívám, že hovořit o Karakačanech jako o národě nebo etnické skupině před tímto ministerským výnosem je ideologickou, nacionalistickou retrokonstrukcí.

V době socialismu celospolečenské klima v Bulharsku zrovna nepřálo jakýmkoli nacionalistickým aktivitám, proto si „elity“ nebo „karakačanská inteligence“, která národní příběh vytvořila a institucionalizovala například v podobě vzniku federace, musely s pravým konstituováním, zrozením národa ještě trochu počkat. A také, co je neméně podstatné, jak jsem již naznačila, tato vrstva „karakačanské inteligence“ musela nejprve vzniknout, musely dospět ty ročníky dětí, které kvůli hromadnému usedání nastoupily do škol na konci padesátých let.

Dnes je jejich sebedefiniční mýtus především příběhem o společném původu, teritoriu, vojenské odvaze, společném utrpení a nespravedlivém zacházení (srov. Schöpflin 1997: 28-35). Mezi konstitutivní prvky již nepatří způsob obživy, protože i když je částečně odlišný od způsobu obživy majority, není samotnými informanty zdůrazňován jako něco karakačanského, spíše

⁴ *Choro* – lidový kolový tanec, lze se s ním setkat všude na Balkáně.

⁵ *Kaval* – bulharský hudební nástroj, pastýřská dlouhá píšťala.

⁶ TKZS (*трудова кооперативно земеделско стопанство*) – výrobní zemědělské družstvo.

jako výsledek stávajících okolností. Karakačanský způsob života je podle nich kočovné pastevectví, a protože toho museli zanechat, nežijí dnes nějakým výlučným způsobem života.

Udržování hranic

Vědomí a udržování hranic prezentují v obřadnosti, která je trochu odlišná od obřadnosti okolních Bulharů, byť formálně jsou všichni pravoslavní křesťané, a tedy souvěrci. Kočovněpastevecký způsob života dříve formoval vnímání prostoru a času. Čas byl vnímán cyklicky, cyklus byl udržován pravidelnými přesuny mezi zimními a letními pastvinami. Dnes udržují cyklus roku jen dva mezníky, a to svátek sv. Georgie 6. května a sv. Demetrie 26. října (Kalionski 2002: 4).

Mezi další velké svátky karakačanské obřadnosti patří svátek *Goljama Bogorodica* v polovině srpna. Tento svátek je významný i pro okolní bulharské obyvatelstvo, ale pro Karakačany je to příležitost k prezentaci hranic své skupiny. Například ve většině rodin je to jediné období roku, kdy se všichni muži vrací ze sezónních prací v Řecku, aby společně s příbuznými svátek oslavili. Nejenže u příležitosti významného svátku Karakačani oblečou tradiční oděvy z kočovněpasteveckého období, ale společně se všichni sejdou k oslavě a teprve jako skupina začínají „být vidět“.

Jejich sebedefinice je založena do značné míry na vlastním jazyce. Jak informanti sami uvádí, dodnes užívají svůj jazyk pro komunikaci doma s rodinou. Své děti tomuto jazyku dodnes učí, ale značná část domácí komunikace probíhá i přesto v bulharštině. Bulharština je tedy v současnosti jejich komunikačním jazykem. I v situacích, kdy jsou „mezi svými“, přesto hovoří sami mezi sebou bulharsky. Jejich vlastní jazyk je pro ně ale důležitým identifikačním rysem, proto také všechny oficiální promluvy a proslovy na akcích pořádaných Karakačany jsou průběžně překládány do řečtiny. Ač je celá akce koncipována jako bilingvní, jazykem jejich soukromých promluv je v drtivé většině bulharština.

Uzavírání Karakačanského (představovaného) společenství

Tendence Karakačanů uzavírat se před (nekarakačanským) okolím je velmi zřetelná už při letmé návštěvě kteréhokoli z měst, kde spolu Karakačani a jiné populace, tedy Bulhaři, Turci, Pomaci atd., žijí pohromadě. Ve městech, kde Karakačani bydlí, využívají většiny služeb hlavně v rámci „svých čtvrtí“, a byť

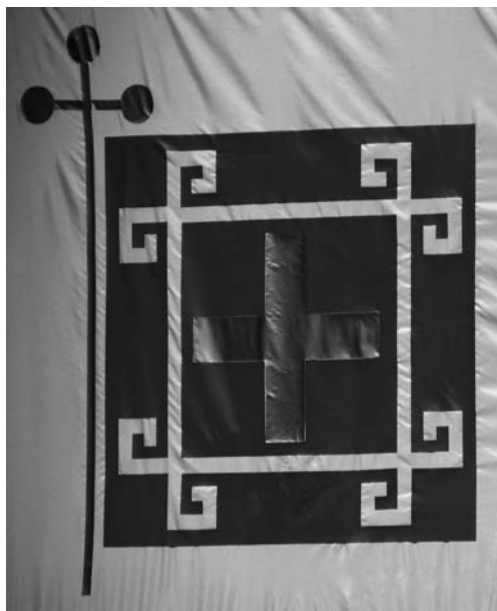
jejich sociální sítě zahrnují i Bulhary, většinou mnohem více přátel a kontaktů mají mezi Karakačany.

J. K. Campbell popsal ve své monografii o řeckých Karakačanech institucionálně ustavený zvláště intimně blízký vztah mezi bratranci nebo sestřenicemi, obzvláště křížovými. Tato instituce funguje i u dnešních bulharských Karakačanů, bratranci nebo sestřenice jsou pro ně nejdůležitějšími kolaterály. Pokud jsou stejného pohlaví, bývá mezi nimi většinou vztah důvěry, sympatie a nejblížšího přátelství. Hranicí, která určuje blízkost přátelství, by pro pozorovatele jednoduše mohla být hranice fyzického dotyku. Moji informanti zpravidla své bulharské přátele neobjímali, naopak téměř pravidlem to bylo při setkání s bratrancem nebo sestřenicí. Při setkání s bulharskými přáteli se obvykle omezili na formální podání rukou.

Mezi Karakačany a jejich bulharskými sousedy panuje jakýsi institucionalizovaný odstup. Jako příklad mohu uvést organizování druhého největšího festivalu Karakačanů s názvem „Flambura“ v městě Kazanlák (ten největší, „Karandila“, se koná u jejich metropole – Slivenu). První věc ovlivňující vztah Karakačanů ke zbytku obyvatel Kazanlaku je to, že místní vůbec nevědí, kdo Karakačani jsou, byť žijí hojně a již léta v bezprostředním sousedství a v několika dalších vesnicích poblíž Kazanlaku. Sami Karakačani svou identitu v každodenním životě nijak neprezentují. Především za účelem setkávání si sami pro sebe pořádají festivaly.

I když město Kazanlák zaštiťovalo festival „Flambura“ (samozřejmě, že motivováno k tomu mohlo být různě), nikde po celém Kazanlaku ani v žádných tiskovinách nebyla ani zmínka o tom, kde a kdy se bude konat. Na festival nakonec přijelo několik stovek lidí z celého Bulharska i Řecka a byli to výhradně Karakačani, kteří se o pořádání festivalu dozvěděli zase jen od svých známých a příbuzných, případně z webových stránek karakačanské federace ve Slivenu.

Jako reprezentant „těch druhých“ vystoupila hned v úvodu festivalu úřednice z městského úřadu v Kazanlaku se svým proslovem, ve kterém povzbuzovala Karakačany v udržování a rozvíjení svébytné kultury, která je jejími slovy „cennou součástí kultury celého Bulharska“. Nicméně něco lidé říkají a často zcela něco jiného dělají. Takže i přes celý tento proslov potvrdila daná úřednice existující distanci, kterou aktivně udržují obě zúčastněné strany, tím, že hned po proslovu zamířila kolem své „čestné židle“ ze sálu ven, aniž by zhlédla jediné vystoupení souborů, které ve svém proslovu tak povzbuzovala k činnosti. Tím tedy počet „Nekarakačanů“ v sále klesl o polovinu (tou druhou jsem byla já).



Oficiální znak karakačanské federace v Bulharsku. Foto G. Fatková, 2011.

Zmíněná distance se v Kazanlaku projevuje rovněž tak, že místní sice mají zájem něco se o svých sousedech dozvědět, ne však od nich samotných. „Nekarakačanští“ obyvatelé Kazanlaku zřejmě již dříve měli na své karakačanské sousedy jistý názor, který je nutil držet si od nich odstup. Proto za ideálního prostředníka pro přenos informací považovali mne, coby cizinku, která má kontakty s oběma stranami. Nerada bych tedy mluvila o „nezájmu“ kazanláčků obyvatel o poznání Karakačanů, ve skutečnosti je jejich zájem jen poněkud brzděn pocitem nedůvěry a snahou udržovat zaběhnutý odstup.

Vazby na Řecko

Největší zájem projevují obvykle „nekarakačanští“ sousedé Karakačanů o jejich původ, jednoznačně patrná je zde snaha někam je zařadit. Karakačani v jejich očích tvoří dosud těžko zařaditelnou jednotku, což je matoucí a provokující. „Tak co vlastně jsou, Řekové, nebo Bulhaři?“ Jak se dá odpovědět na tuto otázku, která volá jen po jasném jednoduchém zařazení do předpřipravených kategorií, do kterých se ovšem Karakačani nevejdou a zůstávají někde v meziprostoru?

Ve veřejném styku používají Karakačani jazyk většinové populace. Protože jsou od samého dětství bilingvní, ovládají ho zcela přirozeně a bez chyb, které by je okamžitě zařadily do kategorie cizinců. Na druhou stranu se však liší jazykem, který používají pro hovor v soukromí, a dodnes i strategií obživy, byť už nejsou kočovnými pastevcí. V kontrastu k většinové populaci Bulharska se Karakačani živí do značné míry vykonáváním prestižních profesí, a to, jak sami tvrdí, získaných spíše díky akademickému vzdělání než díky známostem, věnují se soukromému podnikání nebo odjíždějí za sezónními pracemi do Řecka, které nemusí být nutně prestižnější než práce v Bulharsku, jednoznačně jsou však výdělečnější.

Na druhou stranu k této ambivalentnosti přispívá i kontakt karakačanských formálních organizací, tedy hlavně federace ve Slivenu, s analogickými organizacemi v Řecku. Z Řecka plynou karakačanským organizacím v Bulharsku četné finanční prostředky, je zprostředkovávána výuka řeckého jazyka a jiné aktivity pro karakačanské děti. Řečtí Karakačani projevují zájem o své kolegy v Bulharsku.

Je ale potřeba zdůraznit, že nejde o žádnou výraznou spřízněnost bulharských Karakačanů s Řeky, majoritním národem Řecka, ale hlavně s řeckými Karakačany. Bulhaři pak bohužel mají tendenci vnímat Karakačany jako jakési vlastizrádce, kteří cítí větší sounáležitost se sousedním národem než s národem, na jehož území žijí. Pokud však Karakačani cítí sounáležitost s nějakou sousední skupinou, je to skupina, která je v sousedním státě ve stejném minoritním postavení, jako jsou oni v Bulharsku. Zde se jasně ukazuje problematika prenacionálních balkánských skupin, kterými jsou jednoznačně právě Karakačani (Kalionski 2002: 3-7).

Vřelý vztah k sousednímu Řecku je trnem v oku nejen laické veřejnosti, ale i bulharským etnografům. I oni přece chtějí mít svět jasně roztríděn a kategorizován a Karakačani jim v tom dělají „nepořádek“ (srov. Douglas 1966) – a hlavně, neodpovídají představě bulharských etnografů o autentickém folklóru (jímž jsou obzvláště folkloristé, etnomuzikologové a etnochoreografové posedlí). „Vždyť oni nemají vlastní kulturu“, rozčilovala se bulharská etnomuzikoložka Kaufmanová, když jsem se jí ptala na hudební tradici Karakačanů. „Všechno jen převzali z Řecka, nemají nic svého“. Z toho tedy plyne, že asi nemají vlastní folklór. A opět se zde setkáváme se spojováním Karakačanů s Řeckem jako takovým, ne s řeckými Karakačany, což by bylo přesnější.

Proč jsou Karakačani elitou?

Slivenská novinářka Veselina Sedlarska ve svém článku „Karakáčani se transformují v část ekonomické elity“ otevírá problém neformulované řevnivosti Bulharů vůči Karakačanům v Bulharsku. Autorka ovšem zcela chybně označuje Karakačany za přistěhovalce z Řecka (tedy řeckou etnodiasporu). Tím Karakačanům upírá jakoukoli teritoriální spojitost s územím dnešního Bulharska, na němž coby prenacionální skupina kočovali možná déle než všechny dnes usídle velké majoritní národy, jakými jsou například Bulhaři.

Přes drobné nepřesnosti se ale autorce podařilo v koláži výpovědí Bulharů velmi trefně nastínit strach, který Karakačani ve svých sousedech vyvolávají. Jsou například považováni za neprávem privilegovanou elitní skupinu, která jako časovaná bomba jen čeká, kdy získá moc a bude moci projevit své nebulharské etnické citění. Jen v letmé zmínce v článku autorka naráží na obecný trend považovat Karakačany za „cigány – řecké cigány“. To je obecný trend, který lze interpretovat jako jakousi sebeobranu proti rostoucí úspěšnosti Karakačanů. Výsledky Karakačanů tak okamžitě ztrácí na hodnotě a cti, neboť označení „cigán“ s sebou v Bulharsku nevyhnutelně nese pejorativní konotace.⁷

Budeme-li uvažovat o elitnosti Karakačanů, je třeba vyjasnit užívané pojmy. Elita je „část společnosti, jež vyniká v některém oboru lidské činnosti“ nebo „malá skupina jedinců zaujímajících v důsledku svého společenského a jiného zařazení privilegované postavení v politice, ve vědě a v dalších oblastech“ (Malina 2007: 499). V případě Karakačanů je nutné zdůraznit, že jsou, jak tvrdí Sedlarska, považováni za elitu ekonomickou a intelektuální, z čehož ovšem nevyplývá, že by měli ono privilegované postavení v politice, spíš naopak. Politické aspirace Karakačanů končí přibližně na úrovni správy městského obvodu nebo menší obce, představiteli tohoto trendu jsou například starosta města Kotel a starosta městského obvodu „Novo selo“ ve Slivenu (Sedlarska 2009: 2). Nicméně rozhodně se nezapojují do „vysoké politiky“ na celostátní úrovni, což je paradoxní vzhledem k tomu, že hned po usazení investovaly karakačanské rodiny prostředky do vzdělávání svých dětí, a tak generace Karakačanů už narozených do usedlých domácností tvoří právě onu intelektuální elitu.

Jejich politické působení, jak jsem již uvedla – především na úrovni obecní správy, je oproštěno od nějaké etnické ideologie. Obyvatelé města, kde nějaký

⁷ Více informací o významech, které sebou v Bulharsku nese označení „cigán“ viz Michaylova – Georgiev 2008.

úřednický post zaujímá Karakačan, zpravidla ani nevědí o jeho karakačanské příslušnosti. Nebývá to nikde zdůrazňováno, vyjma textů vztahujících se ke Karakačanům jako menšině, v nichž se obvykle autor snaží zdůraznit, že Karakačani jsou dnes plně civilizovaná a vzdělaná skupina, případně kritických textů, jako je výše zmíněný text od Sedlarske, které kritizují pozitivní diskriminaci, díky níž se údajně Karakačanům žije lépe než jejich majoritním spoluobčanům (Sedlarska 2009).

Ekonomický, kulturní a sociální kapitál Karakačanů v Bulharsku

Sociologové uvádějí jako charakteristické rysy vyšších vrstev společnosti podíl na moci, majetek a s ním spojenou prestiž. Pro popsání situace se nám nejlépe budou hodit pojmy, které do společenských věd zavedl Pierre Bourdieu. Společnost je podle něj utvářena sociálními silami, které vznikají z interakce mezi pozicemi a rozdělováním zdrojů. Tento typ sociální síly nazval „kapitál“ a dále jej dělí na kapitál ekonomický, kulturní a sociální. V sociálním prostoru jsou pak aktéři rozdělení podle objemu a podle struktury svého kapitálu, ten pak funguje jako symbolický prostor, kde rozdíly mezi skupinami s různým statusem fungují jako rozlišovací znaky (Bourdieu 1986: 47; 1995: 218-219).

Ekonomický druh kapitálu je charakteristický tím, že je přímo směnitelný za peníze a může být ustavován institucí vlastnických práv. Z ekonomického kapitálu navíc pramení dva následující typy. Kulturní kapitál se vyskytuje ve třech formách. Jeho ztělesněnou formu představují dlouhotrvající sklony mysli a těla, zhmotněnou formu zas kulturní statky (obrazy, knihy, slovníky, nástroje, stroje atd.) a institucionalizovanou formu vzdělání a kvalifikace (Bourdieu 1986:47). Sociální kapitál je souborem aktuálních nebo potenciálních zdrojů spočívajících v síti vzájemných vztahů, jež zahrnují i členství v různých skupinách. Tato síť je produktem strategií investic do ustavování a reprodukce sociálních vztahů. Prostřednictvím různorodé směny jsou v této síti udržovány závazky a vzájemné povinnosti.

Tyto jednotlivé druhy kapitálu se chovají podle zákona o zachování energie, zisk na straně jednoho druhu kapitálu musí být kompenzován výdajem na straně jiného druhu (Bourdieu 1986: 51-52). Karakačani by podle Bourdieua disponovali vysokou měrou ekonomického a kulturního kapitálu, ale jejich kapitál ekonomický je silně koncentrovaný dovnitř vlastní skupiny, takže v kontextu celé bulharské společnosti mají ekonomický kapitál nízký.



Sídlo karakačenské federace ve Slivenu. Foto G. Fatková, 2011

Ekonomického kapitálu nabývají díky několika faktorům. Za prvé většina z nich má vyšší vzdělání, může tedy aspirovat na prestižnější pracovní místa. Za druhé jejich mateřským jazykem je dialekt řečtiny a většina bulharských Karakačanů má dvojí, řecko-bulharské, občanství, díky němuž mohou pracovat volně v Řecku. To bylo rozhodující hlavně v době před vstupem Bulharska do Evropské unie (Kalionski 2002: 15). Již po politických a ekonomických změnách roku 1989 Karakačani mohli užívat jak specifických minoritních práv v rámci Bulharska, tak podpory ze strany řeckého státu, neziskových organizací či soukromých osob z Řecka (ibid.: 2). A konečně, jejich životní styl se vyznačuje velkou skromností oproti konzumerismu bulharské majority. Všechny tyto faktory společně přispívají k obecnému vysokému ekonomickému kapitálu Karakačanů v Bulharsku.

Otázka ekonomického kapitálu se ale začíná problematizovat, pokud se pokusíme zamyslet nad prestiží s ním spojenou. Prestiž samozřejmě získávají i díky akademickým titulům, které mnozí získali, ovšem zde je cesta k prestiží

zahrazena chybějícími sociálními kontakty. Prestiž odvozená od držení majetku je ale závislá na tom, jak byl tento majetek získán a jak je daný způsob jeho nabytí ve skupině hodnocen. V tomto případě byl majetek nabyt díky práci v zahraničí, která je jaksi „neviditelná“, nelze ji kontrolovat prostředky sociální kontroly. V praxi to většinou vypadá tak, že člověk odjede do zahraničí, pak za půl roku přijede a přistaví další patro svého domu. Veřejnost ani sousedé jej nevidí, jak si finanční prostředky vydělává, a primární reakcí tedy je, že si je určitě nevydělal poctivou cestou. Proto je prestiž z nabytého majetku vnímána pouze v rámci vlastního uzavřeného společenství, které se díky těmto předsudkům okolní populace ještě více uzavírá.

Nastínila jsem trochu generalizovaný obrázek o Karakačanech. Avšak v tomto bodě se sluší dodat, že – skrze jemnější intraskupinovou optiku – bychom viděli výrazné rozdíly uvnitř karakačanského společenství, stručně řečeno: lze rozlišit „elitu mezi elitou“. Ale protože představitelé tohoto společenství mají jen zanedbatelné politické aspirace, nedisponují vlastním státem a politickou mocí, není ona stratifikace tak důležitá a zřetelná jako u většinové společnosti.

Rovina karakačanské reprezentace

Karakačanská reprezentace je tvořena výhradně výše zmiňovanou federací, protože v Bulharsku se podle zákona nesmí sdružovat žádné politické formace na etnickém základě. Za Karakačany jako skupinu do tisku nejčastěji promlouvají představitelé federace, např. její zakladatel a bývalý předseda Dimi-tăr Grivas, který se stal hlavním mluvčím skupiny v prvním velkém článku, který byl v tisku Karakačanům věnován (National Geographic – Bělgarija, září 2009). Grivas vystupuje v roli „specialisty na karakačanské nacionální otázky“.

Jak již bylo zmíněno, komunikace mezi federací a členy společenství probíhá prostřednictvím její webové stránky. Tam si nezasvěcení také mohou přečíst texty vysvětlující původ Karakačanů a jejich místo v současné bulharské společnosti. V těchto prohlášeních je vždy akcentován vyhraněný postoj skupiny k osmanským Turkům, své prapůvodní vesnice dokonce považují za centra odboje proti nim. Kloní se tedy k hypotéze, že původně žili usedle. Jako ukázkou lze vzít překlad jednoho z oficiálních textů karakačanské federace:

Karakačani jsou částí řeckého národa.

Legendy vypovídají, že naši předkové odešli do pohoří Pindos, když Turci ovládli řecké území kolem roku 1381. Tam zůstali až do roku 1815. Zaštiťovali hajduky a zajišťovali úkryt všem pronásledovaným Turkey. Hajducké čety s nejlepšími mladíky silily, hajduci postupně získali na věhlasu – Kačandonis, Ljakatas, Chasiotis, Lepeniotis a další.

V období Ali Paši, kdy hajduci i samotní Karakačani byli nejvíce pronásledováni, byli Karakačani přinuceni k odchodu a dostali se tak do Makedonie, Trakie, k Bosporu i Černému moři. Jak opouštěli svá rodná místa, přenášeli si svůj tradiční styl života. Proto jsou písňě i tradice stejné u všech Karakačanů na celém balkánském poloostrově. Žili polonomádkským stylem života. Turci je nazvali Kara-kačani (černí uprchlíci), protože na jejich oděvu vždy převládala černá barva na znamení hlubokého smutku z padlé říše. Nadále si zachovali svou řeckou identitu, jazyk, mravy, zvyky i národní umění.

Po ustavení komunistického režimu v Bulharsku v roce 1958 byly odebrány Karakačanům ovce a Karakačani byli přinuceni změnit svůj životní styl. Změny nastaly až po roce 1989 a vedly k novým tendencím a procesům v karakačanské společnosti. Postupně se eliminovaly překážky pro svobodný projev náboženské i etnické identity. Garantování práva na nepolitické sdružování etnických skupin v Bulharsku vedlo k založení Federace kulturně-vzdělávacích sdružení Karakačanů v Bulharsku (ФЕДЕРАЦИЯ НА КУЛТУРНО ПРОСВЕТНИТЕ ДРУЖЕСТВА НА КАРАКАЧАНИТЕ В БЪЛГАРИЯ)

Celá pokolení žili Karakačani v klidu společně s Bulhary, s nimiž sdíleli nezvratnost oné sudby. Vědomí o řeckém původu není v rozporu s tím, že Bulharsko považují za svou vlast. Dnes jsou jednou z nejintegrovanejších etnických skupin v současné bulharské společnosti a svou svéráznou kulturou přitahují pozornost.⁸

Sami představitelé federace používají směs několika schémat, jedno z nich jsem na začátku nazvala „karakačanismem“, další je klasické vyprávění o hajducké minulosti. Toto téma odboje proti Turkům s nimi sdílí i Bulhaři. Je zajímavé, že v textech federace je zdůrazněn a velmi obsáhle a sugestivně podán právě útlak ze strany Osmanů. Naproti tomu útlak ze strany komunistické

⁸ Zdroj: www.karakachani.com, 20. 2. 2009, překlad autorka. Analyzovaná oficiální prohlášení se vztahují k realitě roku 2009, kdy byl prováděn výzkum. Webové stránky byly od té doby změněny, i oficiálně zveřejněné texty jsou dnes nové. Srovnání textů starých s novými tedy může poukázat na vývoj v existenci karakačanské federace, například zde prezentovaný text již na nových stránkách zcela chybí.

strany, která je připravila o veškerý majetek a de facto je donutila k usazení, je zmíněn jen letmo a bez emocí.

Dokonce je zde použito pasiva, takže z jediné věty na toto téma „Po ustanovení komunistického režimu v Bulharsku v roce 1958 byly odebrány Karakačanům ovce a Karakačani byli přinuceni změnit svůj životní styl“ není vlastně vůbec patrné, kdo jim ovce odebral a o jaké přinucení šlo, zatímco v popisu osmanského útisku jsou „Turci“ jako skupina nepřátel přímo jmenováni několikrát. Na základě těchto praktických ukázek bych si dovolila formulovat jeden trend. Ve svých oficiálních prohlášeních se Karakačani zaměřují na tu verzi svého příběhu, ve které jsou jako odvčci nepřátelé traktováni především Turci. Toto schéma je totiž společné všem křesťanským národům na Balkáně.

Dále je jednoznačně v obou textech propagován řecký původ Karakačanů, byť většina stěžejních autorů vyjadřujících se k tomuto tématu (Marinov 1964; Pimpireva 1995, 1997), jejichž jmény se mimo jiné v tomto prohlášení autoři zaštiťují, zmiňuje a podrobně rozvádí různost hypotéz o karakačanském původu. Na jednoduchou otázku: „Kdo jsme?“, odpovídají karakačanští představitelé nejdříve zařazením mezi pravoslavné křesťany a pak vyzdvížením jazyka, který ovšem neoznačují jako „dialekt řečtiny“, jak bývá všude uváděno, ale jako řečtinu jako takovou. Vedle výskytu těchto jevů je důležité zmínit absenci jakékoli zmínky o vazbě na teritorium státního útvaru, na jehož území žijí.

V článku v *National Geographic* se předseda federace Kosta Káčev, jeho zástupce Dimităr Mandžurov a jiní představitelé vyjadřují takto: „Pokud je ve skupině lidí jeden Karakačan, já ho poznám. ... Ženy mají moc krásné tváře i postavy ... také je lze poznat podle chůze, přestože dnešní dívky už nechodí tím stylem ... U nás převládají tmavé vlasy a oči, ale oči nebývají úplně černé, jsou hnědé s trochou zelené – jako by se v nich odrážel zelený stín bučin ...“ (Kjumjurdžiev 2009: 106-110). Vůbec na mnoha místech v článku představitelé federace, „specialisté na karakačanské nacionální otázky“, zdůrazňují specifickou karakačanskou fyziognomii.

Aktérská rovina

V této rovině se budeme zabývat vlastními sebereprezentacemi jednotlivých aktérů. Aktéři mohou být na jedné straně v kontaktu s činností federace, ale také je část Karakačanů, kteří se kolektivních aktivit neúčastní a prohlášením federace nevěnují pozornost. Zde tedy bude prostor pro náhled na to, jak sami



Karakačanská rodina v první polovině 20. století; z osobního alba rodiny Chátových (Enina).

aktéři definují své místo v sociálním světě a zároveň jak chápou činnost a oficiální tvrzení federace. Podkladem k popisu této roviny mi budou rozhovory a autobiografická vyprávění, sebrané během let 2008–2010.

Hned na začátku bych přitom chtěla zdůraznit první rozpor mezi myšlenkovými schématy karakačanské reprezentace a samotných aktérů. Jak jsem již popsala výše, zdůrazňují představitelé federace nepřítelství Karakačanů (potažmo křesťanů) a Turků (potažmo muslimů). V rovině aktérské je toto přesně naopak a je to logické. Informanti nezdůrazňují odvěký konflikt s Turky, protože ten nezažili dokonce ani jejich rodiče. Formulaci svého národního příběhu informanti stavěli především na konfliktu mezi nimi a bulharskou vládou v padesátých letech. Nejedná se o nějakou zobecnělou zášť vůči všem Bulharům, jen chci zdůraznit, že v aktérském pohledu hraje v národním příběhu roli nepřítele někdo jiný než v pohledu podávaném představiteli federace.

V této rovině se taktéž setkáme s pestrou paletou motivů. Jde jak o motivy hajducké minulosti, tak motivy prastarosti, izolovanosti, a tedy etnické čistoty narozdíl od okolních smíšených populací. Aktéři nezdůrazňují tolik variantu

usedlé minulosti a řeckého původu. Stejně jako představitelé federace staví svou identitu především na společném náboženství a jazyce. U aktérů se ovšem setkáme s trochu jiným zacházením s těmito kategoriemi.

V případě náboženství v drtivé většině rozhovorů vždy zmínili náboženskou shodu s Bulhary. „Jsme pravoslavní křesťané, máme stejné svátky jako Bulhaři i stejná pravidla, třeba nebereme si své příbuzné.“ Náboženská sféra je tedy na jednu stranu sjednocuje, ale zároveň je přísně neodděluje od okolní populace. V případě společného jazyka samotní aktéři nemluví o řečtině jako takové, ale „svém jazyce“, „karačanském jazyce“ nebo „mateřském jazyce“, který také vysvětlují opisem, že jde o dialekt řečtiny, který je ovšem od současné hovorové řečtiny snadno poznat. V jednom případě mi specifčnost jejich jazyka byla vysvětlena tak, že jde o starší čistější variantu řečtiny, než je její současná varianta.

Dále mohu uvést, že koncept specifické karačanské fyziognomie a pohybu sdílí aktéři s představiteli reprezentace. Aktéři jsou schopni podat výčet znaků této fyziognomie, za základ však považují pohyb nebo, dalo by se říci, dynamické neverbální projevy. Například u dívek se i dnes cení jemné a subtilní pohyby, chůze velmi malými krůčky se sklopeným pohledem. To se jasně projevilo při prohlížení mých fotografií. U fotografií, kde jsem stála v mírném předklonu s hlavou skloněnou k zemi, aktéři vždy dojatě dodávali, že na této fotce mi to sluší, že takhle vypadám jako skutečná Karakačanka. Koncept specifické karačanské fyziognomie sdílí i okolní populace. Bulhaři, kteří přicházejí s Karakačany do styku, taktéž mluví o typické vizáži Karakačanů, podle níž je spolehlivě poznávají.

Závěr

V této studii jsme zmapovali jednotlivé charakteristiky usedlého života Karakačanů v urbánním prostředí Bulharska (způsob obživy a bydlení, strategie uzavírání sňatků, vnitroskupinová diferenciacie, komunikace směrem dovnitř i vně karačanského společenství, status etnické menšiny Karakačanů v rámci Bulharska atd.). Problematicizována zde byla zejména identita Karakačanů ve vztahu k současným teoriím nacionalismu a etnicity.

Z našeho zkoumání vyplývá, že Karakačany vlastně nelze jednoznačně konceptualizovat. Proto se tato studie zaměřuje na způsoby konceptualizace, které používají jednotliví aktéři v současném diskurzu kolem tématu Karakačanů. Na tomto poli se střetává několik motivů, archaizující pohled, přicházející ze

společenských věd, rasově orientované motivy, týkající se typicky karakačanského vzhledu, přicházející od karakačanských představitelů, a různé interpretace historického vývoje skupiny, které prezentují sami aktéři a jejich představitelé. Výše zmíněné motivy jsou tvořivě uplatňovány v závislosti na situačních podmínkách. Výsledky této studie poukazují na mylné chápání Karakačanů coby asimilovaného společenství. Naopak, Karakačani si v podmínkách uselého života vyvinuli vlastní mechanismy přežití a cesty k úspěchu. Sami jsou si specifčnosti těchto mechanismů vědomi a snad ještě více si toto uvědomují jejich sousedé pocházející z řad majority nebo jiných minorit. Právě jejich v daných podmínkách novátorský způsob obživy způsobil, že se v dnešním Bulharsku Karakačani těší dosti vysokému statusu a z jejich řad se etablovala také výrazná část bulharské porevoluční podnikatelské sféry.

GABRIELA FATKOVÁ je sociální antropoložka, v současnosti je studentkou doktorského programu etnologie na Západočeské univerzitě. Věnuje se dvěma okruhům témat, prvním z nich jsou bulharští Karakačani a jejich životní strategie v současnosti a druhým okruhem je problematika vzdělávání sociokulturně znevýhodněných studentů v České republice. Kontakt: gfatkova@seznam.cz.

Použité prameny a literatura

- Anderson, Benedict. 2003. „Pomyslná společenství.“ Pp. 239-269 in Miroslav Hroch (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Baumann, Gerd. 1999. *Multicultural Riddle*. New York – London: Routledge.
- Bourdieu, Pierre. 1995. Sociální prostor a symbolická moc. *Cahiers du Cefres* 8: 213-233.
- Bourdieu, Pierre. 1986. „The Forms of Capital.“ Pp. 241-258 in John G. Richardson (ed.): *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood.
- Campbell, John K. 1964. *Honour, Family and Patronage*. Oxford: Clarendon Press.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge + Kegan Paul.
- Eriksen, Thomas H. 2008. *Sociální a kulturní antropologie. Příbuzenství, národní příslušnost, rituál*. Praha: Portál.
- Fatková, Gabriela. 2011. „Karakačani v Bulharsku – pastevecká historie.“ *Lidé města* 13, 2011, 1: 51-72.
- Kalionski, Alexei. 2002. *How to Be Karakachan in Bulgaria?* <http://www.cas.bg/uploads/files/Sofia-Academic-Nexus-WP/Alexei%20Kalionski.pdf> [cit. 2009-06-16].

- Kjumjundžiev, Ljubomir. 2009. „Bădi kato Balkana.“ *National Geographic – Bălgarija* 2009, 9: 102-117.
- Malina, Jaroslav a kol. 2007. *Slovník pro studenty antropologie*. Brno: Akademické nakladatelství CERM.
- Marinov, Vasil. 1964. *Prinos kăm izučavaneto na proizchoda, bita i kulturata na Karakačanite v Bălgarija*. Sofia.
- Michaylova, Miglena – Georgiev, Dončo. 2008. „Etnonyma Циганин / Cikán / Ciganin / Циганин v bulharštině, češtině, chorvatštině a srbštině.“ Pp. 158-165 in Marek Jakoubek – Lenka Budilová (eds.): *Romové a Cikáni – neznámí i známí*. Praha: Leda.
- Pimpireva, Ženja. 1995. *Karakačanite v Bălgarija*. Sofija: Universitetsko izdatelstvo Sv. Kliment Ochridski.
- Pimpireva, Ženja. 1997. „Traditional and Contemporary Models of Interaction Between Karakachans and Bulgarians.“ *Ethnologia Balkanica* 1, 1997: 183-195.
- Said, Edward. 2006. *Orientalismus*. Praha: Paseka.
- Sedlarska, Veselina. 2009. *Karakačanite se prevrăšťat v čast ot ikonomičeskija elit*. http://www.birn.eu.com/en/45/130/1967/?tpl=30&ST1=Text&ST_1=Article&ST_AS1=1&ST_max=1 [cit. 2009-02-20].
- Schöpflin, George. 1997. „The Function of Myth and a Taxonomy of Myths.“ Pp. 19-35 in Geoffrey Hosking – George Schöpflin (eds.): *Myths and Nationhood*, London: Hurst.
- Todorova, Maria. 1997. *Imagining the Balkans*. New York: Oxford University Press.

„KRONIKA NAŠÍ RODINY“ VOJVODOVSKÉ ČEŠKY ESTER KARBULOVÉ*

Marek Jakoubek

Fakulta filozofická ZČU Plzeň

“Chronicle of our Family” by the Vojvodovo Czech Ester Karbulová

Abstract: *This edition presents a commented transcription of the memoirs of Ester Karbulová, a former inhabitant of the only Czech village in Bulgaria – Vojvodovo. The memoirs cover many aspects of the (ex)Vojvodovo villager’s life in Bulgaria as well as in South Moravia, where almost all Vojvodovan Czechs settled after their remigration following World War II. The edition is supplemented by informative commentaries and prefaced by a short introduction explaining the background of the manuscript in the context of history of Vojvodovo and its Czech (ex)inhabitants. A brief review of other manuscripts written by Vojvodovo (ex)villagers, as well as of existing academic literature concerning Vojvodovo is also presented.*

Keywords: *Vojvodovo; Czech compatriots; Bulgaria; remigration; South Moravia*

Patrně žádné české či slovenské sociálněvědní periodikum v porevoluční době nevěnovalo problematice Vojvodova, české krajanské obce v Bulharsku, větší prostor než časopis *Lidé města*. V širším záběru, zahrnujícím i dějiny české banátské obce Svatá Helena, z níž na sklonku 19. století odešla hlavní skupina pozdějších zakladatelů Vojvodova, byla k tomuto tématu napsána již bezmála desítky studií (Nešpor – Hornořová – Jakoubek 1999, 2000, 2001, 2002; Jakoubek 2008a; Jakoubek 2010a, b; Jakoubek 2011), čítajících na několik set

* Text je dílčím výstupem projektu GA ČR č. P405/10/0471.

stran. Ve vazbě na konkrétní lokalitu nemá u nás takové soustředění pozornosti na stránkách jediného odborného periodika po roce 1989 téměř obdobu a přinejmenším v časopise *Lidé města* se tak Vojvodovo a život jeho české komunity pomalu dostávají do polohy modelového případu. Pro autory zvažující sepsání další práce s vojvodovskou tematikou to na straně jedné znamená, že rozsáhlejší úvod do dané problematiky již patrně není nutný a je možné jej nahradit odkazy na již publikované práce, na straně druhé je ovšem třeba vyvarovat se v novém díle zbytečných repeticí a reprodukování již známých faktů a perspektiv; nemluvě o nutnosti dostat výši příslovečné latky nastavené staršími studiemi.

Místo „Kroniky naší rodiny“ E. Karbulové ve vojvodovské ediční literatuře

Jiným kontextem, do něhož lze „Kroniku naší rodiny“ E. Karbulové zařadit, jsou doposud zveřejněné edice obyvatel bulharského Vojvodova. Ani těch přitom není málo. Kromě již výše zmíněné „Knihy pamětní Tomše Hrůzy, žitele Vojvodofského“ (Jakoubek 2008a) to jsou „Stručné dějiny Vojvodova“ Lýdie Faboukové (Fabouková 2006), „Historie rodu Čížkových a Karbulových“ Barbory Čížkové (Jakoubek 2008b, 2010d), pamětní vzpomínky téže autorky (Jakoubek 2009), a „Vzpomínky na život Čechů, kteří žili ve vsi Vojvodovo, Vračansko, Bulharsko“ Božidara Popova (Popov 2010), v dané sestavě jediného Bulhara. Mohlo by se zdát, že mezi uvedenými texty, přinejmenším v obecné poloze podobného charakteru, si „Kronika naší rodiny“ Ester Karbulové bude, jako „nově příchozí“, své místo hledat již jen stěží; domníváme se však, že při podrobnějším pohledu se ukáže, že pravdou je spíše opak a že jedno z výrazných specifik práce E. Karbulové vyvstane právě teprve v souvislostech ostatní vojvodovské memoárové produkce, zejména pak ve vztahu k „Historii rodu Čížkových a Karbulových“ Barbory Čížkové. Autorky obou textů jsou totiž příbuzné – František Karbula, manžel E. Karbulové (roz. Dobiášové), je mladším bratrem B. Čížkové (roz. Karbulové), B. Čížková a E. Karbulová jsou tedy švagrové (označení „teta“, kterým se ve svých textech navzájem označují, má tedy sociální, nikoli příbuzenský charakter¹). Uvedené formální vymezení jejich

¹ V odpovídajících textech jsou termíny „teta“ používány oběma autorkami jako termíny referenční (ze strany B. Čížkové jde ovšem bezpochyby o relativně novou formu, reagující na věk a sociální postavení E. Karbulové), ve všednodenní realitě je pak situace taková, že ze strany E. Karbulové je dané označení vůči B. Čížkové užíváno i jako termín adresný, doprovázený vykáním.

vztahu ovšem zdaleka nepostihuje pouto, které obě ženy již řadu desítek let pojí a které svou vřelostí a hloubkou rovinu čistě příbuzenského vztahu výrazně překračuje. Ovšem už jen tento příbuzenský vztah vytvořil pro zachycené momenty životů obou vojvodovských rodaček značně specifický kontext, díky kterému oba texty na několika místech sdílí nejen protagonisty, ale i totožné „rodinné kulisy“; v práci B. Čížkové pak dokonce vystupuje i samotná E. Karbulová („A to bylo žalu, nevěděli jsme jeden o druhém. Anka jela do Hrušovan, Frantík s Esty neměli kam, tak šli na statek do jedné místnosti. Kája měl 3 roky a Miluška 3 neděle. Také si užili, nebylo kde dítě koupat, kde vařit a peníze nebyly ... co jsme se naplakali, když jsem přišla mýt okna, že se sem nastěhuje, teta Esty mi přišla pomoci a Milušku jsme dali do koutku na zem...“).

Kromě těchto rodinných styčných ploch samozřejmě obě práce obecně popisují život téže české vojvodovské komunity a vzhledem ke generačnímu překryvu obou autorek i shodné procesy, které v dané komunitě v odpovídajícím čase probíhaly a z nichž nejvýznamnější bylo bezesporu právě poválečné přesídlení z Bulharska do ČSR. Právě tato situace je přitom ve vztahu k celkovému souboru textů (ex)Vojvodovčanů výjimečná, ale i zvlášť cenná, neboť umožňuje synoptické čtení obou prací. Jinak řečeno – vzhledem k uvedené konstelaci můžeme pozorovat v principu tytéž děje očima dvou jejich participantek. Odlišné akcenty v obou popisech, ať již na úrovni deskripce anebo hodnocení, jakož i samotný výběr popisovaných událostí či jejich aspektů z širšího rámce života české vojvodovské komunity, jsou pro poznání (nejen) dějin Vojvodova a života jeho českých obyvatel velice cenné, a to zejména proto, že vyvracejí představu o tom, že existuje jen *jeden* správný (objektivní) popis věrně (pravdivě) zachycující skutečnost, v daném případě kulturu vojvodovských Čechů, resp. historii jejich společenství. Potenciální námitku, že uvedené odlišnosti mohou být „prostě“ jen výrazem věkového rozdílu (8 let) obou pisatelek, můžeme v daném ohledu chápat jako modelový příklad – neboť věk, respektive jeho vliv na recepci odpovídajících událostí, má nepochybně také strukturální rozměr, tj. může nám říci leccos o perspektivě osob určité věkové *kategorie*, výpovědní hodnota věkové determinace popisu má tedy *obecný* charakter a lze ji proto považovat nikoli za výhradu, ale naopak za jedno z pozitiv dané situace, respektive jeden z dalších zdrojů poznání dané skupiny.

Přínos či hodnota edice „Kroniky naší rodiny“ E. Karbulové v rámci souboru obdobně situovaných textů jsou tedy v obecné poloze zřejmé, daná práce je ovšem cenná samozřejmě i sama o sobě. Kromě celé řady jednotlivostí, jako je docházka do školy, obrázky ze života rodiny vojvodovského kováře Bedřicha

Dobíáše, popis nedělních aktivit či zachycení válečné nouze, kdy i „chleba byl vzácný“, lze za jeden z nejpozoruhodnějších momentů vzpomínek E. Karbulové týkajících se období před vystěhováním Čechů z Vojvodova, považovat reflexi specifické etapy v životě každé vojvodovské ženy – přesunu mladé nevěsty z rodného domu do domácnosti a rodiny manžela. V životě E. Karbulové se jednalo o období neradostné („nejtěžší dny mého života“) a vzhledem k tomu, že řada dalších vojvodovských žen dodnes vzpomíná na uvedenou periodu svého života v podobném duchu, lze se domnívat, že ačkoli konkrétní příčiny nespokojenosti a často i tísně a stesku mladé nevěsty v rodině tchána a tchyně mohly v každém jednotlivém případě nabírat celou řadu podob a jednotlivé ženy tak obvykle za jejich původce považují konkrétní osoby či charakter dotyčné rodiny, neveselý charakter pozice mladé nevěsty tkvěl patrně především v samotném obyčeji postmaritálního přesunu, který obvykle ještě velmi mladé dívky vytrhoval z jejich domácího prostředí a včleňoval je do do té doby „cizí“ domácnosti, takže se ocitaly, jak píše E. Karbulová, „v cizím domě a samy“. V případě E. Karbulové byl navíc přesun do manželovy rodiny umocněn absencí manžela vykonávajícího v dané době vojenskou službu (což lze ovšem považovat za specifikum daného případu, neboť v typickém případě docházelo na Vojvodově k uzavření manželství až po návratu mládence z vojny, nepochybně právě z důvodu prevence uvedené situace; srov. Budilová 2010). Píše-li pak E. Karbulová po letech na konto uvedené zvyklosti: „nevím, proč byly tak špatné zvyky, že muselo děvče z domu a nevyhnutelně muselo bydlet u jeho rodičů“, říká nám to též mnohé o vztahu mezi tradicí (kulturou) a jejím nositelem, resp. o vztahu aktéra k jím performovanému jednání, který se takto ukazuje jako značně komplikovaný a rozhodně nikoli neproblematický.

Druhým výrazným momentem vzpomínek E. Karbulové je pak nepochybně záznam zoufalých podmínek, které přesídlence – do značné míry díky nedodržení řady slibů a záruk ze strany odpovídajících orgánů ČSR – čekaly v jejich nové vlasti a které si nijak nezahladily se situací válečnou – vždyť i v této době, jak píše E. Karbulová, opět často nebylo ani „peněz na chleba“. Rodina Karbulova přitom ve vztahu k reemigračním procesům drží jeden z významných primátů – dcera Miluška, v době transportu třítýdenní, byla tehdy v rámci vojvodovského společenství nejmladší reemigrantkou (mimo chodem – jednalo se o jakousi rodinnou „tradici“, neboť otec E. Karbulové B. Dobíáš opustil se svými rodiči Svatou Helenu při přesídlení do Bulharska ve stejném věku); jen málokdo si dnes již umí představit, co tento primát tehdy

pro mladou rodinu znamenal, a jen nemnozí docení patřičnost příměru E. Karbulové o tom, že okolnosti tehdy její dceru „kalily jako ocel“.

Je-li situace nejmladší reemigrantky výjimečná (matek s dětmi ovšem cestovala v transporthách Vojvodovčanů řada a v tomto ohledu byla tedy daná situace ne snad standardní, ale také nikoli ojedinělá), pak níže zachycená reakce na zoufalé podmínky již byla pro Vojvodovčany bezmála typickou. O religiozitě obyvatel Vojvodova a o zásadním významu víry v jejich životě, jakož i o jejím vlivu na charakter celého daného společenství bylo již napsáno mnoho (viz např. Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999-2002; Jakoubek 2010b, 2010d), přesto nás ale doklad religiózního světonázoru Vojvodovčanů, respektive hloubky jejich náboženského přesvědčení, jak se s ním setkáváme v níže zaznamenané reakci E. Karbulové na nesmírně složité životní podmínky reemigrantů v poválečné ČSR, patrně překvapí. Napsat o prožitých utrpeních: „Ale díky drahému Pánu i zato, protože kdyby bylo vše v pořádku, jestli by v mé srdce nevstoupila vysokomyslnost a já bych zašla daleko a nehledala bych útěchu a radost u Boha...“, to není výraz formalizované zbožnosti, ale výraz životní polohy člověka, pro kterého je víra na prvním místě – a právě takoví lidé činili vojvodovské společenství tím, čím bylo, a definovali jeho obecný a v důsledku velmi specifický charakter. V tomto ohledu je tedy E. Karbulová typickou reprezentantkou vojvodovské komunity.

Reakce Vojvodovčanů na trpké zkušenosti v novoosídleneckých obcích a obecně velmi neutěšenou situaci po přesídlení do ČSR byla přitom trvalým rysem daného společenství, který byl pro danou komunitu příznačný a budil pozornost těch, kdo byli s jejími členy v kontaktu. Podobný postoj ke světu totiž zaznamenáváme již ve Vojvodovu samotném; zprávu o tom nám podává dobový pozorovatel Ján Michalko (v letech 1930-40 učitel v Gorné Mitropoliji a Brašljanici), který o Vojvodovčanech již ve třicátých letech minulého století píše, že „nie sú malodušní, každé malé nešťastie ich hneď nezlomí ..., nikdy sa nevzdávajú nádeje, že sa všetko obráti k lepšiemu a v *silnej viere v Boha všetko víťazne premáhajú*“ (Michalko 1936: 69; kurzíva dodána).

Autorka „Kroniky naší rodiny“

Ester Karbulová se narodila roku 1929, jako z nejstarší ze čtyř dětí vojvodovského kováře Bedřicha Dobiáše a Heleny Dobiášové (roz. Sauerové). Oproti zvyklostem, které v typickém případě vedly k pojmenování dítěte po prarodičích (více k dané problematice viz Budilová 2008), v daném případě tedy Marie

(preference manželčiny či manželovy linie by v daném případě nehrála roli, neboť obě babičky se jmenovaly stejně²), získala prvorozená dcera jméno jiným způsobem. Zdrojem jména E. Karbulové nebyla tradice, ale Bible („Rodiče studovali Bibli a líbilo se jim to – královna Ester“). Dané jméno bylo v rámci vojvodovské české komunity zcela nové a E. Karbulová byla v celé obci jeho jedinou nositelkou, přičemž také až do přesídlení do ČSR zůstalo (v rodinné linii E. Karbulové se ovšem jméno ujalo a v zásadě v souladu s vojvodovskou pojmenovací tradicí jej nyní nosí její dvě pravnučky).

E. Karbulová dnes patří k nejstarší žijící vojvodovské generaci, kterou od ostatních vojvodovčanů mladšího věku odlišuje mj. to, že její příslušníci uzavřeli manželství a zplodili jednoho či více potomků ještě ve Vojvodovu samotném, tedy před vystěhováním z obce. „Kroniku naší rodiny“ začala psát v roce 1973, tedy ve svých 44 letech. Specifická byla v daném případě motivace vedoucí k prvním zápisům; slovy samotné autorky:

To mě teta Barči [Čížková] k tomu přivedla – já sem tam přišla a ona takovej sešit měla, a že: „Hele, já píšu rodinnou kroniku,³ ať maj děti památku,“ a já si říkám: „Ale počkej, vždyť já můžu taky něco takovýho.“ Tak sem se do toho dala v tom sedmdesátým třetím... Tak takhle to vzniklo, její nápad to byl.

Vazba mezi oběma texty přitom ukazuje, že přinejmenším v dané generaci se někteří autoři vojvodovských memoárových textů navzájem přímo ovlivňují, resp. inspirují, a rovněž zachycuje jeden z mechanismů přenosu (ex)vojvodovské literární „tradice“.

Ediční poznámka

„Kronika“ je psána do sešitu velikosti A4. První zápis pochází z 16. listopadu 1973, (zatím) poslední z 22. dubna 2010, přičemž zápisy zabírají plných 145 stran sešitu. Délka zápisů kolísá od několika řádek po několik stran. Pouze v posledních letech se v principu veškeré zápisy omezují jen na kratší sdělení, přičemž důvodem této redukce je zhoršení zraku autorky („Už to nejde“).

Z kroniky prezentujeme zápisy z úvodních 12 stran, které se týkají života české komunity v obci Vojvodovo, ať již v obci samotné anebo během přesídlení

² Tradice však došla naplnění hned u další ratolesti daného páru, mladší sestry E. Karbulové, Marie.

³ Jedná se o dílo „Psáno mým dětem“, více k dané práci Jakoubek 2009.

z Bulharska do ČSR, a počátečního období v nové vlasti. Většina ostatních zápisů z následujících let pak již odpovídá rodinnému zaměření Kroniky a týká se především událostí spojených s životy nejbližších rodinných příslušníků E. Karbulové.

Kronika byla autorovi zapůjčena několikrát v letech 2010–11, kdy byla též pořízena kopie originálu její níže prezentované části. Za zapůjčení Kroniky, vysvětlující komentáře i svolení k její prezentaci E. Karbulové upřímně děkujeme.

Níže prezentovaný text v zásadě odpovídá originálnímu rukopisu, oproti kterému byl na žádost autorky na několika málo místech upraven ve prospěch spisovné formy. Lexikální partikularity a větná skladba upravovány nebyly. Na místě označeném třemi tečkami [...] bylo z důvodu zachování soukromí dotyčných osob vypuštěno 5 řádek originálu, jejichž obsah neměl na vojvodovskou tematiku žádnou explicitní vazbu.

Kronika naší rodiny

Píše Ester Karbulová

16. XI. 1973

Žalm 95. IV⁴

Začínám psát tyto řádky a vzpomínat s pomocí drahého Pána, který mne vedl a chránil od útlého dětství, až do této chvíle. Moji drazí rodiče nás vychovávali v lásce, protože oba byli spojeni tou láskou nejvyššího, náleželi od svého mládí Pánu Ježíši, proto bylo naše a především moje dětství tak krásné. Moje matka jménem Helena Dobiášová, rozená Sauerová, a otec, Bedřich Dobiáš, žili jsme s něma v krásné české vesničce Vojvodovo v Bulharsku. Snažili se všemožně, abychom zachovali českou řeč s pomocí českých učitelů, kteří byli na čas vysíláni, aby vyučovali své krajany českému jazyku a české řeči, i když to byl jen doplněk při bulharské škole, která byla základní. Pak byla pilně čtena Bible, v ní jsme procvičovali čtení v českém jazyku, aby nezanikl. Od první až do čtvrté třídy jsem chodila do školy na Vojvodově, a pak do měšťanky jsme

⁴ V jehož rukou základové země, a vrchové hor jeho jsou.

chodili do vedlejší vesnice Krušovice, asi tři km vzdálené, chodilo se pěšky, při kolejích dráhy, žádného ani nenapadlo že můžeme jezdit vlakem, asi nebyly na to peníze, a tak jsme chodili domu, zmrzlý nohy v opánkách (krbcích) rozmočené na kůži, ale na to se nehledělo, to patřilo k životu. Moje sestra Mariánka se dostala na gymnázium, snad že měli Bulhaři mého otce moc rádi, a že sestra měla slabý zrak, ale jinak na žádný další školy nebylo pomýšlení, po skončení školní docházky se každý živil na svém políčku.

Můj otec byl kovářem a byl ve dne v noci v kovárně, ráno nelenil vstávat ve 4 hod ráno, vytopil pec, to byly zděné pece vytápěné slámou, pak se uzavřela a bylo teplo celý den, až zase večer se zatopilo. Náš drahý tatínek nám uvařil čaj, přichystal snídani, s ohledem na maminku, aby si lépe odpočinula, protože na ní doléhala všechna domácí i polní práce, pak nás vzbudil, abychom se stačili vypravit do školy, a už se z kovárny začly ozývat úderý kladiva, doprovázeny zpěvem. Jen v neděli byl klid, ten den byl vždy celý zasvěcený Bohu, dvakrát denně byla shromáždění a odpoledne po shromáždění posedět k řece, anebo pod nádraží, mládež hrála všelijaké hry a maminky s dětmi seděly v trávě a odpočívaly nastrojené v krojích jako motýli. Také jsme měli dost bulharských přátel, kteří nás měli upřímně rádi. U nás se učil učeň kovářský (Ignat⁵), a toho jsme měli všichni moc rádi, také byl rád, když vypadl z kovárny a mohl si s náma pohrát na dvoře. Když nás táta potřeboval, tak nás svolal s ťukáním na kovadlině zvláštním signálem, a to jsme se chtěli rozšlapat, jak jsme utíkali za ním pomáhat narážet ráfy na kola od vozu. Jak jsme se opozdili, tak jsme také dostali výprask, také jsme s bratrem Petrem obdělávali vinohrad, tatínek slíbil Petrovi, že jak to dobře dopadne, že mu koupí harmoniku, a také ho nezklamal, koupil mu ji, ten se obětavě a sám učil hrát a také hraje nádherně až do dneška. Já už jsem se nemohla v poli dočkat podvečeru, oni mne naši poslali dopředu, abych prý uvařila, a já se mohla strhat, jak jsem utíkala, jen když jsem nemusela být na poli. Nevím, jaké to bylo vaření, ale ráda jsem to dělala. Když mi bylo přes jedenáct let, v r. 1940, se narodil můj nejmladší bratr Karel, toho jsme všichni měli moc rádi, ten šel z ruky do ruky, od nás dětí, nosila jsem ho na břicho, jak kotě a líbala jeho voňavé vlásy. Jednou ho bratr můj Petr učil chodit, vodil ho na ulici před kovárnou a zakopl o kozlík a spadl na něho a omráčil ho, pak spustil velký křik, že je Kadloušek mrtvý,

⁵ Ignat Petkov, jeden z vojvodovských Bulharů. Možno doplnit, že po vystěhování Čechů z Vojvodova Petkov po svém mistrovi zdědil kovárnu i s většinou vybavení, obojí mu však bylo zanedlouho znárodněno bulharským státem.

máma utíkala, vzala ho do náruče a šla ho křísit, Petr stál u kamen a nechal by ze sebe řemínky krájet, jen když by kluk zůstal naživu, ale za chvíli se Kadlíček probral, a to bylo radosti, jako když nám všechny poklady světa složí k nohám, to byl náš miláček.

V roce 1944 nám zemřela drahá babička Dobiášová, tu jsem velice milovala, a proto její odchod byl pro mne velice bolestivý, dlouhá léta jsem ji na srdci nosila, jako drahý poklad. To bylo právě ve válce a byla také velká bída o šatstvo i chleba nebyl, žilo se převážně na kukuřičném chlebě, ach jak nám byl chleba vzácný, pak válka skončila a přišel rok 1946, bylo mi 17 let a já se vdala, byly to nedobré zvyky, tak se děvčata brzo vdávaly, některé se ještě mladší vdávaly a dostaly každá kousek pole od rodičů a živili se, hospodařili. Tátovi⁶ bylo 21 let, ale po svatbě za tři dny odjel do vojenské služby a já ho doprovodila s pláčem a doma vzala krbce pod paži a šla bydlet k Karbulům, nevím, proč byly tak špatné zvyky, že muselo děvče z domu a nevyhnutelně muselo bydlet u jeho rodičů. Pro mne nastaly nejtěžší dny mého života, v cizím domě a sama, ach jak byly ty dny i noci těžké a dlouhé, ve strachu a dříně, které jsem nebyla tak zvyklá. Domů jsem moc často nešla, nebyl čas, tam byl majetek a pracovníků málo, tak se začly tmavější dny mého života, život mě kalil jako ocel, za tři měsíce po svatbě jsem poznala, že přijde dítě, které jsem nejmíní čekala. Zoufalství mne přemáhalo strachem, jak to povím jeho matce, když oni si mne vzali, abych místo svého muže pracovala na poli, ach co moje mladé srdce zažilo strachu a trápení, a tak jsem o tom psala tátovi na vojnu, on mne těšil, jak se na dítě těší, abych se jen hlídala. Jak se to rodiče dověděli, nejevili nejmenší známky radosti, že přijde vnouček, ale přišel, a to bez času, všechno na malého chudáčka zapůsobilo, musel přijít v sedmi měsících 30. X. 1946, a to nastaly pro mne nové starosti a práce, protože sama ještě dítě, musela jsem se starat o takového drobečka, který moc nejevil známky života, byl to prvorozený syn Karel, nad kterým jsem se chvěla dnem i nocí, abych ho zachovala při životě, ale Pán mu dal dni k životu, a tak po čase začal růst a sílit a byl z něho krásný mládeneček, z kterého pak měli všichni radost.

Když se manžel uvolnil z vojenské služby, měl již Kája rok a sedm měsíců, a to už bylo trochu lepší, měla jsem vněm oporu a necítila jsem se už tak sama. Pak nám nastaly starosti se stavbou domku, nejdříve jsme chodili k řece do dolíku a dělali jsme cihly na stavbu a v zimě lámali muži kámen na základy, za tři roky byl domek hotový, ale jen pod střechou, ale radost jsme z něho

⁶ Tj. manželovi, Františku Karbulovi.

neměli, nastal rozruch ve vsi, Československo volalo své krajany domů, obsadit pohraničí, tak na podzim 1949 odjelo asi polovina z naší vesnice do Československa, to bylo všude nářku a stýskání, domy zůstaly prázdné, tak jsme se také do jednoho odstěhovali, ale mne to trápilo, že nebudeme bydlet v našem novém domku, na kterém jsme se tolik nadřeli, od rodičů jsme odešli v únoru 1950, a to už jme čekali druhé naše dítě, byly to těžké začátky, ale Pán nás neopustil. 22. IV. 1950 se nám narodila dceruška jménem Emilie, měli jsme z ní velkou radost, ale při tom nám nastaly velké starosti, protože se celá vesnice zvedla vystěhovat se do Československa, to bylo všude práce a chystání na cestu, jen já jsem byla ještě slabá, nezdravá, odkázaná cele na milost Boží. A konečně nastal ten den, 18. květen 1950, kdy jsme opouštěli naši krásnou a tolik milovanou vesničku, všichni muži odjeli do Červeného břehu překládat vše, co jsme si sebou vzli, do mezinárodního vlaku, a my jsme ještě tři dny zůstali doma, než se to všechno naložilo do vlaku. Spali jme u mé babičky Sauerové na zemi, na žitné slámě, Milušku jme kalili jako ocel, tři týdny po narození už cestovala do Československa, koupala jsem ji ve vagóně v uličce a vlásky jí ztvrdly ze špatné vody, tak jí je musel lékař, který jel s námi, ostříhat. Jelo se celý týden ve vagónech, jako vyhnanci jme prožili týden cestování, konečně přišel den 23. V. 1950 a my jsme stanuli na československé půdě. Přijeli jsme do Mikulova a začal ten zmatek, každý byl přidělený do jiné vesnice a nastalo rozdělení. Já jsem se držela svých rodičů, jako že zůstanu s nimi, ale táta, jako můj muž, rozhodl jinak, že prý nás přidělili do Drnholce a že přijede vlečka a odveze nás tam. Bylo mi těžko jet někam do neznáma, sama tam být s malými dětmi, ale nedalo se nic dělat, přijel traktor s vlečkou, všechno naložili, jeli jsme jako kočovníci, tak se mi to zdálo, moc daleko, že jedem od našich. Vyložili nás ve statku a dali nám tu budovu u kostela, abychom tam bydleli, než nám domek spraví. Tak nás tam bydlelo 7 rodin a měli jsme jediný kamna na vaření. Já s malými dětmi jsem bydlela v přízemí, ve světnici, kde nebyl komín, a tak jsem nemohla dětem ani zatopit. Milušku jsem chodila koupat na vrch, kde byla kuchyň a bydleli tam Hrůzovi, teta Týna. V kuchyni na zem jsme dali nějaké staré necky, já jsem při koupání musela klečet na zemi, pak jsem dítě vzala do pleny a u Hrůzů v pokoji jsem ji osušila a zase jsme šly dolů. Často mi ji pohlídala moje drahá sousedka, babička Ivanka Vutovova, ta mi radila, a když jsem šla na nákup, tak mi ji pohlídala, nosila jsem ji stále ve vlnáčku na rukách, protože kočárek nebyl, neměli jsme na něj, ale já jsem ji s pýchou nosila, protože byla krásná a vlasy měla nádherné, načesaného kohouta a modré oči jako panenka, každý se za mnou otáčel, aby ji viděl.

Často jsem neměla peníze na chleba, ani dětem na máslo, tak jsem prodávala lístky, přiděly masa a zato jsem koupila potřebné věci pro děti. Jednou jsem už nevěděla co dělat, tak jsem uháčkovala krásné bačkorky dětské a prosila jsem Pána, aby mi někoho poslal do cesty, aby je ode mne koupil, abych měla peníze na chleba, a tak jsem šla po náměstí a potkala jsem paní Janouškovu, ona měla stejně starého chlapce jako Miluška a ona se mne ptala, kam jdu a tak jsem jí říkala, že bych ráda, kdyby si někdo koupil bačkůrky, abych měla za co nakoupit pro děti. Ona se na mě podívala a hned mi dala 50 Kčs ve staré měně, a já šťastná odcházela, abych něco koupila. A tak uběhly 3 měsíce a domek na Lidické ulici nám konečně spravili a my jsme se tam nastěhovali, dvůr byl rozhražený, bída a prázdno na dvoře, a tak pomaly jsme začli hospodařit, táta, jako manžel, odešel pracovat do maštale k dobytku, dojil krávy, vydělal si krásné peníze, takže jsme mohli něco po něčem doma spravit a ohradit. Já od dětí nemohla do práce, jen brigádně do řepy, a to s dětmi. Také jsem jedno léto pracovala u zahradníka Nikolového, on je tu dodnes. Miluška byla v kočárku a Kája se sní hrál s dětmi zahradníka, bylo jich asi sedm. Také jsme se shromažďovali u slova Božího, dost dlouho ve propůjčených místnostech, nejdříve ve škole na měšťance, pak na zámku v jedné rohové místnosti, pak také jedny Vánoce jsme slavili na statku, jak jsou teď kanceláře, to k nám moc rád chodíval Karel, můj bratr, ten měl radost ze štědrého večera, a také naše děti, hlavně Kája, jak jen mohl, tak už byl v Drnholci. [...]

Ale díky drahému Pánu i zato, protože kdyby bylo vše v pořádku, jestli by v mé srdce nevstoupila vysokomyslnost a já bych zašla daleko a nehledala bych útěchu a radost u Boha, ale takto, tříbená zlem, utíkala jsem se k Pánu v pokoře a od něho prosila, aby on mne potěšil a doplnil to, co jsem ve světě ztrácela, a tak moje modlitby byly vyslyšeny a já našla tu pravou radost a pokoj, který nemůže svět dát, jistotu věčného života.

Tak pro mne nastaly dny radosti, když jsem na kolenou uslyšela hlas: *Pojďte ke mně všichni, kteříž pracujete a obtíženi jste a já Vám odpočinutí dám* (Matouš 11k. v 28). Díky Pánu za všechno, co mi z velké milosti dal. Přichází starosti, všelijaké těžkosti v životě, ale už je nenesu sama, pomáhá On.

Přišel rok 1955, v srpnu jsem se stala vlastnictvím Pána Ježíše a 16. 10. 1955 jsem byla pokřtěna v baptistické modlitebně v Brně, též můj bratr Petr s manželkou a též i moje sestra Mariánka, to bylo radosti v rodině, Pán nám všem žehnal a žehná až do dnes. Pak přišel 9. květen 1956 a nám se narodila nejmladší dcera Františka. Všichni jsme z ní měli velkou radost, byla moc hodná a já byla a jsem Pánu za ní vděčná. V roce 1961 v lednu jsem nastoupila

do práce, nosila jsem obědy do školky, a pak 1. 3. jsem převzala kuchyň v dětských jeslích. Fanyinka chodila do školky a byla velice samostatná, sama chodila k lékaři, snad proto, že tam pracovala moje sestra, naše děti ji měly tuze rády a ona je, jako své vlastní, také chvíli u nás bydlela a pak na středisku. V roce 1961 jsme jeli s bratrem Petrem do Bulharska na dovolenou a Mariánku jsme nechali hospodařit a hlídat děti, měli jsme také prase, leželo v létě na hnojišti, tam mělo výběh a ono dostalo úpal a ta s ním měla chudák trápení, celé noci seděla ve chlívku a dávala mu obklady na celé tělo a prase zachránila, to byla velká oběť od tak mladé dívky, co ona pro mne a pro mé děti udělala, já se jí za to nikdy neodvděčím, jediné to, že ji mám moc ráda, jak sama sebe, ještě víc.

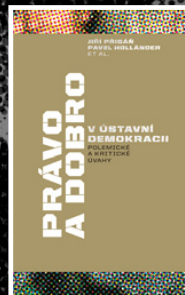
Děti rostly a čas utíkal, Kája v r. 1963 byl už v učení v Letovicích jako auto-mechanik a v tom roce 10. V. zemřela babička Karbulová, tátova maminka, bylo jí 70 let a právě prvního května 1963 jsme si koupili domek na Hornické ulici, ještě to nebylo všechno v pořádku a přišel pohřeb, byly to starosti, ale byla jsem ráda, že jsme z Lidické ulice pryč, protože tam bylo vlhko a nezdravo, nejvíc to působilo na Kájovo zdraví. V roce 1966, 14. března jsem byla po dlouhém utrpení operovaná na žlučník, vytrpěla jsem dost, ale díky Pánu mám teď klid. Pak přišel rok 1967, 14. 1. a naše Miluška se stala vlastnictvím Pána Ježíše, to už byla v učení v Brně, tu radost nedovedu vyslovit, že Pán jí tu milost dal. 9. 7. byla pokřtěna v Brně v Líšni, ten den při Miluščiném křtu se odevzdala Pánu i naše Fanyinka, bylo jí 11 let, přijala ho upřímně, jako dítě, a tak ho následuje až dodnes. Pak v srpnu jsme jeli s Miluškou do Bulharska, byla to krásná cesta, navštívili jsme hodně našich přátel a příbuzných a také u moře jsme pobyli asi týden, jistě má Miluška krásné vzpomínky, jak asi v roce 1970 jsme tam byli s tátou a tetou Mariánkou a se strejdou Karlem, také jsme si užili, navštívili jsme i Sv. Helenu v Rumunsku, to byl můj sen, vidět místo, odkud naše prarodiče přišli do Bulharska. Mně to přišlo jako v pohádce a ne jako skutečnost, tam si naši krajané těžce vydobývali chléb v těch kopcích a skalách a mezi tím políčka, která těžko obdělávají, ale asi jsou na to zvyklí a jsou tam všichni úplně spokojení.

MAREK JAKOUBEK je sociální antropolog, absolvent Fakulty humanitních studií UK v Praze, doktorát z kulturologie (teorie kultury) získal na Filozofické fakultě UK v Praze. Přednáší na Fakultě filozofické Západočeské univerzity v Plzni. Zabývá se hermeneutikou cikánských kultur a česko-(slovensko)-bulharskou krajanskou problematikou. Je autorem monografie *Vojvodovo – etnologie krajanské obce v Bulharsku* (Brno 2010), řady antologií a množství dílčích studií věnovaných (nejen) uvedeným tématům. Kontakt: jakoubek@ksa.zcu.cz

Použitá literatura

- Fabouková, Lýdie. 2006. „Stručné dějiny Vojvodova (Lýdie Fabouková na motivy Jána Michalka).“ Pp. 9-20 in Снежанка Йовова-Димитрова – Ленка Майхракова (съст.): *По пътя към познанието*. София: Бохемия клуб.
- Jakoubek, Marek. 2008a. „Materiály k nejstarším dějinám Vojvodova, české obce v severozápadním Bulharsku.“ *Lidé města* 10, 2008, 1: 127-146.
- Jakoubek, Marek. 2008b. „Dějiny Vojvodova očima jeho obyvatelky. Edice Historyje rodu Čížkových a Karbulových Barbory Čížkové.“ *Český lid* 95, 2008, 4: 383-399.
- Jakoubek, Marek. 2009. „Pohled z druhé strany historie (pamětní vzpomínky Barbory Čížkové).“ *Historie-Historica, Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Ostraviensis* 16, 2009, 244: 265-274.
- Jakoubek, Marek. 2010a. „Kniha pamětní Tomše Hrůzy, žitele Vojvodofského.“ *Lidé města* 12, 2010, 1: 147-178.
- Jakoubek, Marek. 2010b. „Druhá půlka Pravdy. Opominutá dimenze víry vojvodovských Čechů.“ *Lidé města* 12, 2010, 4: 527-567.
- Jakoubek, Marek. 2010c. „From Believers to Compatriots. The Case of Vojvodovo – ‘Czech’ Village in Bulgaria.” *Nations and Nationalism* 16, 2001, 4: 675-695.
- Jakoubek, Marek. 2010d. *Vojvodovo – etnologie krajanské obce v Bulharsku*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Jakoubek, Marek. 2011. „Synopse materiálů k vojvodovskému svatebnímu folkloru.“ *Lidé města* 13, 2011, 1: 105-144.
- Nešpor, Zdeněk R. – Hornofová, Martina – Jakoubek, Marek. 1999. „Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Část první: Počátky Svaté Heleny.“ *Lidé města* 2/1999: 66-88.
- Nešpor, Zdeněk R. – Hornofová, Martina – Jakoubek, Marek. 2000. „Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Část druhá: Rozkol na Svaté Heleně a další náboženský vývoj obce.“ *Lidé města* 4/2000: 112-139.
- Nešpor, Zdeněk R. – Hornofová, Martina – Jakoubek, Marek. 2001. „Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Část třetí: Vojvodovo, obec denominačního typu.“ *Lidé města* 5/2001: 62-86.
- Nešpor, Zdeněk R. – Hornofová, Martina – Jakoubek, Marek. 2001. „Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Část čtvrtá: Religiozita reemigrantů. Závěry.“ *Lidé města* 8/2002: 85-104.
- Popov, Božidar. 2010. „Vzpomínky na život Čechů, kteří žili ve vsi Vojvodovo, Vračansko, Bulharsko.“ Pp. 254-270 in Marek Jakoubek: *Vojvodovo – etnologie krajanské obce v Bulharsku*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

JIŘÍ PŘIBÁŇ, PAVEL HOLLÄNDER ET AL. **PRÁVO A DOBRO V ÚSTAVNÍ DEMOKRACII**



Polemické a kritické úvahy

Tato kniha vznikla v návaznosti na polemiku o právu a dobru v ústavní demokracii, která proběhla mezi Jiřím Přibáněm a Pavlem Holländerem na stránkách sobotní přílohy *Lidových novin Orientace* na sklonku léta 2010.

Díky značné akademické, profesionální, politické a generační rozmanitosti jednotlivých příspěvků se v ní čtenář může seznámit s teoretickými, filosofickými, sociologickými, politologickými, ale například i jazykovědnými pohledy na pozitivní a přirozené právo, obecné dobro v ústavnědemokratické společnosti, fungování právního státu, tvorbu práva nebo soudcovskou argumentaci. Přítomny jsou názory liberální i konzervativní, radikální i umírněné, individualistické i komunitaristické.

Má v ústavní demokracii přednost právo před dobrem?
Existují hodnotové základy pozitivního práva?
Je každý demokraticky přijatý zákon spravedlivý?
Jakou moc mají soudci v demokratickém právním státu?
Jsou občanská práva a svobody společensky podmíněné?

Autoři zastoupení v knize: Hynek Baňouch, Vojtěch Belling, Václav Bělohradský, Michal Bobek, Alexander Brösl, Petr Fantys, Libor Hanuš, Pavel Holländer, Karel Hvízdala, Jiří Kabele, Zdeněk Kühn, Jan Kysela, Tomáš Němeček, Jiří Pehe, Petr Pithart, Jiří Přibáň, Marek Skovajsa, Tomáš Sobek, Jan Sokol, Michal Šejvl, Vojtěch Šimíček, Martin Škop, Eliška Wagnerová, Jan Wintr, Milan Znoj

270 stran, doporučená cena 249 Kč

SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ

Jilská 1, Praha 1, tel. a fax: 222 220 025, e-mail: slon@slon-knihy.cz



„ODPOVĚĎ NEVĚDCE VĚDCI“, ANEB OBRANA ETNOGRAFIE PROTI KRITICE MARKA JAKOUBKA

Jiří Woitsch

Etnologický ústav AV ČR Praha

Jeden z mála českých sociálních/kulturních antropologů, který čte, zná a při své práci také používá texty a výzkumy národopisné, respektive etnografické, tedy Marek Jakoubek, dospěl v poněkud neorganicky připojeném závěru své studie v jednom z posledních čísel tohoto časopisu k „průlomovému“ zjištění: etnografie není věda (Jakoubek 2011)! Domnívám se, že tak učinil způsobem přinejmenším nešťastným, argumentačně chabě podloženým, ba přímo – zejména v kontextu některých pasáží celého jeho článku – úsměvným. Dovolím si tedy, jako jeden z mnoha českých etnografů, který čte, zná a při své práci používá i texty a výzkumy antropologické, na Jakoubkův text reagovat. Nemyslím si sice, což je nutné předeslat, že by jakákoliv debata o „míře vědeckosti“ jednotlivých oborů humanitních/sociálních věd (či nedejbože o jejich právu na existenci) byla důležitější než samotné bádání nad věcnými problémy, leč drobnou noticku a zasazení problému do širšího rámce vztahů etnografie a antropologie v České republice si Jakoubkův text přeci jen zaslouží. Nehodlám zároveň komplikovaně dokazovat, že etnografie vědou je, neboť jednak bych se nepochybně lapil do pasti stejného apriorismu, jako se to stalo Jakoubkovi, jednak se domnívám, že radikální úsudky typu „Tohle věda je a tohle není!“ jsou vždy na pováženou; nehodlám se jich proto dopouštět. Prozatím, myslím, postačí poukázat rozbořem slabin Jakoubkova textu na to, že se mu v žádném případě nepodařilo relevantně doložit, že etnografie vědou není.

Marek Jakoubek předně dospěl k závěru o nevědeckosti etnografie na základě kritiky jedné – údajně – modelové etnografické práce (Večerková 1983), jejíž výběr evidentně souvisí s věcnou náplní jeho článku (problematikou svatebních obřadů), nikoliv se snahou podrobit rozboru „ideální typ“ národopisného textu. Žádný takový modelový text nejspíše neexistuje, nicméně jistě, třebaže ne úplně šťastné, rysy kritizovaného článku vzápětí umožňují autorovi

přenášet jeho podobu na celý Jakoubkem zkonstruovaný „národopisný diskurs“. Naproti tomu „antropologický diskurs“ v jeho intencích není charakterizován v konkrétnu (tedy např. analogickým výběrem jediné studie, pokud možno pocházející třeba z 19. století) vůbec, pouze je obecně a zcela apriorně považován nejen za vědecký, ale samozřejmě za „lepší“. Výchozí tvrzení (antropologie = věda) není v žádném slova smyslu podrobováno falzifikaci, autorovy závěry mají tedy axiomatický, ne-li ideologický charakter.

Jakoubek dále nenabídl žádná jednoznačná kritéria pro posouzení toho, co vědou a vědeckým bádáním podle něj je, co není a proč. Tisíceletí trvající diskuse přitom naznačují, že nějaká obecně platná stanoviska lze nalézt jen obtížně a veškeré závěry mě i Jakoubkovy se proto nutně budou opírat o subjektivní noetické či filosofické pozice. Identifikujeme-li nicméně v etnografickém bádání jednotlivé „foucaultovské prahy“, přičemž jde samozřejmě jen o jeden z mnoha přístupů k charakteristice vědeckosti sociálněvědního výzkumu, pak lze poukázat na to, že etnografie jako taková (podobně jako historie) minimálně tzv. práh vědeckosti překračuje (Foucault 2002: 278). Zda a do jaké míry je tomu tak ve všech etnografických textech – což je nutné reflektovat, nechceme-li se dostat na úroveň Jakoubkovy axiomatičnosti –, by ovšem muselo být předmětem zcela konkrétních rozborů. Žádná homogenní etnografie, stejně jako homogenní antropologie, totiž u nás ani ve světě, odvažují se tvrdit, pěstována není. Z výše uvedeného zároveň vyplývá, že i kdybychom připustili (byť třeba z úplně jiných příčin) nevědeckost Jakoubkem zvolené práce Evy Večerkové, ta o celkové povaze etnografie jako disciplíny v žádném případě nemůže vypovídat. Jak trefně poznamenal v souvislosti s podobnými ataky na historii Jan Horský, i když nějaké nevědecké (ideologické či rétorické) aspekty identifikujeme třebas ve stovkách prací daného oboru, „to, že to tak v nesčetných pracích je, neznamená ještě přece ihned, že to z hlediska metody oboru ... není rozpoznatelné jako chyba“ (Horský 2009: 260). Proto nelze než zopakovat, že reprezentativnost jediného díla je pro hodnocení celého oborového diskursu naprosto nulová.

Marek Jakoubek se zároveň pokusil položit rovnítko mezi „nativní“ texty a etnografickou deskripcí a dospěl k závěru, že popisy produkované etnografy jsou stejné, či spíše horší kvality než popisy produkované samotnými aktéry. Opět a jistě ne náhodou přitom zobecňuje závěry zcela marginálního výzkumu svatebního obřadu v kontextu zájmu o zcela marginální terén na etnografii jako takovou. Zamyslel se však alespoň nad tím, jakým způsobem jednotliví autoři používají pojmy (ve weberovském smyslu), jaké jsou cíle příslušných popisů, že

právě pokus etnografky o vytvoření (re)konstrukce průběhu svatebního obřadu je to, co odlišuje vědu od pouhých zápisků do deníčku? Jistěže můžeme vést polemiku, nakolik je taková rekonstrukce smysluplná, nicméně tím se dostáváme spíše k základním epistemologickým rozdílům mezi antropologií a etnografií, nikoliv k tomu, že vytváření obecných modelů je a priori nevědecké.

Věrohodnost Jakoubkových vyhocených tvrzení je dále narušena i záblesky jím samotným kritizovaného národopisného zobecňování ve stylu 19. století, tedy vlastní badatelskou či terminologickou inkonzistencí. Hned na několika místech textu a pár stran před „popravou“ etnografie jsou totiž užity sentence typu „tradiční bulharský zvyk“ (Jakoubek 2011: 122, 130). Obávám se, aniž bych se chtěl nějak přehnaně hlásit k (antropologickému) konstruktivismu, že nic takového neexistovalo a neexistuje, respektive o příslušných praktikách takto můžeme hovořit právě jen v rámci etnografického diskursu. Ten nicméně Jakoubek evidentně nevyznává. Jinak by těžko mohl užívat s odkazem na Budilovou (Jakoubek 2011: 108) i jinde pro označení etnografického studia svatby jeho – v českém jazykovém prostředí dosti matoucí – vymezení jako studia folklorních aspektů. V etnografickém slova smyslu totiž folklor znamená jen tanec, zpěv a narativitu, tudíž Jakoubek, domnívám se, pracuje v daném případě se striktně angloamerickým antropologickým pojmovým aparátem. Proč ale pak ten „tradiční zvyk“? Není to tak trochu zmatek?

Konečně, a to je zřejmě nejslabší článek Jakoubkova argumentačního řetězu, k potvrzení axiomatického tvrzení, že etnografie na rozdíl od antropologie není vědou, slouží četné odkazy na Paula Veyna (2010). Což o to – etnografie byla od počátku konstituována jako historická disciplína (a vyčítat jí to, což Jakoubek na rozdíl od jiných naštěstí nečiní, je směšné), a tudíž užití Veynovy kritiky historie na blízce příbuzný obor je relevantní. Otázkou nicméně je, proč právě Veyne? Dílo pochází z roku 1971, a i když jeho český překlad vyšel v roce 2010 (v bibliografii Jakoubkovy studie Veyne chybí, což opět jen potvrzuje dojem dodatečného přilepení kritizovaného „antietnografického traktátu“), těžko to opravňuje tak precizního badatele, jakým Jakoubek je, k taktickému, ba přímo účelovému zamlčení celého kontextu, do kterého text spadá. Pochybuji totiž, že by nevěděl, s jakým dílem pracuje. Paul Veyne zastupuje spíše měkké křídlo tzv. narativistické kritiky dějepisců, tedy poněkud vyčpělého – ne zcela správně řečeno – postmoderního proudu myšlení, který se od sedmdesátých let 20. století ostře vymezil proti epistemologii staršího dějepisného bádání. Narativističtí kritici v ledasčems (zejména co se týče tzv. politických dějin) uhodili hřebíček na hlavičku a četné jejich teze nelze brát

na lehkou váhu, nicméně v nejširším slova smyslu měl jejich do důsledku dovedený antiscientistní postoj kladoucí rovnítko mezi psaní o dějinách a tvorbou krásné literatury pro historické vědy jen malý význam. Zaklíná-li se tedy Jakoubek autoritou Veyna, bere si na pomoc teze většinou považované za příslušným oborům (historie či etnografie) mimoběžné (Chartier 1997; Iggers 2002). Budiž mi nadto dovolena malá provokace: podíváme-li se na mnohé z Jakoubkových textů (signifikantně např. Jakoubek 2004) z hlediska jejich whiteovského sdělování (*emplotment*) a užívaných tropů (White 1973), pak samozřejmě ani on netvoří žádnou antropologickou vědu, ale jen satiry a komedie...

Shrňme tedy: Marek Jakoubek nepředkládá žádná jednoznačná kritéria pro označení etnografie jako „ne-vědy“, vychází z jediného zcela nereprezentativního příkladu, ocitá se v zajetí nijak nevyargumentovaného axiomu o až transcendentní „vědeckosti“ antropologie. Jeho jedinou oporou v širší teoretické rovině je čtyřicet let staré a především pro historické vědy jen omezeně platné dílo Paula Veyna. Těmito konstatováními bychom mohli skončit, celá věc má ovšem ještě jednu daleko nešťastnější rovinu. Považuji totiž za vysoce pravděpodobné, že Jakoubkův pokus o „odvědečtění“ etnografie bude v zápětí využit a zneužit těmi českými antropology a rádoby-antropology, kteří na rozdíl od něj nikdy žádný etnografický text pořádně nečetli. Je pro mě poněkud zarážející, že po systematických, promyšlených a naprosto oprávněných – byť bohužel do prázdna jdoucích – pokusech o rozhraničení oborových diskurzů (Nešpor – Jakoubek 2004, 2006) i po vlastních textech, které – ať se to Jakoubkovi líbí nebo ne – nejsou převážně ničím jiným než špičkovou etnografickou deskripcí či edicemi, kterých je český a československý národopis druhé poloviny 20. století plný (Jakoubek 2008, 2010a, 2010b), přichází autor s argumentačně mimořádně chabou ódou na jedinečnost a „všespasitelnost“ antropologie. Hodlá se snad badatel, který (být někdy poněkud formulačně vyhoceně) antropologii skutečně dělá, má o ní nadstandardní přehled a antropologicky píše a zároveň zná i něco málo z etnografie, přidat k sektářům, pro které je národopis nejstrašnější noční můrou (Skalník 2002)? Má Marek Jakoubek zapotřebí bojovat v symbolické rovině o uznání antropologie jako *jediné* disciplíny nárokuje si skutečně „vědecké“ studium lidských společností?! Uvědomuje si, že podobné půtky mohou mít i pro naši antropologii zničující účinky? Ve chvíli, kdy dětinská fascinace „Západem“ dávno pominula a naše tak příbuzné a zároveň hluboce rozdílné obory (Woitsch 2004) na sebe začnou dštít síru, nelze vyloučit ani takové situace, kdy skutečně „zatuchlý“ národopis dosáhne na nejružnější zdroje, včetně evropských, snadněji než

antropologie – a o peníze a body jde dnes v české vědě – bohužel – stále víc a víc. Většina těch, kteří o podpoře vědy rozhodují, totiž vlastní nějakou tu pěknou chaloupku a kroj po prababičce a do načínčaných skanzenů se s dětmi také rádi podívají. Naproti tomu antropologie se od osmdesátých let 20. století „pitvá“ jen sama v sobě a – šikovně a účelově fundraisersky vyhoceno – nenabízí společnosti nic než esoterické tlachání o zcela nesrozumitelných interpretacích interpretací. Myslím, že účelná spolupráce, uvědomění si zásadních teoreticko-metodologických rozdílů a vzájemný respekt bude vždy vhodnější, než výzvy k „souboji“.

Použitá literatura

- Foucault, Michel. 2002. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann a synové.
- Horský, Jan. 2009. *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*. Praha: Argo.
- Chartier, Roger. 1997. *On the Edge of the Cliff. History, Language, and Practices*. Baltimore: Johns Hopkins UP.
- Iggers, Georg. 2002. *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivy k postmoderní výzvě*. Praha: NLN.
- Jakoubek, Marek. 2004. *Romové – konec (ne)jednoho mýtu. Tractatus culturo(mo)logicus*. Praha: Socioklub.
- Jakoubek, Marek. 2008. „Dějiny Vojvodova očima jeho obyvatelky. Edice Historyje rodu Čížkových a Karbulových Barbory Čížkové.“ *Český lid* 95, 2008, 4: 383-399.
- Jakoubek, Marek. 2010a. „Vojvodovští Češi očima svých sousedů.“ *Český lid* 97, 2010, 3: 281-299.
- Jakoubek, Marek. 2010b. „Sesek – zapomenutá česká obec v Bulharsku.“ *Český lid* 97, 2010, 2: 35-50.
- Jakoubek, Marek. 2011. „Synopsis materiálů k vojvodovskému svatebnímu folkloru.“ *Lidé města* 13, 2011, 1: 105-144.
- 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. – Jakoubek, Marek. 2006. „Co je a co není sociální/kulturní antropologie po dvou letech. Závěr diskuse.“ *Český lid* 93, 2006, 1: 71-85.
- Skalník, Petr. 2004. „Politika sociální antropologie na české akademické scéně po roce 1989. Zpráva pozorujícího účastníka.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 38, 2002: 101-115.
- Večerková, Eva. 1983. „Svatební obřad bulharských Čechů a jeho proměny v jihomoravském pohraničí.“ *Časopis Moravského muzea v Brně, vědy společenské* 68, 1983: 251-264.
- Veyne, Paul. 2010. *Jak se píšou dějiny*. Praha: P. Mervart.
- White, Hayden. 1973. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins UP.
- Woitsch, Jiří. 2004. „Nezbývá než souhlasit!“ *Český lid* 91, 2004: 279-287.

Günter Grau: *Lexikon zur Homosexuellenverfolgung 1933-1945. Institutionen – Kompetenzen – Betätigungsfelder*. Lit, Berlin 2011, 392 s.

Násilné potlačování a pronásledování lidí, kteří se názorově liší, je nevyhnutelnou součástí každého totalitarismu. Některé totalitní státy si však vytvářejí ještě jiné nepřátele: sovětský komunismus, ale samozřejmě ještě více německý nacismus byly například silně antisemitistické. Genocida, kterou spáchal německý národ na Židech, je dosud v dějinách ojedinělým případem, který odstraňuje nejen svým rozsahem (zahynulo asi 6 milionů Židů), ale také svým technokratickým a plánovitým provedením: počínaje norimberskými zákony přes precizní organizování transportů až po vyhlazování v plynových komorách. Velká část literatury o obětech nacismu se proto věnuje politickým vězňům, a především Židům. Jiné pronásledované skupiny proto musely dlouho čekat, než byly vůbec uznány za oběti. Romové bojovali do osmdesátých let 20. století, aby SRN uznala, že genocida byla spáchána také na nich. Ještě později se připomněli také homosexuálové.

Proč trvalo více než půl století, než německý stát uznal utrpení homosexuálních vězňů v koncentračních táborech? Oproti jiným obětem se homosexuálové sami po válce ze studu a strachu raději nechtěli veřejně vyjadřovat k tomu, co v koncentračních táborech zažili, vraceli se totiž do společnosti, v níž ještě převládaly předsudky vůči homosexuálům a kde neustále platil paragraf 175 německého trest-

ního zákona, na základě kterého byli nacisty odsouzeni (SRN jej zrušila teprve v roce 1969). Nacistická vláda zároveň způsobila, že homosexuálové přišli o své nejdůležitější zastánce, tj. pokrokové sexuology. Velká část meziválečných německých sexuologů byla totiž židovského původu a válku z nich přežili jen nemnozí. Platilo to ostatně i o českých sexuolozích z období první republiky: Hugo Bondy spáchal ze strachu před nacistickou perzekucí sebevraždu, Josef Weisskopf zemřel v Osvětimi a Hugo Hecht emigroval do Spojených států. Malé odškodnění homosexuálů pronásledovaných nacisty bylo proto vybojováno teprve v roce 1985 a k právní rehabilitaci všech odsouzených na základě § 175 došlo teprve roku 2002.

Utrpení homosexuálních občanů během nacistické vlády dosud není obecně známou záležitostí. O to větší je význam nové publikace berlínského historika medicíny Güntera Graua (připomeňme, že jde o spoluautora *Personenlexikon der Sexualforschung* [2009], v němž nezapomněli ani na české sexuology Pečírku, Hyníeho a Rabocha), v níž shrnuje výsledky svých více než dvacetiletých výzkumů pronásledování homosexuálů ve třetí říši. Rozhodl se přitom pro podobu slovníku. Abecedně seřazená hesla se dají rozdělit na následující kategorie: biografické črty, hesla jednotlivých států, koncentračních táborů a nacistických institucí. Mezi biografickými hesly najdeme známá jména vedoucích nacistů, jako byli Hitler, Himmler, Goebbels nebo Heydrich, ale také nezasvěcencům nic neříkající jména právníků a lékařů, kteří se různými způsoby podíleli na utrpení homosexuálů. Vyskytují se zde však i jména několika homosexuálních obětí nebo zastánců homosexuálů. Každá biografie obsahuje

kromě nejdůležitějších životních dat také ucelený popis životní dráhy dotyčné osoby, na konci každého hesla Grau cíleně mapuje, jakou souvztažnost měla s homosexualitou. O Reinhardu Heydrichovi se čtenář například dozvídá, že se v roce 1934 podílel na vraždě Ernsta Röhma, homosexuálního velitele a spoluzakladatele polovojskových oddílů SA, a že těsně po jeho nástupu ke gestapu bylo vytvořeno zvláštní oddělení pro potírání homosexuality.

Objem informací, které se najdou pod hesly jednotlivých států, se značně liší. Zdá se, že právě zde byl autor nejsilněji závislý na již existujících pracích kolegů. Každé heslo přesto obsahuje alespoň zákony platné ve sledovaném období, jejich původ, a – pokud je dostupný – také počet osob odsouzených za homosexualitu. V případě Československa/Protektorátu Čechy a Morava se Grau odvolává například na nedávné výzkumy doktorského studenta Fakulty humanitních studií UK Jana Seidla a vyzdvihuje především dvojí jurisdikci v protektorátu, podle níž se homosexuální čin Němce soudil podle říšského zákona, zatímco stejný čin neněmeckého občana podle zákonů z období první republiky. Počet odsouzených nebyl dosud zjištěn.

Hesla věnovaná koncentračním táborům uvádějí obecné údaje o období jejich existence, počtu a „kategoriích“ vězňů atd., načež se zaměřují na podmínky homosexuálních vězňů. Grau přitom velmi názorně čerpá a cituje z dostupných očitých svědectví, jejichž prostřednictvím dokládá zvláštní režim, kterému byli homosexuálové někde podrobeni. Mezi uvedenými institucemi najdeme různé státní nebo nacistické stranické organizace, ale také noviny jako *Völkischer Beobachter*. Kromě toho Grau uvádí ještě pojmy, které se nedají souhrnně

klasifikovat: některé, jako například *hormonální ošetření* nebo *kastrace*, mají přímou souvislost se zacházením s homosexuály, další jsou naproti tomu obecnějšího rázu, kupříkladu *uchopení moci*.

Jistým nedostatkem díla je to, že jej Günter Grau nijak přesně nevymezil, například prostřednictvím věcného a metodického úvodu. Kniha místo něj sice obsahuje přehledný a erudovaný příspěvek Rüdigerera Lautmanna, prvního německého vědce, který se zabýval osudy homosexuálů ve třetí říši (*Seminář: Gesellschaft und Homosexualität*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977), ten však nemůže nahradit autorské vymezení. Čtenář proto postrádá informace o tom, jaká hlediska byla uplatněna při výběru hesel, mezi jednotlivými státy přitom najdeme například docela rozsáhlý příspěvek o Španělsku, který by v knize asi nikdo nehledal, naproti tomu ale chybí Belgie, která byla nacistickým Německem pět let okupována. Podobně není jasné, proč bylo zpracováno heslo Richarda Planta, ale nikoli třeba Klause Manna – oba byli německými homosexuály, kteří Německo z obav před nacisty opustili v roce 1933. Zařazení Planta může ospravedlnit skutečnost, že v roce 1986 napsal první americkou monografii o pronásledování homosexuálů za třetí říše (*The Pink Triangle. The Nazi War against Homosexuals*. Holt, New York 1986), ale proč pak kniha neuvádí žádné další badatele? Nebo hrálo roli Plantovo židovství? Chybějící „návod k použití“ slovníku našťastí příliš neubírá na celkové kvalitě, jednotlivá hesla (včetně toho Plantova) jsou zpracována na nejvyšší kvalitativní úrovni.

Grauova kniha vyniká přesností a bohatostí informací. Podoba slovníku přitom autorovi dovoluje, aby se na celou nacistickou

tickou skutečnost dával prismaťem homosexuality, aby mohl zachytit to, že homosexualita byla pro nacisty mimořádnou kategorií. Projevem této skutečnosti bylo už zvlášťní označení (růžový trojúhelník), kterým se homosexuální vězni v koncentračních táborech lišili od ostatních zajatců, Grauova kniha to nicméně názorně ukazuje prostřednictvím četných hesel začínajících na *sonder* (= zvlášťní). Čtenář se přitom může jen divit, kolik energie nacistický režim vynaložil na kontrolu homosexuality. Touto obsesí se přitom lišil od jiných totalitních režimů a právě ona se projevovala jako odvrácená stránka ještě jiné odlišnosti: nezvykle uvolněné heterosexuality nacismu, na niž upozornila Dagmar Herzogová ve své monografii o sexualitě v německých dějinách 20. století (*Sex after Fascism. Memory and Morality in Twentieth-Century Germany*. Princeton UP, Princeton – Oxford 2005). Grauova kniha je proto nejen významným doplňkem dějin homosexuality a homosexuálů, ale zároveň vzácným příspěvkem k hlubšímu porozumění německému nacismu.

Franz Schindler

Jakub Rákosník: *Sověťizace sociálního státu. Lidově demokratický režim a sociální práva občanů v Československu 1945–1960*. Filozofická fakulta UK, Praha 2010, 503 s.

Zdroje, dobový kontext, a především vývoj české sociální politiky v poválečném období (1945–69) dokumentovala již kniha Lenky Kalinové *Společenské promě-*

ny v čase socialistického experimentu (Academia, Praha 2007), jejímž jediným, zato však zásadním nedostatkem byla naprostá nepřehlednost a někdy i nedostatek nadhledu. V následujícím roce vyšla *Krise komunistického režimu v Československu v 50. letech 20. století* Jiřího Pernese (CDK, Brno 2008), více orientovaná na politické dějiny, a nyní konečně máme k dispozici systematickou, teoreticky fundovanou a přitom pramenně výborně podloženou analýzu československé sociální politiky v prvních patnácti poválečných letech z pera čerstvého docenta Ústavu hospodářských a sociálních dějin pražské filosofické fakulty. Autor *Sověťizace sociálního státu* v knize uplatnil důkladnou akribii historika a právníka, přičemž spojení obou disciplín je vzhledem k tématu naprosto nezbytné, ale také své předchází filosofické a společenskovědní vzdělání, které mu umožnilo precizní formulaci problémů, jejich rozbor a kontextualizaci prostřednictvím sociálněvědních výkladových schémat a v neposlední řadě jejich zdářílou věcnou a logicky vystavěnou prezentaci. S takovýmto spojením se v naší odborné literatuře věru nesetkáváme příliš často, což je vedle fundamentálně přínosného obsahu pádným důvodem, proč Rákosníkově dílu věnovat pozornost.

Kladem je také to, že autor problematiku sociálního státu vymezuje velice široce: zahrnuje do něj sociální pojištění, sociální pomoc a široce pojaté sociální služby (s. 26). V praxi to znamená třeba i zařazení zdravotní péče, vzdělávání a bytové politiky, jež sice (ani dobově) nebyly vnímány jako součást sociálního zabezpečení, s jeho systémy se však úzce prolínaly a „vzhledem k funkci ovlivňování životních podmínek lidí ... do sociální politiky nepochybně

patří“ (s. 308). Tento „uživatelsky vstřícný“ a sociologicky relevantní inklusivismus jakoby byl nešťastně kompenzován horní časovou hranicí výkladu: rok 1960 sice můžeme považovat za dovršení etapy jisté vývojové konsolidace, avšak nehledě k tomu, že byla přijata socialistická ústava, sotva byl nějakým zásadním mezníkem. Obzvlášť, když Rákosník oprávněně zdůrazňuje, že z hlediska sociální politiky nebyl výrazným zlomem ani komunistický převrat, neboť „řada sociálních opatření, která často nereflektované připisujeme až poúnorovému režimu, pochází buď již z válečné doby, nebo z éry třetí republiky“ (s. 17). Případným námitkám tohoto typu autor nicméně bere oprávněnost již předem tím, že všechna klíčová témata sociální politiky popisuje v širokém vývojovém kontextu. Uvádí situaci meziválečného období, ne-li výběrově ještě starší, a alespoň v nástinu přibližuje také jejich další proměny přinejmenším do osmdesátých let, takže přesné časové rozpětí výkladu je nakonec spíše jen „obranou před kritiky“ požadujícími stejně detailní analýzu pro mnohem rozsáhlejší epochu. Rákosníkovy kniha je *de facto* přehledem vývoje české (československé) sociální politiky od druhé světové války až do pádu komunistického režimu.

Historik sociologického bádání přitom může s povděkem konstatovat, jak široce autor využil starších sociologických výzkumů a literatury, včetně meziválečných, a drobná opominutí s klidem ponechat dalším doplňujícím analýzám. Jen pro ilustraci uvádím, že Rákosník vedle četných publikací Sociálního ústavu cituje třeba „zřejmě dosud nepřekonanou historicko-sociologickou analýzu“ byrokracie z pera Jana Mertla, naopak mu unikly

výsledky kvantitativních šetření pražské sociologické školy, především Machotkův výzkum pražské chudiny (*Sociálně potřebné rodiny v hlavním městě Praze*. Orbis, Praha 1936) a kolektivní šetření poměšťování vesnic v okolí Prahy (*Soziologische Studien zur Vestädterung der Prager Umgebung*. Soziologie und Soziale Probleme, Prag 1938). Empirický materiál postihující reálný sociální provoz v meziválečném období, včetně jeho podstatných stínů, by přitom mohl sloužit k hlubšímu podložení výkladu o poválečné nechuti k „návratu k první republice“, již autor dokumentuje především prostřednictvím dobové publicistiky. Je také škoda, že pro vykreslení poválečné situace nepoužil vlastních analýz statistických dat (v řadě případů zachovaných dodnes) a jejich sběr i zpracování nepodrobil dostatečné kritice, nýbrž spokojil se často jen s jejich přebíráním „z druhé ruky“, které poněkud nadbíhá dobovým – většinou až příliš pozitivním – interpretacím.

Rákosníkovy dílo je logicky rozděleno do čtyř částí. První část představuje teoretický úvod do problematiky sociálního státu, přibližuje různé náhledy na jeho vznik, vývoj, fungování i obsah tohoto pojmu. Autor se přitom hlásí k tezi, že „sociální stát je ... chápán jako reakce na v různé míře negativní důsledky strukturální transformace společnosti, vyplývající z modernizačního procesu“ (s. 58), což mu spolu s výše již uvedenými kontinuitními prvky umožňuje hledat a nacházet projevy funkce sociálního státu v situaci omezené (poválečné) i zcela likvidované (poúnorové) demokracie. Do jisté míry je to náležitý přístup, jež zvolila i řada dřívějších zahraničních badatelů: lidovědemokratický a posléze socialistický režim

technicky vzato naplňoval řadu požadavků na sociální zabezpečení, v některých případech (hlavně zpočátku) na vysoké úrovni. Přesto si nejsem jist, a je to má ústřední výtka vůči recenzované knize, můžeme-li primárně nesvobodnou společnost považovat za nositelku sociálního státu. Stejně výhrady bych přitom měl i v případě pravicových autoritativních režimů nebo v systémech teokratických, jež někteří sociální historici také „velkodušně“ zařazují mezi moderní sociální státy. Jsou prvky sociální bezpečnosti a ochrany, ve všech těchto případech přicházející formou diktátu „shora“, dostatečným důvodem, abychom hovořili o *welfare*? Byla podstatná omezení občanských svobod v období vlády komunistického režimu a četná zneužití mechanismů sociálního státu k perzekuci nekomunistů, bohatě dokumentovaná i v této knize, jenom „řádově“ odlišná od posilování významu státu na úkor občanů, k němuž docházelo i v západní Evropě? Nebylo by lépe hovořit o zcela jiných, jen v některých ohledech vnějšně podobných systémech, čemuž by odpovídalo také faktické přeznačení („stalinizace“) řady předúnorových opatření na počátku padesátých let? Všechno toto jsou otázky k širší diskusi, již autor v úvodních partiích své knihy rozhodně nemohl podniknout, přesto zůstává v podstatě koncepcí a terminologická otázka, je-li pro období vlády komunistického režimu vhodné používat termín „sociální stát“. Když dva dělají (případně říkají) totéž, není to vždycky totéž, což může dokumentovat i nezbytnost dávného vydání „komunisticko-anglického slovníku“ (R. Colby: *A Communese-English Dictionary*. Western Islands, Boston 1972).

Po krátké teoretické části následuje hlubší výklad politické, economic-

ké a demografické situace české společnosti po druhé světové válce, tvořící sociální kontext implementace myšlenek sociální bezpečnosti. Autor přitom zdůrazňuje silnou levicovou a socializační vlnu, již v poválečném období prošly všechny evropské státy (s výjimkou existujících diktatur), v našem prostředí umocněnou také působením Edvarda Beneše (srov. *Demokracie dnes a zítra*. Čin, Praha 1946), která vedla k situaci, že „radikální hospodářské reformy naordinované politickou elitou ... vyplývaly do značné míry z politického rozhodnutí“ (s. 105). Míra znárodnění a socioekonomického plánování v poválečném Československu rozhodně překročila západoevropské standardy a neodpovídala nezbytnosti, stejně jako restriktce (v meziválečném období přebujelého) politického stranictví, přičemž obojí spolu samozřejmě úzce souviselo. Na tuto situaci mohl dobře navázat komunistický režim, jemuž se podařilo dosáhnout řady objektivních úspěchů (např. pokles kojenecké úmrtnosti, mohutné rozšíření podílu žen na pracovním trhu), ovšem za cenu faktických kroků zpět v oblasti odměňování, sociální politiky i životních standardů jako celku. K jisté kompenzaci výlučně ekonomické a výkonové orientace „sovětizované společnosti“ začalo docházet teprve ve druhé polovině padesátých let, což souhrnně dokumentuje třetí část knihy, zaměřená na obecné trendy sociální politiky a to, co je v dobovém kontextu zakládalo, totiž politiku industrializace a zaměstnanosti. V samotné oblasti sociální politiky došlo během sledovaných patnácti let ke dvěma zásadním změnám: systém korporativního sociálního pojištění byl nahrazen národním pojištěním v duchu Williama Beveridge, jež bylo postupně „sovětizováno“ a nakonec zcela nahrazeno

sovětským modelem sociálního zabezpečení. Nehledě k tomu, že právě zde se nejvýrazněji projevil „třídní boj“, druhý krok přinesl řadu negativ a ze sociálního hlediska problematická byla i četnost těchto změn, svědčící o neefektivní, čistě ideologické zakotvenosti komunistické moci, třebaže Rákosníkovo vlastní hodnocení je nejen v tomto ohledu diferencovanější (s. 272-273).

Nejobsáhlejší, avšak nikoli neúměrná čtvrtá část recenzované knihy představuje encyklopedický přehled vývoje jednotlivých sfér sociálního zabezpečení, totiž zdravotnictví a nemocenského zabezpečení, rodinné politiky, školství, sociální péče, důchodů a bytové politiky. Autor v ní podrobně popisuje a rozebírá jednotlivá nařízení a jejich reálné sociální dopady, pozitivní i negativní, podle mého názoru v naprosté úplnosti. Bude-li k tomuto rozboru vůbec třeba ještě něco dodat, půjde nanejvýš o marginálie, které nemožno než dílčím způsobem doplnit prezentované přehledové informace. Přesto lze vůči Rákosníkovu výkladu vznést jednu čistě praktickou námitku. Textu, který je nutně informačně přehuštěn, by rozhodně slušela podrobnější strukturace, což v podstatě platí i o předchozích částech jeho díla. Logické rozčlenění podle jednotlivých „pilířů“ sociální politiky a jejich postupného vývoje na změť paragrafů a měnících se nařízení po mém soudu nestačí a čtenářům, kteří knihu budou používat také jako encyklopedickou příručku, by vedle rejstříku výrazně pomohlo rozdělení kapitol na kratší samostatné oddíly věnované konkrétním problémům. Jeho absence však možná padá i na vrub nakladatele, stejně jako poslední „zásadní“ výhrada vůči tomuto jinak příkladnému dí-

lu: vydávat pětisetstránkový opus v osmerkovém formátu je zhůvěřilost, která možná dobře zapadá do nově založené ediční řady (Fontes), avšak zásadně znesnadňuje čtení a jakoukoli další práci s textem. Proti takovému „experimentu“ by se autoři i čtenářská obec měli rozhodně bránit. Ve společnosti, která ještě neznala sociální stát a jeho úlohy řešila prostřednictvím cechů a nábožensky zakotvené charity, by pravděpodobně byla zvolena metoda potápění v koši do Vltavy – účinná a vzhledem k současnému fungování řady českých nakladatelů rozhodně následováníhodná.

Pominu-li drobné technické i k diskusi vyzývající koncepční výhrady, jejichž podstata nijak neubírá na věcné kvalitě recenzovaného díla, je třeba konstatovat, že Rákosníkovu *Sovětizace sociálního státu* je jedním z nejzásadnějších přínosů pro studium vývoje české sociální politiky i české společnosti jako celku ve druhé polovině 20. století. Autor má nepochybně pravdu, soudí-li, že „požadujeme[-li] od historické vědy, aby poskytovala poučení dnešku a pomáhala zabránit vzniku podobně politicky represivních režimů v budoucnosti, stěží lze vystačit se snahami po odhalování rozličných zločinů minulosti, pokud zároveň nejsou studovány také způsoby vytváření společenského konsensu a metody stabilizace systému bez přímého využití násilných metod“ (s. 469). K tomuto poznání sám rozhodně přispěl nebagatelně a lze proto oprávněně doufat, že své dílo pro další vydání podobně rozšíří také o období, která přítomná kniha formálně nezahrnula. Další vydání je přitom vzhledem k závažnosti obsahu i kvalitě zpracování víc než jisté.

Zdeněk R. Nešpor

**Luděk Sýkora (ed.):
Rezidenční segregace.**

Univerzita Karlova +
Ministerstvo pro místní rozvoj
ČR, Praha 2010, 144 s.

Čtenářům, na které sousloví „rezidenční segregace“ působí příliš cize, lze doporučit, aby listování knihou začali u abstraktu uvedeného na zadní straně obálky. Čtenář časopisu *Lidé města* nemusí být automaticky dobrý latiník, ale se samotným pojmem si zřejmě poradí. Může pak svou představu jeho obsahu konfrontovat s tím, co o něm v tomto „průvodci“ napsal tým kolem editora Luděka Sýkory z Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy. Čtenář tohoto časopisu může také nezdědka patřit mezi zástupce veřejné správy, nevládních neziskových organizací či zaměstnance výzkumných institucí. Jinými slovy, patří do okruhu těch, kterým má publikace podle editora představit klíčové otázky spojené se segregací a seznámit je s problémy, kterým by měla být věnována zvýšená pozornost.

Zkusme to vzít po pořádku. Zástupce veřejné správy se mimo jiné dozví, v lepším případě si připomene, že prevence segregace je úkolem všech nástrojů územního plánování (s. 63) a že tam, kde není po ruce regulační plán, sehrávají klíčovou roli stavební úřady (s. 66). Předchozí desítky stran publikace pro takového čtenáře mohou být hůře prostupné. Nebude se v nich nejspíše cítit jako doma. Do určité míry za to bude moci jazyk sám, odpovědnost je pak i na jazyku textu samotného. Segregace je stav i proces, znak i společenský problém, dočte se například. Segregace jako stav se definuje snáz, „představuje nerovnoměrné prostorové rozmístění

určité skupiny obyvatel, vyplývající z jejího nerovného postavení vůči jiné sociální skupině či zbytku společnosti, a vyznačující se její koncentrací do vybraných území...“ (s. 12). Horší je to se segregací jako procesem. Tam je možné oddělit dobrovolnou separaci od segregace jako nedobrovolného vyčlenění (s. 23-24), jednoznačnost se však vytrácí, když je (jako možnost) zmíněna i chtěná segregace (s. 25) či segregace jako do určité míry přirozený projev rezidenčních preferencí rozrůzněného obyvatelstva (s. 7).

Stručně řečeno, první polovina knížky – většinou z pera Luděka Sýkory – nabízí ne úplně snadné čtení, které by bylo možné nazvat kapitolkami o sociální stratifikaci. Dostává se tu ke slovu řada pojmů a souvislostí (sociální nerovnosti, horizontální rozdíly a vertikální nerovnosti, sociální vyloučení, soudržnost, underclass, ghetta, slumy, enklávy, citadely, gated communities, symbolické vyloučení atp.). Četné mezititulky nabízí místa nádechu při četbě. Místy se však dostavuje dojem, že tu či onu větu přece čtenář už jednou, dvakrát zahlédl v odstavci s jiným názvem. Neocítl se v bludišti? I zástupce veřejné správy najde v této části publikace ostrůvky, kde se možná nebude cítit komfortně, ale přece jako doma: „Míra podpory hypoték a dotací na výstavbu sociálního bydlení nebo způsoby přidělování obecních bytů jsou neopominutelnými faktory rezidenční diferenciace a mohou působit i ve směru segregace“ (s. 47). Dodejme, že jde o segregaci, která může být jak nezamýšleným důsledkem, tak politickou strategií, přičemž s oběma variantami se lze setkat v lokalitách vybraných pro případové studie zahrnuté do druhé části publikace. Na daném prostoru nelze jít do velkých podrobností,

ale i tak tyto ministudie podávají obraz plastičtější než často schematická podání daných lokalit, se kterými se lze příležitostně setkat v médiích. Za přínos publikace považují to, že přináší jak příklady segregace (někdy směřující až ke ghetu), tak separace v tzv. gated communities. Někdy jsou výmluvnější fotografie než samotný text, byť je místy znát, že nejde o práci profesionálů.

Zástupce neziskových organizací možná nepřekvapí, že na litvínovském sídlišti Janov je „přítomno i neobvyklé množství neziskových organizací“. Neobvyklé z jakého pohledu? V České republice existuje nemálo míst, kde si veřejná správa (tj. státní správa a/nebo samospráva) s nevládními neziskovými organizacemi nerozumí a kde mezi nimi dochází k neshodám či konfliktům. Ani tam, kde tomu tak není, však není vyhráno, neboť „pomoc ze strany obcí a neziskových organizací se však často setkává s nevolí místních obyvatel“ (s. 142).

Dostane-li se publikace do rukou badatelům jako třetí cílové skupině, mohou se při čtení také cítit nespří. Knížka neobsahuje odkazy a bibliografii, na které jsou zvyklí. Výjimkou je několik odkazů na internetové zdroje a jaksi „zapomenutý“ odkaz na studii Hofman a kol. (2005), o které se však čtenář více nedozví. Z čeho všeho autorský tým vycházel, bude se ptát zvláště u první části knihy. Šlo o publikace z jednoho zdroje, nebo širší paletu? Nakolik současná publikace vycházela nebo překračovala to, co shrnoval konferenční sborník *Prevence prostorové segregace* (2005)? V čem jsme se za těch pět let posunuli?

Čtenáři, ať už spadá do té či oné kategorie, by napomohlo, kdyby knížka obsahovala závěr, který by shrnul hlavní teze a propojil obecnější úvahy s případovými

studiemi. Nejen výzkumníka by také asi zajímalo, zda lze nějak exaktně určit míru, za kterou se již segregace stává problematickou. Nebo tu panuje zákon plíživosti? Dokud nevzplane konflikt, nedostane se problémům patřičné pozornosti. Lze snad přítomnost a četnost neziskových organizací považovat za přímo úměrnou sociálním problémům spojeným s rezidenční segregací? Existuje nějaká měřitelná hranice v případě dobrovolné separace, když i ona může mít své negativní důsledky?

Ač to není řečeno explicitně, v textu zaznívají spíše funkcionalistická východiska jako v případě oprávněnosti nerovného rozdělení blahobytu a moci (s. 12) či funkčnosti určité míry rezidenční diferenciace (s. 51). Text ale také zmiňuje třídní rozdělení (s. 14), přičemž je otázkou, je-li pojem tříd dnes všem srozumitelný. Pokud se rezidenční segregace a problémy s ní spojené dostanou do hledáčku médií, pak je řeč spíše o konfliktu, boji, nesnášenlivosti. Ve vyostřených případech ale jakoby se týkal jedné menšiny (segregovaných), proti níž vystupuje jiná menšina (např. tzv. pravicoví radikálové). Dokud sedí občan na pohovce, může si vybrat, zda fandit té, či oné straně, anebo policistům uprostřed. Když se však z divanu zvedne a spolu s jinými ukáže, že se nehodlá smířit s ghettoizací a rozdělováním společnosti méně či více viditelnými zdmi, pak z toho zamotá hlavu policii (jako 9. dubna 2011 v Krupce) nebo médiím (jako v Brně 1. května 2011). Bylo by na čase, kdyby – parafrází slov Michala Illnera z výše zmíněného sborníku – veřejná politika začala omezovat sociální uzavřenost segregovaných prostředí, stimulovala kontakty lidí uvnitř a vně a usnadňovala a podněcovala mobilitu těch, kdo jsou připraveni integrovat se

do prostředí majoritní společnosti. Zatím pouze víme, že tu či onde začala působit agentura pro sociální začleňování.

Záleží na distribuci, ke komu až se dostane 4000 kusů publikace vydané s podporou MMR a MV ČR. Její jazyk ji místy činí méně přístupnou, než by bylo záhodno. Neodradí-li to však čtenáře a napomůže-li tento sborník alespoň trochu nabourat stereotypní představy o lidech na okrajích, za zdmi a závorami, pak nepochybně splnil svůj účel.

Dan Ryšavý

Rudolf R. Gräf:
Zigeunerpaläste. Die Architektur der Roma in Rumänien. Rumänische Akademie + Zentrum für Siebenbürgische Studien, Cluj-Napoca 2007, 153 s.

Autorem představované publikace je rumunský architekt Rudolf R. Gräf. Čtenář si ihned položí otázku, co přináší tato architektonická studie pro sociální vědu. Máme před sebou ten vzácný případ práce, kdy autor, ač původně vychází z naprosto rozdílné disciplíny, během terénního výzkumu přirozeně začne používat metody, které si obvykle nárokuje právě sociální věda. Cílem studie je zachytit svěbytný typ architektury, který začali vytvářet rumunští „Romové“¹ po roce 1989. Autor si vyty-

čil jako předmět svého zkoumání architektonický styl, který nazývá cigánské paláce. Ač používá hromadné označení „Romové“, při bližším čtení lze zachytit, že ve většině popsanych vesnic pozoroval především skupinu Kalderašů, okrajově pak skupiny jiné (např. Ursari, Cositorari, Rudari, Curturari, Gabori nebo tzv. „hedvábní Cigáni“ v Temešváru a Resitě). Navíc z výše jmenovaných skupin se styl cigánských paláců týká jen bohaté elity.

Kniha je členěna do tří částí. První část je zaměřena na obecný kontext vzniku architektury cigánských paláců, v níž Gräf popisuje základní rysy společností především kalderašských „Romů“, jejich pojetí rituální nečistoty, formování etnické identity, specifika sociální organizace. Zároveň nebylo možné vyhnout se i historicko-politickému kontextu života „Romů“ v Rumunsku. Druhá část je výstupem z autorovy výzkumné cesty po Rumunsku, na příkladu jednotlivých obcí se snaží zaznamenat na jednu stranu pravidelnosti, vyskytující se v estetice cigánských paláců, na druhou stranu pak regionální specifika, která se do této architektury promítla. Třetí část knihy pak představuje jakési zapojení předchozího empirického korpusu do společenskovědních teorií.

Již na samém začátku výzkumu autor zjišťuje, že nevystačí jen s archivními materiály a fotodokumentací budov. Zcela organicky proto začal provádět terénní výzkum přesně podle antropologického střihu. Gräf při něm nahradil do té doby rozšířené pojetí této architektury coby paskvilu za nové

¹ Kolem označení „Rom“ by bylo samozřejmě možné vést diskuzi, autor sám v německém originále používá pro označení příslušné populace termíny *die Roma*, v samotném názvu a v kontextu architektury však používá termín *die Zigeunerarchitektur* nebo *die Zigeunerpaläste* (zde pře-

kládáno jako cigánské paláce). Populaci *die Roma* autor sice považuje za jednu homogenní skupinu, přesto však v konkrétních regionech rozlišuje mezi jednotlivými podskupinami.

pojetí, které vychází ze sociální praxe lidí, kteří tyto stavby tvoří a využívají. Cigánské paláce nejsou jen chybou či nevkusem stavitelů, ale plní sociální funkce, které jsou důležitější než technické funkce stavby. Každý architekt se do té doby musel pozastavit nad očividnými technickými nelogičnostmi těchto staveb (chybějící WC, koupelna či kuchyň, místnost bez oken apod.), teprve Gräf se však pokusil tyto jevy interpretovat. Tento cíl se mu podařilo naplnit, vytvořil jakýsi kulturní překlad, neboť v závěru čtenář skutečně nabývá dojmu, že podle logiky majitelů těchto paláců je vše na svém místě a vše v naprostém pořádku.

Autor popisuje situaci v dvanácti obcích různých velikostí a v různých rumunských regionech. Kromě podrobného popisu stavby autor sleduje, jak jsou její části využívány, jak byl dům stavěn a co jeho jednotlivé části pro majitele znamenají. Zcela neoddelitelným tématem v tomto případě je i způsob obživy majitelů příslušných paláců. Celkové rozložení paláců v obci také poukazuje na sociální strukturu „romských“ příbuzenských skupin. Autor přirovnává architekturu „Romů“ k „romské hudbě“ a hovoří pak o architektonické improvizaci. Ta obnáší zapojování motivů, se kterými se tvůrce setkává během života, a přizpůsobování se ostatním spoluhráčům.

Kromě společných formálně architektonických rysů (např. pagodové několikastupňové střechy, stříbřité okapy s dekorativně tepaným oplechováním, prostorová i plošná členitost fasády) mají „cigánské paláce“ společné i rozčlenění vnitřního prostoru. Nejdůležitějšími místnostmi paláce jsou slavnostní síň s dlouhým stolem a dekorativními stěnami a místnost, do níž se ukládá nevěstino věno po svatbě. Velký význam je často přikládán také

schodišti. Monumentální schodiště (často složené z hlavního středového schodiště, rozděleného do dvou v pravém úhlu ubíhajících větví) mohou svou plochou zabírat i tři čtvrtiny plochy celého půdorysu. Stavba je pak tvořena hlavně schodištěm a reprezentativní halou.

Celá stavba ostatně zpravidla nebývá určena k bydlení, ale pouze k reprezentování statusu. Gräf v této souvislosti poukazuje na absenci záchodu, koupelny a kuchyně, kteréžto jsou považovány za rituálně nečisté prostory, a proto v paláci nemají místo. Jsou vždy zcela mimo objekt v zahradě nebo přístavbě. Zahradní přístavby obvykle slouží také k obytným účelům. Cigánské paláce tudíž nenaplňují obvyklé funkční charakteristiky obytných staveb, zato jsou beze zbytku nositeli prestižních znaků dané skupiny. Znaky prestiže jsou monumentální schody, honosná mnohastupňová střecha, četné arkády, barevné mozaiky a třeba i znak mercedesu vyvěšený na vcholu střechy, zkrátka vše, co jeho obyvatelé považují za ztělesnění prestiže. Autor dále analyzuje koncept prestiže u sledované populace, který se neprojevuje jen ve vztahu k architektuře.

Stavbu cigánských paláců Gräf interpretuje v optice sociální praxe, jako prostředek sociální interakce, jako znak, který nese specifické významy. Stejně jako současná antropologie pod vlivem díla Clifford Geertze analyzuje kulturu jako text, autor tímto způsobem analyzuje architekturu. Architektonický styl „Romů“ v Rumunsku je stejně jako jazyk systémem znaků, které nesou významy. Tyto znaky jsou přenosné v čase a prostoru, srozumitelné pro samotné aktéry napříč rumunskými regiony. Samotný systém architekto-

nických znaků však podléhá změně (stejně jako jiné znakové systémy). Již za deset let autor zaznamenal posun ve vkusu směrem k preferenci umírněnějších, užitečnějších stylů. Tím jeho práce získává i diachronní perspektivu.

Představovaná práce je interdisciplinární studií *par excellence*, lze na ní dokonce ocenit i jistou společenskovední „nezkaženost“. Aniž by se autor dlouze zabýval diskutováním palčivých pojmů, jako je například identita, zaměřil se na co největší přínos nových věcných informací s důkladnými komentáři o způsobu získávání dat. Navíc svým záběrem zasáhl do relativně volné niky antropologie domu, což je obor, v němž práce vztahující se k evropskému prostoru dnes prakticky absentují. Kniha tedy nepatří zdaleka jen do knihovny romistů či romologů, ale všech těch sociálních vědců, kteří si podobně jako Rudolf R. Gräf kládou otázky po prostoru, v němž člověk tráví nezanedbatelnou část svého života, uplatňuje svou kreativitu a směřuje sdělení, jež je schopen kódovat i dekódovat. Tímto prostorem není nic jiného než lidské obydlí.

Gabriela Fatková

Adam Votruba: *Pravda u zbojníka. Zbojnictví a loupežnictví ve střední Evropě*. Praha, Scriptorium 2010, 499 s.

Adam Votruba svou publikací *Pravda u zbojníka* vrací do české odborné literatury téma, které bylo zejména po polovině 20. století v centru zájmu řady významných

českých a slovenských folkloristů. Ve své době ho zaštiťovala idea sociální revolty prostého lidu, jež předznamenala i interpretační rámec vědeckých textů analyzujících folklorní skladby a artefakty lidového umění spojené se zbojnictvím. Ovšem vývoj vědy i společnosti otevřel cestu k dalším konceptům a teoriím, které umožňují dívat se na stará témata v novém kontextu. Autor nicméně primárně na folkloristy nenavazuje, i když se jich výběrem pramenů i komentáři dílčích interpretací nezříká. Jeho přístup je historický. Svá východiska vidí u historika Erica Hobsbawma, který definuje sociální zbojnictví jako univerzální sociální jev, vázaný na společensko-politický kontext venkovské společnosti – Adam Votruba hovoří o *stupni vývoje společnosti mezi rodovým společenstvím a kapitalismem*. Hobsbawmův koncept se pak implicitně objevuje v toku textu, jako nejsilnější a nejnosnější výkladový rámec.

Cílem autorova bádání bylo představit středoevropského zbojníka a uvažovat o povaze zbojnictví v kontextu sledovaného regionu. V jeho rámci však hned na počátku Adam Votruba narazil na problém odlišného kulturněhistorického vývoje západní a východní části střední Evropy. Musel se vyrovnat s geografickou hranicí tradiční lidové kultury, která v podstatě odlišuje „západní“ lupiče a „východní“ zbojníky. Zavedl proto zastřešující, pokud možno významově neutrální označení loupežník. Vymezení loupežníka toliko jako člověka, který loupí, snímá z postavy morální rozměr, tak významný pro sociální zbojnictví a kriminální lupičství. Daný přístup badateli umožnil hledat odkazy na sledovaný sociální jev – zbojnictví v diskursu společností střední Evropy

(konkrétně českých zemí, Německa, části Polska, Rakouska, Slovenska a části Ukrajiny). Zároveň tak rozšířil výzkumný problém. Vynořila se otázka, proč se někteří loupežníci zbojníky stali, zatímco druzí nikoliv (resp. získali maximálně *image* sociálního lupiče „s lidskou tvář“). Pramenem poznání se stala jednak historická literatura, která se snaží podat věrohodný obraz a zhodnotit dějinnou roli sledovaných loupežníků, jednak folklorní produkce, která obsahuje spíše sdílená schémata (motivy a látky) a nejednou i morální hodnocení, které lid se zbojníky či lupiči spojoval. Folklorní skladby čerpal z publikovaných sbírek textů.

Historickou literaturu autor využil hned v několika směrech. Věnoval se reáliím života loupežníků, přehledně strukturoval biografie některých z nich a nabídl obraz loupežnické každodennosti. Z hlediska ústřední linie textu však výklad směřuje ke kulturně-, respektive sociálněhistorickému uchopení postavy zbojníka. Adam Votruba zde vychází z Kütherovy typologie, která definuje zbojníka v opozici k lupiči. Podle ní zbojníka charakterizuje jeho selský původ a zázemí, užší operační prostor, autoritativní vedení družiny, otevřeně manifestovaný postoj loupežníka a jiné než primárně kořistnické motivy jednání. Klíčová je však otázka, na základě čeho mohli získávat loupežníci morální kredit a stávat se zbojníky. Autor přivádí čtenáře k dílčímu závěru, že důležitá byla možnost lidu identifikovat se se zbojníkem. Z textu Adama Votruby plyne, že v Německu byla identifikace s loupežníky, kteří patřili k jaunerské vrstvě (potulnému obyvatelstvu a nepočestným povoláním), pro venkovské vrstvy problematická. Uvědomovaná sociální hranice identifi-

ci neumožňovala, naopak mohla *a priori* vytvářet bariéru. V zemích střední Evropy, kde tato sociální vrstva nebyla jasně definována, sociální původ loupežníka nehrál takovou roli. Následně také jeho obraz nebyl posilován skrze sociální distanci. Tuto tezi dokazuje Adam Votruba na příkladech z Čech. Ve svých interpretacích dokonce hledá opačné tendence, které by směřovaly pozici loupežníků dovnitř lokálních společenství. Nicméně myšlenku, že by v 18. století v Čechách mohly být sympatie k lupičům budovány na základě sdílené etnické marginalizace, je třeba ještě prověřit. V každém případě v logice výkladu autor potvrzuje východiska Erica Hobsbawma, že zbojnictví jako sociální jev je vázáno na specifický společensko-politický kontext. Adam Votruba tak teoreticky podepřel své vstupní dilema, že obraz loupežníků ovlivňuje místo a období jejich působení. Zároveň konstatoval, že hodnocení loupežníků z východu versus ze západu, starších versus mladších není vyhraněně protikladné. Podal důkazy toho, že řada německých a českých loupežníků nebyla ve své době vnímána ryze negativně, a přesto tyto postavy zůstaly blíže lupičům než zbojníkům.

Otázku, proč jen některé loupežníky lze chápat jako zbojníky a jiné nikoliv, Adam Votruba řešil na základě analýzy folklorní produkce, které připisuje emickou perspektivu. Spojuje ji s představami příslušníků dané kultury o zbojnicích versus lupičích, tedy s diskursem sledovaného sociálního jevu zbojnictví. Klíčovými se staly prozaické narace (pověsti), nicméně pozornost autor věnoval také analýze zbojnické lidové písně. Sledoval motivy (dle folkloristické terminologie dějové a popisné), na jejichž základě je budován

obraz středoevropského loupežníka. Stanovil čtyři základní typy folklorního obrazu loupežníka: (1.) zbojnický mytický hrdina; (2.) sociálně loupežnická postava; (3.) kladná loupežnická postava bez sociálních atributů a (4.) záporné a nevytvořené loupežnické postavy. Zbojnictví přitom ztotožnil s mytickým hrdinou. Vytvoření zbojnického mýtu dal do souvislosti s dějinnými událostmi, ale také s dobou, v níž se Dovduš, Jánošík a Ondráš vydávali na zboj. V prvním případě zdůraznil, že mýtus se vytvořil kolem loupežníků, kteří byli historicky svázáni s obdobím významných politických excesů (povstání), které skončily z pohledu lidových vrstev neúspěšně. Mýtus o zbojníkovi v těchto okamžicích vytvořil platformu pro udržení ideje, se kterou se v době povstání revolující vrstvy upínaly k možným politickým změnám. Adam Votruba zde přinesl novou interpretaci, kterou lze postavit spíše vedle než proti tezi Bohuslava Šalandy, že lidové vrstvy potřebovaly hrdinu s nadpřirozenými schopnostmi, neboť nevěřily vlastním silám v boji za sociální změnu. V druhém případě akcent na dobu, v níž loupežník žil, čtenáře vrací k Hobsbawmově konceptu. „Stáří“ zbojníka ale souvisí i se stářím folklorní vrstvy o zbojnicích. Adama Votrubu sama data (analýza vybrané folklorní produkce) dovedla k folkloristickému pohledu. Příčiny vzniku zbojnického mýtu tedy zcela správně dal do souvislosti s procesy, jež folkloristika popisuje a konceptualizuje. V pojmech této disciplíny bychom tedy mohli shrnout, že na utváření zbojnického mýtu se podílel výbrus folklorní skladby. Například si všimá, že mladší vrstvy folkloru spojují loupežníky s brutalitou, zatímco narace o starších loupežnicích akcentují hrdinův důvtip. Rolí hrá-

ly i procesy cyklizace folkloru, které vedou k vytvoření monumentálních typů (autorův koncept stabilizace folklorního či literárního hrdiny). Význam měly i literární přejímky. Právě zde se opět jako deviza ukázalo ukotvení autora v historii, jeho kulturněhistorický přístup. Skutečnost, že v 19. století byla poptávka po romantizujících příbězích o loupežnicích, jistě zpětně ovlivnila nejen folklorní produkci, ale také samotné sběry. Závěrem lze tedy shrnout, že zbojnictví může být na jednu stranu sociálním jevem a na stranu druhou výsledkem folklorních procesů podpořených kulturněhistorickým pozadím doby vzniku (ideou romantismu).

Problém zbojnictví a loupežnictví analyzoval Adam Votruba z nejrůznějších úhlů pohledu. Kromě ústřední linie, kterou vidím já, lze v práci najít další témata. Některá umožňují sledovat etický a kva-ziemický pohled na každodennost lupiče. Zajímavé jsou i kapitoly věnované podobě zbojníka v literatuře. Je možná škoda, že až k závěru autor zařazuje zhodnocení historické literatury o zbojnicích. Lze to ale pochopit. Záměrem Adama Votrubu jistě bylo, aby jeho kniha oslovila i laickou veřejnost. Druhý důvod naopak podtrhuje vědeckou stránku textu. Rešerše a komentář stavu bádání totiž autorovi explicitně umožňují představit vlastní závěry právě v kontextu historie.

Kniha Adama Votrubu je poměrně uceleným a vyčerpávajícím dílem. Natáčí pohled na zbojníka vpravdě ze všech možných stran. Maximalismus autora posiluje i rozsáhlá příloha, přibližující folklorní texty vztahující se ke sledovaným loupežníkům. Široký záběr publikace čtenáři umožňuje najít si své téma. Pro mne byl Votrubův text kulturněhistorickým

exkurzem do problematiky loupežnictví. Nabídl mi zajímavou, vědecky relevantní analýzu podstaty sociálně-kulturního jevu loupežnictví v kontextu historické vědy i v souvislostech dobových a regionálních diskursů venkovského lidu. Připomněl mi existenci hranice lidové kultury, která na našem území vede Moravským úvalem. Potvrdil také, že k folklorním sběrům se lze vracet, že jejich život nekončí se zkatalogizováním či první analýzou, že jsou otevřeny i badateli jiných oborových východisek, aby ho posléze pohltily – připoutaly k sobě.

Dana Bittnerová

Lucie Olivová (ed.): *Postava šibala v asijské slovesnosti*.

Příspěvky z 3. konference Kulturní antropologie východní Asie, proběhnoucí dne 29. 3. 2009 na Katedře asijských studií, Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci. Univerzita Palackého, Olomouc 2009, 178 s.

V domácím akademickém prostředí posledních desetiletí rozhodně nebyvalo obvyklé zasvětit téma konference – a názvného sborníku – problematice spojené s konkrétní mytickou či folklorní postavou. Příčiny tohoto faktu bychom mohli hledat v několika skutečnostech; pravděpodobně nejvýrazněji se ale v tomto případě projevila relativní marginalizace mytologických a folkloristických studií v nedávné minulosti, zesílená soudobým zvýšeným zájmem o analýzy fenoménů materiální kultury ze strany evropské etnologie a o holistický

výzkum kultury ze strany kulturní antropologie. O to více je třeba přivítat aktuální konferenční a ediční počín Filozofické fakulty Univerzity Palackého, který domácím akademickému prostředí přibližuje problematiku lokálních podob jedné z nejvýznamnějších mytických a folklorních bytostí vůbec, bytosti, kterou je možno považovat téměř za mytickou univerzálii – šibala, šprýmaře, taškáře, *trickstera*, slovy kulturního antropologa Paula Radina „pravděpodobně nejstarší ze všech mytologických postav indiánské mytologie a možná i mytologie vůbec“ (s. 9).

Publikace je uvedena výjimečnou sumarizující statí folkloristy Jana Luffera z Knihovny Orientálního ústavu AV ČR s názvem „Všudypřítomný šibala“ (s. 7-14), která čtenáře stručně, ale velice erudovaně seznamuje s významem a variacemi této postavy ve světové mytologii, folkloru a literatuře, včetně té populární. Z folkloristického hlediska tvoří tato stať rozhodně nejpoučenější text sborníku. Vlastní jádro publikace, geograficky již téměř striktně zaměřené na oblast jihovýchodní Asie, je pak rozděleno na čtyři základní tematické části.

První z nich, nazvaná „Lidová slovesnost“, přibližuje jednotlivé národní a regionální folklorní postavy jihovýchodní Asie, které je možné identifikovat jako svébytné lokální reprezentace šibalského principu. Úvodní dovedně napsaná studie Kamily Hladíkové „Akhü Tönpa, Bramborský a ti druzí: Postava šibala v tibetské lidové slovesnosti“ (s. 17-29) i přes relativní nedostatek relevantních pramenů analyzuje hlavní šibalské typy, které nacházíme v tibetském folkloru. Nezodpovězena zůstává zajímavá otázka nastiňovaná samotnou autorkou (kterou si čas-

to klademe i v mnoha jiných prostředích, například u folklorního repertoáru některých etnik žijících na území dnešní Ruské federace a bývalého Sovětského svazu), nakolik byly tyto příběhy skutečně výrazně tradovány v autentické místní ústní tradici – či zda za jejich současné rozšíření nevdechme spíše vlivu formalizované školní výuky a médií. Tak například dnes nejznámější příběhy o Akhu Tönpovi totiž pocházejí z čínské publikace vydané v roce 1966 a samozřejmě zobrazují „spravedlivý boj prostého lidu v čele s Akhu Tönpou proti feudálním tyranům“ (s. 18), i když, jak uvádí samotná autorka, jazyk a styl těchto vyprávění prozrazuje jejich pravděpodobný lidový původ. Některé příběhy dalšího tibetského šibala, nazývaného Bramborsrýži, na druhou stranu zaujmou přítomností soudobé literární narativní techniky, tzv. skryté zápletky, typické spíše pro moderní literaturu nebo současné pověsti (s. 20). Následující zajímavá studie Lucie Olivové „Šibalova tvář v čínské slovesnosti a nesnesitelná tíha zesměšnění“ (s. 31-41) patří k těm z folkloristického hlediska teoreticky a metodologicky nejpropracovanějším; jediná problematika otázka s ní spojená zní, co vedlo autorku k rozhodnutí nezařazovat mezi čínské šibalské postavy Opičího krále Sun Wukonga pouze proto, že jde o nadpřirozenou bytost (s. 34). Folkloristu zamrzí i v domácím prostředí možná zbytečně používání ze své podstaty nesmyslného antropologického termínu „orální literatura“ (s. 36). Autorka na druhou stranu velice dovedně překračuje „pouhou“ analýzu textů: zabývá se i jejich „ekologií“, tedy sociálním a kulturním kontextem, zamýšlí se nad povahou publika, kterému byly určeny, jejich odlišností od konvenčních literár-

ních norem, a v samotném závěru pak nad relativním nedostatkem šibalských postav v Číně (s. 39-40). Další text z pera Petra Komerse s názvem „Mistr Quynh a Mistr Vepř: Ztělesnění ostrovtipu a prachobyčejného štěstí“ (s. 43-52) se zaměřuje na dvojici nejoblíbenějších šibalských postav vietnamské lidové slovesnosti. Ani zde se autor nevyhýbá popisu kontextu příslušných textů, nezapomíná například na odraz komplikovaných historických vietnamsko-čínských vztahů v analyzovaných vyprávěních a deskripci jejich soudobé reflexe vietnamskou populární kulturou.

Druhá část sborníku, nazvaná „Žerty a buddhismus“, je uvedena studií Zuzany Kubovčákové „Ikjkj Sódžun a jeho zenové vtipy“ (s. 55-66), která se zabývá texty spojenými s postavou kontroverzního „odpadlíka“ od tradičních škol japonského zenového buddhismu. Příběhy o jeho kouscích sloužily mimo jiné ke kritice zkaženosti a pohodlného života mnichů v klášterech *gozan*. Následuje stručnější studie Luboše Bělky „Smějící se Buddha: Hwašang a jeho zobrazení“ (s. 67-73), která se zabývá oblíbenou postavou tibetského buddhismu, v níž se zajímavým způsobem prolínají nejrůznější pseudohistorické, tj. folklorní a mytologické motivy. Autor jasně dokazuje, že se ve skutečnosti nejedná o postavu jednu, jak je často dezinterpretována na Západě, ale hned tři, nazývané Hwašang Mahájána, Arhat Hwašang a Hwašang Putaj.

Třetí část sborníku, „Šibal na jevišti“, se zabývá divadelním zpracováním šibalských příběhů. Otevírá ji vzhledem ke geografickému zaměření sborníku poněkud neorganicky zařazená esej Luďka Richtera „Ohlédnutí za českým Kašpárkem“ (s. 77-79), která zde – i přes svůj nepo-

chybný přínos – působí přeci jen poněkud nadbytečně. Hlavní rysy evropské, tedy i české šibalské tradice totiž daleko erudovaněji nastiňuje propracovaná úvodní stať Jana Luffera. Zpět do jihovýchodní Asie, konkrétně do Vietnamu, se pak vracíme ve stručné, ale dovedně napsané studii Petry Müllerové „Strýček Teu a vodní loutkové divadlo“ (s. 81-87), která nás seznamuje nejen s historií, fungováním a repertoárem vietnamského vodního divadla, ale především s oblíbenou šibalskou postavou strýčka Teu. Ta zaujme především vitální funkcí v současné vietnamské společnosti, když například humorným způsobem vykládá všudypřítomnou zkratku XHCN („socialistický“), vyskytující se i v oficiálním názvu vietnamského státu, jako složeninu slov „stojíš ve frontě celý den“ (s. 84-85) – mimochodem, paralely podobných komických „lidových“ výkladů oficiálních zkratk bychom našli téměř ve všech zemích bývalého socialistického bloku, české země nevyjímaje. Tuto část sborníku uzavírá rozsáhlejší studie Ondřeje Hýbla „Typologie japonské frašky kjógen“ (s. 89-102), která velice podrobně seznamuje s touto jednoduchou dramatickou formou, bohužel s absencí jakékoli použité literatury a i téměř jakékoli vazby na základní téma sborníku.

Z antropologického hlediska je možná nejzajímavější finální část sborníku s názvem „Šibal a národnostní politika“, analyzující využívání této postavy v rámci etnické politiky čínského státu. Otevírá ji v celku knihy pravděpodobně vůbec nejpropracovanější studie z pera Lubici Obuchové nazvaná „Sestry v písni: Liu Sanjie a spol.“ (s. 105-120), představující folklorní postavu Třetí starší sestry z rodiny Liu, archetypální představitelku vtipných

a odvážných dívek zhuangské písňové kultury, která svými písněmi údajně dokázala zahanbit i klasicky, konfuciánsky vzdělané učence. Obuchovou zajímá především využití této postavy v procesu etnické identifikace prostřednictvím umělecké a populární kultury, hlavně divadla a filmu, ale i její využití (včetně celé zhuangské písňové kultury) jako obchodní značky a turistické komodity. Podobnou problematikou se zabývá také zajímavá závěrečná studie Ondřeje Klimeše „Nesridin Ependi a národnostní politika ČLR v Xinjiangu“ (s. 121-137), všímající si lokální ujurské podoby tohoto panislámského taškáře a jeho využívání čínskou národnostní politikou. Klimeš se konkrétně zaměřuje na tři způsoby, jimiž je tato postava do etnické politiky zapojována: obohacování čínské státní kultury lokálními etnickými prvky, podporování žádoucí transnacionality menšinových kultur a politika exotizace a komercializace menšinových kultur, sloužící především vnitrostátnímu turismu. Autor uvádí celou řadu postřehů, které mají v rámci této problematiky téměř obecnou platnost (např. s. 129, 133, 134).

Součástí sborníku je i rozsáhlá a obsažově zajímavá obrazová příloha, čítající 32 stran, jejíž kvalitu bohužel snižuje podprůměrné grafické zpracování. Podobně podprůměrně bohužel působí i celkové grafické provedení sborníku, včetně značně nenápadité obálky. Sborník je dále doplněn medailonky všech autorů a rejstříkem, zcela ale absentují cizojazyčné abstrakty.

Sborník *Postava šibala v asijské slovesnosti* je nutné obecně hodnotit jako velice potřebný, podnětný a kvalitně strukturovaný ediční počín. Na druhou stranu představuje další z mnoha příkladů tristního stavu soudobé domácí akademické reflexe nejen

folkloristické teorie a metodologie, ale i zcela základních pramenů, stavu, který je bohužel obecným jevem a netýká se pouze orientalistických disciplín, ale prakticky celé akademické obce. Situace, kdy při analýzách zahraničního folklorního repertoáru zdánlivě objevujeme skutečnosti, které byly v humanitních vědách obecně známy už na konci 19. století, je tak dalším smutným dokladem dnes panující „fachidiocie“ (a to texty autorů recenzovaného sborníku patří rozhodně k tomu poučenějšímu, na co lze v tomto směru v dnešní produkci narazit). Je až s podivem, že odborní pracovníci důkladně znali „svého“ materiálu se opovíží v *akademické* studii jako ilustrační příklady české/evropské pohádkové tradice používat esteticky, pedagogicky a především dramaturgicky upravené *filmové a televizní pohádky* (!) (např. v necitované „televizní pohádce ze sedmdesátých let Honza málem králem“, s. 24) či nefundovaná amatérská tvrzení vzbuzující místy až úsměv (jako „Námět byl nepochybně převzat z Evropy, neboť děj téměř přesně kopíruje příběh známý i z našeho Dařbujána a Pandrholy“, s. 98), které by se neodvážili bez uzardění vyřknout ani ti nejspekulativnější mytologové 19. století typu Václava Krolmuse. V sousedství tvrzení tohoto typu pak rozhodně nepřekvapí skutečnosti jako absence transkulturního přehledu u známého příběhu o sporu o dítě-dědice, který je srovnáván pouze s čínským dramatem *Křídový kruh*, i když jde o vyprávění rozšířené v mnoha zemích světa (s. 26), stejně jako u příběhu o zenbuddhistickém mnichovi Ikkjú a jeho mnišském rouchu, který je ve skutečnosti mezinárodním pohádkovým typem (s. 60). Jen díky amatérské znalosti v lepším případě pouze estetizované literární „folklor-

ní“ tradice, v tom horším pouze terciálních folklorismů v oblasti literární a audiovizuální tvorby pro děti, tak může například autorka první studie tvrdit, že „na rozdíl od západní tradice lidových vyprávění tedy v tibetských lidových příbězích často chybí důraz na morálku a ctnost. Hlavním posláním je vždy zobrazení vítězství slabého/chudého nad silným/bohatým“ (s. 21).

V tomto směru tvoří určitou výjimku dvě autorky – především editorka sborníku Lucie Olivová, která neváhá uvést v širší známost orientalistů mezinárodní folklorní katalog Antti Aarneho a Stitha Thompsona, i když jej nesprávně označuje jako katalog motivů (jde samozřejmě o *typy*, mezinárodní katalog folklorních motivů jakožto základních dějotvorných jednotek vydal samotný Stith Thompson v letech 1932-37), třebaže poněkud překvapivě nepracuje s jeho aktuálním třetím revidovaným vydáním z roku 2004, ale s pracovním slovenským překladem druhého vydání z roku 1960 (s. 31-33). Folkloristickou poučenost v oblasti ekologie folkloru pak vykazuje i Ľubica Obuchová, která výjimečným způsobem analyzuje funkci písni v tradiční zhuangské společnosti při řešení lokálních či rodinných konfliktů a zabývá se i jejich funkcí při ritualizovaném namlouvání (s. 105-111).

Obecným problémem sborníku je i neustálá, marná a dnes již značně anachronicky působící snaha o hledání historického předobrazu nejrůznějších mytických a folklorních postav (např. vietnamského Mistra Quynha, včetně spekulací o tom, kolik mu muselo být v době konání jeho šprýmů let, s. 43-44, či Třetí sestry/sestřičky, s. 112), ačkoli již úvodní Lufferova studie jasně ukazuje, že jde o snahy zcela zbytečné – již od konce 19. století totiž

víme, že lidová slovesnost nefunguje tak, že „na autentické jádro se časem nabírala řada dalších nánosů, někdy smyšlených“ (s. 44), byť si to mnoho pozitivisticky orientovaných badatelů, především historiků a archeologů, myslí dodnes. Folklor totiž není a nikdy nebyl „pokřivenou historií“, ale historií kolektivní, lidovou, vytvářenou nikoli na základě svébytně dezinteretovaných „faktů“, ale jejich dobového sociálního a kulturního kontextu.

I přes výše uvedené nedostatky, sdílené ale velkou částí (nejen) domácí akademické obce, představuje recenzovaný sborník výjimečný a potřebný ediční počín, za který je nutné jeho autorům, v čele s editorkou Lucií Olivovou, nepochybně poděkovat s přáním, abychom se brzy dočkali další podobně tematicky zaměřené publikace.

Petr Janeček

Naděžda Pelcová: *Vzorce lidství. Filosofické základy pedagogické antropologie*. Portál, Praha 2010, 261 s.

Tento učební text svou strukturou a výzvou k reflektivnímu přemýšlení o sdělovaném prozrazuje profesní zkušenost autorky, která je vedoucí katedry občanské výchovy a filosofie na Pedagogické fakultě Univerzity Karlovy. Didaktické prvky však při četbě knihy nepůsobí nijak rušivě a dílo tak kromě využití v rámci výuky svými důvěrně známými, uklidňujícími a možná i provokujícími motivy jistě najde i další čtenáře z řad odborné veřejnosti. Zdá se, že ve druhém vydání knihy autorka čtenáři poskytuje větší prostor pro konstrukci vlastní hypotézy, jak se k problému správ-

né výchovy a vzdělávání postavit, avšak tím spíše je nutno jej vybavit inspirací srovnáním historických textů s podrobnějším výkladem, který se neomezuje pouze na odkazy, ale více je rozvádí do pochopitelnějších souvislostí, podrobněji vysvětluje citovaná tvrzení a srovnává.

Vzorce lidství nejsou a ani nemají být seznamem možných odpovědí, nejsou ani hotovým receptem na to, jak vzdělávat a vychovávat. Autorka pomáhá tomu, *koho to zajímá*, nahlížet na člověka ne jako na objekt zájmu výchovy a vzdělávání, ale naopak na výchovu a vzdělávání jako na základní atribut člověčenství, ba dokonce jako na samou podmínku existence člověka ve společnosti. Je obdivuhodné a povzbuzující, že pohled na pedagogiku ne jako na strohou vědu se stanovenými pevnými cíli, ale jako na interaktivní disciplínu, ve které se učí učitel i žák, je artiklem nejen studenty požadovaným, ale zde i pedagogem preferovaným: „*homo educans et homo educandus* – člověk jako bytost vychovávající a vychovávaná.“ Plně žitý život je plný vnímaných napětí a paradoxů, proto i výchova jako to, „co člověka určuje a charakterizuje“, se pohybuje v dilematech – není (neměla by být) předem daným procesem vedoucím k dosahování stanovených cílů. Jak autorka připomíná, otázka: „Co je člověk?“ stojí podle Kanta v pozadí celého filosofování a „čím více toho o sobě víme, tím bezradněji stojíme před úkolem odpovědět na to: Kým jsme?“

Kniha je metodicky strukturována do čtyř základních oddílů: Úvod, Mytická antropologie, Historická antropologická paradigmaty a Podoby moderní filosofické antropologie. Úvod není jen formální a obsahově povinnou první součástí textu, ale spíše jemnou „návnadou“ k povzbu-

zení chuti pro začtení se do následujících témat, která jsou dále rozpracována v jednotlivých kapitolách ozřejmujících klíčové osoby (filosofy, sociální antropology i pedagogy), myšlenkové směry a časoprostorový kontext událostí ovlivňujících člověka v jeho pohledu na sebe sama i jako na součást společnosti. Závěr každého tematického celku přitom tvoří (zejména vůči studentům vstřícná) přehledná shrnutí, příklady relevantních textů a pobídka k zamyšlení.

Druhé vydání knihy dává větší prostor filosofům, jejichž tvrzení považuje autorka v praxi pedagoga za zásadní (sv. Augustin, Wilhelm Dilthey, Eugen Fink, Friedrich Nietzsche, Henri Bergson) a za předobraz konstrukce světonázoru. Odstup téměř deseti let mezi jednotlivými vydáními prověřil původní text a potvrdil užitečnost jeho rozšíření v tématech, která jsou

považována za – pro člověka žijícího a tvořícího ve společnosti – stěžejní (úloha mýtu v moderní reflexi, vztah duše a těla, pohled na výchovu a vzdělávání v kontextu dobových stylů). Naopak vynechány jsou podkapitoly, které příliš tříštily základní směr textu. Knihu nikoli náhodou uzavírá stať věnovaná jedné z největších autorit v oboru filosofie výchovy, Eugenu Finkovi, který formuloval možnosti a meze výchovy, její dilemata a antinomie. Tento limity přiznávající pohled není, jak by se mohlo zprvu zdát, negativistický a demotivující, ale naopak povzbuzující. Finkův apel určený pedagogům zabývajícím se výchovou a vzděláváním lidí od jejich nejútlejšího věku odpovídá všemu podstatnému, co kniha sděluje: „není nic důležitějšího než budít a pěstovat úžas a údiv nad záhadou života a světa a nepředvádět věci jako hotové.“

Pavla Povolná

**Konference *Works, Artists, Audiences. Art in Contemporary Cultural Systems*,
Poznaň 24. – 25. března 2011**

Mezinárodní konference *Díla, umělci, obecenstvo. Umění v současných kulturních systémech*, pořádaná Institutem etnologie a kulturní antropologie Univerzity Adama Mickiewicze a Poznaňskou společností přátel umění a vědy, se zaměřila na teoretické práce a práce o umění uplatňovaném v minulosti i v současnosti v rámci majoritní společnosti i v rámci společností minoritních, založené na vlastních výzkumech.

Na konferenci vystoupili odborníci a badatelé z Polska, České republiky, Slovenska, Litvy, Ukrajiny, Norska, Makedonie a Ruska. Mezi referujícími se objevili jak pracovníci z univerzitních pracovišť (hostitelská Univerzita Adama Mickiewicze, dále Univerzita Karlova, Masarykova univerzita, Národní univerzita kultury a umění v Kyjevě, Univerzita v Gdaňsku, Univerzita pedagogiky a inženýrství na Krymu, Univerzita Konstantina Filosofova v Nitře, Univerzita sv. Cyrila a Metoděje ve Skopji, Telemark University v Porsgrunnu), tak i pracovníci různých dalších odborných institucí (Národní akademie věd Ukrajiny, Národní akademie umění Ukrajiny, Ruská akademie věd, Státní akademie designu a umění Ukrajiny, Muzeum Wnętrz Dworskich v Ożarówě, Kyjevské národní muzeum ruského umění a Akademie výtvarných umění Litvy).

Témata konferenčních příspěvků se pohybovala v několika rovinách. Na počátku konference zazněly příspěvky především teoretické, a to od A. Křížové s názvem *Od lidového umění k pop-kultu-*

ře. Hledání předmětu bádání v české etnologii 20. století a příspěvek A. Stanisze *Využití kultury versus metanarace o kultuře. Střet antropologie a umění*. Další tematickou rovinou konference byla kultura, respektive lidová kultura a umění v rámci etnických menšin, na toto téma s příspěvky vystoupili M. Selivatchov (*Lidové umění 20. století v etnicky smíšených oblastech*), J. Holas (*Tradiční lidové umění pěstované maďarskou minoritou v českých zemích*), S. Ryzhakova (*Tradiční umění, profesionální umění a vznik „etnických forem“*), M. Bezouškova (*Umění v ukrajinských etnických spolicích v České republice na počátku 21. století*), N. A. Muftieva (*Krymské tatarské etnické motivy v moderním dekorativním umění Krymu*), E. Kotlyar (*Židovská lidová stylistika v nástěnných malbách ve východních evropských dřevěných synagogách*) a L. Lehoczka a K. Vanková (*Reflexe umělecké tvorby Eleny (Ilony) Lackové: „Jak vzniklo naše romské divadlo“*).

Některé příspěvky reflektovaly umění majoritní společnosti, a to nikoli pouze v lidové kultuře, ale také v institucioním zakotvení. Jmenujme W. Kuligowskiho s jeho příspěvkem *Posvátných triáctřicet metrů. Analýza diskurzu kolem postavy Ježíše Krista Krále všech svatých ze Świebodzinu*, J. Eichstaedta (*Jedná se opravdu o skutečnost? O historických formách prezentace na muzejních výstavách*), J. Blaziuna (*Uchování kostelních a klášterních obrazů od počátku devatenáctého do počátku dvacátého století*), A. Kwaśniewskou (*Jak se umění pro turisty stalo etnickým symbolem – příklad vyšívání*), O. Kosminu (*Ukrajinský etnodesign: problémy a perspektivy*), A. W. Brzezińskou (*Made in „polská obec“ – současný etnodesign tradiční polské kultury*), M. Chapkunovskou (*Semiotický význam*

šperku), G. Skliarenka (*„Hry s dějinami“ v současném ukrajinském umění*), V. Morozova (*Středověké motivy a tradiční elementy v současném norském náboženském umění (vliv děl Gunnara Torvunda)*), R. K. Nawrockiho (*Demokratický umělecký prostor*), T. Kochubinskou (*Pohádka v umění: Způsob vyjádření ideje národního ducha (na příkladu výstavy „Pohádka“ v kyjevském národním muzeu ruského umění)*) a nakonec A. Pomiecińského (*Umění a nová sociální hnutí*).

Konference pod vedením Waldemara Kuligowského zprostředkovala zúčastněným vědcům i publiku vzájemné setkání a možnost vyměnit si zkušenosti z výzkumu a z odborné práce nejen v úrovni přednesených příspěvků a následné diskuse, ale

i během neformálních přidružených aktivit. Do programu vědeckého setkání byl zahrnut slavnostní večer pořádaný v tradičním středověkém koloritu ve spolupráci se zástupci města Poznaň a rovněž exkurze do galerie národního muzea s odborným výkladem hlavního kurátora sbírek.

Konference v polské Poznani předložila vědecké obci pestrou mozaiku tradičních i moderních přístupů k antropologii kultury. Umožnila setkání vědců z různých zemí, jejichž jednotícím prvkem je zájem o umění a mapování lidového umění *par excellence*. Cenný byl také podrobný náhled na celou škálu nejrůznějších úhlů pohledu na konferencí stanovenou tematiku zkoumání kultury.

Markéta Bezoušková & Jakub Holas

Recenzenti statí v roce 2011

Yasar Abu Ghosh – Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Peter Balog – Národní muzeum – České muzeum hudby, Praha

Jan Balon – Filosofický ústav AV ČR a Fakulta sociálních věd UK, Praha

Jakub Česka – Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Aleš Filip – Pedagogická fakulta Masarykovy univerzity, Brno

Michal Frankl – Židovské muzeum, Praha

Hana Gladkova – Filosofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Marek Halbich – Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Dana Hamplová – Filosofická fakulta Univerzity Karlovy a Sociologický ústav AV ČR, Praha

Zuzana Havrdová – Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Martin Heřmanský – Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Miroslav Hroch – Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Marek Jakoubek – Fakulta filozofická Západočeské univerzity, Plzeň

Dušan Janák – Fakulta veřejných politik Slezské univerzity, Opava

Kristina Kaiserová – Filozofická fakulta Univerzity J. E. Purkyně, Ústí nad Labem

Jan Kirschner – Českobratrská církev evangelická, Česká Lípa

Anna Kopecká – Sociologický ústav AV ČR, Praha

Jan Křeček – Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy, Praha

Markéta Krížová – Filosofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Karel Maier – Fakulta architektury Českého vysokého učení technického, Praha

Jakub Mareš – Filosofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Jan Maršálek – Filosofický ústav AV ČR, Praha

Hana Mášová – 1. Lékařská fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Marcel Mečiar – Faculty of Arts and Science, Yeditepe University, Istanbul

Mirjam Moravcová – Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Kateřina Nedbálková – Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, Brno

Zdeněk R. Nešpor – Sociologický ústav AV ČR a Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Josef Opatrný – Filosofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Zdeněk Pinc – Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Filip Pospíšil – A2, Praha

Martin C. Putna – Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Ivan Rynda – Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Franz Schindler – Justus-Liebig-Universität, Gießen

Jan Sládek – Filosofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Markéta Slavková – Praha

Marco Stella – Přírodovědecká fakulta
Univerzity Karlovy, Praha

Leoš Šatava – Filosofická fakulta
Univerzity Karlovy, Praha

Livie Šavelková – Fakulta filozofická
Univerzity Pardubice, Pardubice

Naděžda Špatenková – Filosofická
fakulta Univerzity Palackého, Olomouc

Ondřej Štěch – Fakulta filozofická
Univerzity Pardubice, Pardubice

Zdeněk Uherek – Etnologický ústav
AV ČR, Praha

Rudolf Vévoda – Praha

Michael Voříšek – Sociologický ústav
AV ČR, Praha

Monika Vrzgulová – Ústav etnológie
Slovenskej akadémie vied, Bratislava

Instrukce pro autory: Redakce přijímá původní, dosud nepublikované vědecké texty z antropologických věd ve formě statí, esejů, recenzních statí, materiálů (edic), recenzí, zpráv, případně dalších typů vědeckých publikací. Texty přijaté v českém nebo slovenském jazyce jsou zařazovány do českých čísel časopisu, texty přijaté v anglickém jazyce do anglických čísel časopisu.

Formální náležitosti rukopisů: Redakce přijímá rukopisy zaslané jako příloha e-mailu na adresu redakce a současně příslušnému šéfredaktorovi, nebo zaslané poštou v elektronické podobě (na disketě nebo CD ve formátu MS Word či RTF) na adresu redakce, vždy s průvodním dopisem ve kterém je uvedená plná kontaktní adresa autora/autorů včetně e-mailového a/nebo telefonického spojení.

Rozsah statí, esejů, recenzních statí a materiálů je omezen na max. 30 stran (54.000 znaků včetně poznámek pod čarou a mezer), rozsah recenzí a zpráv na max. 10 stran (18.000 znaků). Rukopis musí splňovat ČSN 880220, tj. řádkování 2, 60 úhozů na řádek, 30 řádek na stránce A4, anebo používat velikosti písma 12 pt. a řádkování 1.5, v poznámkách písma 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. Obrazky a grafy je třeba dodat jako samostatné soubory, obrazky 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), esejů a recenzních statí publikované v časopise *Lidé města /Urban People* procházejí oboustranně anonymním recenzním řízením, které může mít nanejvýš tři kola. Každý text posuzují nejméně dva recenzenti. Na základě výsledku recenzního řízení příslušná redakční rada text přijme, vrátí k úpravám nebo k přepracování, či zcela zamítne.

O výsledku recenzního řízení je autor/ka textu informován/a písemně, zpravidla do osmi týdnů od odeslání rukopisu. Jsou-li požadovány úpravy, změny a doplnění nebo přepracování textu, je třeba je provést do šesti měsíců od odeslání 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.