

Celkové zaměření a struktura práce	7
Přístupy – Historie, teorie a metodologie oboru	13
I) Od národopisu k evropské etnologii	13
II) Témata a problémy aneb jak napsat etnologickou studii	24
III) “Etnická indiference” a význam jejího studia v etnologii	37
IV) Text a možnosti jeho etnologické interpretace	64
V) Etnoregionalismus a globalizace	76
Případové studie	89
VI) Svatořečení a roviny jeho diskurzivity. Pokus o interpretativní přístup	89
VII) Překlad Bible do lokálního jazyka jako projev etnické emancipace. Kašubský příklad	101
VIII) Libinsdorf nebo Karlov? K historii etnického soupeření v českých zemích	120
IX) Migrace a kolektivní identita – migrační pohyby na území Bosny a Hercegoviny	138
X) “Etnické přistěhovalectví” do Spolkové republiky a jeho historické, kulturní a politické pozadí	154
Literatura	175
O autorovi	189

Celkové zaměření a struktura práce

Jedna z hlavních otázek, se kterou je konfrontován každý vážný zájemce o studium a praktikování etnologie, by se dala formulovat následovně: Co se pod tímto označením vlastně skrývá, resp. jak je předmět etnologického zájmu v české badatelské tradici definován? Nejistota vyjádřená v tomto způsobu tázání je ještě umocněna skutečností, že zaznívá v situaci malého jazykového prostředí, které pro daný obor nedisponuje patřičně vybavenou vědeckou diskurzivitou, tedy dostatečně ustálenými formami a pravidly veřejného uvažování a argumentování. Jako doklad pro toto tvrzení může posloužit skutečnost, že v českých podmínkách není zvykem o etnologických problémech diskutovat, mnohdy dokonce ani na fórech k tomu určených.¹ Není ani vypracován vlastní metodologický aparát a podobně chybí i základní autoritativní literatura.²

S problémy identity oboru jsou samozřejmě nuceni se potýkat i naši zahraniční kolegové, s tím rozdílem ovšem, že zde se jedná o jedno ze stále se vracějících témat, v jehož rámci jsou profesionální etnologové nuceni reagovat na permanentní vnější,³ ale i vnitřní kritiku vlastní vědecké produkce. Dnes již samozřejmě nelze hájit tezi o existenci jediné, pro všechny závazné definice disciplíny či předmětu jejího studia. Přesto je třeba se vyslovit proti pohodlnosti, která se v posledním desetiletí u nás stala jakousi módou, spočívající v rozostřování kontur disciplíny, a pokusit se hledat formulaci obecně přijatelného pojetí etnologie jakožto moderní akademické disciplíny. Tvrzení, že etnologie je vědou, v jejímž rámci lze studovat vše, co se nějak týká lidské společnosti, podporuje nejen představu, že se pod toto označení „vejde“ téměř cokoliv, nýbrž v konečném důsledku i to, že označení „etnologie“ u nás zůstává pouhou etiketou bez hlubšího obsahu. Patrně z tohoto důvodu bylo možné v 90. letech provést četné „kosmetické“ změny názvů badatelských pracovišť (které se však zdají být symbolicky významné), v jejichž důsledku bylo označení „etnografie“ nahrazeno pojmem „etnologie“, aniž by byla zároveň pocitována potřeba inovovat vlastní badatelskou orientaci.

Zásadní skepse vůči etnologii jakožto vědecké disciplíně by se dala obecně formulovat v intenci britsko-německého politologa a sociologa Ralfa Dahrendorfa takto: Hlavní těžkost etnologického popisu spočívá „v nemožnosti jeho kontroly“. Dahrendorf proto o etnologii hovoří s despektem jako o „neintersubjektivní empirii“. Takovéto námitky ovšem nejsou nové. Již zakladatel akademické antropologie v USA, Franz Boas, vyjádřil přesvědčení, že kulturní antropologie se nikdy nemůže stát exaktní vědou, neboť společenské jevy (údajně) nelze redukovat

¹ Určitou výjimku z nedávné doby představuje diskuze k článku Zdeňka R. Nešpora a Marka Jakoubka „Co je a není kulturní/sociální antropologie“ (Etnologický časopis/Český lid r. 91/2004, č. 1, s. 53-79), která doposud probíhá na stránkách Etnologického časopisu/Českého lidu.

² Chybí např. kritické dějiny oboru, úvod do studia oboru, slovník základní etnologické terminologie apod.

³ Srov. např. zdrcující recenzi vrcholné konference německých etnologů publikovanou v prestižním deníku FAZ (13.10. 1999, s. 54).

na uzavřený systém zákonů. Potřeba zmínění rozporu mezi domnělou neexaktností etnologie na jedné a požadavkem vědeckosti na druhé straně, vedla k dodnes jednoznačně neukončené diskusi o vnitřní povaze etnologie. Má být etnologie primárně chápána jako objektivisticko-empirická nebo spíše interpretativně-hermeneutická věda, je více sociální nebo historickou disciplínou? Má veškerá sociální zkušenost jedinečnou povahu? Jestliže ano, co vyplývá z tohoto závěru pro metodologii etnologického zkoumání, jestliže ne, proč se etnologům nedaří formulovat obecně platné teorie o sociální realitě?

O tyto a podobné otázky půjde v první části předkládané práce (kapitoly I-V). Akcent zde bude položen zejména na historii a epistemologické pozadí etnologického uvažování. Ve druhém bloku (kapitoly VI-X) přistoupíme k aplikování zmiňovaných přístupů na konkrétní případové situace z vybraných oblastí středovýchodní Evropy. Bude se jednat jak o zhodnocení dat získaných přímo prostřednictvím pobytu v terénu (rovina analytické mikroúrovně), tak o vyhodnocování dat s širším vypovídacím dosahem (rovina analytické makroúrovně).

Za východisko pro prezentované uvažování byl vzat teoretický rámec vypracovaný „evropskou etnologií“ (Ethnologia Europaea). Evropská etnologie je přitom pojímána jako sdílený badatelský diskurz spojující středoevropskou tradici etnografického výzkumu s kulturněantropologickými a socialněantropologickými přístupy. V obou blocích ovšem nadto půjde o širše pojatou tematizaci fenoménu „etnické indiference“ a možnosti jejího uchopení etnologií. Společným jmenovatelem všech kapitol předkládané práce je snaha relativizovat a v konečném důsledku demystifikovat představu o univerzálně etnický definovaných sociálních vazeb.

XXX

Jaká byla cesta k dnešnímu pojetí evropské etnologie a co tento badatelský diskurz obnáší, bude naznačeno v první kapitole. Zvláště se zastavíme u dvojí inspirace, které sehrály důležitou roli při formování tohoto badatelského přístupu. Budé to jednak středoevropská tradice etnografického výzkumu a jednak tradice etnografického studia ve Skandinávii. Druhá kapitola se věnuje metodologii etnologického psaní. Tématu, které je v českém prostředí doposud zcela ignorováno a to i přesto, že etnologie (etnografie) je zde již několik desetiletí etablovaným univerzitním oborem a její význam za poslední desetiletí viditelně vzrostl.⁴ Cílem této části je proto poskytnout alespoň základní instrumentárium pro produkování etnologických textů.

Následující pasáž je věnována teorii etnické indiference. Východiskem naší argumentace zde bude teze, že „etnicita“ je v industriálních a postindustriálních společnostech chápána jako přirozené, univerzální a objektivně platné identifikační

⁴ Svědčí o tom nově zakládané instituty na univerzitách, nová odborná periodika apod.

kritérium. Aby však mohla být takto pojímána, musí být nejdříve „objevena“ a následně prosazena jakožto hlavní společensko-organizační vzorec. V mnoha společnostech tento proces ovšem neproběhl a kategorie etnicity coby identifikační kritérium v jejich rámci žádnou relevanci nemá, nebo jen velmi slabou. Následně se budeme snažit na příkladech ukázat, že reflexe „etnické indiference“ představuje adekvátnější platformu pro popis a rozbor některých společenských procesů, než jakou je sto poskytnout uvažování ve výhradně etnickém rámci.

Cílem čtvrté kapitoly je naznačit, že jedním z přijatelných způsobů, jak postihnout skupinový myšlenkový systém, od něhož by se mohlo odvíjet etnologické studium společenského chování, nabízí studium textů, které jsou danými kolektivními produkovány a hodnotově ceněny. Vycházej přitom lze z teoretických premis tzv. interpretativního paradigmatu. Tematizován bude nejen způsob studia, jak se v textu inkorporují kolektivní ideje, nýbrž též specifické pojetí textu jako sociální události.

K reflexi fenoménu moderní regionalizace, včetně popisu a interpretace některých konkrétních situací ve vybraných periferních oblastech středovýchodní Evropy, se obrátíme v páté kapitole. Mimo to zde půjde o nastínění teoretické reflexe západoevropských regionalistických hnutí v sociálních vědách. Dotkneme se zde také otázky, v jaké míře lze využít zkušenosti shromážděné během studia západoevropských etnoregionalizmů při reflexi nového východoevropského (etno)lokalizmu. Šířeji pojato se budeme dále ptát, jakou roli mohou etnický definovaná společenství/národy hrát v rámci globalizujícího se planetárního hospodářského systému. Jaký dopad má jeho existence na možnosti uchování a rozvoje kulturní rozmanitosti? V jakém smyslu představuje globalizace ohlašovanou změnu identifikačního paradigmatu? Jak sladit globálně se vyvíjející celoplanetární hospodářskou sféru s rozmanitostí kulturního pozadí jednotlivých participujících účastníků? Bude „planetární kultura“ menší kultury spíše absorbovat, nebo se jim bude spíše přizpůsobovat, či půjde o syntézu obou těchto tendencí? S tím souvisí otázka v jakém smyslu ohrožuje postupující globalizace jednotlivé kultury a v jakém smyslu mohou lokální kulturní systémy koexistovat vedle globálního hospodářsko-kulturního metasystému? A konečně, představují nová regionální hnutí, podobně jako fenomén globalizace, možné východisko z ohlašované krize národního státu?

XXX

V prvním bloku této práce, v němž je věnována pozornost spíše teoretickým otázkám, je vyjádřeno přesvědčení, že skrze „zhuštěně nahlíženou“ událost lze směřovat k porozumění kulturního kontextu určitého sociálního jednání. Jak lze prostřednictvím adekvátní interpretace specifické interakce směřovat k „podstatě“ vlastního kulturního fenoménu, která přitom nemusí být zainteresovaným aktérům zcela zřejmá, bude ukázáno v případových studiích druhé části práce.

První se bude zabývat svatořečením Jana Sarkandera z poloviny 90. let 20. století. Zde bude naším záměrem naznačit, za jakých podmínek došlo k transformaci aktu svatořečení jakožto původně výhradně symbolicko-náboženské události do oblasti sekulární každodennosti a jaké konkrétní konsekvence byly s touto skutečností spojovány a proč. Předmětem analýzy budou celospolečenské diskuze vyvolané aktem výše zmiňovaného svatořečení. Tyto polemiky budou nahliženy jako argumentační strategie a zároveň jako formy sociální interakce, na které byly spontánně anebo programově „nabalovány“ diverzní významy, a to za účelem generování jejich specifického smyslu. Tento přístup nám následně umožní identifikovat ideologické pozadí různých „nativních“, mnohdy protichůdně vyznívajících, interpretačních rovin sledovaných diskurzivit. Detailní pozornost pak bude soustředěna na etnické souvislosti nejfrekventovanějších polemik, které v souvislosti se svatořečením zazněly. Na závěr této kapitoly přistoupíme k formulování vlastního interpretačního rámce pro tuto výsostně symbolickou událost.

Z podobného metodologického hlediska přistoupíme v následující kapitole k rozboru situace, která nastala v souvislosti s překladaelskými aktivitami, které na počátku 90. let vedly k paralelním překladům částí Bible do spisovných kašubštin. K analýze daného společenského kontextu bude přistoupeno prostřednictvím následující otázky: Jakou vypořádací hodnotu má skutečnost, že v kašubským prostředí, kde po staletí nebyla pocítována potřeba vlastního překladu Písma, se jakoby náhle paralelně objevily dva odlišné překlady Bible?

Osmá kapitola si klade za cíl nastínit některé aspekty posledního dějství existence jedné česko-německé smíšené obce, a to na základě etnografických a historických pramenů. Jde tedy o reflexi obecnějšího procesu z pozice lokální mikroúrovně, jehož konečným důsledkem byla etnická homogenizace českých zemí. Analýza konfliktu o charakter obce proběhne jednak prostřednictvím sledování boje o charakter národního školství v dané lokalitě, jednak z hlediska symbolického významu, který byl existenci zvolené enklávy soupeřícími stranami propůjčován. Konkrétně zde ukážeme jakými prostředky byli obyvatelé přirozeně dvojjazyčné obce nuceni k jednoznačné etnické deklaraci. V tomto kontextu se pokusíme naznačit, jak byla nacionalizace kolektivní identity místních obyvatel vnučována celospolečenským kontextem. Etnizace žité každodennosti zde totiž byla zvláště podněcována aktivitami představitelů „ochranářských“ spolků, tedy z vnějšku. Možné alternativy etnické opce však měly v dané lokalitě vzájemně konkurenční povahu a navíc stály v rozporu s „tradiční“ místní identitou.

V tomto smyslu ukážeme, že autentická potřeba zasadit sociální realitu do explicitně etnických kategorií, nebyla ve sledované obci vnitřně pocítována. Docházelo-li k tomu, dělo se tak směrem navenek, především v reakci na požadavek jednoznačné etnické demarkace ze strany státních úřadů, nebo v souvislosti s pravidelnými intervencemi nacionálně vyhraněných aktivistů. Obdobně nucený ráz nabývala i institucionalizovaná forma „národnostního boje“, která zdánlivě nalezla svůj výraz ve vytvoření paralelních společenských struktur

v obci. Cílem bude prokázat, že nacionalizace sociálních vazeb v obci neprobíhala spontánně, spíše byla projevem z vnějšku vnucované etnické dikce.

Oběma závěrečným kapitolám je společná tematizace masových migračních pohybů. Problematice migrací a migrantů je v dnešní evropské etnologii věnována stále větší pozornost. Jsou to právě etnologové, kdo poukazují na skutečnost, že kontakt s cizími kulturními hodnotami, jejichž zprostředkovateli bývají právě často migranté, napomáhá rozvoji vlastní společnosti. Migrace, a skrze ně zprostředkované kulturní výpůjčky, tak patří k významným zdrojům společenských inovací. O jak důležitý společenský fenomén se v případě masové migrace jedná, dokazuje skutečnost, že jen v letech druhé světové války (1939-1945) bylo v důsledku neutěšené politické situace v pohybu 50 až 60 milionů Evropanů, tedy každý desátý obyvatel našeho kontinentu! Podobně vysoké počty lze celosvětově dokumentovat i pro období pozdější. Z těchto důvodů se o 20. století hovoří jako o století utečenců a období modernity (vymezené od přelomu 17./18. století do 20. století) lze obecně označit za epochu masových migrací.

V obou závěrečných kapitolách budou tematizovány procesy, které lze subsumovat pod pojem této formy migračního pohybu. Pod termínem masové migrace se v literatuře obvykle rozumí taková forma migrace, během níž se migrační proud stává stabilizovaným modelem kolektivního chování. Tento typ migračního pohybu byl umožněn zvláště zdokonalením dopravních podmínek, dostatečným počtem potenciálních migrantů, krácením „společenských distancí“ a možností relativně svobodné volby pro uskutečnění přesídlení. Jedním z důsledků masové migrace je, že se s narůstajícím počtem přesídlenců v imigrační lokalitě snižuje potřebná míra osobní přírůbovosti, kterou je nutné vyvinout pro uskutečnění úspěšného začlenění do nového prostředí. Výsledkem je vznik jazykových či národnostních ostrovů v rurálním prostředí nebo ghett či urbánních enkláv v prostředí městském.

V deváté kapitole se budeme na příkladu Bosny věnovat migračním pohybům, které vedly do vesnického prostředí. Půjde nám zejména o otázku, jaký vliv měly tyto migrace na proměnu populační struktury země. Jako konkrétního příkladu si podrobněji povšimneme kolonistů z německy mluvících zemí, zvláštní pozornost bude přitom zaměřena, na v literatuře doposud nereflexkované, Němce původem z českých zemí.

Mezi odbornou veřejností převládá názor, že vystěhovalectví, resp. přistěhovalectví, je výsledkem základní nerovnováhy společností nacházejících se na různých vývojových stupních. Teoretickým předpokladem migračního pohybu pak je, že migranté jsou racionálně jednající bytosti, které dávají přednost převládajícím výhodám, které vyplývají z migračního pohybu, před nevýhodami. Díky neustávajícímu migračnímu proudu do průmyslově vyspělých zemí EU se zdejší, původně národně koncipované státy, stále více stávají určitými mikrokosmy, pro které je charakteristická nebyvalá společenská, tedy i etnická, jazyková a kulturní různorodost. Tyto země se tak, mnohdy proti vůli mnohých „starousedlíků“, stávají „neformálními imigračními lokalitami“.

Za neformální imigrační zemi budeme považován takový stát, ve kterém se dlouhodobě, často po celé generace, nachází značné množství osob v situaci skutečných migrantů, aniž by však došlo k oficiálnímu uznání této situace, totiž, že se jedná o imigrační lokalitu. Od tohoto paradoxu je oprávněné odvozovat mnohé problémy, které v těchto zemích vyvstávají v důsledku různého chápání statutu „domácích“ a „cizinců“. Zajímavý příklad neformální imigrační země nového typu dnes představuje Spolková republika Německo, v níž je přístup k migrantům výrazně ovlivněn tzv. politikou „etnického přistěhovalectví“. Její historické, kulturní a politické pozadí bude představeno v závěrečné kapitole.

XX X

Celkové zpracování dílčích kapitol i struktura celé práce je vedeno snahou vyvarovat se dvojího neduhu, který je vlastní mnohým etnologickým textům. Na jedné straně to je přílišné zaměření na popisnou etnografii, které nenabízí žádnou teoretickou reflexi sledované problematiky. Absenci metodologické hloubky při zpracování získaných dat lze na druhé straně postavit jiný neduh – ryzí teoretizování bez relevantní znalosti terénu. Oběma těmito extrémům jsem se, v rámci daných možností, snažil předejít vyváženým přístupem k autentickým etnodatům i teorii.

Základní podoba zde předkládaných textů vznikala postupně během druhé poloviny 90. let minulého a v prvních letech tohoto století. Některé části této práce byly průběžně publikovány jako dílčí studie v odborných periodikách. Pro potřebu tohoto vydání však byly výrazně přepracovány, aktualizovány a doplněny o poznámkový aparát, případně přílohový materiál. Do práce byly vřazeny i texty nové, doposud nepublikované. Citované publikace jsou abecedně zařazeny do přehledu použité literatury. Plný bibliografický údaj v poznámkovém aparátu je uváděn pouze v případě prací majících pramenný charakter, zejména u novinových či časopiseckých článků bez dalšího širšího záběru.

Závěrem tohoto úvodu bych rád alespoň stručně vyslovil poděkování všem „spřízněným duším“, které mě během posledního desetiletí mého života, kdy vznikaly texty inkorporované do této práce, nejen doprovázely, ale často i nezištně podporovaly v mém snažení. Byli to moji učitelé na univerzitách, kde jsem měl to štěstí studovat, rádci a dobrodinci stojící mimo vysokoškolské prostředí a v neposlední řadě i spolupracovníci, od kterých jsem se leccemus přiučil, aniž by si toho třeba vůbec všimli. Za celou řadu inspirativních podnětů jsem vděčen také svým studentům, které jsem vždy spíše považoval za mladší kolegy a kterým jsem také často naslouchal, mnohdy s nemaleým osobním profitem. Opomenout bych v této souvislosti nechtěl ani své blízké. Všem patří můj dík.

Přístupy – Historie, teorie a metodologie oboru

I.

Od národopisu k evropské etnologii

Lze-li etnologii nejobecněji považovat za „vědu o rozdílech a shodách mezi kulturami a společnostmi v současnosti a minulosti“ (Streck: 1987, 7), pak se evropská etnologie, zjednodušeně řečeno, zabývá kulturně podmíněným jednáním (včetně jeho důsledků a výsledků) ve specifických evropských podmínkách. Cesta, na jejímž konci je možno nalézt takovouto specifikaci etnologického zájmu, byla nejen složitá a zdlouhavá, ale především z mnoha hledisek nepřímocará. Poslední dějství sporů o podobu a zaměření disciplíny se ve středoevropských, potažmo německých podmínkách odehrávalo během odborných diskuzí osmdesátých let 20. století, mnohdy s přesahem až do let devadesátých. Pro porozumění jejich vyústění a tím i pro pochopení vlastního projektu „evropské etnologie“ je nezbytné zohlednit předcházející ideový vývoj oboru v této oblasti. Na jeho počátku stojí dvojí tradice etnografického bádání, někdy považovaná za dvě paralelní „odnože“ jediného oboru, jindy spíše za dvě odlišné disciplíny.

První z nich byla nesena zálibou v exotice a orientována na popis přírodních nebo, jak se dříve předpokládalo, tzv. „primitivních“ skupin. U německy píšících autorů se pro tento pohled vžilo označení „Völkerkunde“, které bylo v českých podmínkách obvykle překládáno jako „cizokrajná etnografie“. Druhý zájem byl zaměřen na vybrané subskupiny vlastního etnika, zejména venkovský lid. Tento přístup byl středoevropskou badatelskou tradicí označen jako „Volkskunde“, čemuž patrně nejvýstižněji odpovídá český výraz národopis, resp. etnografie. Je signifikantní, že oba tyto badatelské směry byly od počátku ovlivňovány, či přímo spjaty s ideologicky podmíněným myšlením. V prvním případě šlo především o nápomoc při šíření koloniálních a misijních myšlenek, ve druhém o podporu nacionálních konceptů, které byly formulovány v prostředí intelektuálního „boje“, vedeného se stoupenci konkurenčních nacionalizmů.

K etablování cizokrajné etnologie jako vědecké disciplíny docházelo pozvolna v průběhu druhé poloviny 19. století. Cesta k akademickému ukotvení oboru, za které je obecně považováno zřízení profesury na univerzitě a možnost v dané disciplíně promovat, byla spojena se vznikem etnologických společností,⁵ muzeí⁶ a v neposlední řadě odborných časopisů.⁷ Pro rozvoj „Völkerkunde“ v naší části kontinentu bylo podstatné především založení časopisu „Zeitschrift für Ethnologie“, vydávaného od roku 1869 Adolfem Bastianem a Robertem Hartmannem (Lutz: 1982, 39). První univerzity, na nichž se stala

⁵ První etnologické společnosti postupně vznikají v Paříži (1839), New Yorku (1842), Londýně (1843), Moskvě (1863) a Berlíně (1869).

⁶ Petrohrad 1837, Dřážďany 1843, Kodaň 1848, Berlín 1868.

⁷ Např. Journal of the Anthropological Institute 1871 nebo American Anthropologist 1888.

etnologie/antropologie hlavním vyučovaným předmětem, se nacházely v Berlíně (Adolf Bastian 1869), Oxfordu (Edward Burnett Tylor 1896), New Yorku (Franz Boas 1899) a Liverpoolu (James George Frazer 1906). Podobně jako v USA, Británii, Francii či Rusku se i v německy mluvících oblastech (cizokrajná) etnologie postupně profilovala jako věda o mimoevropských společnostech. K jejímu teoretickému instrumentáriu zpočátku patřila přírodovědná metodologie, která byla později obohacena vypracováním vlastních teoretických přístupů.

Národopis se naproti tomu počal jako univerzitní disciplína vyhranovat až o několik desetiletí později. O jeho plnohodnotném akademickém etablování se však dá stěží hovořit dříve než na počátku 20. století.⁸ Na oněch evropských univerzitách, kde posléze došlo k jeho etablování,⁹ byl však plně akceptován až v meziválečném období. Také univerzitní institucionalizaci národopisu předcházela rozsáhlá spontánní činnost v rámci nejrůznějších vlastivědně orientovaných spolků, muzeí a časopisů. Na této bázi vznikala četná uskupení, jejichž členy spojoval zájem o realie vlastního regionu či lokální skupiny. Z těchto kruhů také vyšly první impulsy k organizování systematických masových sběrů tzv. lidové kultury. Zájem o lidová podání posléze vyústil v bádání z oblasti folkloristiky, studium tzv. materiální kultury iniciovalo rozvoj muzeologie, který byl doprovázen vznikem řady zemských a regionálních muzeí a skanzenů. Koncem 19. století jsou již zakládány nadregionální národopisné společnosti.¹⁰ Zvláštní pozornost národopisců na sebe soustředily domnělé či skutečné antikvární kulturní jevy, v nichž byla nejdnou spatřována původnost či neporušenost prvotních kulturních forem, o jejichž popis, rekonstrukci a případně revitalizaci národopisci usilovali. Z hlediska metodologie byl národopis dlouho úzce spojen s historiografií a filologií.

Původním cílem etnograficky motivovaných aktivit bylo vysvětlit a popsat povahu („Wesensart“) lidu a jeho odrazu v literatuře a dalších formách vysoké kultury. Etnografickým výzkumem shromažďované informace měly být dále zpětně vhodné využity pro „kultivaci“ lidu („Volkstumspflege“), posléze národa. V souladu s dnes běžnou interpretací (např. Roth: 1996) lze konstatovat, že aplikovaná dimenze národopisného snažení tak stála od počátku na předním místě jakýchkoliv etnografických aktivit. V minulosti střeoevropské Volkskunde je ale vysledovatelná ještě i další tradice, která alespoň dočasně představovala alternativu k etnický soběstřednému pojetí národopisného výzkumu: V Rakousko-Uhersku lze v duchu „státního nacionalizmu“ zaznamenat v závěrečných desetiletích jeho

⁸ Někteří němečtí autoři danují vznik akademické Volkskunde od přednášky Wilhelma Heinricha Riehla „Die Volkskunde als Wissenschaft“ z roku 1858. Tento názor je však považován většinou historiků disciplíny za sporný.

⁹ Je jistě zajímavé, že jednou z prvních německých univerzit, na které došlo k etablování Volkskunde, byla Pražská německá univerzita. Podrobněji srov. Dehnert: 1995.

¹⁰ Ve střední Evropě to kupříkladu byly: Verein für österreichische Volkskunde (1894), Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde (1897) a Verband Deutscher Vereine für Volkskunde (1904).

existence snahu vyprofilovat německy psanou etnografii¹¹ jako nacionálně „neutrální disciplínu“.

Pro toto pojetí etnografické praxe bylo charakteristické, že zájem nebyl výhradně orientován na exkluzivní výzkum vlastní (tedy německé) populace ve státě. Protagonisté tohoto směru se spíše pokoušeli zaujmout zprostředkovatelskou roli „mezi jednotlivými centry nacionálně orientovaných etnografií“ (Haberland: 1904, 178), nejspíše na příspění srovnávacího přístupu. Tito rakouští etnografové se proto neomezovali jen na výzkum německé části obyvatel Monarchie, ale přinejmenším stejnou měrou se zajímali o další etnografické skupiny, které v jejich pojetí spoluvytvářely „státně-politický“ rakouský národ. V tomto smyslu lze konstatovat, že rakouská etnografie byla relativně záhy orientována – dnes bychom řekli – na multietnický terén.¹² Zde je však třeba připomenout, že „nacionálnost“ byla tehdy rakouskými etnografy a statistiky považována za „historickou kmenovou příslušnost“, kterou je třeba ještě podrobit dalšímu zkoumání, nebyla tudíž chápána v našem dnešním smyslu slova. Takže nešlo o akcentování (odlišné) etnicity, ale o to, aby se etnografové, řečeno slovy Michaela Haberlanda, nestarali „o národnosti jako takové, nýbrž o jejich lidový prázáklad“ (Bockhorn: 1996, 92).

Někteří rakousko-uhersí etnografové se dokonce snažili zdůrazňováním společných kulturních rysů vystupovat proti separatisticky či secesionisticky působícím konceptům nacionálně orientovaných národopisů (Johler: 1995, 86). V tomto pojetí mělo být konečným cílem etnografického snažení prokázat, že monarchie je sice tvořena odlišnými prostorovými, historickými a etnickými substráty, ale zároveň vytváří životaschopnou jednotku, pro kterou je charakteristická řada strukturálních podobností. A právě tato motivace vyústila do snahy, pokusit se v etnický divergentním terénu Podunajské říše praktikovat srovnávací přístup. Latentní přítomnost etnického konfliktu přesto vyvolávala nedůvěru představitelů rakousko-uherské státní správy, která byla doprovázena skeptickým pohledem na etnografická snažení jako taková. To se projevovalo především v neochotě hmotně podporovat nejrůznější národopisné projekty. Všechny významnější etnografické počiny tak musely být iniciovány a financovány ze soukromých zdrojů. Z obdobného důvodu taky patrně nedošlo v Rakousku-Uhersku k etablování etnografie jako akademické disciplíny.

XXX

Při analýze teoreticko-metodologických rozdílů mezi přístupy „Völkerkunde“ a „Volkskunde“ bývá nejčastěji zmiňována jejich odlišná tematizace skupinové, tedy kulturně podmíněné jinakosti. Je zřejmé, že s kulturní odlišností byli v prvé řadě konfrontováni producenti (cizokrajné) etnologie. Národopisci se, až na naznačené

¹¹ V českém prostředí tento přístup zcela chybil.

¹² Srov. kupříkladu práce Friedricha Salomo Krausse, Raimunda Friedricha Kaindla či Michaela Haberlanda.



výjimky, obraceli ke studiu kultury své vlastní skupiny, či spíše jejich vybraných částí. Východiskem jim přitom byl romanticky pojímaný koncept „lidové kultury“,¹³ který implikoval představu o jednotné národní kultuře, o níž se předpokládalo, že její kořeny vedou až do prehistorie. Domnívali se, že studiem lidových podání je možné prokázat původnost a kontinuitu určité národní kultury na určitém teritoriu.

I když je třeba diferencovat mezi národopisnými tradicemi méně a více početných jazykových oblastí, lze vyslovit zevšeobecnující tvrzení, že národopis ve své tradiční podobě netematizoval kulturně „cizí“, spíše před ním měl skýtat ochranu a to v tom smyslu, že na vlastní kulturu nabízel výhradně selektivně sebestředný pohled. Národopisci se navíc cítili být povoláni reagovat na dobové ochranné potřeby své nacionálně se definující společnosti. Jako nejbližší příklad nacionální instrumentalizace etnografických aktivit můžeme v této souvislosti uvést českou a – jako její pendant – sudetoněmeckou národopisnou tradici (srov. Lozovíuk: 1997).

Nacionálně-ochranné tendence, podobně jako snahy o instrumentalizaci etnografických znalostí pro potřeby politicko-nacionální agitace, lze samozřejmě vysledovat i v rámci obecně chápané německy psané „Volkskunde“. Při komplexním pohledu na tuto středoevropskou národopisnou tradici, však je zapotřebí poněkud diferencovat. Jak jsme již naznačili projevovali někteří němečtí – a zvláště rakouští badatelé – autentický zájem i o lidovou kulturu diverzních etnických skupin. V některých starších programatických studiích německých etnografů můžeme dokonce nalézt poměrně moderně znějící relativizace hranice mezi „Völkerkunde“ a „Volkskunde“. Kupříkladu klasik německého meziválečného národopisu Adolf Spamer sice v jedné ze svých prací tvrdí, že cílem Volkskunde „je třeba důrazně odmítnout snahu omezit etnografický výzkum [volkskundliche Forschung] na určité země, jako například na evropské kulturní země, neboť neexistuje žádné oprávnění [uvažovat] o evropské výjimečnosti a samotné dělení na kulturní národy a nekulturní státy a kmeny, tzv. přírodní národy, neodpovídá objektivnímu posuzování“ (Spamer: 1928, 8-9). V podobném duchu se vyslovil i Arthur Haberland, když Volkskunde označil za „Völkerkunde evropských kulturních národů“ (Haberland: 1934, 43). Srovnávací metoda byla také frekventována v rámci kulturně morfologických studií, které vedly ke shromažďování a komparaci bohatého materiálu v celoevropském rozsahu (srov. Lozovíuk: 2004). Jiný koncept nadnárodní „Volkskunde“, který však v době svého vzniku zcela zapadl, pochází od Geoga Schreibera (Schreiber: 1930).

I když u těchto autorů lze vysledovat předjímání srovnávací evropské etnologie, dá se tvrdit, že za nevhodnější předmět národopisného studia byly stále považovány mizející formy vlastní tradice, k jejichž popisu docházelo v prostředí

¹³ Důležitými osobnostmi pro formulování tohoto konceptu byli zvláště Jean J. Rousseau, Johann G. Herder, Justus Möser, Ludwig A. von Arnim, Clemens Brentano, Jakob a Wilhelm Grimmové aj.

relativně přehledných, především vesnických společností. Podobně nebylo národnímí národopisy prakticky vůbec reflektováno střetávání „vlastního“ s „cizím“, které se stalo průvodním jevem sociálních změn evropských industriálních společností (Matter: 1995, 272). Národopisné chápání kulturní distinkce spočívalo nanejvýš, jak konstatuje německý etnolog Max Matter, v příklonu „k [národnostně] vlastnímu z historického a dokonce ahistoricko-mytologického odstupu“ (Matter: 1995, 271).

Až na vzácné výjimky představoval výzkum „krajanů“ v cizině jediný příklad, kdy byli národopisci svým badatelským zájmem programově vedeni za politické hranice své vlasti. Jednalo se přitom o silně selektivní a ideologicky podmíněný přístup k terénu, konaný v rámci tzv. Sprachinselveolkskunde. Informace o „v dále žijících soukmenovcích“, poukazy na jejich „věrnost zděděnému jazyku“ či životnímu způsobu byly nezdůležitá využívány v rámci nacionální propagandy (více srov. Lozoviuk: 1998). Můžeme tedy konstatovat, že pro národopis, tak jak se vyvinul ve středoevropských podmínkách, bylo až do poloviny 20. století charakteristické propojení vědeckého bádání s nacionální ideologií. Toto spojení vedlo k selektivnímu pohledu na předmět národopisného výzkumu a nejednou dokonce anticipovalo jeho samotné výsledky. K definitivnímu odklonu od takto chápané Volkskunde došlo až s nástupem první poválečné generace německých etnografů. Poněkud odlišný vývoj lze ovšem zaznamenat ve skandinávské etnografické tradici, jejíž vliv na formování moderní evropské etnologie byl v mnoha ohledech zásadní.

XXX

Oproti středoevropským podmínkám se chápání oboru ve Skandinávii¹⁴ „rozpadalo“ do tří zprvu relativně autonomních entit. První představoval „folklivforskning“, tedy etnologie v užším smyslu, zahrnující studium nejruznějších stránek života venkovského „lidu“. Anglický ekvivalent k této podobě oboru by byl „folk life research“. Za druhou odnož etnografie by bylo možné označit „folkminnesforskning“, spočívající ve studiu lidového ústního podání, lidových náboženských představ apod. V Anglii by mu odpovídal termín „folk-lore study“. Tyto dva přístupy byly spolu zahrnovány pod jednotící označení „nordisk etnologi“, skandinávská etnologie. Tento termín v podstatě odpovídal středoevropské podobě „Volkskunde“. Oproti tomu třetí chápání disciplíny označované jako „etnografie“, zahrnovalo studium mimoevropských skupin přibližně ve smyslu kulturní antropologie nebo německé „Völkerkunde“ (Berg: 1961, 20-22, podobně srov. Stoklund: 2000, 48).

Původním cílem „folklivforskning“ bylo celkově představit život lidu ve Skandinávii, přičemž za zvláště důležité prameny pro jeho studium byly považovány materiální objekty. S jistou nadsázkou lze pro tuto podobu

¹⁴ Zvláštní význam pro rozvoj etnografie ve Skandinávii zaujímala tzv. švédská škola.

etnografického zájmu použít označení „fascinace věcmi“. Studium tzv. materiální kultury probíhalo v rámci tzv. elementární etnografie, a to především z hlediska kulturních forem, významu materiálních artefaktů, jejich použití a funkce. Oproti tomu tzv. systematická etnografie (Volkskunde) zkoumala kulturu v její celistvosti jako soubor vzorců pro jednání a chování (Granlund: 1961, 46). Dobové vymezení etnografického studia věci dokumentují slova Olofa Forséna, podle nějž „švédský sedlák si vlastní kulturu neosvožil výhradně prostřednictvím poslechu, ani ji dále nepředává pouze ústním podáním“ (Berg: 1961, 25). Za lidové podání proto nemůže – podle těchto předstev – být považována výhradně ústní tradice. Tento postoj k materiálním statkům, tzv. lidové kultury ve Skandinávii, usnadnil brzký rozvoj etnografických muzeí a skanzenů, který tak měl vliv rovněž na etablování institucionální etnografie v těchto institucích. Cílem „folkmnesforsknig“ oproti tomu bylo dopracovat se k historickému nebo mytickému základu, který se – jak se předpokládalo – ukrýval v pozadí lidových podání. Obdobně jako ve střední Evropě i ve Skandinávii měly na počáteční podobu oboru velký vliv lingvistické inspirace, především nordistika.

Za počátek kvalitativní změny ve vývoji klasicky chápaného národopisu, a to nejen ve Švédsku, ale i v dalších zemích, lze označit stať „Regional European Ethnology“, kterou v roce 1937 publikoval švédský etnolog Sigurd Erixon v jím právě založeném časopisu „Folk-Liv“ (Erixon: 1937/1938). Jednalo se o programatickou studii, která nastínila nové pojetí etnografického bádání pro terén, který si až doposud výhradně nárokovali národopisci pocházející z jednotlivých národních etnografických tradic. Tím, že za relevantní předmět etnologického výzkumu Erixon označil také ekonomické a sociální podmínky zkoumaných populací, antcipoval obrat od hodnotově motivovaných fixací tradičních vazeb venkovského způsobu života (Lutz: 1982, 42). V oblasti metodologie inicioval spojení historické metody s empirickými výzkumnými postupy. Jeho výrazně inovativním podnětem však byl požadavek srovnávacího studia životního stylu jednotlivých evropských národů.

Události druhé světové války znamenaly přerušení krystalizace tohoto nového chápání oboru na více než jedno desetiletí, přesto kontinuita tohoto uvažování mohla nejen přetrvat, ale také se dále rozvíjet v zemích, které nebyly válečnými událostmi přímo zasaženy (Švédsko, Švýcarsko).¹⁵ Zásadní význam pro poválečný vývoj etnologického bádání v západoevropských zemích měl mezinárodní kongres konaný roku 1955 v Arnhemu, kde bylo rozhodnuto přijmout označení „evropská etnologie“¹⁶ (v textu dále EE) a vypracovat její koncept. V 60. letech se díky mezinárodní spolupráci podařilo v rámci EE realizovat několik stěžejních projektů. Zvláště je třeba zmínit sestavení „Dictionary of Regional European Ethnology and

¹⁵ Za obzvlášť inspirativní je považována práce švýcarského etnografa Richarda Weisse (1946). Na druhé straně je ovšem třeba připustit, že určitý význam pro pozdější srovnávací etnografický výzkum měly též některé přístupy praktikované i v období tzv. Třetí říše, např. kulturně morfologická škola srov. Lozoviuuk: 2004.

¹⁶ Za mezinárodně ustálený název platí označení „Ethnologia Europaea“.

Folklore“ (Kodaň), založení „Société Internationale d'Ethnologie et Folklore“ (Athény) a vydávání časopisu „Ethnologia Europaea“ (původně Paříž, posléze Göttingen, nyní Kodaň).

Z hlediska programatiky EE je třeba výslovně zmínit důraz kladený na studium člověka z hlediska jeho sociokulturních vazeb. Oproti tradičnímu národopisnému pojetí zde byl postulován princip, který nepokládá popis jednotlivých kulturních elementů nebo vlastní národní skupiny, resp. vykonstruované sociální pospolitosti, jak ji reprezentoval tradiční koncept „lidu“,¹⁷ za prvořadý cíl etnologova zájmu. Vědecký profil oboru proto nemá být určován prostřednictvím mechanicky shromažďovaného materiálu či deskriptivního popisu zkoumaných objektů, nýbrž „skrze kulturně-vědecký způsob zkoumání, jehož pomocí je daná společnost analyzována ve vlastních kulturních projevech“ (Bringéus: 1990, 11). Jednotlivci a skupiny mají přitom být studovány nejen jako nositelé specifických kulturních znaků, ale i jako jejich tvůrci.

Toto pojetí dále vedlo ke studiu dynamiky kulturních systémů. Podle slov švédského etnologa Orvara Löfgrena se etnologové svým snažením pokoušejí nalézat odpovědi především na následující dvě otázky: „Co kultura o dané společnosti vypovídá a jakým způsobem ve společnosti působí“.¹⁸ Pojem kultury byl přitom definován jako „kolektivní vědomí“, jako více či méně uvědomovaná suma „názorů a hodnotících soudů mnoha individuů“ (Bringéus: 1990, 15). Kultura začala být dále chápána jako stálý proces praktického vyjednávání společenských pravidel, která – jak jednotlivcům, tak skupinám – umožňují vzájemnou kooperaci, komunikaci, ale i segregaci (Kaschuba: 1999, 107). Studium člověka „jakožto kulturní bytosti“ by proto mělo probíhat prostřednictvím analýzy společenských hodnotových měřítek a vztahů (Bringéus: 1990, 15).

Za další inovační moment je třeba považovat skutečnost, že badatelský zájem začal být orientován nejen na diachronní, nýbrž i na synchronní hledisko. Oproti „klasické“ Volkskunde byl v rámci sledovaného konceptu položen zvláštní důraz na studium současnosti, s čímž souvisel obrat ke každodennosti, tj. k reflexi tzv. kultury všedního dne. Analýza a rekonstrukce historické dimenze evropských kultur samozřejmě nadále patří i v rámci EE k tradičním tématům, má se však jednat o historický výzkum zohledňující etnologické, resp. kulturně antropologické badatelské strategie. Studium kultury z pozice časové distinkce, jak je praktikováno v historické antropologii, etnohistorii nebo mikrohistorii, je navíc považováno za metodologicky relevantní i pro synchronně orientované výzkumy (srov. Dressel: 1996).

S vlastním imperativem studia žité každodennosti byl logicky spojen důraz na terénní výzkum jakožto stěžejní badatelskou metodu (Bringéus: 1990, 10), při níž je využíván i metodologický aparát vypracovaný v rámci kulturní a sociální antropologie. Další nezanedbatelný zdroj interdisciplinárního obohacení

¹⁷ K reflexi koncepci „lidu“ v české etnografii srov. Hubinger: 1990.

¹⁸ Citováno podle Bringéus: 1990, 14

metodologického konceptu evropské etnologie představují sociologické inspirace. V důsledku jejich recepcce mohlo dojít k rozšíření zájmu evropských etnologů o nová témata, mezi něž patří např. reflexe minoritních skupin, zájem o interetnické vztahy, o migrační pohyby a migranty, o problematiku kulturního šoku či regionalizmu nebo studium různě chápaných subkultur (např. sociálních, generačních či konfesijních apod.).

Podle lundského etnologa Nilse Arvida Bringeuse se tak evropská etnologie stala „větvi antropologické vědy“, která „z historické perspektivy zahrnuje výzkum kultury vředního dne našeho západního kulturního okruhu.“ Jejím úkolem je „naučit nás vnímat lidi v jejich specifických vztazích jako kulturní bytosti.“ Na rozdíl od cizokrajné etnologie či antropologie však evropská etnologie pojednává, jak Bringéus dále konstatuje, „především o evropských kulturních vztazích v rámci evropského kontinentu a mimo něj“ (Bringéus: 1990, 7). Jiný autor, mnichovský etnolog Klaus Roth, zdůrazňuje spíše synchronní dimenzi výzkumu, neboť „úkollem a cílem evropské etnologie je uchopení, popis a analýza materiální, sociální a duchovní kultury skupin a národů žijících v Evropě, jejich kulturních výrazových forem, hodnotových a normativních systémů, a to z hlediska historické změny. Mezi její cíle ale také náleží výzkum těchto kultur z hlediska jejich vzájemných vztahů, tedy dynamika skupinových kontaktů a konfliktů“ (Roth: 1996, 17).

Obrat k interkulturní tematizaci a v neposlední řadě i snaha po překonání úzké nacionální orientace jednotlivých národních etnografických tradic vedly k formulování konceptu evropské etnologie jako disciplíny, která se otevřeně konstitovala v opozici vůči „etnografii praktikované v hranicích národních států, jazyků a kultur“ (Roth: 1996, 12). Z tohoto důvodu je etnologie hlásícími se ke konceptu EE kladen zvláštní důraz na komparativní způsob reflexe mezikulturních vztahů, na interdependenci a interakci (Roth: 1996, 12). Nepřekvapuje proto, že v rámci dnešní EE představuje studium mezikulturní komunikace frekventovanou subdisciplínu.¹⁹ V čem ale z hlediska evropské etnologie spočívá její zvláštní přínos?

XXX

Nejobecněji vyjádřeno je interkulturní (nebo též mezikulturní) komunikace vědou o komunikativních interakcích, při nichž dochází ke sdělování významů mezi příslušníky různých kultur. Z pozice etnologie ji můžeme považovat za interdisciplinární metodologický přístup, který vychází jak ze znalosti a zkušenosti kulturní antropologie, tak i dalších oborů, zejména z pragmatické lingvistiky, hermeneutiky, diskurzivní analýzy, interkulturní psychologie a pedagogiky a vědy o komunikaci.

¹⁹ Např. v rámci „Deutsche Gesellschaft für Volkskunde“ aktivně působí „Kommission Interkulturelle Kommunikation“.

Za ústřední témata interkulturní komunikace (dále IKK) lze označit fenomén kulturní odlišnosti, hermeneutiku cizího a způsob jednání s kulturní diferencí. Studium interaktivní konfrontace kulturně podmíněné jinakosti má svůj původ ve Spojených státech, kde byl již koncem 50. let anticipován další vývoj takto pojímaného sociokulturního bádání.²⁰ Důležitým východiskem IKK se vedle kulturního relativismu stala teze o destabilizačním vlivu jakékoli podoby kolektivní odlišnosti na jednotlivce (Schumann: 1983, 48). Skupinovou, tedy především kulturně podmíněnou jinakostí jsou znejistňováni především ti, kteří nikdy nevystoupili ze svoji kolektivitou formované životní zkušenosti a považují tudíž vše, s čím jsou denně konfrontováni, za samozřejmé, a proto za přirozené a univerzální. Konfrontace s kulturně podmíněnou diferencí pak logicky produkuje napětí, neboť členy různých skupin, kteří se ocitají ve vzájemném kontaktu, zbavuje iluze, že jimi osvojené hodnoty a způsoby jednání mají univerzální povahu (stov. Matter: 1995, 273). V rámci IKK jde právě o odkrytí kulturně podmíněných komunikačních „šumů“, o jejich adekvátní interpretaci, případně o vypracování tréninkových programů, jejichž smyslem je posilování interkulturní „senzibility“ u potenciálních účastníků konfliktů tohoto typu.

Oba ústřední termíny IKK, jak kultura, tak komunikace, jsou definovány jako systémy symbolického sdělování významů. Kultury jsou nahliženy jako historicky vzniklé komplexní a dynamicky se proměňující vysoce diferencované systémy. Při zjišťování povahy cizí (nebo jako cizí definované) kultury není akcentována otázka, jaká cizí kultura „skutečně“ je, ale jak je její podoba (či její dílčí složky) vnímána navenek, a jak se tato percepce projevuje v konkrétním jednání. Abychom byli schopni porozumět a adekvátně interpretovat cizí jednání, nemusíme podle těchto představ disponovat informacemi o celém kulturním komplexu, nýbrž postačí, jestliže známe „základní“ a „typické“ normy a způsoby chování, které zásadně ovlivňují oblasti skutečného výrazového jednání. IKK se proto intenzivně zabývá naučenými způsoby vnímání a jejich výkladem, jinými slovy stereotypizacemi. Předpokládá se totiž, že členové každé kultury si v průběhu vzájemných interakcí vypracují soubor základních způsobů jednání, kulturních hodnot, norem a konceptů.

Dalším východiskem IKK je konstatování, že komunikace s „cizím“ zahrnuje vedle obsahového aspektu navíc aspekt vztahový, který do značné míry ovlivňuje konečný průběh komunikačního aktu, resp. konečné porozumění nebo neporozumění. V centru zájmu proto stojí otázka, co se stane, když lidé s různými kulturními kódy začnou navzájem komunikovat a dostanou se do sociální interakce? Takovéto otázky přímo vedou k tematizaci problematiky kulturního kontaktu a konfliktu, kulturního šoku, procesů intersubjektivního porozumění, jeho

²⁰ K patrně prvnímu užití spojení IKK došlo v práci: Trager G. L., Hall E. T.: 1954, Culture and Communication: A Model and an Analysis, In: Explorations: Studies in Culture and Communication 3, s. 137-149. Zásadní význam pro její další vývoj měla práce Edwarda T. Halla (1959), stov. též bibliografickou příručku Volkera Hinzenkampa (1994).

poruch apod. V obecnější rovině vedla komparace jednotlivých situací k poznání, že veškeré lidské pospolitosti všech dob byly nuceny hledat a nacházet řešení na pouze omezený počet všeobecně lidských problémů.

Jak již bylo konstatováno, zájem o kulturu vlastní skupiny vedl k formulování mnohých etnocentrických představ, nejednou za účasti mnohých národopisců. Aplikování komparatistického přístupu při etnologickém výzkumu oproti tomu znamená uznat, že k poznání vlastní kultury náleží i dimenze prožitku kulturní jinakosti. Jeden z důležitých příspěvků interkulturní komunikace k etnologickému studiu představuje konstatování, že reflexe vlastní skupiny není v zásadě možná bez konfrontace s kulturní odlišností. Jestliže specifické problémy vlastní kultury nebudou osvětleny prostřednictvím srovnání s kulturně odlišným, hrozí, že budou považovány za „bezproblémové“ (Niederer: 1970, 46). Platí zde ovšem i opačný vztah. Adekvátní porozumění cizímu může zpochybnit společenské struktury a procesy, které jsou považovány za bezpečně známé (Nassehi: 1995, 449). Tvrzení, že relevantní poznání „vlastního“ je možné docílit teprve skrze reflexi nositelů kulturní distinkce, mělo dalekosáhlé důsledky pro vnitřní vývoj „klasické“ Volkskunde, která tak byla stále více tlačena do pozice srovnávací etnografie. Kulturní komparaci proto začal být přisuzován stále větší význam i v jejím rámci.

Jako příklad dokumentující tento závěr lze uvést pohled evropských etnologů na tak tradiční předmět etnografického zájmu, jaký představuje tzv. materiální kultura. Umístění člověka, jakožto kulturní a sociální bytosti, do popředí etnologického zájmu totiž definuje i způsob reflexe materiálních artefaktů každodenní kultury, o které se národopisci vždy zajímali. Za objekt studia však již není považována daná věc sama o sobě, pro etnologa je zajímavá teprve až jako součást určitého mezilidského komunikativního vztahu (Roth: 1998, 45) či kulturního kontextu. I ta nejtradičnější národopisná témata, jako např. lidový oděv, strava, obydlí apod., lze studovat novým způsobem, jsou-li nahlížena jako společensky podmíněné znaky, které zprostředkovávají výměnu kulturních významů.²¹ Materiální objekty je proto možné vnímat jako elementy implicitních i explicitních znakových kódů, jako intersubjektivní indikátory kolektivit, v jejichž rámci dochází k jejich funkčnímu využívání. Každé věci lze proto přisoudit „textuální“ povahu a etnologův úkol je v této souvislosti spatřován v adekvátním dekodování významů, jimiž jsou materiální předměty „obtěžkávány“ (Roth: 1998, 47). V odkrytí kulturně imanentních znalostí, vážících se k segmentům odlišné kultury, případně v jejich další komparaci, lze spatřovat společný zájem jak etnologie tak interkulturní komunikace (Samovar, Porter: 1994).

XXX

Lze-li počátky cizokrajné etnologie spatřovat v osvícenství a národopisu v romanice, souvisí dnešní rozvoj interkulturní komunikace s fenoménem

²¹ Stov. např. příspěvky ve sborníku Appadurai: 1996.

globalizace. Jak sladit globálně se vyvíjející celoplanetární hospodářskou sféru s rozmanitostí kulturního pozadí jednotlivých participujících účastníků? Ohrožuje postupující globalizace jednotlivé kultury, nebo mohou lokální kulturní systémy koexistovat vedle globálního hospodářsko-kulturního metasytému? Tyto a podobné otázky se v souvislosti se studiem mezikulturního kontaktu komplexních společností postupně dostávají také do popředí etnologického zájmu. K některým z nich se ještě vrátíme v páté kapitole této práce.

Evropská etnologie přišla nejen s metodologicko-teoretickým rozšířením původně etnografického bádání, ale také s inovací vlastního objektu etnologického zájmu, především prostřednictvím „exotizace“ oblastí, které se dříve zdály být známé, a nebyly proto zahrnovány do etnografického výzkumu. Jedná se například o nejrůznější subkulturní projevy masových komplexních společností, o studium tzv. malých kulturních distinkcí či o vypracování tzv. reflexivního diskurzu v rámci oboru. Evropskou etnologii je proto možné v širším rámci sociálních věd považovat za příklad interdisciplinárního pojetí, kterému se podařilo integrovat přístupy pokládané dříve z nejrůznějších důvodů za neslučitelné. Z metodologického hlediska je možné ji vnímat jako pokus o syntézu tradice středoevropské „Volkskunde“ na jedné straně a „Völkerkunde“ na straně druhé (Brückner: 1987, 123), obohacené navíc o podněty z anglosaské antropologie a z dalších sociálně vědních disciplín.²² Evropská etnologie, chápeme-li ji jako relativně konzistentní koncept, tak do značné míry zpochybňuje jednoznačnou hranici mezi etnografií a etnologii mimoevropských oblastí, resp. kulturněantropologickými přístupy. V německy mluvících zemích je dnes diskutováno, je-li ještě vůbec smysluplné trvat na formálním rozlišování mezi těmito podobami etnologie, nebo dát přednost jejímu integrálnějšímu chápání.

²² Obdobné pokusy sladit tato metodická východiska do jednotné koncepce, jako např. evropská studia prováděná přímo v rámci kulturní antropologie (srov. Goddard, Llobera, Shore: 1994; Kokot, Dracklé: 1996) či tzv. „anthropology at home“ (srov. Jackson: 1987), zde ponecháváme stranou.

Témata a problémy aneb jak napsat etnologickou studii

Otázce, jak napsat etnologickou studii, by měla předcházet otázka, v čem spočívá specifikum etnologického studia a tudíž i následného zaznamenávání zjištěných skutečností, etnologického psaní. Obojí pak souvisí s pojmáním etnologie jakožto vědecké disciplíny. Tomuto tématu jsme se věnovali v úvodní kapitole, nyní se zaměříme na některé dílčí problémy, které přímo souvisí s etnologickou praxí, konkrétně s produkcí etnologických meta-textů. Etnologova činnost, jejíž finální rezultát lze spatřovat právě v písemném projevu, by měla být orientována na syntetické zvládnutí trojí kvalifikace: empirické, metodologické a teoretické. Empirii budeme přitom chápat jako sumu kvantitativních poznatků, metodologii jako soubor metod použitých k jejich zpracování a teorii jako instrumentarium pro jejich analýzu, vysvětlení.

Za první a patrně také nejjednodušší krok v přípravě fázi jakéhokoliv „etnologického psaní“ lze označit volbu tématu. Tématem totiž může být cokoli. Co teprve učíní ze zpracování takového libovolného tématu práci etnologickou, a v ideálním případě i analytickou, je až schopnost autora nabídnout na zvolené téma problémové vidění. Lze tedy tvrdit, že „problematizace“²³ spočívá v rozpoznání problému v rámci obecně zvoleného tématu a ve formulování vhodné zvolených pracovních otázek, s jejichž pomocí je možné se přiblížit k jeho zpracování. Rozpoznání a explikace relevantního problému, stanovení pracovních otázek a definování objektu výzkumu včetně formulování pracovní hypotézy/hypotéz, je proto třeba považovat za neopominutelnou součást každé sociálněvědné badatelské aktivity. Jako „téma“ práce budeme označovat kontextuální rámec, ve kterém se výzkumník pohybuje. Je však třeba mít na paměti, že téma samo o sobě ještě nedefiniuje terén, ani povahu dat, se kterými bude pracováno, ani metodu jejich vyhodnocení. Hlavní problémy při zpracovávání etnologického tématu nespočívají v nedostatku vhodných etnodat, možnosti tato data získat, ani v neschopnosti s těmito daty nálezitě pracovat (i když i to bývá často problém), ale právě v absenci nápaditosti při problematizaci zvoleného tématu (terénu).

Vedle otázky, v čem spočívá etnologický aspekt námi zvoleného problému, je vhodné se již na počátku řešení výzkumného projektu zamyslet nad povahou dat, s nimiž by mělo být pracováno. Dále nad způsobem jejich získání, tedy nad otázkou jejich dostupnosti, jejich evidence, konkrétními problémy práce ve zvoleném terénu apod. Obdobně významnou se zdá být otázka, jak s těmito daty následně pracovat. Metodika jejich zpracování by měla být vždy adekvátně vztažena k formulované problematizaci a ve zvoleném kontextu, tj. vůči tématu. V zásadě jde především o vědomé přiklonění se badatele buď ke kvantitativnímu, či kvalitativnímu paradigmatu. Neoprávněně podceňovanou bývá formální stránka

²³ Tento termín budeme používat v přibližně stejném významu jako tomu je v německém jazykové úzu u termínů „Fragestellung“, příp. „Problemstellung“.

práce, tedy stylistika a rétorika textu. Dostatečnou pozornost je proto třeba věnovat i otázce, jak srozumitelně prezentovat výsledky vlastní badatelské práce.

Problematizaci tématu, povaze etnologických dat, způsobu jejich získávání a zpracování a konečně i formálním náležitostem při psaní etnologických textů, se budeme věnovat v této kapitole. Protože se však jedná o velmi komplexní tematické okruhy, může zde jít jen o pouhý náčrt jejich několika vybraných aspektů.

XXX

Problémy vznikají tam, kde jsme konfrontováni s diferencemi, nejednoznačnostmi, či s na první pohled jakoby „nelogickými“ souvislostmi. Jednoduše řečeno problematizace určitého tématu začíná v okamžiku, kdy nám jakožto pozorovatelům či účastníkům určité události, není zřejmý její kulturně imanentní (emický) smysl. Dochází tedy k těžkostem s porozuměním sledovanému, nebo se nabízejí jeho alternativní, někdy i vzájemně protichůdné interpretace. Rozpory takového typu vyvstávají nejen v důsledku kontaktu s cizí kulturou, mohou se též projevit v kultuře známé nebo za známou považované. „Procedury výkladu“, na první pohled jednoznačně nesteromitelných společenských událostí, se mohou odehrávat jak v rovině analytické meta-úrovně, tak v rovině nativních interpretací. Čím signifikantnější je daná událost pro určitý společenský kontext anebo čím rozporuplnější jsou konkurenční spontánní interpretace, tím větší ohlas zainteresované veřejnosti lze v daném případě očekávat.

Problémy mají obvykle empiricko-jevovou (předmětnou) povahu, a to v tom smyslu, že jsou vždy vázány na určitá „fakta“, resp. empiricky vnímatelné jevy. Formulování konkrétního problému je vhodné od počátku spojovat s vysvětlením jeho relevantnosti, kupříkladu ve smyslu, co intersubjektivně významného lze prostřednictvím řešení tohoto problému osvětlit. Pro etnologii jsou relevantní zvláště takové problémy, které se vztahují ke kulturním jevům, sociálním procesům či se dotýkají problematiky tradovaných znalostí, kolektivně předávaných hodnot apod. Potenciální problémy je zpočátku nejhodnější uchopit prostřednictvím takových otázek, jejichž zodpovězení by mohlo slibovat odkrytí kulturně signifikantních informací. Z problematizace zvoleného terénu je proto třeba explicitně odvodit pracovní otázky, příp. i předběžné návrhy odpovědí (deduktivní přístup). Jinými slovy pracovní hypotézy a odlišit je od tezí, které budou pro práci využity jako teoretické východisko. Jakým způsobem se to bude dít už ale závisí na našem metodologickém pozadí.

Problematizace by měla být v průběhu výzkumu samozřejmě neustále precizována. Pracovní otázku je vhodné formulovat polemicky, obvykle vůči „na první pohled“ se nabízejícímu vysvětlení, nebo vůči autoritativním názorům (prezentovaným např. v odborné literatuře). Formulováním vhodné pracovní

otázky by v ideálnom prípade mělo dojít k osvětlení daného tématu z nové perspektivy, k nabídnutí nové interpretační roviny.

Způsob získávání a vyhodnocování dat, potřebných pro zpracování daného problému, je přímo spojen s otázkou jejich charakteru. Etnodatem (faktem) může být také v podstatě cokoliv. Při hledání předběžných odpovědí na pracovní otázky (teze) je třeba z mnohosti nabízených možností zvolit nejefektivnější způsob, který povede k řešení vlastního problému, tedy specifikovat „co pro mě bude etnografickým datem“? Prostřednictvím odpovědi na tuto otázku zároveň do značné míry definujeme vlastní badatelský „terén“, který je dále vymezen prostorově, sociálně, temporálně a jinak. Adekvátnost zvolených dat je třeba porovnat vůči zvolené problematice. Vždy je nutné vymezit kritéria jejich nutné selekce.

Za kvantitativní data jsou obvykle považovány numericky vyjádřitelné údaje, k jejich zpracování se tudíž používají statistické metody. Aby je ale bylo možno statisticky vyhodnotit, musejí splňovat několik podmínek. Předně musejí být standardizované získána, musejí být reprezentativní a srovnatelná. Pouze při splnění těchto podmínek má pak smysl vypočítávat průměrné hodnoty, vývojové tendence apod. Jako kvalitativní data jsou označována ta, která jsou přímými nositeli určitého významu. Obvykle mají textuální nebo vizuální povahu.

Pro získávání kvantitativních dat se používá tzv. lineární strategie, pro získání kvalitativních dat tzv. cirkulární (iterativní) strategie (Witt: 2001). Lineární přístup v získávání a vyhodnocování dat spočívá v deduktivním plánování výzkumného projektu, který začíná s formulováním pracovních hypotéz, pak následuje stanovení vlastního výzkumného plánu, na něj navazuje sběr dat v terénu, vyhodnocení získaných dat a následně prověření původní hypotézy. Přitom je důležité zdůraznit, že linearita tohoto badatelského přístupu je podmínkou úspěšnosti. Během výzkumu tedy nezbyvá mnoho prostoru pro modifikaci původně naplánovaného postupu, neboť by to ohrožovalo pozdější srovnatelnost dat a tedy jejich adekvátní vyhodnocení. Cirkulární přístup získávání sociálních dat se používá tehdy, jestliže je v průběhu výzkumu možné plánovat jen několik málo kroků dopředu. Zůstává tedy dost prostoru na reagování na neustále se měnící situaci. Cílem není stanovení kvantitativní četnosti či projevů určitých vazeb nebo jejich aspektů, nýbrž odkrytí a popis těchto vazeb a jejich struktur (Witt: 2001).

Z principů, které je nezbytné dodržovat při sběru a vyhodnocování dat, zde zmíníme jen některé, jako kupříkladu tzv. princip otevřenosti. Ten je motivován snahou nevstupovat do sběru dat s předem vytvořenými představami, což mimo jiné znamená, že badatel by měl akceptovat situační definice, tak, jak jsou v terénu vnímány samotnými aktéry. Princip otevřenosti proto spočívá v komunikativním zjišťování situačních významů v terénu, pak se hovoří o tzv. kontrolované subjektivitě. Subjektivní perspektivě „zkoumaných“ je připisován zvláštní význam v kvalitativním sociálním výzkumu. Oproti tomu kvantitativní přístup je možné metodologicky charakterizovat jako snahu o co možná nejdetailejší strukturu

předmětu zkoumání pomocí hypotéz a jako tendenci standardizovat výzkumné metody.²⁴ Jeho cílem je zajistit objektivnost získaných dat.

Za primární data lze považovat takové informace, které se bezprostředně váží ke sledovanému fenoménu. Jako sekundární data jsou pak označována ta, která informují, příp. sumarizují, to, o čem již vypovídají jiné prameny (Jones: 1992, 102n). „Primárnost“ či „sekundárnost“ pramene může být za určitých podmínek dána vlastní problematizací, resp. definicí terénu, tedy badatelským kontextem. V etnologii jsou za klasická primární data pokládány informace shromážděné během autentického pobytu v terénu. Primární charakter mohou však nabývat i prameny získané jiným způsobem. Mohou to být například i nejrůznější archivní materiály, regionální periodika a jiné tiskoviny, rodinné, spolkové či obecní kroniky a další písemnosti, memoáry, korespondence, materiální artefakty, obrazový materiál apod. Pro etnologickou praxi lze nejdůležitější primární prameny rozčlenit do následujících kategorií: ústní výpovědi získané přímo badatelem během pobytu v terénu; badatelem přímo pozorované chování; písemné prameny nejrůznějšího druhu; materiální artefakty a audiovizuální prameny.

Zcela na okraj ještě připomeňme, že se v literatuře rozeznává tzv. realistický přístup k datům, který spočívá v jejich chápání jako něčeho, co více či méně reprezentuje sociální realitu a tzv. konstruktivistický přístup, v jehož rámci se s daty zachází jako s projevy složité komunikační činnosti.

XXX

V průběhu řešení výzkumného projektu je badatel nucen prokázat kompetenci v rámci tří rovin specifických činností. První z nich spočívá ve schopnosti získat adekvátní etnodata (např. prostřednictvím terénního výzkumu či na základě práce v archivu), další v jejich empirickém zpracování (např. prostřednictvím statistické analýzy) a poslední v interpretaci a prezentaci výsledků (kontextuální rámec). Pro etnologickou praxi je proto třeba si osvojit dvojit metodologickou dovednost, jednak pro způsob získávání etnodat a jednak pro způsob jejich vyhodnocení. V sociálních vědách, včetně etnologie, jsou rozeznávány následující hlavní metody shromažďování dat (podrobněji Grümer: 1974 a dále srov. Kromrey: 1991, 418n):

- Interview strukturované a nestrukturované: náleží sem i např. přístup „oral history“, biografický výzkum, narativní interview apod.
- Pozorování zúčastněné a nezúčastněné (srov. např. Aster, Merckens, Repp: 1989, König: 1972).
- Obsahová analýza. Zde je nutno podotknout, že sama o sobě je již metodou vyhodnocování archivních materiálů nebo nativních výpovědí (získaných v terénu nebo jinak²⁵).

²⁴ Např. prostřednictvím dotazníkových akcí, rozhovory, pozorování atd.

²⁵ V poslední době kupříkladu roste význam internetu jako virtuálního terénu.

- Experiment buď a) v přirozeném prostředí nebo b) za plánovitě omezených podmínek (laboratorní podmínky jsou užívány zvláště v psychologii).
- Shromažďování materiálních objektů – buď a) spontánně, nebo b) plánovitě podle předem vypracované systematiky.

Za centrální způsob získávání informací v etnologii je tradičně považován terénní výzkum. Důraz, který je zde na něj kladen, odlišuje etnologii od ostatních humanitních či sociálních věd a zároveň představuje jeden z jejích nejvýraznějších příspěvků těmto vědám, zejména sociologii. Zároveň je však třeba si připustit, že terénní výzkum je jen metodou sloužící k získání patřičných etnologických dat ve zvoleném terénu. Sám o sobě neposkytuje další aparát k interpretaci získaných etnodat. Proto je vždy důležité si uvědomit k čemu se získaná data vztahují a jaká je jejich vypovídací hodnota. Anticipuje to totiž způsob, jak s nimi během jejich analýzy adekvátně nakládat a k jakému kontextu může být vztážena jejich následná interpretace, která samozřejmě nemůže být libovolná.

Během terénního výzkumu vždy vstupujeme do velmi komplexního kontextu, ve kterém se nejsem bezvýtku schopni adekvátně orientovat a chovat. Tuto kompetenci získáváme až prostřednictvím dlouhodobějšího pobytu, příp. díky opakovaným kontaktům. Podle našeho chování (např. i podle toho s kým jsme v lokalitě komunikovali jako s prvním, nebo u koho bydlíme) jsme zařazeni do určitých místních kategorií a jejich prostřednictvím jsme „čteni“ domorodci. Odtud vyplývá postulát etnologovy „čitelnosti“, a to od počátku výzkumu. Při úvodním setkání s „domorodci“ je proto vhodné deklarovat široký zájem o lokalitu/skupinu a zároveň přiznat absenci jakýchkoli lokálních znalostí (i když již můžeme ledacos vědět). Za „klasické“ rozvržení rolí při terénním výzkumu je považována relace subjekt (výzkumník) – objekt (respondent). Třetí entita, na níž má během etnologického výzkumu spoluúčast jak badatel, tak nativní informátor, je tvořena lokálním kontextem. Vztah badatele a informátora se stal předmětem zájmu tzv. reflexivní etnologie.

Nejčastěji se rozlišuje stacionární a krátkodobý pobyt v terénu. Dlouhodobý výzkum je mnohdy spojen se zapojením badatele do nejrůznějších nativních aktivit (pracovních, zábavných, religiózních atd.). Výzkumníku je tak do jisté míry umožněna participace na společenském životě zkoumané lokality. Krátkodobý terénní výzkum obvykle spočívá v opakované, ale právě krátkodobé návštěvě terénu. V ideálním případě se jedná jen o doplňkový sběr dat. Dnešní praxe, a to nejen v české etnografii, je však bohužel jiná. V důsledku nejrůznějších limitů si jen málokdo z profesionálních etnologů může dovolit takový luxus, aby mohl nepřetržitě strávit ve vybrané lokalitě významnější část roku nebo i déle. A tak je zdánlivým paradoxem, že dlouhodobé pobyty mohou v našich podmínkách realizovat zejména adeпти oboru, kteří však během nich zase postrádají adekvátní vedení.

Jak již bylo naznačeno v předchozí kapitole, byl „klasický“ etnologický/antropologický zájem původně směřován na exotické skupiny a to

zejména z hlediska výjimečného jednání, ve smyslu akcí přesahujících všednost. Od 60. let 20. století je v etnologii patrný již jednoznačný přesun zájmu o každodennost, a to i u masových industriálních společností. Každodenní rutinní jednání již přestalo být nahlíženo jako triviální, naopak, prosadil se názor, že poskytuje relevantní informace o „symbolickém světě smyslu“, kultuře dané společnosti. S odklonem od exotična bylo spojeno konstatování, že i členové vlastní, a tedy za známé považované skupiny, mohou jednat překvapivě, že i v jejím rámci platí neuvědomovaná pravidla. Přesvědčení, že i vlastní kultura je pestrá a není homogenní, vedlo přes exotizaci vlastního kulturního pozadí k zájmu o jeho výzkum. Lze proto tvrdit, že terén hodný etnologického výzkumu se v současných podmínkách může nacházet v podstatě kdekoliv.

V rámci přípravy na terénní výzkum se vyplatí vypracovat dvojí typ otázek. První by se měly týkat toho, co sami výzkumem sledujeme, byly by to tedy otázky, které si sami klademe. Druhý typ by představovaly otázky, které můžeme přímo položit informátorům. Samozřejmě může existovat mnoho otázek, které by bylo možné zahrnout do obou skupin současně. Faktem ale je, že existuje i mnoho analytických problémů, na které se není možné přímo zeptat, resp. respondent nám to prostě „neřekne“. Ne snad ze zlé vůle, ale jednoduše proto, že sám není schopen reflektovat vlastní sociální realitu. Za této situace je při tázání nutno volit vhodné indikátory, což vždy předpokládá poměrně komplexní znalost studovaného kontextu.

„Povaha“ terénu nám však nemusí být, jak již bylo předesláno, hned zcela zřejmá. Zejména na počátku výzkumu, kdy do lokálních reálií a sociálních relací teprve s námahou pronikáme. Volbu terénu, který může být kontextuálně podмінěný,²⁶ by však každopádně měla předcházet volba problému. Taky je třeba myslet na to, že mezi volbou problému, který determinuje terén a badatelskou metodou, použitou k získání a zpracování dat, vždy existuje úzké sepětí. Zpočátku je doporučováno studovat danou skupinu v její celistvosti (tzv. holistický přístup), tj. zaznamenávat veškeré informace (i tak jsou silně selektivní), posléze je nutné toto snažení systematizovat a zaměřit na některé dílčí aspekty, resp. problémy. Ve vybrané lokalitě se doporučuje začít sběrem statistických a historických dat, pozorovat každodennost, učít se jazyk atd.

V každém typu terénu je etnolog konfrontován s pravidly zjevné a skryté kultury, v nejednom případě je přímo hledá. Zjevná kultura bývá členěna na kulturu myšlení a na kulturu chování. Je přístupná skrze přímý kontakt s aktéry (informátory) a pozorování (participaci). Tzv. skrytá část kultury bývá oproti tomu badatelem abstrahována z nativního myšlení a chování. Chování je přímo pozorovatelné a může být popsáno, avšak představy mohou být sdělovány pouze nepřímou prostřednictvím chování (Pospíšil: 1993, 362). A právě k zaznamenání chování je používána metoda „zúčastněného pozorování“, která nejčastěji spočívá

²⁶ Např. v závislosti na naší jazykové kompetenci, finančních možnostech, projektovém ukotvení, času, který máme k dispozici apod.

v zaznamenávání toho, co bylo pozorováno vlastními smysly. Je s ní ale samozřejmě spojena celá řada problémů. Na druhé straně je ale pravdou, že lidské chování je třeba zkoumat jinak než prostřednictvím přímého dotazování. Prostřednictvím dotazování získáváme pouze informace o představách informátorů o jejich chování, neboť to, co nám aktéři sdělují o svém chování často neodpovídá tomu, co skutečně dělají. „Mezi tím, co si lidé myslí, že dělají, a tím, co říkají, že dělají, a stejně i mezi tím, co lidé myslí, že dělají a co skutečně dělají, bývá často zásadní rozdíl“ (Pospíšil: 1997, 80).

Mezi aspekty podmiňující vhodné zvolení terénu lze kupříkladu zmínit předběžnou znalost kvantitativních informací, umožňující rozpoznání problému a jeho formulování; studium sekundární literatury (primární prameny mají být získávány sběrem v terénu); metodologickou přípravu (volba vhodných indikátorů); získání potřebné distance ke zkoumané skupině; otázku zvolení „čistého“ pozorování či intervenčního zapojení do sociální interakce během výzkumu; riziko potenciální modifikace studované situace výzkumníkem (má vždy povahu dynamického systému); otázku možnosti prezentace získaných dat (etika terénního výzkumu).²⁷ Taky je třeba zmínit, že s pohybem v terénu jsou spojená mnohá nebezpečí. Zvláště se jedná o možnou projekci vlastního kulturního pozadí do zkoumané situace a o neadekvátní selekci zjišťovaných dat. Obojí může mít za následek opomíjení relevantních informací. Dále je třeba mít na paměti, že během terénního výzkumu se ze strany informátorů dostáváme do silových polí řady manipulačních strategií. Na druhé straně je důležité si uvědomit, že i my sami svým pohybem měníme původní situaci, tzn. zkoumaný terén.

XXX

Příklad metody zpracování etnografických dat si ukážeme na etnologickém studiu narací. Orálním projevům studovaných populací věnovali etnologové vždy zvýšenou pozornost. V tomto smyslu se jedná o jedno z nejtradičnějších témat etnografických a etnologických studií. Vyprávění a další ústní projevy patří mezi nejstarší mentální dovednosti lidstva. Jako „vyprávění“ lze označit kulturní techniku, která činí minulé uchopitelným a pochopitelným tím, že je sdělováno to, co je považováno za zajímavé, důležité, tedy hodné pro další předávání. Funkčnost narací spočívá především v tom, že vyprávění prostřednictvím redukcce, abstrakce a simplifikace generuje smysl minulého a tím etabluje lineární řád událostí (Müller-Funk: 2002). Sdělování prožitého je odvoзовано z lidské potřeby po sebestvrzení a upevnění sociálního kontaktu. Základní předpoklad etnologického studia narací pak vychází z přesvědčení, že každé vyprávění odráží vedle psychologických osobitostí v určitém smyslu také sociální realitu, lze ho tedy vnímat jako relevantní výpověď o určitém kulturním kontextu, kulturně podmíněně verzi světa.

²⁷ Může se například přihodit, že informace získané během výzkumu, by po jejich publikování mohly být použity proti příslušníkům zkoumané populace.

Sdělováno je obvykle to, co má nějakou (informační) hodnotu. Vyprávěč je často sdělovaným nějak osobně zasažen, identifikuje se s obsahem vyprávění a obvykle věří tomu, co vypráví. Odtud je možné odvozovat „přítomnost“ vyprávěče v podání, a vyprávění tak lze považovat za relevantní pramen pro analýzu osobní a kolektivní identity (Fischer: 1994, 38). Rezervoár sdělovaného je spatřován v lidské paměti. Francouzský sociolog Maurice Halbwachs začal jako první rozlišovat mezi „komunikativní pamětí“, kterou považoval za zásobárnu vyprávění z osobní zkušenosti, a mezi „kulturní pamětí“, kterou oproti tomu vnímal jako zdroj obsahů pro všeobecná vyprávění, tj. pro tzv. vyprávění z „druhých ruky“, jejichž zprostředkovatelem je tzv. sekundární vyprávěč (Halbwachs: 1985). Tzv. primární vyprávěč pak reprodukuje osobní prožitky, které jsou spontánně (ale podle specifických pravidel) ukládány do komunikativní paměti.

Vedle klasických podání představují v současnosti vědecký předmět etnologického zájmu vyprávění o vlastním životě a vyprávění ze života – tzv. minipříběhy ze života, německy označované jako „moderne Sagen“, anglicky jako „urban lore“. Jejich důležitost pro etnology je dána tím, že se jedná o vyprávěcké útvary vztahující se k fenoménu tzv. kultury všedního dne („Alltagskultur“ v německé, „popular culture“ v anglosaské tradici), která může být definována jako souhrn nereflexkovaných samozřejmostí v určitém společenském systému. Jejich vyprávěcká obliba je vyvozována z toho, že je v nich vyjadřován vztah lidí k modernímu světu (Gerndt: 2002, 32). Tím, že „moderní pověsti“ referují o výjimečných událostech, které se odehrávají v kulisách současné každodennosti a které mohou každého kdykoliv potkat, odrážejí způsob, jak se moderní člověk vztahuje ke skutečnu. Nárokují si, aby jim bylo věřeno, ale zároveň vyvolávají pochybnosti.

K postižení ideové části kultury (oblasti představ, idejí apod.) je nutné provadět s informátory interview. Pro dotazování na ony složky kultury, které nedisponují v realitě předmětnou prezentací, je nutné volit vhodné indikátory. Při zpracovávání materiálu shromážděného během výzkumu je třeba rozlišovat analytické pojmy, tedy kategorie a procedury, které navrhuje sám badatel a nikoli studovaný subjekt a nativní kategorie, což jsou fakta a fenomény prezentované nativním informátorem a jsou proto objektem badatelova výzkumu a nikoli jeho analytickým nástrojem (Pospíšil: 1997, 80).

Sdělované zprostředkovává poselství, jehož záměrem je dosáhnout u posluchačů určitý účinek. To ale neznamená, že během interview jsou předávány výhradně verbální informace, tedy „tvrdá“ fakta, ani to neznamená, že obsah sdělovaného je vždy identický výhradně s autorovou intencí. Během rozhovoru totiž dochází k významnému přenosu dojmů a emocí a každá narace navíc obsahuje více informací, než kolik do ní vědomě vložil její autor. V tomto smyslu lze hovořit o její intersubjektivní dimenzi. Tomuto aspektu verbálního podání bude věnována pozornost ve čtvrté kapitole této práce.

Charakter interview jako badatelské metody se v zásadě liší podle celkového zaměření výzkumu. V rámci kvalitativního paradigmatu je frekventován tzv. volný rozhovor, který obvykle neprobíhá podle pevně předem připraveného scénáře

(obsáhle viz Kaufmann: 1999). Výzkumníku není sdělováno výhradně to, co chce od počátku vědět a na co se tedy byl schopen připravit. Často je konfrontován se specifickými informačními bariérami, tabuizovanými tématy, nebo naopak s narativními prioritami, které buď vypravěčsky rozvíjejí zprvu nadnesené téma, nebo tematizují něco zcela nového, o čem informátor pocítuje vnitřní potřebu komunikovat. Finální analýze rozhovorů by měla v ideálním případě předcházet jejich transkripce a vypracování katalogu (sumáře) témat, která zazněla ve vyprávěních. Při vyhodnocování interview (srov. např. Lamnek: 1995, 107nn) se také doporučuje odlišit narační od informačních²⁸ výpovědí, stejně jako identifikovat konformní (většinové) a extrémní (méně zastoupené) názory.

Způsobů, jak interview zpracovat, se nabízí cela řada. U rozsáhlejších textových souborů je frekventovaná zvláště obsahová či diskurzivní analýza. Kupříkladu z hermeneutického hlediska lze dále rozeznávat následující typy možných analýz (podrobně srov. Honer: 1993, 91nn): narativní analýza, konverzační analýza, žánrová analýza, analýza rétoriky, analýza výkladových vzorců, sémantická analýza nebo historicko-rekonstruktivní analýza.

V interpretativní etnologii se prosadil názor, že textuální charakter je vlastní jak jednotlivým kulturním segmentům, tak celému kulturnímu systému. Premisa, že „kulturní formy mohou být považovány za texty“ (Geertz: 2000, 496), implikuje metodologickou otázku, jak tyto „veřejné texty“ číst a tedy interpretovat. V duchu Weberovsko-Cassirovské tradice vypracoval americký sociolog Talcott Parsons pojetí kultury jako systémů symbolů, jejichž prostřednictvím dává člověk smysl svým zkušenostem. „Symbolické systémy, lidmi stvořené, sdílené, konvenční, uspořádané a opravdu naučené“, jak tvrdí Parsonsův žák Clifford Geertz, „poskytují lidem smysluplný rámec, jehož pomocí se orientují při styku s ostatními, v okolním světě a sami v sobě“ (Geertz: 2000, 279). Takto pojímané symbolické systémy jsou současně považovány za produkty i determinanty sociální interakce.

S kulturně sémiotickým přístupem ke zkoumanému terénu bývá dále spojován předpoklad, že mezi používáním určitého „řádu řeči“ a danou kulturní situací či „kulturním kódem“ existuje jistý vztah. Pro „dekódování“ relevantních informačních impulsů určitého komunikačního prostředí je proto důležité disponovat patřičným „dešifrovacím klíčem“. Vedle primárně sdělovaného je každá narace považována za nositele i specifického, na první poslech ne vždy zřejmého významu. Podmínkou plné srozumitelnosti sdělovaného podání je proto osvojení si onoho kolektivního „dešifrovacího klíče“, který teprve umožňuje adekvátní, protože kulturně imanentní porozumění. K odkrytí těchto „kolektivních vzorců výkladu“ je pak v konečném efektu zaměřena interpretace shromážděných narací. Kulturní analýza by se tudíž neměla omezovat jen na interpretaci zřejmých, tj. pozorovatelných jevů, ale i na soubory kolektivních vzorců, hodnot, představ apod. Tedy oněch „skrytých“ kulturních konfigurací,

²⁸ Obvykle reagují na přímou otázku.

kteří jsou označovány pojmem „nezjevná kultura“, která zahrnuje společně sdílené (a podmiňené) vědění, ukotvené ve skupinové paměti (více Assmann: 2001, 122).

S každým procesem rozumění ovšem souvisí „nebezpečí“, že dojde k odkrytí potenciálně různých a často vzájemně se vylučujících interpretačních rovin. Etnologova práce v terénu v určitém ohledu vlastně přímo spočívá v nalézání jiných možných pohledů na určitou interakci. Její nová interpretace, kterou jako rezultát své aktivity pak badatel nabízí, by měla přispět k vysvětlení zprvu nepochopitelných konsekvencí, patrných až z jiného než „obvyklého“ úhlu pohledu. Takováto interpretace se ovšem musí odehrávat v metarovině vědeckého popisu, přičemž etnolog by měl být schopen reflektovat jak své vlastní, tak i studované kulturní pozadí. Při dekodování kulturně oddálené informace se ovšem nelze vyhnout jejímu systémovému „přepřerování“. S tím mohou být spojena určitá úskalí.

Pod pojmem „dekodování informace“ lze rozumět selektivní transformační proces, během něhož dochází k převedení určitého (inovačního) informačního impulsu do určitého kognitivního systému. V souvislosti s nastolovanou otázkou subjektivního přenosu informací a jejich kolektivního chápání je třeba zmínit teorii selektivního a projekktivního rozumění. Vycházejí při tom budeme z konceptu vypracovaného Rupertem Layem (Lay: 1977, 38n). Tzv. selektivní rozumění je založeno na předstávě příjemce disponujícího takovým „informačním filtrem“, jehož parametry „nastavení“ odpovídají kulturně podmíněným znalostem a vědění daného jednotlivce. Některými autory je tento „filtr“ přímo označován jako „kulturní“. Chce se tím vyjádřit, že nás činí přístupnými pro onen typ informací, pro které nás disponuje naše kultura. Vše, co se nachází za zkušnostním horizontem našich kulturních představ je „odfiltrováno“. Toto odfiltrování znesnadňuje, nebo přímo znemožňuje přijetí jistého typu informací. O selektivním rozumění se proto obvykle hovoří v případech, kdy sdělovaná informace neodpovídá příjemcovu očekávání a naladění, pro které je predisponován vlastní kulturou. Takovémuto typu sdělení není proto zpravidla porozuměno (Lay: 1977, 39), ba co víc, není jako takové vůbec vnímáno. Nachází se totiž mimo srozumitelnou a proto akceptovatelnou sociální realitou.

Oproti tomu „projektivní rozumění“ je spojováno s přesvědčením, že součástí komunikační situace je nejen primárně sdělovaná informace, ale i sdělení, které více či méně každý účastník ze svého zkušnostního horizontu bezděky vnáší do procesu dekodování nové informace (Lay: 1977, 46). Do zprvu neznámé informace je tedy takto projektováno dodatečné sdělení, resp. před-sudečné poznání příjemce. V tomto smyslu platí zásada, že žádné informace není možné porozumět bez předchozích znalostí, již osvojeného způsobu uvažování a možnosti navázání na již známé vědění (Jaspers: 1964, 27).

Je patrné, že obě zmiňované selektivně působící komponenty komunikačního procesu otevírají prostor pro „různočení“, zvláště v případě událostí s vysokou sémiocitou. Při metatextuální „čtebě“ těchto „textů“ proto nejde v prvé řadě o tážení se po jejich „objektivním“ či „pravdivém“ smyslu. Čtenář usilující

o kulturně imanentní lekturu by si spíše měl položit otázku: Ize tento text čist, tedy lze mu rozumět ještě i jiným způsobem? Pokud ano, za jakých podmínek je takováto četba z hlediska daného (kulturního) kontextu adekvátní? Jedná se tudíž o odkrytí další roviny možné diskurzivity, mnohdy neuvědomovaných „skrytých“ významů. Ve druhém oddílu této práce se prostřednictvím rozboru několika případových situací k tomuto problému konkrétně vrátíme.

XXX

Důležitou součástí psaní představuje i formální stránka produkovaného textu. „Styl získává krásu od myšlenky, místo aby se jako u oněch rádobymyslitelů myšlenky zkrášlovaly stylem“ (Schopenhauer: 1994, 26), tvrdil již před více jak sto padesáti lety jeden z nejvýznamnějších evropských filozofů 19. století Arthur Schopenhauer. Nejdůležitějším předpokladem dobrého stylu proto pro Schopenhauera bylo, aby pisatel měl co sdělit. Schopenhauer také varuje před „subjektivitou stylu“, tj. před nesvarem, kdy autor, „píše bez ohledu na čtenáře“: „Je zapotřebí volit slova tak, aby čtenáře přímo nutila myslet přesně totéž, co myslel autor“ (Schopenhauer: 1994, 41). Na jiném místě Schopenhauer odvozuje, že „vůdčí princip stylistiky“ by se měl řídit pravidlem, „že v jednom okamžiku dokáže člověk zřetelně myslet jen jednu myšlenku“ (Schopenhauer: 1994, 44) a požaduje proto, aby každé probírané myšlence byla „věnována netříšněná pozornost“. „Zřetelně myšlené“, jak dále Schopenhauer dodává, „snadno najde sobě přiměřený výraz. Co člověk dokáže myslet, lze vždy vyjádřit jasnými, uchopitelnými a nedvojznačnými slovy“ (Schopenhauer: 1994, 30).

Těmito názory se Schopenhauer řadí ke skupině myslitelů, kteří kladli důraz na jasnost a přesnost vyjadřovaných myšlenek a zároveň varovali před tendencí skrývat za zrnitě zdánlivě učeně znějících slov vlastní myšlenkovou chudobu. „Co se vůbec dá říci, dá se říci jasně; a o čem se nedá mluvit, o tom se musí mlčet“ (Wittgenstein: 1993, 7). Vedle autora tohoto citátu, rakouského filozofa Ludwiga Wittgensteina, je v tomto směru ještě možné doporučit četbu dalšího rakouského rodáka, Karla R. Poppera (např. Popper: 1994). Na rozdíl od větších jazykových společenství doposud v češtině neexistují původní práce, jejichž záměrem by bylo napomáhat kultivovat stylistiku psaní v sociálních vědách.²⁹ Následující poznámky je proto nutné chápat jen jako chabý pokus o předběžné shrnutí nejdůležitějších pravidel, kterými je třeba se při práci s vlastním textem řídit.

Obecně platí, že každý nový text by měl být ukotven v kontextu předchozího bádání, předpokladem je znalost stavu vědecké diskuse na dané téma. Při vlastním psaní je třeba usilovat o metarovinu popisu, nesenou metajazykem. V textu je nutné jednoznačně rozlišovat mezi vlastním názorem a mněním někoho jiného, doslovnou citací nebo parafrází a mezi primární a sekundární literaturou (prameny). Přejatý názor je pak nezbytně přesně citovat podle jednoho citačního

²⁹ Za jednu z vyjímek je možné označit práci Z. Šestáka (2000).

úzu, přičemž platí, že co nelze přesně citovat, na to se nelze odvolávat. Předpokladem je pochopitelně znalost, jak správně citovat různé typy literatury a pramenů. Nevýhodou je skutečnost, že citační úzus není ve společenských vědách jednotný. V každém případě by ale měla platit zásada, že je třeba uvést takové údaje o předloze ze které bylo čerpáno, aby citovaná pasáž mohla být bez větších problémů dohledána. V jedné práci je nutné používat jen jeden způsob citování.

V analytickém textu by mělo být explicitní vyjadřování upřednostňováno před implicitním. Autor by proto měl usilovat o exaktnost, což mimo jiné znamená upřednostňovat přesné vyjadřování před metaforickým, tedy v Schopenhauerově intenci „nutit čtenáře aby myslel jako my“. Na první poslech může znít banálně požadavek po logickém propojení předkládaných výpovědí, dodržování pravidel formální logiky se ale každopádně vyplatí věnovat zvýšenou pozornost (viz Sousedík: 2001). Na druhé straně je ale záhodno se vyvarovat „novinářskému“ způsobu psaní, tzn. nepoužívat zaběhaná klišé, eliminovat vlastní hodnotící soudy (normativní výpovědi) a vyvarovat se protimluvů a banálních výroků.³⁰ Tedy vyhnout se složitému vyjadřování poměrně jednoduchých, ba přímo často banálních obsahů (viz Wittgenstein: 1993).

Dále se doporučuje vyhýbat se užívání výrazů, které by mohly oslabit platnost vyslovených tvrzení a eliminovat tautologie, tj. vyjadřování téhož obsahu jinými slovy. V textu používané termíny je třeba jednoznačně upřesnit a to buď odkazem na autoritativní literaturu nebo vlastní definicí. Vlastní teze je třeba formulovat tak, aby jejich platnost byla ověřitelná na základě jasně definovaných předpokladů-východisek. Podobně je nutno se vyvarovat „circulus(u) vitiosus“, tedy sklonu, že dokazované je předpokladem procesu dokazování. Dále by mělo být rozlišováno mezi přímými a nepřímými závěry, přičemž by mělo být zřejmé na základě jakých skutečností a jakou metodou došlo k jejich formulování.

Celkově je třeba si osvojit odlehčený způsob psaní, tj. neuzívat zbytečně komplikované větné konstrukce, cizí slova používat, jen když nemáme k dispozici český ekvivalent a pod. Jasněmu vyjadřování vždy předchází jasná představa o tom, co chceme sdělit. Dále je třeba si uvědomit podmíněnost vlastních před-sudečných projekcí („Vorverständnis“) a při interpretaci studované situace se pokusit o jejich reflexi. Naše kulturní pozadí totiž v konečném důsledku vždy určuje náš výběr a výklad nativních „faktů“ (viz výše).

XXX

Na závěr této pasáže lze ještě poznamenat, že svůj význam pro etnologickou praxi mají i práce jednoznačně deskriptivní. Zvláště u prací studentských nelze hned očekávat, že se jejich autorům podaří dosáhnout analytické hloubky. A přesto se může jednat o práce zajímavé a přínosné. Deskriptivně popisný přístup má ale i své limity. I „pouhé“ popisy kultury (jejích aspektů) či určité sociální situace je

³⁰ Myšleny jsou kupříkladu obecně známé informace, které mnohdy není nutné zvláště uvádět.

třeba považovat za interpretace, neboť i každá deskripce je nutně vždy selektivní. Tento typ zpracování etnografického materiálu bývá nejčastěji aplikován u prací orientovaných na objekty, tedy tzv. materiální kulturu.

Z hlediska vnitřní struktury by v ideálním případě měla každá práce zahrnovat následující části:

- **ÚVOD** by měl obsahovat seznámení s problematikou, vytyčení badatelského záměru, resp. formulování problému a představení dosavadního stavu studia daného tématu.
- **TEORETICKOU**, měla by zahrnovat východiska a popis (resp. odkazy na) použité metody. V čem spočívá teoretická a metodologická inspirace (tj. definování vlastního východiska)? Specifikování východisek pro vlastní pohled (tj. axiomů s jejichž definicí se nebudeme dále zabývat, např. odkazem na autoritativní literaturu).
- **POPISNOU** či deskriptivní, obsahující prezentaci kvantifikovatelných etnodat. Sem by patřilo i vyjádření se k povaze dat s nimiž bude pracováno. Co je pro mě pramenem, případně proč a jak byla data získávána? Rozlišení na primární a sekundární literaturu/data, která by měla být od počátku kontinuálně shromažďována.
- **ANALYTICKOU**, spočívající v interpretaci etnodat, včetně ujasnění si použité terminologie, tj. docílení korespondence mezi fakty a jazykovými znaky a to buď jejich „přirazením“ k jednotlivým aspektům reality (prostřednictvím dimenzionální analýzy), nebo zakotvením ve zkoumaném kontextu (prostřednictvím semiotické analýzy) či v odborné literatuře.
- případně **KOMPARATIVNÍ** nabízející srovnání s dalšími případy, byť jen převzaté z literatury.
- **SUMARIZUJÍCÍ** – shrnutí a zevšeobecnění nových poznatků k probíranému tématu (závěr).

Tohoto ideálu nemusí být hned dosaženo. Pro začátek zcela postačí, bude-li úsilí o vlastní etnologický text alespoň namířeno tímto směrem.

Etnická indifference a její reflexe v etnologii

Představa o etnické odlišnosti a o její distinktivní funkci v moderních společnostech se stala pevnou součástí všeobecně akceptovaného obrazu světa, který je nám nereflektovaně zprostředkováván naší kulturou.³¹ Intersubjektivní pocit nacionální sounáležitosti se v minulosti stal jedním z motorů evropské modernizace a i v současnosti je myšlení v etnických kategoriích považováno za přirozené a objektivně platné. Společenská mobilizace, kterou iniciovala etnizace lokálních společenství, umožnila uvolnění značné energie, která vedla nejen k významným kulturním počínům v rámci formujících se nacionálních států, ale byla také hnací silou četných konfliktů s příslušníky konkurenčních nacionalizmů. Dějiny mezikupinových konfliktů se tak v Evropě za poslední dvě stě let odehrávaly především v rovině soupeření nacionálně definovaných společenství.³² Nacionální soupeření nabývalo mnoha forem, které sahaly od intelektuálních střetů až po otevřené násilné konflikty. Cílem každého takového konfliktu bylo dosažení stavu, v němž by došlo k vytlačení, podrobení či přímo k likvidaci etnicky odlišné populace určitého teritoria.

Studium historie etnických střetů naznačuje, že změny etnicko-nacionálního charakteru určité oblasti lze v zásadě dosáhnout dvojným způsobem. Jednak cílevědomým působením na jednotlivce, skrze něž je v konečné fázi docilováno změny národnosti u celé skupiny nebo její podstatné části. Tyto aktivity nabývaly buď podoby násilných, někdy až genocidních akcí ze strany dominující skupiny, či přirozeného asimilačního vývoje, během něhož byl uplatňován kulturní, hospodářský, politický, popřípadě jiný vliv majoritní populace. Ve druhém případě je etnické proměny možno docílit předefinováním dominantních kritérií pro vnímání skupinové identity.

Aby etnicita mohla být měněna, musí být ale nejdříve „objevena“ a následně prosazena jakožto hlavní společensko-organizační vzorec. Důležitým bodem naší argumentace v této kapitole bude teze, že etnicitu je třeba považovat jen za jednu ze specifických forem kolektivní identity, byť jak se zdá, v dnešních industriálních a postindustriálních společnostech za formu převládající. I když v současnosti stále existuje jistá pluralita identifikačních kritérií a způsob identifikace každého jednotlivce má multipltní a situativní povahu, je považováno za samozřejmou skutečnost, že žijeme v době, v níž převládla tendence považovat etnickou identitu za exkluzivní identitární formu. Tento „identifikační fundamentalismus“ je zároveň imanentní součástí tohoto způsobu skupinového vymezení. Není namířen jen

³¹ Tento termín užíváme v antropologickém smyslu.

³² V kontextu naší optiky lze pro tento typ kolektivit používat jak termín „etnikum“, tak „národ“. Hranice mezi těmito pojmy beztak není v odborné literatuře dodnes jednoznačně stanovena. Jejich vzájemné vymezení je tak závislé na jednotlivých badatelských tradicích.

vůči konkurenčním identifikacím stejného řádu (odlišným nacionalizmům), ale i k alternativním identifikačním vzorcům.

Hlavním tématem této části práce bude fenomén etnické indiference. Prostřednictvím jeho reflexe, zprvu v teoretické rovině, posléze prostřednictvím konkrétních příkladů, se pokusíme nabídnout adekvátnější platformu pro interpretaci některých relevantních společenských procesů, než jakou je s to poskytnout uvažování ve výhradně etnickém rámci. Nejprve však obrátíme pozornost ke konceptu kolektivní identity. V souvislosti s transformací tradiční kultury v novou kolektivní identitu nás bude dále zajímat proces identitární změny. Následně se prostřednictvím termínů jako „etnizace“, „etnická konverze“ či „etnická díkce“ přiblížíme konkrétnímu mechanismu změny identitárního paradigmatu. Tyto teoretické vývoody doplňují v následujících pasážích případové analýzy některých skupin, které z etnického hlediska vykazují nestandardní parametry.

X X X

Hned úvodem je nutno předeslat, že analytické používání termínu „kolektivní identita“ (v textu též dále KI) je ztíženo skutečností, že v literatuře je možné se setkat se značně konfuzním způsobem jeho užívání. V nejšířším slova smyslu můžeme kolektivní identitu chápat jako výraz osobní identifikace člena určité skupiny s touto skupinou. Sdružování se do kolektivit je přitom odvozováno z psychosociologických daností každého jednotlivce a je považováno za cosi zcela přirozeného a bytostně lidského. Za východisko pro následující uvažování o identitárních formách zvolíme předpoklad, že konkrétní podoba KI se projevuje zejména společně sdílenými idejemi a zájmy. Společně sdílená identita vždy představuje integrační sílu skupiny, „sjednocující princip“ (Hernegger 1982: 19), který v opozici vůči cizí a mnohdy nepřátelsky vnímanému „oni“ vzbuzuje skupinový „my-pocit“, který je nereflektovaně asociován s pozitivními hodnotami. Jak tvrdí německý kulturní historik Jan Assmann, „pod kolektivní identitou či identitou ‚my‘“ lze rozumět obraz, „který si o sobě vytváří určitá skupina a s nímž se identifikují její příslušníci [...]. Tato identita neexistuje, o sobě; nýbrž vždy jen v té míře, v níž se k ní určití jedinci hlásí. Je silná nebo slabá podle toho, nakolik žije ve vědomí členů skupiny a nakolik dokáže motivovat jejich myšlení a jednání“ (Assmann: 2001, 117). Podle Assmanna se KI dále opírá o „účast na společném vědění a společné paměti“ (Assmann: 2001, 122).

Někteří badatelé v oblasti sociálních věd se pokoušejí prokázat, že kolektivní identita a její manifestace mohou být produkovány pouze prostřednictvím symbolických forem a symbolických systémů (stov. Niedermüller: 1996, 146). Za takovýto systém je obecně považována kultura. Vědomí kolektivní identity je tudíž odvozováno ze souboru skutečných či domnělých kulturních specifík té které skupiny. V jistém ohledu lze proto některé aspekty kolektivní identity zahrnout pod široce chápaný pojem „kultury“. Takto synonymně používá pojmy kultura a

identita kupříkladu francouzský antropolog Jean-Loup Amselle (Amselle: 1997). Bylo by však možné používat i další pomocná označení. Například britský sociální antropolog Jonathan Webber hovoří v souvislosti se zkoumáním nejednotného vztahu k naplňování různých významů moderních židovských identit o různých skupinových „solidaritách“, z nichž pak podle něj pramení „nové (skupinové) identity“ (Webber: 1994).

Jako „kulturní fakt“ vnímá kolektivní identitu také Vladimír Macura, jeden z mála českých badatelů, který inovativně přispěl ke studiu mechanismu jejího formování. „Identita zdaleka není“, jak shrnul ve své poslední větší práci, „jen věci osobní deklarace, je to i věc kolektivního sdílení, máme jistou identitu, protože naše vůle po jisté totožnosti, její individuální návrh, je také okolím akceptována [...] Naše identita je prostě faktem ‚kulturním‘, stává se platnou, teprve když je takovým kulturním faktem a jako kulturní fakt je vpletena do sítě jiných kulturních faktů minulých i přítomných“ (Macura: 1998, 62).

Jinou tradici uvažování o KI rozvíjela francouzská sociologie a etnologie. Francouzský sociolog meziválečného období Maurice Halbwachs zpracoval koncept „kolektivní paměti“. Halbwachs, vycházející z durkheimovské sociologie, formuloval již ve 20. letech minulého století názor, že každá skupina je obdařena specifickou skupinovou pamětí (Halbwachs: 1985). Tato kolektivní paměť³³ byla považována za „živoucí paměť skupiny“, za intersubjektivní a spontánní „studnici“ skupinové percepcce toho, co se událo. Henry Rousso ji definuje jako soubor představ a postojů vůči minulosti, který je vlastní nějakému kolektivu a proměnlivý v čase (Rousso: 1993, 60). Díky jejímu intersubjektivnímu charakteru na ní může participovat každý člen skupiny. Dále se předpokládá, že dává „smysl a tvar“ minulosti určité skupiny (Lavabre: 1993, 75), čímž spolukonstituuje, příp. redefinuje danou kolektivní identitu.

Pierre Bourdieu upřednostňoval termín „habitus“ či pojem „nomos“, pod nímž rozuměl společný princip pohledu. „Nomos“ Bourdieu chápe jako mentální strukturu vštěpenou všem socializovaným myslím. Je to nevyřčený zákon vnímání a jednání, na němž se zakládá konsensus o smyslu sociálního světa (Bourdieu: 1998, 96). Kolektivní identitu bychom pak mohli chápat jako objektivní mentální kategorii, jako mentální prostor společensky uznaného konsensu, a považovat ji jak za oblast vzájemné komunikace, tak za prostor explicitně neformulovaných norem pro sdílení ekonomických, kulturních a symbolických výhod a výsad. K jeho ukotvení podle Bourdieu dochází během „obřadů nastolování, institování“ (Bourdieu: 1998, 98), při nichž jde o to, ustavit určitou podobu kolektivní identity jako jednolitou, integrovanou a trvalou entitu, přesahující individuální pocity participantů. Udržování, potvrzování a posilování (příp. reinterpretace) vnitroskupinové integrity se děje prostřednictvím

³³ Některými badateli je v této souvislosti rozlišována paměť skupinová (ve smyslu paměť akterů) a paměť veřejná (paměť širší veřejnosti), podrobněji srov.: Frank: 1993, 32.

„inauguračních aktů“, které mohou mít symbolickou nebo institucionálně praktickou podobu.

Podle jiného konceptu by bylo možné kolektivní identitu označit za prostor připustného diskurzu, který, řečeno slovy Aleidy Assmannové, „stojí a padá s oním symbolickým systémem, prostřednictvím něhož se definují a s nímž se identifikují nositelé [určité] kultury“ (Assmann: 1994, 16). Jedná se ovšem o diskurz selektivní, který je „konstruován, vybírán, organizován a předělován určitým počtem [společenských] procedur“ (Assmann: 1994, 16). S otázkou studia sociální konstrukce různých podob kolektivních identit dále souvisejí způsoby jejich společenského zakotvení. Patří sem kupříkladu zájem o výzkum pravidel společenské konformity, stereotypizace, standardizace, konvencionality, opakujících se společenských praktik apod.

Lidské společnosti sestávají z mnoha dynamických subkolektivů, které se vůči sobě nacházejí ve vztahu vzájemného vlivu. Čím je kultura komplexnější, tím je bohatší na subkulturní formace. Každé individuum je „vpleteno“ do řady sociálních sítí, resp. je členem mnoha sociálních skupin. Každému se nabízí široká paleta možných identifikačních vzorců či jejich kombinací, které ovšem vykazují nestejnou šíři a komplexnost. V rámci každé skupiny tak může vznikat prostor, ve kterém dochází ke konkurenčnímu střetávání nejrůznějších identifikačních kritérií. Konkrétní volba jednotlivců mezi těmito konkurenčními identifikačními vzorci bývá mnohdy situačně podmíněna. Za určitých podmínek dochází ke křížení identifikačních linií, což se projevuje existencí multiplmi identity či identit. S tímto vývojem jsme obvykle konfrontováni, když konflikt skupinových loajalit vede ke vzniku navzájem si konkurujících identifikačních paradigmat. Extrémní ztotožnění se s jedním z těchto paradigmat se může projevit v tendenci k identitárnímu fundamentalizmu nejrůznějšího typu.

Autoidentifikace s určitým kolektivem obvykle zahrnuje psychologickou, sociální a kulturní dimenzi. Jiným důležitým momentem ovlivňujícím formování konkrétní podoby kolektivní identity je existence dostatečně komplexního komunikačního prostředí. V jeho rámci mohou být vytvářeny nové významy, které umožňují předefinování kritérií pro vnímání dosavadní KI a tím konstituování její nové podoby, např. etnické. Kolektivní identita je tak na jedné straně prostřednictvím konkrétních interakcí „produkována“ lidskými individui, na druhé straně má její konkrétní podoba konstituční vliv na průběh těchto akcí a zprostředkované i na formování identity individuální.

XXX

Jak ale dochází ke generování určité konkrétní formy kolektivní identity? Předpokladem osobní identifikace jednotlivců s určitou podobou KI je integrace jejích konstitučních složek do relativně uzavřeného systému. Individua lze považovat za sformována v kolektivitu, jestliže se dlouhodobě identifikují s obecně sdílenými ideály, hodnotami a vzorci jednání (Hernegger: 1982, 17). Etablování

nové identity má zpočátku formu akceptace těchto hodnot a norem, později nabývá podobu jejich spontánních standardizací, které posléze ústí do jejich cíleného ukotvení ve skupinové tradici. Ta je pak reprodukována socializačním procesem, kterému je podrobován každý jednatel. KI je tedy jak sociálně konstitutivní, tak sociálně podmíněná.

Kolektivní identita neexistuje sama o sobě, nemá předmětnou prezentaci,³⁴ jedná se tedy o analytický koncept, k jehož vnímání jednotlivci dochází výhradně v určité konkrétní formě, např. jako etnický, konfesijně či jinak definované solidarity, a vždy až díky specifickému „uvědomovacímu procesu“. Ke vzniku a společenskému ukotvení určité skupinové identity přispívají nejrůznější shody v oblasti sociálního života, např. kulturní, ideologické, technicko-ekonomické a jiné, které jsou postupně jednotlivci sdíleny a jako takové označeny za „vlastní“. Z tohoto důvodu se identifikačními symboly s oblibou stávají segmenty tzv. „kultury všedního dne“. Každá společnost se za standardních podmínek chová jako stabilizovaný systém, což vede ke snaze danou podobu kolektivní identity závazně ukotvit. To se děje prostřednictvím nejrůznějších společenských institucí buď spontánně, např. v důsledku rozvoje místního trhu, nebo cíleně, např. založením kulturně-osvětového spolku (srov. Lenhardt: 1990). Nejčastěji se však oba tyto způsoby vzájemně podmiňují a doplňují.

Institucionalizaci bývají nejvýrazněji zasaženy ony aspekty místní kultury, které jsou nejčastěji vyzdvihovány během identifikačního procesu. Protože konkurenční identitární koncepty mají tendenci spolu vzájemně soupeřit, vzrůstá za určitých podmínek možnost, že dojde k předefinování pravidel pro formování skupinové identity, která by se mohla stát garantem pro emancipující se společenství nového „symbolického světa smyslu“ (Assmann: 2001, 124). Vnější podmínky a strategie aplikované v rámci tohoto „boje“ často varují v závislosti na lokální situaci. Identitární soupeření, které se vždy projevuje v symbolické sféře, se může promítnout i do roviny instrumentálních akcí. V každém případě je cílem aktérů prosadit preferované kritérium pro formování KI a tím i budoucí závazný statut skupiny.

Porovnáme-li nedávný vývoj v západní, střední a jihovýchodní Evropě, dojdeme ke konstatování, že identitární konstituční procesy neproběhly stejně ani v rámci určitých kulturních areálů, ani v rámci jednotlivých nacionálních celků. Přesto lze tvrdit, že identitární emancipační procesy vykazují paradigmatický charakter. Integrity, jejímž výrazem je intersubjektivní pocit sounáležitosti, bylo nejčastěji dosahováno prostřednictvím strategií, jejichž cílem bylo prosadit u členů dané kolektivity nealternativní způsob identifikace s příslušnými hodnotovými normami. Tyto kolektivní představy však nebyly, jak často bývá akтеры neidentifikačních procesů deklarováno, univerzálními kategoriemi, které byly jakoby znovu po nepříznivých historických obdobích jejich nositeli „objevovány“.

³⁴ Je součástí tzv. nezejavné kultury a k jejímu studiu dochází prostřednictvím nejružnějších indikátorů.

Spíše byly teprve vytvářeny, a to především změnou stávajícího symbolického systému. To se může dít buď vytvořením nových symbolů, či redefinováním, reinterpretováním starších symbolických forem. Platí ale i opačná relace, totiž že změna symbolického systému vyjadřuje proměnu identifikačních kritérií.

Generování kolektivní identity není nikdy zcela ukončeno, neboť její podoba je neustále revidována a potvrzována společenskou praxí. V tomto smyslu lze hovořit o dynamickém charakteru kolektivní identity, i když postupně dochází k zakládání společenských institucí, jejichž cílem je určitou podobu kolektivní identity „konzervovat“, resp. vytěsnit její dynamiku mimo reálný sociální čas. I již relativně ukotvené identity však jsou v sociálních interakcích neustále testovány a přetvářeny, jejich podoba podléhá permanentnímu stvrzování a aktualizaci. O existenci a konkrétních podobách kolektivní identity lze tedy efektivně uvažovat pouze v procesu společenské interakce.

XXX

Za jeden z konkrétních projevů kolektivní identity lze označit „eticnicitu“. Jako takovou ji můžeme považovat za konstrukt členů dané společnosti, jimiž je ustavována jako společenský organizační princip. Jedná se o řadou prvků podmiňený systém představ, který je charakteristický jen pro určitá společenská a který „se stává všeobecným a převládajícím pouze za určitých společenských podmínek, které ve skutečnosti existují pouze v moderním světě a nikde jinde“ (Gellner: 1993, 149). Jedním z jeho znaků je stanovení a neustálé interakční redefinování pozice MY x ONI v etnických kategoriích, s čímž je spojena legitimizace a posléze standardizace mnohých společenských norem a vzorců chování, komunikování, myšlení a pocitů. Etnicitu lze tedy v konstruktivistickém pojetí považovat za chtěný produkt členů dané společnosti, jimiž je jako společenský organizační princip ustavována v procesu společenské interakce.

Podobně jako jiné typy kolektivních identit můžeme i národní identitu v duchu komunikační teorie označit za diskurzivní konstrukt, který je tvořen specificky zformovanými příběhy, nacionálními mýty. Tyto skupinové „zakládací příběhy“ jsou transformovány v sociální skutečnost a uchovávány „kolektivní pamětí“, kterou můžeme s Mauricem Halbwachsem považovat za soubor vybraných institucionálně předávaných událostí³⁵ a jejich interpretací (Halbwachs: 1985). K fixaci, prezentaci a neustálému zpřítomňování nových pravidel společenského sdružování pak dochází pomocí mediálně, institucionálně či kulturně sdílených skupinových symbolů.

Pres zálibu v nejrůznějších výtečích znaků nutných pro konstituování specifické etnicity, ve kterých si někteří teoretikové stále libují, převládá dnes mezi odbornou veřejností přesvědčení, že nacionalita a etnicita jsou proměnné, které nabývají v prostoru a čase různých významů. Způsoby jejich ukotvení je proto třeba

³⁵ K jejich předávání dochází často nepřímo, např. prostřednictvím médií či intrakulturního podání.

odvozovat z konkrétního společenského kontextu, neboť se realizují v procesu interakce nejružnějších společenských skupin (srov.: Blaschke: 1980, 16). Koncem 60. let 20. století formuloval norský antropolog Fredrik Barth teorii, v níž za nejzávažnější definiční kritérium etnické identity učinil moment skupinového vymezení (Barth: 1969). Hlavní Barthův přínos spočívá v myšlence, že spíše než kulturní danosti je pro diferenciaci etnických skupin relevantní vymezení etnických hranic (ethnic boundaries).

Skupinová sebeidentifikace jako nutná (ne-li nejdůležitější) charakteristika etnických skupin je od té doby akceptována značnou částí sociálních vědců (Elwert: 1989b, 34). Inovační příspěvek do diskuze o etnicitě dále představoval Barthův poukaz na kognitivní aspekty jejího vedení, a to v tom smyslu, že mezi etnickou jednotkou a kulturními odlišnostmi, resp. shodami neexistuje přímá souvislost. Znaky, které jsou využity pro ustavení určité etnické skupiny, nepředstavují sumu objektivních odlišností, postačí, jsou-li za takové považovány aktéry (Heinz: 1993, 128). Spíše než tázání po vlastním předmětném „obsahu“ etnicity je proto při analýze identifikačních rovin platných v daném společenství jako adekvátnější spatřována otázka po podobách vedení etnické hranice, mechanismu jejího konstruování a podmínkách jejího redefinování. Do popředí odborného zájmu tak byl postaven pojem identity (kolektivní) a sociální interakce, neboť začalo být zřejmé, že etnická identita je upevňována a udržována interakcí s jinými skupinami.

XXX

Jak se ale různě definované kolektivity stávají etniky či národy? K vysvětlení tohoto procesu nám napomůže zavedení termínu „etnicize“. Budeme jim označovat způsob, kterým je dosahováno stavu, za něhož je smysluplné hovořit o existenci určité etnické skupiny, tedy o kolektivitě, u níž se etnicita uplatnila jako distinktivní organizační „vzorec“. Jako etnicizaci lze tudíž pojímat takové intelektuální hnutí s modelovým charakterem (Anderson: 1988, 14), jehož cílem je založení etnické skupinové tradice. Jeho jednotliví aktéři³⁶ se obvykle opírají o určité lokální kulturní danosti, které se však již snaží interpretovat v etnických kategoriích. Za určitých podmínek jsou chybějící „kulturní znaky“ podle potřeby dokonce nově konstruovány (srov. Lozoviuk: 1994a).

Etnicizaci je tak možné vnímat jako cestu vedoucí určitou pospolitost, jejíž distinktivní kritérium (kriteria) pro stanovení podoby kolektivní identity nemá (doposud) etnický charakter, ke stavu etnické existence. Tedy k ustavení „skutečné“ etnické skupiny, kterou pak můžeme považovat za sociokulturní společenství, jehož členové jsou navzájem propojeni různě zakotvenými společnými znaky, které jsou danými jednotlivci apriorně považované za etnické a

³⁶ Je zajímavým paradoxem, že tito aktéři nemusí pocházet a zpočátku často ani vždy nepocházejí z dané skupiny.

jsou tak také při nejrůznějších příležitostech interpretovány. Ke stanovení kritérií pro vyznačení mezi této nové kolektivní identity dochází v důsledku a/nebo prostřednictvím narušení tradičních vazeb, např. etnicizací lokální kultury.

Jak bylo výše uvedeno, kulturní zvláštnosti samy o sobě nemusí mít etnický distinktivní charakter, resp. objektivně zjistitelné kulturní znaky nemusí obsahovat (a obvykle primárně neobsahují) žádné informace o etnicitě svých nositelů. „Plnit etnické funkce“ je kultura s to právě až díky „etnicizaci“ (srov.: Löfgren: 1989). Existence etnický definovaného společenství je tedy třeba chápat jako výsledek „interaktivní etnicizace sociálních skupin“ (Scherrer: 1997, 37). Zatímco ještě v 70. a 80. letech převládalo přesvědčení, že etnicita spočívá na jakýchsi „přirozených danostech“, převažuje mezi dnešními badateli názor o její proměnlivosti v čase, a to i v případě jedné a téže skupiny. Proto je dnes původně běžně rozšířený názor o univerzální povaze „etnického“ principu společenské organizace a názor o objektivní povaze „etnických znaků“ zpochybňován celou řadou významných autorit.

„Mít národnost“, tvrdil kupříkladu teoretik nacionalizmu Armošt Gellner, není „vrozená všeobecná vlastnost lidstva, ale stalo se nyní, že to tak vypadá“. Národy jsou, jak Gellner dále zdůrazňoval, „nahodilostí, a nikoli všeobecnou numostí“ (Gellner: 1993, 17). „Etnika“ proto dnes již nejsou bezvýhradně považována za samozřejmé, přirozené ani univerzální principy organizace lidských společenství a etnicitu nelze nahlížet jako „základní skupinovou identitu“ (Isaacs: 1975, 30) nebo jako nutný „princip sociální organizace“ (Francis: 1976, 17). Etnicky definovaná společenství tak představují relativně mladý společenský fenomén. Stěží o nich lze smysluplně uvažovat dříve než v kontextu vznikající sekularizované industriální společnosti (Heckmann: 1992, 33). Objevení se fenoménu „etnicity“ je proto dáváno do souvislosti s procesem modernizace agrární, především evropské společnosti (srov.: Jäggi: 1993, Gellner: 1993).

I když jsou známy masové intersubjektivní identitární modely i z dávnější historie, zdá se skutečně oprávněné spojovat pocit nadindividuální etnicko-nacionální sounáležitosti až se společenskými změnami industriálního věku. Teprve v této éře se tato forma identifikace stala důležitým jednotícím prvkem, který byl s to stmelit jinak heterogenní skupiny, a umožnila tak zformování masových komplexních společností. Dálo se tak přesto, že členové těchto nových společenských uskupení, jak poznamenal autor antropologické definice národa Benedict Anderson, se vzájemně neznali a ani nemohli znát. V tomto smyslu začal Anderson moderní národy označovat termínem „imaginativní společenství“ (Anderson: 1988).

Na existenci etnický definovaných společenství se proto dnes nahlíží jako na výsledek selektivního „procesu etnického vymezení formou přisvojování si specifických tradic“ (Orywal, Hackstein: 1993, 599). Etnoemancipační proces probíhá prostřednictvím vytýčení etnické hranice, a to prostřednictvím zakotvení vlastní silně selektivní tradice. Etnická demarkace je přitom vedena v opozici vůči jiným, podobně strukturovaným skupinám, v reakci na jiné identity stejného řádu.

V této souvislosti se proto hovoří o tzv. opoziční identitě, která může mít na podobu formující se kolektivní identity až sociálně konstituční vliv. Z hlediska této optiky je oprávněné oponovat názoru, že etnicita představuje samozřejmý základní vzorec všech lidských společností. V této souvislosti lze poukázat na příklady skupin, u nichž koncept etnicity z nejrůznějších důvodů „nesedí“. Požadavek selektivního popisu těchto skupin by měl nutně vést k praxi nahrazovat označení „eticita“ jinými, širěji chápanými kategoriemi.

XXX

Jak bylo naznačeno, jistá pluralita identit je přirozená a je charakteristická pro každou společnost. Některé identitami koncepty si ale nárokují zaujetí postavení exkluzivního „společensko-organizačního principu“. Za standardní situace jsou konkurenční identitami formy marginalizovány a přetrvávají jen v latentní podobě. Živnou půdou pro jejich aktivizaci se až stává jakákoli forma společenské mobilizace. Srovnávací analýza hnutí, která úspěšně vyústila do změny kolektivního identifikačního paradigmatu, naznačuje, že nejvhodnější prostředí pro tento proces představuje nestabilita celospolečenského systému. Tento vztah může však platit i naopak: úsilí směřující ke změně statutu určité kolektivity má zpravidla dopad na stabilitu celé společnosti (srov. Hernegger: 1982, 132). K modifikaci kolektivní identity obvykle dochází v rámci a prostřednictvím následujících situací:

- Mezi členy společnosti klesá míra komunikace, a tedy i interakce, což je v rovině uvažování o KI pozorovatelné jako „rozpad“ a následný zánik kolektivity. Nebo naopak míra komunikace vzrůstá, což se následně odráží v nárůstu skupinové solidarity.
- Jsou-li normy a vzorce chování interpretovány jako nezávazné, tj. mizí-li autoritativnost hodnotového paradigmatu, dostává se tzv. krize identity, která otevírá prostor pro její reinterpretaci.
- Společenský systém vykazuje vnější nebo vnitřní nestabilitu. Jako reakce se dostává skupinová „mobilizace“, směřující k posílení a vyhranění jisté podoby KI.

Je signifikantní, že právě v období po roce 1989, kdy byla ve středovýchodní a východní Evropě ořesena stabilita tamějšího politického systému, zde došlo k uvolnění množství inovačních impulsů, které v některých případech vyústily až do střetů různých podob kolektivních identit, resp. pojetí etnicit.³⁷ Toto rozkolísání uvolnilo prostor pro artikulování alternativních konceptů nadlokální identifikace též u kolektivit, které dříve za osobité etnické skupiny považovány nebyly, nebo

³⁷ V tomto duchu lze interpretovat i na první pohled překvapivé oživení „tradičních“ nacionalismů, ke kterému v této části Evropy došlo po politických změnách z roku 1989.

byly o jejich etnicitě vyjadřovány pochybnosti. Příjemnějším část intelektuálů z těchto skupin signalizovala odhodlání vydat se na cestu vedoucí od fiktivní kulturně-etnické pospolitosti ke stavu reálné etnické resp. národní existence.

Co je však charakteristické pro skupiny, které pracovně označujeme jako „etnicky indiferentní“ (dále též EIS)? Stručně řečeno, jsou to takové skupiny, jejichž podoba KI bez zbytku neodpovídá „běžnému“ očekávání. Tato „anomálie“ spočívá v absenci zmiňovaného výsadního postavení etnicity jako centrálního organizačního principu skupiny. K etnicizaci, tj. procesu konstituujícímu danou skupinu jakožto etnikum, zde tedy z nejrůznějších důvodů (zatím) nedošlo. Zvláštní situace nastává v souvislosti s reakcí příslušníků těchto skupin na „etnickou dikci“³⁸, která může vyústit do různě chápaných podob jedné etnicity. Pak lze hovořit o pluralitě etnicit či o jejich alternativnosti. Takováto uskupení se proto mohou jevit jako skupiny, které oscilují mezi několika nacionalizmy, přičemž žádný z nich není s to beze zbytku vyplnit daný prostor. V důsledku existence „objektivních“ znaků považovaných okolím za primordiálně etnické je jisté individuální nebo kolektivní chování takto situovaných lidí interpretováno z hlediska etnicky strukturovaných společností jako nestandardní, či dokonce retardované, které je třeba uvést do souladu s platnými představami místní (etnicky vymezené) majority.

Na rozdíl od mnohých autorů, kteří tvrdí, že takové skupiny si nejsou své etnicity vědomy, je třeba argumentovat, že etnicita nepředstavuje v těchto společnostech určující kritérium pro konstruování kolektivní identity, a tedy zde ani nemůže být oním „centrálním organizačním principem“. Představa o „jejích“ etnicitě jim bývá „oktrojována“ až příslušníky jiných etnických skupin. Ti, kterých se to týká, jsou pak bez vlastního přičinění „zakomponováni“ do jakéhosi zvnějšku konstruovaného etnického kontextu. To následně otevírá prostor pro nejrůznější manipulativní jednání různých zájmových skupin. Za autentickou snahu zasadit etnicitu do vlastního strozumitelného rámce je možné považovat až teprve zmiňovanou etnicizaci. Začne-li však k ní docházet, je etnoemancipační činnost aktivistů z těchto skupin obvykle nahlížena jako ohrožení „zkonsolidovaných“ národů.

Absenci či oslabení etnických kritérií jakožto organizačního principu a distinktivního vymezovacího znaku dané skupiny je tudíž třeba považovat za nejzávažnější moment „etnické indiference“. Pozorovateli zastávajícímu etnické hledisko se oblasti obývané „etnicky indiferentními“ mohou jevit jako důsledek „neostrého charakteru etnické hranice“ (Siwek: 1997, 41). Za nejobvyklejší způsob, jak se vyrovnat s problémy vyplývajícími z existence různých „stavů“ skupinové nebo individuální etnické indiference, lze proto označit jejich

³⁸ Tímto pojmem rozumíme nutnost reagovat na probíhající proces (cizi) etnické diferenciaci, před kterou jsou postaveny skupiny, které nejsou etnicizací primárně zasaženy. Takovéto pojetí „etnické dikce“ vychází z pojetí eticity jakožto relačního konceptu, který zasahuje jak etnikum procházející procesem etnicizace, tak skupiny stojící s ním v nějakém vztahu (stov. Francis: 1976, 168nn).

zotožňování s některou „běžnou“ etnickou kategorií. Z nejrůznějších pohnutek je tak daná skupina přiřazena k určitému národnímu společenství, nebo označena za „etnikum“ nižšího řádu, než jsou „plně“ etablované skupiny, např. národy. V odborné literatuře jsou pak v této souvislosti běžně užívané termíny jako „tribální etnika“ (Käufeler: 1994), „etnicko-regionální skupiny“ (Dittrich, Radtke: 1990), „nenárodní etnické menšiny“ (Porębski: 1991), „periferní nacionalizmy“ (Waldmann: 1989), „přechodné etnické podskupiny“ či „subetnosy“ (Bromlej: 1980), skupiny s „nejasným etnickým povědomím“ (Etnické menšiny...: 1986), „nedominantní etnické skupiny“ (Hroch: 1985) nebo obecně jako „neartikulované nacionalizmy“. Těmto pokusům o pojmenování etnicky indiferentních skupin³⁹ je společné, že způsob jejich klasifikace zároveň obsahuje výrazně hodnotící dimenzi. Ve vztahu k „plně vyvinutým“ skupinám, se kterými jsou srovnávány a se kterými se posléze někteří jejich příslušníci sami porovnávají, implikuje takovéto pojetí vždy určitou neúplnost či nedokonalost. Takovýto postoj může být interpretován jako jistý druh přehlížení, a přeroste-li do nadindividuální roviny, může se stát zárodkem pro úsilí o konstruování nové (opozičně orientované) identity. Jeho konečným cílem pak je stát se „plně“ etablovaným národem.

S nezřetelností etnické hranice, tj. s absencí kritérií pro její jednoznačné „uchopení“, přímo souvisí nemožnost stanovení počtu jednotlivců tvořících danou skupinu. Numerické vymezení se proto stává jedním z nejnáléhavějších úkolů, před který se cítí být postaveni aktéři mobilizačního procesu, jehož výsledkem má být překonání popsaného stavu. Stanovení počtu příslušníků takové skupiny tudíž představuje pro tu kterou část zainteresovaných intelektuálů velmi významný faktor. Dokazují to časté a dlouhotrvající spory o nejrůznější statistiky, kterými je obvykle operováno v rámci „boje“ o statut skupiny. K ilustraci rozporuplnosti takovéhoho počínání můžeme uvést Kašuby. Odhady počtu kašubského obyvatelstva kolísaly v 90. letech 20. století mezi 53 a 600 tisíci, v závislosti na použitých sčítacích metodách a kritériích „kašubskosti“ (Latoszek: 1990, 62).⁴⁰ Podobné potíže často nastávají i s geografickým vymezením území, které takováto skupina obývá.

„Fuzzy“ charakter těchto skupin vychází najevo i v pokusech o jejich „objektivní“ klasifikaci podle jiných „obvyklých“ měřítek. Projevuje se především nízkou mírou identifikace s „přírozenou“ nadlokální etnickou skupinou, za kterou je považován „oficiální“ národ toho kterého státu, nebo protichůdnými způsoby kolektivní identifikace místního obyvatelstva. Podobně složité se zdají být pokusy o etnickou klasifikaci nejrůznějších prvků místní lidové kultury nebo o lingvistické zařazení používaného jazyka. O lidové mluvě takto situovaných skupin se buď hovoří jako o „jazyku bez národa“ (Nelde, Weber: 1995, 35), nebo o pouhém

³⁹ Je ovšem třeba poznamenat, že tato označení jsou jednotlivými autory používána i pro případy, které bychom za etnickou indiferenci nemohli považovat.

⁴⁰ Podle sčítání lidu z roku 2002 se ke kašubské národnosti přihlásilo 5.100 obyvatel, kašubštinu jako mateřský jazyk uvedlo 52.600 obyvatel.

dialektu „oficiálního“ národního jazyka. Z hlediska míry celospolečenské komunikace můžeme tyto skupiny⁴¹ v mnoha ohledech srovnávat s akefálními společnostmi „primární komunikace“ (Greverus: 1987, 230), či s tradičními face-to-face komunitami, pro něž je charakteristické nenastolování otázky podoby kolektivní identity, která je v těchto skupinách přirozeně daná žitou samozřejmostí.

Konstatovali jsme, že s fenoménem, který jsme označili jako „etnická indiference“, se lze setkat u skupin organizovaných podle „neetnických“ (a nenacionálních) společenských vzorců. U skupin, které dnes vykazují znaky etnické indiference, doposud nedošlo ani k jednoznačné polarizaci možných vzájemně si konkurujících (etnických) identit, ani k „etnickému převrstvení“ ze strany již konstituované etnické či nacionální skupiny. Ani pokusy o konstituování místní „vysoké kultury“, tedy snaha etablovat vlastní etnickou identitu (je-li vůbec doložitelná), nenalezly v minulosti mezi „lidem“ patřičnou odezvu. Tato skutečnost se může vnějšímu pozorovateli jevit jako přerušovaná, nekontinuální tradice „národního“ života, jako nedostatečně rozvinutá či „narušená“ etnické povědomí (Okáliová: 1991) nebo jako „chaotická“ oscilace mezi více (cizími) nacionalizmy.

K potřebě redefinovat vlastní (doposud neetnickou) kolektivní identitu dochází v etnicky indiferentním prostředí teprve až v důsledku „etnické dikce“, prostřednictvím konfrontace s etnicky vymezenými okolními skupinami. Ve střední a jihovýchodní Evropě se tak děje prosazováním nacionálně emancipačního typu, který připomíná romanticko-nacionální „obrozování“ řady zdejších národů z první poloviny 19. století. Jedná se tedy o hnutí, které má za cíl „etnizaci“ vybraných prvků místní lidové kultury ustavit nové sociální vazby a tím iniciovat proměnu stávajícího komunikačního prostředí. Ve stavu etnické indiference nadále zůstávají (a také ony zřejmě jen přechodně) pouze určité společenské vrstvy. Charakteristické dále je, že „boj“ o podobu kolektivní identity se téměř výlučně odehrává v rovině intelektuálních špiček, které mezi sebou soupeří o „správný“ způsob chápání dané etnicity, tedy již ne kvalitativně odlišných identifikačních vzorců. Srovnávací studium aktuálních nacionálně-emancipačních hnutí naznačuje, že mezi nejobvyklejší způsoby reakce na „etnickou dikci“ lze v zásadě konstatovat následující možná identitární vyústění:

- Konstituování dané tradice se děje formou jejího rozvíjení jakožto kulturního subsystému jiného, většího sociálně-etnického celku, s nímž je pocitována jistá míra sounáležitosti. Tuto situaci lze označit jako stav latentní, neartikulované nacionality.
- Vybudování vlastní plnohodnotné vysoké kultury, obvykle prostřednictvím negace paralelní (často diglosivní) kultury/kultur. Konečným cílem je etablování specifické etnické identity.

⁴¹Samozřejmě pouze do okamžiku prosazení jednoho nebo více etnoidentifikačních vzorců.

- Dochází k úplnému ztotožnění se s jednou z dominantních „vysokých“ (nacionálně již etablovaných) kultur, což může posléze vyústit do jazykového, etnického a kulturního převrstvení.
- Koexistence dvou nebo několika identifikačních vzorců kolektivní identity resp. etnicit. Tato varianta vyvolává otázku po dlouhodobé stabilitě takového stavu.

XXX

Aktivity, jejichž cílem je obousměrné (směrem dovnitř a navenek) vytváření nové etnické hranice, můžeme aktuálně zaznamenat v řadě oblastí středovýchodní a východní Evropy. Tento region nás také bude nejvíce zajímat z hlediska konkrétních příkladů EIS. Bylo by ale zjednodušující se domnívat, že skupiny, které označujeme jako etnicky indiferentní, nalezneme jen na východě evropského kontinentu. Lze je registrovat pochopitelně i jinde ve světě, a to jak v západní Evropě⁴², tak v tzv. zemích třetího světa. Zdá se, že právě v mimoevropských oblastech, které z hlediska západní civilizace vykazují vysokou kulturní distinkci, došlo poprvé k rozpoznání a kritickému zhodnocení některých problémů, které bychom mohli souhrnně zahrnout pod hlavičku nejednoznačné etnické identifikace.⁴³

Ve zvyšné míře se tak stalo v poválečném období, kdy vedle kritiky kolonialismu došlo ze strany etnologů a antropologů k sebekritickému zhodnocení vlastní badatelské praxe, která do té doby často stála v mocenských službách koloniálních velmocí. Pro etnologickou reflexi společenského vývoje závislých území byla až do přelomu 50. a 60. let charakteristická snaha popisovat etablování rodících se národních hnutí pojmy jako „tribalismus“ či „nativismus“ (Orywal, Hackstein: 1993, 594). V této době se také postupně prosazovalo pojetí poukazující na možný přechod nativismu v nacionalismus, resp. na některé jejich společné znaky (srov. Mühlmann: 1964, 323n), což umožnilo legitimizovat popis nativních společností v etnických kategoriích. V plné míře ale byla pozornost na „domorodé“ identifikační procesy obrácena až o téměř jedno desetiletí později v souvislosti se změnou badatelského paradigmatu, která byla iniciována požadavkem, aby badatelé respektovali jinakost „toho druhého“.

Za cíl etnologického popisu a analýzy bylo označeno zachycení cizí reality z hlediska aktérů studovaných interakcí. Metodické pravidlo popisu „natives point of view“ vedlo ke konstatování, že snahu vidět v „etniku“ univerzální a přirozený sociální organizační princip je třeba považovat za projekci evropského pojetí této kategorie kolektivní identity do odlišné situace mimoevropských oblastí. Jako

⁴²V západní Evropě je vývoj etnické emancipace malých lokálních skupin nejčastěji dáván do souvislosti s tzv. regionalizací. V páté kapitole se k tomuto tematickému okruhu podrobněji vrátíme.

⁴³S problematikou etnické indifference v Evropě se ale lze kupříkladu setkat již v díle Maxe Webera, srov. Weber: 1922, 224.

takový je ho nutné „demystifikovat“ a označit za projev koloniálního či v lepším případě etnocentrického uvažování (stov. Schott: 1988). Jako příklad neadekvátních projekcí „etnizujícího“ vidění ze strany koloniálních úředníků nebo antropologů lze zmínit dotazování se domorodců na jejich „etnonymum“, resp. na jejich domnělou „kmenovou“ nebo přímo „etnickou“ příslušnost. Německý etnolog Georg Elwert popisuje situace, v nichž dotazování Afričané vůbec nepochopili smysl kladené otázky a spontánně ve svém jazyku odpovídali „my jsme zdejší, ti lidé odtud“ (Elwert: 1989a, 445). Odpovědi tohoto typu stály na počátku částých nedorozumění, kdy domorodá podoba takovoto odpovědi byla Evropany považována za „hledané“ etnonymum onoho „kmene“, resp. „etnika“. Bylo přitom přehlíženo, že dané nativní společnosti byly organizovány podle jiných společenských vzorců. Elwert přímo uvádí sňatkové a generační třídy, sociálně profesní vztahy, příbuzenské vztahy či vztahy odvíjející se v rámci lokálních skupin (Elwert: 1989a, 446).

Skutečnost, že podobná „nedorozumění“ bylo možné relativně často konstatovat i přímo na evropském kontinentě, nebyla dlouho považována za významnou. Obdobné příklady nepochopení odlišně konstruované podoby kolektivní identity určité skupiny (např. zástupci státní správy) bychom však mohli uvést i pro střední Evropu, a to jak v minulosti, tak v současnosti. Oblasti, kde žije takto situovaná populace, patří zcela bezpochyby mezi národopisně, jazykově a kulturně zajímavé regiony. Do širšího mezinárodního povědomí se ale některé z nich dostávají z jiných důvodů, jakožto centra permanentního napětí, někdy dokonce otevřené xenofobie a tzv. etnických čistek. V současnosti stačí vzpomenout Korsiku či Bosnu, abychom měli alespoň po jednom příkladu z východní a západní Evropy.

X X X

Jak bylo naznačeno, pospolitosti vykazující pluralitu identifikačních vzorců je nesnadné etnicky „dešifrovat“. Jsou-li jejich příslušníci dotazováni na etnickou či národní příslušnost, nechápou tuto otázku jako zjišťování primárního identifikačního znaku. To má za následek, že obvykle odpovídají podle kontextu, v němž byla otázka položena⁴⁴, nebo podle jiných, pro ně relevantních diferenciacních znaků.⁴⁵ „Lid z velké většiny neví, co je národnost, proto na otázku, k jaké národnosti se hlásí nebo co jest, neodpovídá, anebo řídí se buď věrou nebo řečí“ (Húsek: 1925, 147), napsal v polovině 20. let minulého století začínající národopisec Jan Húsek ve své monografii o národnostních a náboženských poměrech na východním Slovensku. Situaci, se kterou se tehdy Húsek setkal, dále upřesnil odkazem na dotazování se po národní příslušnosti východoslovenských obyvatel: „Popisovaná osoba nedovede na danou otázku prostě odpovídati, takže

⁴⁴ Např. podle toho, kdo se dotazoval - tj. podle očekávané odpovědi.

⁴⁵ Může to být např. vyznání či povědomí lokální příslušnosti, z něhož je pak odvozováno skupinové označení, jako např. „tutejší“, „tubylci“. Samozřejmě, že se nejedná o žádné etnonymum.

buď se dá zapsati podle řeči, nebo podle víry, nebo podle politické příslušnosti, anebo nechá na vůli popisujícího úředníka, aby ji zapsal, jak sám chce. U mnohého člověka rozhoduje často chvilková nálada, nebo druhá osoba (kněz, učitel apod.), pod jejímž vlivem a sugescí stojí.“ (Húsek: 1925, 345) U velké části obyvatelstva východního Slovenska proto ještě na počátku 20. let minulého století nebylo podle Húska „možno mluvit o národním povědomí, poněvadž lidé žili buď jen rodinným egoismem, nebo krajovným patriotismem, anebo ještě kmenovým povědomím, jehož složkami jsou hlavně řeč a víra, takže jen menší částka povznáší se k širšímu povědomí národnímu“ (Húsek: 1925, 344).

Húsek proto psal o „labilnosti národního povědomí“ tohoto obyvatelstva, které „není pevné a mění se podle okolností“ (Húsek: 1925, 345). Z této skutečnost také správně odvozoval „podstatné rozdíly ve statistikách“ z období před první světovou válkou a bezprostředně po jejím skončení, kdy zde často celé vesnice „změnily národní cítění“ (Húsek: 1925, 345 a 364). Obdobné příklady náhlé „etnické konverze“ (Elwert: 1989b, 27) celých vsí by pro meziválečné Československo bylo možné uvést pro řadu dalších regionů. Hlavní roli⁴⁶ při oficiální neadekvátní interpretaci statistických dat zjevně hrála právě etnická indiference, která nebyla sčítacími komisari či přímo angažovanými politiky vůbec rozpoznána. Jejich zájem byl orientován na prokázání etnické přináležitosti těchto oblastí k nějaké etablované nacionalitě. Neopřekvapuje proto, že o etnický indiferentní obyvatelstvo byl zainteresovanými stranami často veden urputný národnostní „boj“.

Spor o jazykovou a národní příslušnost byl veden též o některé skupiny, které žily mimo vlastní území předválečného Československa. Kupříkladu o nepřilíš početnou skupinu potomků vystěhovalců z východního Slovenska, jejichž předkové se usadili v oblasti Bábky. Někteří z diskutujících byli názoru, že z národnostního hlediska se toto obyvatelstvo skládá z Rusínů. Jako hlavní argument podporující tento názor bylo uváděno jejich řeckokatolické vyznání. Jmí konstatovali, že se musí jednat o Slováky, neboť jejich jazyk byl označen za „nářečí zemplinských ,Cotáků““ (Auerhan: 1930, 81). Další autoři hovořili v souvislosti s národní příslušností těchto „sporných kolonistů“ o bábckých Ukrajincích, Rusech nebo Čechoslovácích. Oni sami se identifikovali s označením „Rusňák“, o jehož etnodiferenčním charakteru se však dalo přinejmenším pro období do první třetiny 20. století pochybovat. Spíše než za etnonymum by bylo toto označení skutečně nejvhodnější považovat za identifikaci s náboženskou skupinou.

Poměrně nedávno, na přelomu 80. a 90. let minulého století, se s obdobnými reakcemi jako Húsek na Slovensku setkal při svých terénních výzkumech v oblasti Mazurska polský sociolog Andrzej Sakson. Jako typický příklad odpovědi na otázku po národní příslušnosti tamního obyvatelstva uvádí výrok jednoho ze svých respondentů: „Jestliže žiji v Polsku a vlastním polskou státní příslušnost, jsem

⁴⁶ Vedle některých dalších aspektů, jakým byla např. vysoká míra etnického promíšení, zejména v některých oblastech na česko-německém jazykovém pomezí.

Polák, kdybych se ale vystěhoval do Německa, stal bych se tam Němcem“ (Sakson: 1994, 91). Sakson dodává, že Mazuři odpovídají jen velmi zdrženlivě, jsou-li dotazováni na vlastní národní příslušnost: „Před válkou nás Němci označovali za ‚Poláky‘ a po válce nás Poláci nazývali ‚Němci‘. Již ani vlastně nevím, kým jsem.“ (Sakson: 1990, 282) V obdobném duchu, svědčícím o jiném než „typický“ etnickém uvažování, vyznívají odpovědi i dalších v Polsku žijících „autochtonů“: „Jsme zdejší [tutejší], náš jazyk je jednoduchý [prosty], naše zvyky obyčejné [zwyyczajne]“ (Sakson: 1991, 6).

Srovnatelné příklady etnické nevyhraněnosti a s ní spojené těžkosti se stanovením „správné“ národnosti místního obyvatelstva je možné – historicky, ale i aktuálně – dále doložit z Dolní Lužice, Bosny, Mazurska, Polesí, Bukoviny, Horního Slezska, Makedonie, slovensko-polského (goralského) pomezí a celé řady dalších oblastí střední, východní, ale i západní Evropy. Deklarování „národní příslušnosti“ takto situovaných jednotlivců, a mnohdy i celých pospolitostí, se pak ocitalo v rukou nejrůznějších interpretů, kteří obvykle zohledňovali hlediska vyhovující dominantní, tj. často vlastní skupině.

Nejdrastičtější příklady instrumentalizace lokálních necitlických realii pro aktuální politickou potřebu představují nejrůznější pokusy o násilné kategorizace obyvatelstva. Ve středověčodní Evropě to platí zvláště pro praktiky uplatňované během druhé světové války a těsně po jejím konci. Z válečného období lze v této souvislosti zmínit dvě „metody“. První z nich vedla ke vzniku německé „volkslisty“⁴⁷, druhá k neskrývaným pokusům usměrňovat „etnické procesy“ mocenskými prostředky, např. účelovou argumentací o existenci „nových“ národů, resp. pokusy o iniciování jejich „vzniku“. Jejich výskyt byl pak nejčastěji „diagnostikován“ právě u etnicky indiferentního obyvatelstva.⁴⁸ V letech bezprostředně následujících po druhé světové válce bylo ze strany dominantních skupin vystaveno represivním tlakům⁴⁹ např. autochtonní obyvatelstvo slovanského původu západního Polska (tzv. baltští Slovinci, Kašubové, Warmiaci, Slezané), ukrajinské západní Ukrajiny a východního Polska (v dnešních hranicích) a východního Slovenska nebo maďarské na jižním Slovensku (srov. Šutaj: 1996).

Konkrétní představu o „nestandardním“ způsobu identifikace etnicky indiferentního obyvatelstva si můžeme udělat na základě dobových dokumentů z polských severozápadních „kresów“.⁵⁰ Jedná se o žádosti o povolení německé menšinové základní školy, které byly roku 1937 adresovány rodiči školou

⁴⁷ Podrobněji viz.: Pallas: 1968; Deutsche Volksliste - heute noch aktuell?, In: Deutsche Umschau Nr. 1/1994, s. 5

⁴⁸ K pokusu o konstituování tzv. „Goralenvolk“ srov.: Šisler: 1989 a Palmrich: 1995, obecněji k etnické politice Třetí Říše např. srov.: Müller R.-D.: 1991, Hitlers Ostkrieg und die deutsche Siedlungspolitik, Frankfurt a/M.; Rössler M.: 1990, „Wissenschaft und Lebensraum“. Geographische Ostforschung im Nationalsozialismus. Ein Beitrag zur Disziplingeschichte der Geographie, Berlin-Hamburg.

⁴⁹ Patřily sem např. násilné deportace, „retnizace“ apod.

⁵⁰ V polské literatuře jsou takto označovány pohraniční oblasti historického Polska.

povinných dětí představitelem jednoho z regionálních středisek Kašubska, městečku Wejherowo. Autentické citace z těchto dobových dokumentů nám umožní utvořit si alespoň přibližný obrázek o tehdejší rozkolísanosti identifikačních kritérií kašubského obyvatelstva. Z hlediska našeho tématu je především zajímavá použitá argumentace, proč si kašubští rodiče přáli, aby jejich potomci navštěvovali v polském státě německou menšinovou školu. Neprimo vyjádřená kolektivní identifikace zde osciluje mezi třemi póly, německým, polským a kašubským, přičemž z celkového kontextu je možno vyčíst, že ani jeden není chápán adekvátně v našem, tj. etnodiferenciálním smyslu. Přitom je třeba mít na paměti, že všechny citované osoby se pokoušely přesvědčit polské úředníky o oprávněnosti svých žádostí o menšinovou školu s německým vyučovacím jazykem.

- „Pocházím z kašubské rodiny. Doma jsme mluvili kašubsky. [...] Domnívám se, že mohu být považován za Němce, neboť jsem z hlediska původu i mateřského jazyka Kašuba.“⁵¹
- „Nejsem Němka, ale Kašubka. Už jsem několikrát slyšela názor ‚die verrückte Kaschuben‘,⁵² proto se domnívám, že Kašubové nejsou Poláci, a proto jsem napsala, že jsem německé národnosti. Nechci mluvit se [svým] dítětem kašubsky, protože to není všeobecně rozšířený jazyk [jazyk ogólny] a nikdo se mnou tak nechce hovořit, polsky dobře neumím.“⁵³
- „Jsem Kašubka a doma jsme mluvili kašubsky. Teprve, když jsme se přestěhovali do Wejherowa, tak jsme mluvili více německy. Příbuzní z otcovy strany [...] jsou Poláci-Kašubové. Naše rodina je kašubská. Co je národnost, tomu nerozumím [...]. Mým mateřským jazykem je jazyk polský-kašubský [polski-kašubski]. Doma hovoříme kašubsky i německy. Děti rozumí polsky a doma užívají polský jazyk společně s německým [...]. Nejsem Němka, ale Kašubka, neboť jsem se narodila v této zemi.“⁵⁴
- „Jsem Kašuba, narodil jsem se v této oblasti a mým mateřským jazykem je jazyk kašubský. Nejsem Němec. Zpočátku jsem byl velmi pro Polsko, ale domnívám se, že my Kašubové jsme všude odstrkováni, a to jak za Němců, tak i nyní se nám vede stejně zle.“⁵⁵
- „Narodila jsem se v Kašubsku a jsem kašubské národnosti. Proto také nechci prosazovat svoji národnost, neboť když jsem se narodila, byl zde

⁵¹ Protokoly jsou napsány v polském jazyku a uloženy v Archiwum Państwowe w Bydgoszczy, Urząd Wojewódzki Pomorski w Toruniu, rep.4, nr. 4 966. Johannes Warkusich, protokol č. 173.

⁵² Gramatická chyba v originálu - pozn. P. L.

⁵³ Sophia Kwizdzinska, protokol č. 159.

⁵⁴ Angelika Ellwerl, číslo protokolu nečitelné.

⁵⁵ Józef Milewski, protokol č. 175.

německý stát a nyní tu je Polsko, ale my jsme byli vždycky Kašubové a jsme Kašubové.“⁵⁶

Jak bylo uvedeno, byly tyto dokumenty určeny úřadům polské politické správy a formulovány rodiči dětí, které měly navštěvovat požadovanou menšinovou školu. Již okolnosti jejich vzniku musely polským úředníkům připadat do značné míry schizofrenní. Z etnického hlediska totiž byli Kašubové oficiálně považováni za Poláky. Z polské strany měl tento postoj svoji logiku. Kašubské emancipační hnutí se do počátku 20. let minulého století do značné míry vyvíjelo v závislosti na polské kultuře a v otevřené opozici proti germanizačním tendencím německého státu, v jehož rámci se tehdy všechny oblasti obydlené „Kašuby“ nacházely.⁵⁷ Díky území, na němž Kašubové představovali relativní majoritu, získal obnovený polský stát nejenom svůj jediný přístup k moři, ale tato část východního Pomoří⁵⁸ zároveň oddělila Východní Prusko a Svobodné město Gdaňsk od vlastního Německa. Pro oba nepříteli spřátelené státy se tedy jednalo o oblast nedozírné strategické, politické, ekonomické, ale i symbolické hodnoty. V této situaci nabývala otázka po etnické příslušnosti obyvatel „polského koridoru“ obrovské důležitosti.⁵⁹ Obě strany se proto pokoušely dokazovat platnost svých územních nároků argumenty o lechitském, tedy polském, nebo naopak pomořanském, tedy nepolském (v extrémních případech dokonce germánském nebo skandinávském) původu Kašubů.

Do soupeření o vliv na nacionální identitu autochtonní slovanské populace východního Pomoří navíc ve 30. letech výrazněji vstoupila skupina regionalisticky orientované kašubské inteligence. V tomto období se již plně projevil společenské napětí mezi novou polskou správou, která nejednou preferovala nově přichozí z polského vnitrozemí před domácím obyvatelstvem, a kašubskými autochtony. Takovýto vývoj přímo souvisel se změnou politicko-správních poměrů v polské části gdaňského Pomoří, ke které došlo po jeho přičlenění k Polsku roku 1920. Bezprostřední, a do této doby nebývalá konfrontace polské a kašubské kultury vedla u autochtonního obyvatelstva k prožitku vzájemné jinakosti. K této pocitové dimenzi vzájemného kontaktu navíc přistupovaly i motivy ekonomicko-sociální povahy: Omezení styku s tradičním obchodním partnerem a odběratelem zemědělských produktů kašubského venkova, gdaňským trhem, konkurence levnějších pracovních sil z centrálního Polska, časté předsudky ze strany přichozího polského obyvatelstva vůči Kašubům a v neposlední řadě i jejich přímá diskriminace polskou politickou správou, např. při obsazování pozic v místní

⁵⁶ Barbara Kustusch, číslo protokolu nečitelné.

⁵⁷ K oblasti obydlené kašubskými dialekty hovořící populaci srov. mapy v VI. kapitole.

⁵⁸ Němci toto teritorium nazývají Západním Pruskem.

⁵⁹ K problematice sporů o etnickou příslušnost obyvatel „polského koridoru“ např. srov. Heiß F. (vyd.): 1939, Deutschland und der Korridor, Berlin či Heideck F.: 1934, Die deutschen Ansiedlungen in Westpreussen und Posen in den ersten zwölf Jahren der polnischen Herrschaft, Breslau. Obě práce obsahují seznam další literatury k tématu.

samosprávě (srov. Borzyszkowski: 1982, 42). To vše se negativně projevovalo v každodenním životě prostých Kašubů.

Teprve v přímé konfrontaci s polskou kulturou došlo k plnému uvědomění si vlastní „kašubskosti“ a k jejímu vymezení slovanským (východním) směrem, podobně, jako se to událo o několik desetiletí dříve vůči germánskému západu. Takto bylo rozhodnuto o cestě, po níž se vydali národnostně orientovaní „vůdci“ a na jejímž konci se nacházejí pokusy o vytvoření paradigmaticky plnohodnotné kašubské identity. Alternativnost vývoje ohledně sporů o kolektivní identitu obyvatel východního Pomoří je ale stále dána koexistencí více modelů možného vývoje konečné kašubské identity, o jejíž reinterpretaci je v poslední době ve zvýšené míře opět usilováno (srov. Lozoviuk: 1994b). K otázce strategie prosazování různých konceptů kašubských identit se podrobněji vrátíme v sedmém kapitole.

XXX

Použitou argumentaci teď rozšíříme o tezi, že ve stavu jisté „etnické indiference“ se po určitý čas nacházela každá kolektivita, která se nyní definuje jako etnická. Toto konstatování se samozřejmě týká také českých zemí. Ještě počátkem 20. století lze v českém dobovém tisku nalézt, pro mnohé snad překvapivé, lamentování nad „neuvědomělostí národní zvláště na venkově“.⁶⁰ Autor citované pasáže došel v závěru svého článku k názoru, že k překonání tohoto neutěšeného stavu „bude potřeba též zvláštní výchovy národní, to jest soustavného poučování mládeže i dospělých o povinnostech k národu svému“.⁶¹ A právě tomuto účelu sloužila široce koncipovaná nacionální agitace, která nebyla zaměřena jen na boj s nacionalizmy konkurenčními, v českém prostředí hlavně s německým, nyrž, což bývá obvykle přehlíženo, také na konkurenční identitami konstrukce. V tomto smyslu bychom mohli označit úspěšné prosazení etnicky českého identitárního konceptu za vědomý akt „konstruování sociální reality“ (viz Berger, Luckmann: 1999), která však mohla nabýt i jiné podoby. Tento identitární model byl totiž stejně logický nebo nelogický, přirozený nebo nepřirozený jako jiná myslitelná vyústění české identity. V průběhu první poloviny 19. století lze v českých zemích vysledovat sítet hned několika relevantních koncepcí možného vnímání kolektivní identity místního obyvatelstva. Historik Jiří Kořalka rozeznává v této oblasti pět tendencí možného vývoje (Kořalka: 1991, 23-75). Jako klasický a patrně nejznámější příklad alternativní podoby kolektivní identity obyvatel českých zemí lze zmínit tzv. „bohemismus“.

Prosazení jednotné a závazné představy o nacionálně české identitě nebylo tak jednoznačné, jak se dnes snad zdá. Ještě v meziválečném období se bylo možné

⁶⁰ Mluvmě český!, In: Ozvěna z Novoměstka. Zábavně-poučný čtrnáctideník pro lid, věnovaný okresům: bystřickému, novoměstskému a žďárskému, r. 2, č. 5, s. 82-83, zde s. 82.
⁶¹ Tamtéž, s. 83.

v českém jazykovém prostoru celkem běžně setkat s nejrůznějšími projevy etnické indiference. Jednalo se sice o relativně okrajové oblasti, jejich obyvatelstvo nicméně představovalo poměrně značnou část celkové populace. Důvody situativní oscilace mezi více identitárními koncepty byly u jednotlivých skupin, ale i jednotlivců různé. Obecně lze konstatovat, že nacionálně česká agitace zde byla konfrontována se silným vlivem jiných identifikačních kritérií a/nebo konkurenčních nacionalizmů. Nápadný je zvláště rozdíl mezi poměrně rychlou a úspěšnou nacionalizační slovenského obyvatelstva vlastních Čech a nepoměrně komplikovanější situací na Moravě a ve Slezsku.

Z hlediska našeho pohledu je důležité zejména konstatování, že existence etnický indiferentního obyvatelstva na českém území nebyla a není oficiálně vůbec připouštěna. Diferenciace obyvatelstva českých zemí podle etnických kritérií byla a je naopak od doby tzv. národního obrození obecně považována za bezproblémově „uspořádanou“. Praxe zařazovat skupiny, které vykazují jistý stupeň etnické indiference, do etnický českého rámce však obnáší řadu problémů. Na některé z nich bude v rovině konkrétních příkladů níže poukázáno. Prozatím postačí předstlat, že tato přehlednost byla nejen zdánlivá, ale že vedla i k nepřijemným přehmatům, které měly a mnohdy ještě mají dalekosáhlé důsledky. V politicky liberálnějších obdobích lze sice vysledovat jistý zájem o „naše“ EIS, k jejich tematizaci však docházelo vždy z hlediska etnický české perspektivy. Ne snad ze zlého úmyslu. Jejich jiné vidění ale prostě nebylo jinak představitelné, neboť se ocitalo za hranicemi českého, společně sdíleného vědění o sociální realitě. Níže uvedenými příklady se problematika nejednoznačné etnické indiference v českém prostředí nevyčerpává. Některým dalším případům bude věnována pozornost v rámci případových studií v šesté a osmé kapitole.

X X X

Zjednodušeně můžeme konstatovat, že meze českého diskurzu dotýkajícího se vymezení národní příslušnosti jedince i skupiny se dodnes pohybují mezi dvěma póly, které byly pregnančně formulovány již v meziválečném období během diskuze mezi demografem Antonínem Boháčem a filozofem Emanuelem Rádlm. Antonín Boháč, svého času jeden z vedoucích představitelů Státního úřadu statistického, považoval národnost za „sociální znak objektivně zjistitelný i bez účastenství sčítancova“ (Bubeník, Křesťan: 1995, 121). Národnost pro něj tedy spočívala, zcela v duchu tehdy převládajícího názoru uplatňovaného ve státněpolitické praxi, v „objektivních“ kritériích, hlavně mateřském jazyku. Jedinou výjimku z tohoto pravidla pro něj představovali v Československu žijící Židé. Oproti tomu Rádl spíše stál, řečeno dnešní terminologií, blíže „situationalistickému“ stanovisku, které spojoval s požadavkem uznání subjektivní svobodné volby národnosti bez ohledu na další omezující kritéria (Bubeník, Křesťan: 1995, 124). Toto pojetí je blízké tzv. „psychologickému“ přístupu,

kterého se dodnes v ČR dovolávají kupříkladu ideologové svěbytného moravského národa (srov. Lozoviuk: 2001 a 2004).

Podle všeho osciluje české pojetí etnicity (ať už vědecké, nebo publicistické) mezi těmito hledisky i v současnosti. Rozumí se samo sebou, že kolektivní identita je zde chápána synonymně s pojmem etnicity. Ke způsobu přístupu ke KI, jak je aplikován v českém prostředí, dále patří instrumentalizace subjektivních pocitů jednotlivce pro deklarované potřeby celku, obecně chápaných „národních zájmů“. To se v českých zemích zřetelně projevilo již během období „nacionálního boje“ s Němci, během něhož bylo usilováno o získání co nejvíce příslušníků této skupiny na českou stranu. V této souvislosti lze uvést i instrumentalizaci židovské národnosti v meziválečné ČR.⁶² Podrobněji si však všimneme situace příslušníků jiných etnicity jednoznačně těžko identifikovatelných skupin.

Aplikace „boháčovského“ přístupu při určování „národnosti“ obyvatel českých zemí se neprojevovala jen v rámci domácího „zhodnocování“ politicko-nacionální práce, např. při získávání a vyhodnocování výsledků sčítání obyvatelstva z oblasti EIS. Měla i své zahraničně politické důsledky. Ty se nejzřetelněji projevíly poté, co česká strana deklarovala nárok na připojení oblastí, v nichž sice místní obyvatelstvo hovořilo českými dialekty, ale které se s českým národem v etnickém smyslu neidentifikovalo. Nejznámější příklady představují slovanští autochtóni z Kladska, Hlučínska, Ratibořska a Hlubčicka.

K ilustrování situace panující v oblasti tzv. českého koutku v Kladsku uvedme s etnografkou Ivou Heroldovou svědectví českého duchovního, který zde vykonával pastorační činnost v roce 1945: „Po náhodném zaslechnutí českého hovorů dvou starších žen na poli vyjádřil Eybl [onen duchovní] potěšení, že slyší češtinu, protože stále slyší jen němčinu, ačkoli zde vždy byli Češi. ‚My nejsme Češi, my jsme Prajzi. Česky mluvíme jen doma po babičce. Už se mluví málo česky.‘ Podobně mu odpověděl muž, který ho česky pozdravil, a jemuž také farář vyjádřil potěšení nad tím, že vidí Čecha. ‚Já jsem Němec‘, odpověděl. Když se ho Eybl optal, byli-li rodiče také Němci, odpověděl: ‚Ne, to byli Češi a jejich rodiče také.‘ ‚Tak jste také Čech?‘ ‚Ne, já jsem Prajzi!‘“ (Heroldová: 1980, 218).

Podobně byl o něco dříve zklamán folklorista Josef Š. Kubín, když se ve své národopisné monografii o „českém“ Kladsku cítil nucen konstatovat: „[...] naši v Kladsku již splynuli s duchem pruským“ (Kubín: 1926, 31). Důvod tohoto Kubínova zklamání pramení podle všeho z předpokladu jakéhosi původního vrozeného češství „kladských Čechů“⁶³, které zde bylo až „dílem násilným“ vykořeněno. Kubínova projekce vlastního chápání „českosti“ jako etnické kategorie a zároveň problematické její přenosnosti na kladské poměry je zřejmá i

⁶² Skutečnost, že meziválečná ČR byla vůbec prvním státem, který oficiálně uznal židovskou národnost, je interpretována některými autory jako pokus o přesun pokud možno co největšího počtu Židů hlásících se doposud k německé národnosti do tábora zpočátku nepočtených sionistů. Podrobněji srov.: Wlascchek: 1990, 74nn.

⁶³ Tento termín uvádíme pouze v uvozovkách, neboť se tato skupina s tímto etnymem neidentifikovala, srov.: Heroldová: 1980, 222.

z dalšího citátu: „Pocit rozkoše, že nejen řečí, než i všim dychtěním hledíš znásobit jistinu svého národa, byl v jejich nitru dávno utlumen. Nepočítají se víc za jeho součástku. –Ale jste Češi!- No šak, šak, ale tadyk je to Prajsku, tadyk je šeno německý!, odpoví náš člověk beze všeho stesku, nechápaje již ani smyslu svého češství“ (Kubín: 1926, 31). Příznačné je také to, že citovaná stať z Kubínovy monografie „České Kladsko“ končí posteskem: „Ba, odvěká pravda: Národy nehynou, dokud jazyk žije“ (Kubín: 1926, 35).

Další zajímavý příklad pro sledování etnické indiference v domácích podmínkách nám nabízejí slezští Moravci. V roce 1919, kdy začínalo být zřejmé, že vítězné mocnosti hodlají alespoň částečně vyhovět československým územním požadavkům na říšskoněmecká teritoria, byla na Hlučínsku zorganizována rozsáhlá podpisová akce proti připojení k ČSR a za uspořádání plebiscitu o dalším osudu tohoto území. Celkem bylo shromážděno na 33 tisíc podpisů, což znamená, že se k připravované změně státní hranice negativně vyjádřili téměř všichni dospělí obyvatelé oblasti. Hlučínské ženy se v témže roce dovolávaly podobnou petici zastání přímo u papeže. Z hlediska teze o distinktivních kritériích KJ je zajímavé, že končila zvoláním: „My chceme zůstat německými, protože chceme zůstat katolickými“ (Kýr: 1994a, 7).⁶⁴

Přesto bylo počátkem roku 1920 Hlučínsko k Československé republice připojeno. Stalo se tak aktem obsazení vojskem, které bylo místním obyvatelstvem, jak naznačují dobová svědectví, vnímáno jako okupační armáda (Kýr: 1994b, 4). O smýšlení většiny zdejších obyvatel o „znovupřičlenění k mateřskému národu“ dále vypovídají např. výsledky sčítání lidu z roku 1921, které podle Boháčových slov „dopadlo pro český národ nepříznivěji než dřívější sčítání pruská, ačkoli po převratu se mnoho Němců odstěhovalo do říše“ (Boháč: 1926, 47). Podobně nepříznivě dopadly pro Čechy volby, kdy většina Moravců volila německé kandidátky – již v roce 1935 zde obdržela Henleinova SdP 75% všech hlasů (Pallas: 1960, 447)!

Ani obyvatelé „českého kouku“ v Kladsku po 1. světové válce nepodporovali československý požadavek o připojení Kladska k ČSR. Podobně jako Moravci protestovali proti snahám o začlenění do ČSR peticí, kterou zaslali americkému prezidentu Wilsonovi (Petersen kol.: 1938, 52). Tento postoj výmluvně dokresluje následující výrok jednoho z „kladských Čechů“: „A dybysme měli šeno vynaložit, třá i spravdliuje kreu ceďit, jen dyž vostonem tadyk u Prajska!“ (Heroldová: 1987, 55). Pro pozorovatele zaujímajícího „etnické“ stanovisko se takovéto jednání muselo jevit jako „rozpor mezi národností jako kmenovou příslušností, jejímž znakem jest mateřský jazyk, a národně politickým smýšlením“ (Boháč: 1926, 47), který bylo třeba náležitě, tj. podle „objektivních“ daností analyzovat a pomocí dostupných prostředků (např. propagace, ale i mocenskoprávního opatření) uvést „opět“ do souladu. Tomuto záměru rádi vycházeli vsůtíc i etnografové. V jejich

⁶⁴ K dalším okolnostem protičeskoslovenských nálad na Hlučínsku srov. Pavelčíková N. (vyd.): 1995, Hlučínsko v proměně času, Hlučín.

angažovanosti je možné nejen spatřovat dobovou podobu aplikovaného národopisu, ale i pandán k mnohokrát kritizované „völkische Volkskunde“ (srov. např. Jacobeit, Lixfeld, Bockhorn: 1994), praktikované na sudetoněmecké straně.

Zvláštní, a do jisté míry kuriózní je případ skupiny, kterou od 19. století čeští národopisci označují jako „moravské Slováky“. Také u nich, jak nás informuje historik Jan Rychlík, ještě v meziválečném období „část obyvatelstva zaměňovala příslušnost místní a etnickou“ (Rychlík: 1988, 44). Koncem 30. let 20. století byla měnící se politická situace ve střední Evropě využita k pokusu prohlásit tuto etnografickou skupinu, doposud považovanou za součást českého národa, za etnické Slováky.⁶⁵ Z takto „změněné“ etnické identifikace byly, podobně jako v jiných obdobných případech, vyvozovány politické konsekvence. Zde konkrétně se jednalo o požadavek připojení Slovácka k nově utvořenému klerofašistickému Slovenskému státu.

Politická instrumentalizace „slováckého problému“ je ukázkovým příkladem účelové manipulace, ke které EIS „sváděly“ příslušníky majoritních populací. Rozkollísanost politického kontextu byla využita k prosazení nových, zde etnický slovenský kritérií pro re-konstrukci kolektivní identity. Takto „změněná“ etnická identita se měla stát hlavním argumentem pro následné politické jednání o územních změnách. Anexe Slovácka Slovenskem byla přitom vydávána za jediné možné „spravedlivé“ řešení, které by bylo s to stabilizovat danou situaci, tj. garantovat „pravou“ etnickou identitu skupiny.

Podobně jako při jiných podobných pokusech o předefinování určité skupiny „shora“, i zde rozhodovaly především širší politické zájmy. Konečné slovo ve „sporu“ o etnicitu moravských Slováků, který z velké části probíhal bez přímé účasti a často i vědomí „domorodců“, měly zainteresované velmoci. Za hlavní příčinu krachu separatistických snah na Slovácku je proto označována skutečnost, že „Němci pokládali protektorát za součást svého území a nebyli tudíž ochotni z něho odstoupit kus svému slovenskému vazalovi“ (Rychlík: 1988, 45). Podobně ztroskotal i pokus o propagaci lašského „separatistického regionalizmu“, za jehož předního propagátora je považován levicově orientovaný básník Ondra Lysohorský.

Jako člen moskevského Slovanského výboru a poměrně známý básník se v prvé polovině 40. let Lysohorský obrátil se svým „lašským memorandem“ přímo na ÚV KSSS. Snažil se tak využít svůj osobní vliv a kontakty k prosazení vlastní teorie o existenci „lašského národa“. O svých svérázných názorech se pokoušel přesvědčit především vlivné sovětské představitel, se kterými byl od své emigrace ze zbytkového Československa z roku 1939 v SSSR ve styku. Podle Lysohorského měli příslušníci tohoto etnika žít v celkovém počtu asi dva milióny osob (Lysohorský: 1988, 816) na Hlučínsku, Opavsku, Frýdecku, Valašsku, Ratibořsku,

⁶⁵ Za projev etnického „separatismu“ na Slovácku jsou označovány aktivity tzv. Národního výboru Moravského Slovácka či tzv. Národní rady Moravských Slováků, srov.: Mezihorák: 1990, 1994 a 1997, či Rychlík: 1988.

Ostravsku, po obou stranách československo-polské hranice na Těšínsku, a dokonce i v severozápadním Slovensku v okolí Čadce (Šinovský: 1960, 31). V memorandu zašel Lysohorský až tak daleko, že žádal „soudruha Stalina, aby se ujal Lachů proti útluaku Čechů“ (Pallas: 1960, 465). Dále zde zpochyboval „včlenění Slezska, Ostravska, Valašska do českého národního území“ a v rámci poválečného uspořádání střední Evropy požadoval „uznání lašského národního území“ (Pallas: 1960, 465).

Teprve v době, kdy byla teorie o svébytném lašském národu v Sovětském svazu „uvedena na pravou míru“ (Pallas: 1960, 466), utichly i „lašské etnoemancipační snahy“.⁶⁶ Jak naznačuje poválečný vývoj v Makedonii,⁶⁷ kde naopak došlo k prosazení myšlenky o svébytném makedonském národu, je nanejvýš oprávněné se domnívat, že za odlišné politické konstelace by byly v obou zmiňovaných případech myslitelné i jiné scénáře možného „řešení“.

XXX

V důsledku nacionalizace českých zemí podle etnicko-jazykového vzorce byly před nutnost „etnické volby“ postaveny i některé neteritoriálně definované kolektivity s nejasným skupinovým statutem. Především se jednalo o poměrně početnou skupinu místních Židů. V průběhu druhé poloviny 19. století zde postupně vykrystalizovaly tři formy vzájemně si v etnické rovině konkurujících podob židovství: česká, německá a sionistická.⁶⁸ Jiný specifický příklad neteritoriální skupiny (přesněji skupin) představují v současnosti Romové žijící v České republice.

K problematice Romů v ČSSR resp. ČR dnes již existuje celá řada vědecky fundovaných prací. Disponujeme dokonce i studii, které se snaží o emickou reflexi podob jejich kolektivních identit (např.: Haišmann: 1989a, 1989b;

⁶⁶K problematice lašského separatismu dále srovnej: Šinovský J. B.: 1960, Dílo Ondry Lysohorského, promarněná mince rodného kraje, Ostrava; Palas J.: 1962, K prvním pokusům o vytvoření literárního jazyka ve Slezsku, Slezský sborník r. 61, s. 409-414; Fargač J.: 1978, Úloha J. Vochaly a národopisného hnutí „Sedlišťanů“ ve slezském národopisném a regionálním hnutí, In: Etnické procesy (ZKSVI 1978, příloha č. 6), Praha, s. 105-114; Lysohorský O.: 1988, Laško poezija 1931-1977, Böhlaus; Jilek H.: 1967, Die tschechische Literatur in Schlesien, In: Heilfurth G., Siuts H. (vyd.), Europäische Kulturverflechtungen im Bereich der volkstümlichen Überlieferung, Göttingen, s. 127-136.

⁶⁷ K „makedonské otázce“ např. srov.: Kataradžiev I. (red.): 1991, Makedonska nacionalno-politička misla megu dvete vojni, Skopje; Kondis B., Kentrotis K., Sfetas S., Stefanidis Y. D. (vyd.): 1993, Resurgent Irredentism. Documents on Skopje „Macedonian“ Nationalist Aspirations (1934-1992), Thessaloniki; Ristovski B.: 1989/1990, Portreti i procesi. Prilozi za razvivotok na makedonskata kulturno-nationalna misla (díl 1-3), Skopje; Troebst S.: 1994, Makedonische Antworten auf die „Makedonische Frage“: Nationalismus, Republikgründung und nation-building in Vardar-Makedonien 1944-1992, In: Brunner G. a Lemberg H. (vyd.): Volksgruppen in Ostmittel- und Südosteuropa, München, s. 203-221.

⁶⁸ Ke konstituování židovské nacionality v českých zemích srov. např. monografii Rudolfa M. Wlaschka (1990).

Marušiaková: 1985; Uherek, Novák: 2002, Hirt, Jakoubek: 2003; Hirt: 2004). Stále se však jedná o práce, které mají jen omezený dopad na širší českou veřejnost. Při analýze českého pohledu na romské obyvatelstvo budeme vycházet z rozsáhlé studie, která byla zpracována v rámci „plnění státního plánu systematického výzkumu procesů společenské integrace cikánského obyvatelstva“ Ústavem pro filosofii a sociologii ČSAV v 70. letech minulého století (viz Charvát, Kára). Lze vyslovit přesvědčení, že názory formulované ve studiích podobného typu do značné míry odrážely vztah české (a slovenské) majority, především zástupců státní správy a zprostředkovaně i širších vrstev, vůči místním Romům.⁶⁹

Deklarovaným cílem této studie bylo „relativní shrnutí dosavadního poznání v této oblasti“. Jakou podobu mělo tedy toto „poznání“ v pohledu skrze české kulturní brýle? Celou prací, která je klasickou ukázkou aplikovaného teoretického výzkumu socialistické éry, postupuje apriorní přesvědčení o „cikánské etnické identitě“, které jsou dávána různá označení.⁷⁰ O existenci specifické a jednotné romské etnicity, podobně jako o její zavazující podobě, se zde nepochybuje (Charvát, Kára, 176). Zároveň je tato „cikánská etnicita“ označena za „nositele zaostalosti“, kterou „je nezbytné překonat“ (Charvát, Kára, 9-10). Tato optika umožňovala označit určité „projevy života Cikánů“ za „reakční“ či „zpátečnické“, a to jakoby ne pro jejich etnickou podobu, ale pro jejich společenskou nekompatibilitnost, jinakost, která byla postavena do rozporu se všeobecně uplatňovaným „integračním úsilím“ socialistického státu (Charvát, Kára, 23). V Romech bylo spatřováno „etnické společenství“, podle marxistického vidění „etnosu“ jakési nižší vývojové stádium národnosti (Charvát, Kára, 10).

Zároveň však bylo deklarováno, že se jedná o skupinu sociálně „zaostalou“, které (proto) byla upírána jakákoli menšinová práva. S podobným přístupem, totiž s viděním „Cikánů“ v porovnání s „okolním obyvatelstvem“ jako „zaostalé skupiny ve svém vývoji“ (Charvát, Kára, 10), se lze setkat i v pozdějších studiích (např. Marušiaková: 1990). Inovační myšlenku v této souvislosti představuje koncepcí nový názor, podle něhož k tomu, aby Romové nebyli považováni za „zaostalé“, je nutné dosáhnout jejich etno-nacionální emancipace. Úvahy tohoto typu se objevily již kolem r. 1968, a to jak mezi samotnými Romy (např.: Holomek: 1969), tak mezi některými českými intelektuály. Ve stejné době bylo poukazováno na paralelnost českého a romského „národního obrození“, z níž byla odvozována legitimnost a vlastně i logičnost romských etnoemancipačních snah (Hübschmannová: 1968, 36).

V období tzv. normalizace (1969-1989) však stranická místa nepovažovala romskou emancipaci na etnickém základě za žádoucí (Charvát, Kára, 23). Spíše byla zdůrazňována nezbytnost společenské integrace Romů cestou „postupného překonání jejich historicko-společenské zaostalosti“ (Hübschmannová: 1968, 82).

⁶⁹Pod označením „Romové“ rozumíme nositele specifických znaků, majoritní skupinou identifikovaných jako objektivně etnicko-romské.

⁷⁰Kupříkladu na s. 1 jsou označovány jako „etnická skupina“, na s. 172 jako „socioetnická skupina“, o něco níže jako „svěbytné etnické společenství“.

Ideál, prý již částečně realizovaný, byl spatřován v představě, „že se Cikáni konstitují jako součást československé dělnické třídy“, což „je důležitá mezietapa jejich další integrace“ (Hübschmannová: 1968, 131). Hlasy volající po plné realizaci romské etnicity (v duchu opoziční identity vůči české majoritě) proto mohly dojít vyslyšení teprve až po politických změnách následujících po roce 1989. Současný způsob hledání podoby a typu mechanismů prosazování romské etnicity, v mnohém podobné jiným EIS, zde však nebude předmětem našeho zájmu.

Spíše si na konkrétním příkladu povšimneme reakce většinové populace na pohyb, ke kterému v oblasti romské identity (či lépe romských identit) v popřevratovém období došlo. Velmi výstižně se v tomto ohledu vyjádřila na stránkách časopisu Romano džaniben Hana Frištenská ze sekretariátu Rady pro národnosti při Úřadu vlády ČR: „Od roku 1989 splnili Romové všechny podmínky, aby přesvědčivě dokázali, že jsou národnostní menšinou [...]“ (Frištenská: 1994, 17). Frištenská však zároveň hovoří o „velmi zvláštní situaci“, ve které se Romové v ČR nacházejí, neboť „podle kvalifikovaných odhadů žije na území České republiky asi sto padesát tisíc Romů a jen třicet tři tisíc z nich se přihlásilo k romské národnosti [...]“. Frištenská se dále ptá, kdo jsou ti ostatní, ti, kteří zvolili jinou národnost, což je sice, jak níže poznamenává, jejich „nezadatelné právo“, z kontextu však vyplývá, že ho autorka spojuje s jakýmsi „vnitřním rozporům“ deklarantů. „V jejich případě se [...] stát, ale i společnost dostávají do jakési schizofrenní situace.“ Intence textu je jednoznačná, autorka i tyto občany ČR nadále považuje za „Romy“, tedy za odlišné etnikum (Frištenská: 1994, 17). Ve stejném duchu dochází i Ctibor Nečas k závěru, že při sčítání obyvatelstva v roce 1991 „romské obyvatelstvo ve své združující většině vlastní národnost popřelo [...]“ (Nečas: 1993, 51). Obdobně interpretace dichotomie romské „eticity“ bychom našli u celé řady dalších českých autorů.

Tyto a podobné výpovědi o způsobu kolektivní identifikace osob, které jsou českou majoritou označovány jednotlivým termínem „Romové“ (dříve „Cikáni“), jsou signifikantní. Tento neselektivní pohled české strany vedl ke dvojmu tlaku na změnu v oblasti kolektivní identity takto chápané „romské“ populace. Jednak to byla veřejně deklarovaná asimilace, v níž bylo skrze „společenskou integraci Cikánů“ spatřováno „úspěšné řešení cikánské otázky“ (Charvát, Kára, 8).⁷¹ A jednak to byl spontánně působící tlak „etické díkce“, které se cítili být někteří členové této skupiny vystaveni. První situace stavěla Romy před imperativ „přizpůsobte se nám svým životním stylem“, druhá před výzvu „přizpůsobte se nám způsobem vaší kolektivní existence“.

XXX

⁷¹ Jen pro úplnost poznamenejme, že ona „cikánská otázka“ byla primárně prezentována jako sociální problém.

Český pohled na skupiny (a to vědecký, publicistický či jakýkoliv jiný), u jejichž příslušníků se objevuje z českého hlediska nestandardní přístup k „jejich etnicitě“, do značné míry odráží český⁷² způsob vnímání vlastní kolektivní identity. Z pojetí etnicity jako jediné možného konstitučního momentu existence kolektivity je odvozován i způsob typologizace odlišně strukturovaných skupin, a tedy i jejich percepce. Se skutečností, že etnicita je považována za univerzální princip společenské organizace, je spojováno přesvědčení o objektivitě znaků, podle kterých lze kohokoli etnický identifikovat. Tento způsob uvažování vedl k praxi považovat příslušníky některých etnický indifferenčních skupin za „našince“. Jiným naopak apriorně znemožnil anebo výrazně ztížil pozitivní identifikaci s „čestvím“, jehož pojetí je v rámci české kultury konstruováno exkluzivně a nealternativně.

Jako příklad „pozitivního“ přijetí jsme uvedli „kladské Čechy“ a Moravce, kteří byli automaticky považováni za „naše lidi“. Na druhé straně jako odmítnutou skupinu lze z historické perspektivy označit Židy,⁷³ synchronně Romy. Tito „objektivně“ nejsou „naši“, a ani se jimi nemohou stát. V případě Moravců, „kladských Čechů“ i Romů lze na české straně navíc konstatovat neporozumění dimenzi jejich jinakosti. Nás zde zajímal rozměr tohoto nepochopení v oblasti jejich vnímání vlastní kolektivní identity. Na těchto příkladech jsme se pokusili naznačit, k jakému zkreslení může vést kulturně podmíněný pohled nepřipouštějící jinou než vlastní „verzi světa“. Kulturně sebestředné projekce se zvláště zřetelně projevují ve sféře politické instrumentalizace, neboť ve všech sledovaných případech bylo cílem majority zasažení daných skupin do předem utvořené etnické šablony.

Diskrepance plynoucí ze vztahu příslušníků neetnický konstituovaných pospolitostí se společnostmi „klasickými“ vedou k oboustranným nedorozuměním, která mohou nalézat svůj výraz v rovině jak symbolických, tak instrumentálních akcí. Masové deklarování německé etnicity „našich“ na Hlučínsku či nepřihlášení se Romů ke „své“ etnicitě (např. při sčítání obyvatelstva) je pak interpretováno jako individuální podlehnutí cizím a „nám“ nepřátelským vlivům. V prvním případě se hovoří o téměř dvěstěletém pruském útlaku, ve druhém o neblahém dědictví minulosti, mající podle momentálně vládnoucí politické doktríny buď podobu „kapitalistického vykořisťování“, nebo „důsledků komunistické totality“. Na neadekvátnost podobných soudů jsme se zde pokusili upozornit, neboť spíše než o daných skupinách vypovídají tyto interpretace o nás, tedy Česích, a o našem způsobu konstruování kolektivní identity, skrze níž nahlížíme a reflektujeme i ony „jiné“.

⁷² Nejedná se pochopitelně o české specifikum. S podobnou strukturací pohledu na tuto formu jinakosti se je možné shledat u většiny evropských národů.

⁷³ V této souvislosti lze poukázat na signifikantní podražďenou reakci K. H. Borovského a dalších vůdčích osobností české společnosti poloviny 19. století na vlastenecky české vystoupení židovského básníka S. Kappera z roku 1846.

Text a možnosti jeho etnologické interpretace

Etnologické studium fenoménů, pro něž neexistují v terénu předměrné prezentace, je jen velmi nesnadné metodologicky zakotvit. Panuje-li shoda v názoru, že mezi takovoto soubory jevů patří i analýza podoby kolektivní identity určité skupiny, nabízí se otázka, na čem založit její teoretické studium. Cílem následující kapitoly je naznačit, že jedním z přijatelných způsobů, jak postihnout skupinový myšlenkový systém, od něhož by se pak mohlo odvíjet zkoumání konkrétního společenského chování, je studium textů, které jsou danými kolektivitami produkovány a hodnotově ceněny. Vycházejí přitom lze z teoretických premis tzv. interpretativního paradigmatu, které se během uplynulých tří desetiletí stalo důležitou metodologickou součástí sociálních věd.

V souvislosti s etnologickým studiem cizího textu je třeba si položit otázku, jakou vypovídací hodnotu tato podání mají, resp. pomocí jaké metody se lze dostat jejich „správného“ výkladu a tím i pochopení okolností jejich vzniku. Další problém spočívá ve způsobu výběru, či přesněji řečeno ve stanovení kritérií, podle kterých určitá podání označíme za texty, jimiž se dále budeme zabývat, zatímco jiná necháme nepovšimnuta. Takto chápaná otázka selektivnosti výběru je úzce spojena s problematikou obecné metodiky práce v terénu. Při způsobu studia, jak se v textu inkorporují kolektivní ideje, budeme především vycházet z přístupů rozvíjených filozofickou hermeneutikou, sémiologií a symbolickou antropologií. Vedle obecné charakteristiky premis interpretativní etnologie proto bude cílem následující pasáže přiblížit některá teoretická a metodologická východiska těchto směrů. Naším dalším záměrem bude poukázat na jejich aplikovatelnost při globální analýze určitého diskurzivního prostředí, za které můžeme kupříkladu považovat i jistou (národní) kulturu. Půjde nám tedy o naznačení možnosti jejich využití v oblasti šířeji chápané etnosociologie,⁷⁴ etnologické subdiscipliny, zkoumající nejrůznější způsoby lidského grupování.

XXX

Interpretativní přístup byl v etnologii anticipován především myšlenkovým vývojem moderní filozofie, sémiologie, literární vědy, estetiky a sociální psychologie. Bez významu nejsou ani sociologické přístupy směřující ke studiu kolektivních postojů, jako je např. interpretativní sociologie, vycházející z předpokladu, že sociální skutečnost májící vnitřní, imanentní smysl, není dána objektivně, nýbrž je předmětem nevyhnutelné a nepřetržité interpretace.

Interpretativní přístup postuluje přesvědčení, že společenské struktury jsou vytvářeny a neustále přetvářeny lidskou činností. Podle tohoto pojetí nemá být předmětem sociálních věd pátrání po stabilních strukturách a univerzálních

⁷⁴ K vymezení etnosociologie např. srov. Müller: 1992.

zákonitostech. Je proto nesmyslné hledat zákonitosti sociálních jevů, jejichž prostřednictvím by pak bylo možné předvídat budoucí sociální vývoj (Kromrey: 1991, 26). V popředí výzkumu naopak stojí úsilí o získání co možná nejautentičtějších zkušeností ve zvoleném terénu. O pravdivosti sociálně vědních výpovědí nerozhoduje vědec porovnáním své hypotézy se získanými daty o „realitě“, nýbrž rozhodující úlohu v konečném důsledku mají pouze aktéři činní v dané každodennosti (Kromrey: 1991, 29). Cizí textualizované výpovědi, kterým je třeba porozumět, jsou proto považovány za relevantní předmět etnologického výzkumu.

Výchozí premisy interpretativního přístupu v etnologii můžeme s německou etnologkou Irmtraud Stellrechtovou shrnout do následujících tezí: Žádná fakta o sobě v reálném světě neexistují. Svoji realitu získávají teprve skrze významy, které jim jsou připisovány účastníky určité kultury, kteří si takto – interpretací a přiřazováním smyslu – vytvářejí vlastní plnovýznamový svět. Tyto významy tedy nejsou v realitě světa předmětně zpřítomněny. Jsou konstruovány teprve v rovině interakčního a komunikačního kontextu. Tento svět významuplných předmětů existuje jako realita o sobě. Etnology proto musí být odkrýván ne pomocí hodnotových měřítek, kterými jsou např. kategorie vědeckého jazyka nebo vlastní kulturní model, či (jako v případě analytického paradigmatu) objektivní analýza. V situaci interpretativní metody etnolog akceptuje „domorodý“ svět významů, pokouší se ho rozpoznat a během terénního výzkumu mu porozumět, obvykle z kontextů řeči a jednání aktérů. Odtud pramení zvláštní důraz kladený na tzv. kvalitativní metody a nejrůznější komunikační situace odehrávající se mezi aktéry zkoumané skupiny. Mezi oblíbené způsoby získávání etnodat proto patří volná interview, dialogy s aktéry, emická vysvětlování včetně popisů jednání „všedního dne“ (Stellrecht: 1993, 46). Jedná se tedy veskrze o „nativní“ výpovědi, kterým je třeba porozumět a správně je „přeložit“ do vlastního zkušenostního horizontu.

Aby byl badatel s to porozumět pozorovanému, musí se odvážit interpretace. Ta je pak vzhledem k vyčtenému cíli a použitým metodám považována za přiměřenou nebo nepřiměřenou. Porozumění jednohlavosti je přítom v hermeneutickém smyslu podmiňováno vztahením interpretace k celkovému smyslu, resp. kulturnímu kontextu. Takovéto porozumění má jedinečný charakter a je proto problematické ho aplikovat, např. cestou hledání obecných zákonitostí, na jiné případy. Protože se lze na jeden a tentýž jev dívat z různých perspektiv, je možné dospět k různým výsledkům, k různým způsobům předmětné adekvátnosti (Stellrecht: 1993, 35-37).

Jen na okraj poznamenejme, že v současné etnologii má interpretativní pozice velmi diferencovanou podobu. V žádném případě se nejedná o metodologický monolit. Naopak, u tohoto přístupu je možné se setkat nejen s nejrůznějšími proudy, ale i s pokusy skloubit některá jeho východiska s představami jiných kulturně antropologických diskurzů. Dále je třeba podotknout, že určité náznamy aplikace interpretativní metody je možné konstatovat i u jiných metodologických přístupů. Kupříkladu v oblasti empirických sociálních věd lze v této souvislosti zmínit „obsahovou analýzu“ (více viz.: Atteslander: 1995, Kromrey: 1991,

Friedrichs: 1990). Poslední poznámka patří masivní kritice, kterou interpretativní paradigma od počátku vyvolává u jinak orientovaných badatelů. Z důvodů tematického, ale i prostorového omezení, se jí nebudeme podrobněji věnovat, jen v poznámkách odkazujeme na některé kritické práce.⁷⁵

X X X

Chápání kultury jako mnohovrstevnaté „významové struktury“ a přesvědčení, že kulturní formy nacházejí svůj výraz v sociálním jednání, byly výchozími premisami diskuse, která se odehrála v 70. a 80. letech v anglo-americké etnologii. Mezi inovátorské impulzy, které byly s jistým zpožděním recipovány i v Evropě (srov. Clifford, Marcus: 1986), lze v této souvislosti zařadit i symbolickou antropologii.⁷⁶ V popředí jejího výzkumu se ocitlo studium kultury, jakožto komplexní mnohosti vzájemně propletených, neobvyklých a zároveň neuspořádaných a skrytých struktur představ (Geertz: 1983, 15). Výzkum kultury je zde chápán jako sémiotická či interpretativní vědní disciplína, která se ptá po významech společenských forem vyjadřování (Geertz: 1983, 9). Etnologický výzkum je proto chápán spíše jako záležitost interpretace než popisu pozorovaného (Geertz: 1983, 14).

Symbolická antropologie, která v současnosti představuje jeden z nejvlivnějších směrů současné sociální a kulturní antropologie (Soukup: 1994, 203), vychází z analýzy aktuálního používání symbolů, které je realizováno ve specifickém kontextu konkrétními jednotlivci. Zájem je orientován na významy a symboly sdílené v procesu sociální interakce. Setkáváme se zde s přesvědčením, že kultura „je určena životní praxí svých členů“, která „ve své celistvosti konstituuje skutečnost“ (Schmied-Kowarzik: 1993, 68). Kolektivní identita určitého společenství se realizuje v interakcích, ke kterým dochází jak mezi členy dané skupiny, tak mezi příslušníky jiných skupin v rámci specifických procesů sociální komunikace, ve kterých je též postžitelná. Sociální interakcí se rozumí komunikační situace, během níž dochází k reflexivnímu užívání pro danou kolektivitu signifikantních gest a symbolů. V jejím průběhu dochází mezi jejími jednotlivými aktéry k informační výměně, v tom také spočívá její funkčnost, vypovídá však i o komunikačním kontextu, v jehož rámci se odehrává. Jedná se o jakousi (mnohdy neuvědomovanou) interpretaci sebe sama na základě konfrontace

⁷⁵ Franke R.: 1984, More on Geertz's Interpretive Theory, In: Current Anthropology, s. 692-693; Nelson G., Grossberg L. (vyd.): 1987, Marxism and the Interpretation of Culture, Urbana; Scholte B.: 1984, The Charmed Circle of Geertz's Hermeneutic: A Neo-Marxist Critique, In: Critique of Anthropology, s. 5-15; Shankman P.: 1985, Gourmet Anthropology: The Interpretive Menu, In: Reviews in Anthropology, s. 241-248; Glaser R., Luserke (vyd.): 1995, Literaturwissenschaft - Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven, Opladen.

⁷⁶ V literatuře se lze setkat i s jinými označeními, jako např. interpretativní, hermeneutická, sémantická, dekonstruktivní, dialogická etnologie či antropologie, srov. Stellrecht: 1993, 33-34.

s jinými. Každá společnost si touto cestou vytváří a ožejmuje „korpus vlastních centrálních významových signálů“.

S nástupem symbolické antropologie se proto do centra zájmu etnologického výzkumu dostaly konstrukce významu, problematika interpretace a symbolické aspekty kultury, chápáné jako vzorce významů, které jsou prostředky lidské komunikace ztělesněny v symbolech (Geertz: 1983, 15). Porozumět kultuře určitého národa znamená pro Cliffordů Geertze odhalit jeho všednost, aniž by však při tom byly opomenuty jeho zvláštnosti (Geertz: 1983, 21). Proto by se měla etnologická interpretace kultury snažit dostat požadavku vykládat symbolické systémy cizích národů z hlediska jejich aktérů (Geertz: 1983, 22). Etnolog má především usilovat o zjištění toho „o co v dané společnosti jde“ (Geertz: 1983, 26), o postižení sociálního diskurzu dané skupiny. Sémiotický přístup tak otevírá možnost pro odhalení „světa myšlenek“ zkoumané kolektivity (Geertz: 1983, 35). Závažnost vymezení takovéhoho předmětu studia je postulována i dalšími badateli. Za různé používanými pojmy se u nich skrývá představa o kolektivně sdílené a podmíněné sumě veškeré skutečnosti (srov. Lay 1977, 62), jakémsi komplexním světě představ a životních praktik (srov. Schmied-Kowarzik: 1993, 69). Existence různých lidských konceptů „symbolického světa smyslu“ (Assmann: 2001, 124) je přitom chápána jako výraz pluralitní struktury světa.

XXX

Rozvíjení sémiotického přístupu v etnologických disciplínách postupně vyústilo do Geertzova metodologického požadavku studia kultury jako souboru textů (Soukup: 1994, 200). Přitom „kultura v tomto smyslu není pouze mluveným nebo psaným slovem, ale zahrnuje také kódy, zakotvené v tisících různých praktikách, normách, zvyklostech, v chápání času a uspořádání prostoru“ (Šimůnková: 1995, 102). Je tedy viděna jako soubor vztahů a definována jako „systém znaků a symbolů v pohybu, kterým se ustavují smysly ekvivalence a kontrastu v různých úsecích zážitku“ (Turner, Bruner: 1986, 239). Pojetí kultury jako souboru textů různé vypovídací hodnoty, které je proto kvůli větší plastičnosti porozumění nutné číst a vykládat intertextuálně, což především znamená „jeden ve vztahu k druhému“, je blízké jak J. Lotmanovi, tak P. Ricoeurovi (srov. Ricoeur: 1971).

V zásadě se tak setkáváme s dvojitým pojetím objektu interpretace. Za prvé s pojetím textu jako textu v doslovném smyslu, tj. jako písemného podání, které je možné dále typologicky členit. A za druhé s koncepcí „textu“ jako události, jako jednání účastníků určité interakce.⁷⁷ V duchu interpretativní etnologie je u tohoto druhého hlediska cílem interpretace překonání nesrozumitelnosti pramenící z jednání cizích aktérů. Skrze metaforu kultury jako textu se etnolog pokouší odhalit či rekonstruovat pozadí společensko-kulturního jednání, „analyzovat, co

⁷⁷ Jen na okraj poznamenejme, že zvláštní případ představují „vizuální texty“ - ikonické symboly. K sémiotice vizuálních kódů srov. Eco: 1994, 197n; z českých prací Beneš: 1995, 106n.

toto chování znamená, odkrýt a popsat symbolické prostředky, kterými členové společnosti konceptualizují a interpretují svoji zkušenost“ (Basso, Selby: 1976, 3). „Jde mi“, tvrdí Clifford Geertz, „o vysvětlení, o výklad společenských výrazových prostředků, které se zdají být zpočátku záhadné“ (Geertz: 1983, 9). Symbolická antropologie proto postuluje výzkum všední každodennosti, který má z jednotlivých, ale „zhuštěně nahlížených“ skutečností sloužit k vyvození „dalekosáhlých závěrů“ o situaci sledované skupiny. Nejedná se však o zevšeobecnění poznaného na daný společenský rámec, ale o „uchopení“ signifikantního, odhalení významotvorných struktur (pevných kódů) a analýzu hierarchizace vztahů mezi nimi.

Tento přístup ke kulturní realitě může v řadách zastánců jiných metodologických paradigmat vyvolat nejednu námitku. Snad nejzávažnější poukazuje na nutnou neúplnost, kterou přijetí této metody implikuje. Absence citlivosti o komplexní postižení dané společnosti však zcela koresponduje s představou stoupenců antropologické hermeneutiky, pro něž je výklad antropologické interpretace reality spíše pokusem o rozšíření lidského diskurzního universa, plurality pohledů, otázek a odpovědí (Geertz: 1983, 20).

X X X

Pojetí kultury jako komplexního znakového systému, který je organizován podle jistého obecně akceptovaného společenského vzorce, je blízké i antropologizující sémiotice. Nahlížení kultury jako specifického sémiotického útvaru, textu, či spíše souboru textů tak koresponduje s přístupem hlavního představitel tartuské sémiotické školy Jurije Lotmana (Lotman 1981, 34). Podle Lotmana má kultura charakter „nanejvýš komplexně organizovaného mechanismu, který uchovává informaci, [...] novou informaci přijímá, kodifikuje a dešifruje sdělení a překládá je z jednoho znakového systému do jiného. Kultura je [...] flexibilní a komplexně organizovaný mechanismus poznání. Oblast kultury zároveň představuje prostor stálých bojů a sociálních konfliktů“, v němž dochází k souperení nejrůznějších sociálních a historických skupin o informace, ve snaze je pro sebe monopolizovat (Lotman 1981, 26-27).

Kulturní projev je vnímán jako text a kultura jako pomyslný „soubor“ takto chápaných „textů“, který je dále považován za prostor, do něhož se projektuje vlastní duchovní život každé lidské společnosti. Do popředí badatelského zájmu se tak především dostává analýza vnitřního fungování znakového systému, otázka přeložitelnosti kulturního kódu, odhalení zákona jeho emblematicky, problém podmínek a meze komunikace a vztahu subjektu k signifikantu. Zvláštní pozornost je věnována samotnému jazyku, neboť „analýza jazyka je obvykle nepřímou i analýzou kultury“ (Macura: 1992, 5).

Textuální charakter kultury pro sémiotika především znamená, že je zvenčí „dešifrovatelná“ a přeložitelná do jazyka jiného systému. Studium kulturních znakových konstruktů a jejich kontextů-diskurzů má zásadní význam pro možnost

pochopení a reflexe daného kulturně společenského systému. Dotazování se na způsob analýzy diskurzu, který podle Jacquese Lacana „zakládá společenskou vazbu“ (citováno podle Descombes: 1995, 106), vede ke studiu široce chápaných mýtů (včetně ideologií), emblémů, symbolů a společenských institucí. Snaha přeložit „jiné do jazyka stejného“ vrcholí ve snaze o dekonstrukci daného diskurzivního prostředí. V tomto duchu lze kupříkladu rozumět kritice skupinových dějin, chápaných již výhradně jako mýtus, jejímž prostřednictvím je usilováno o přehodnocení doposud aktuální podoby kolektivní identity. Hledání skrytého logického systému je v této podobě do značné míry blízké některým východiskům strukturální antropologie.

XXX

Podle Jurije Lotmana patří do sféry běžné kulturní činnosti každé společnosti „překlad výseku skutečnosti do 'jazyka' kultury, jeho přeměna do textu, to znamená do určitým způsobem fixované informace, a přijetí této informace kolektivní paměť“ (Lotman 1981: 30). Prostřednictvím takového „informace“ je vnějšmu pozorovateli umožněno nahlédnout do „části vlastního světa“ dané společnosti. Jak poznamenává klasik filozofické hermeneutiky Hans-Georg Gadamer, pochopení kulturních kontextů pro nás zůstane pouze nejisté a fragmentární, nebudeme-li s to proniknout právě do těchto jazykových podání (Gadamer 1965: 368). Ty je pak možné vnímat jako transformace výseku kolektivitou sdílené skutečnosti do jazyka vlastního kulturního systému (tzv. A-texty).⁷⁸

K vytvoření plnohodnotného A-textu nestačí pouhá grafická fixace určitého sdělení. Ze srovnávací etnologie známe kultury, v nichž textuální funkci plnily či plní texty preliterární, nejruznější druhy ústních podání. Na druhé straně se můžeme v kulturách s literární tradicí běžně setkat s písemnými netexty. Jurij Lotman ve své úvaze o funkci textu formuluje rozdíl mezi textem a netextem jako opozici mezi podáním „hodnotným“ a „nehodnotným“, resp. „určeným k uchování“ a „určeným k zániku“ (Lotman 1981: 36). Společnosti akceptované text plní v jejím rámci řadu důležitých funkcí, které vedou k potřebě jeho dalšího uchovávání. Teprve sdělení, jemuž je přisouzena zvláštní funkčnost, se stává v nejvlastnějším smyslu textem. Společenská funkčnost „A-textu“ se projevuje zvláště zřetelně v případě skupinové symboliky. V rámci určité skupiny může autoritativní text plnit úlohu např. sakrálního nebo nacionálního symbolu. V situaci etnický se emancipující společnosti se obě tyto podoby, jak bude ukázáno v šesté a sedmé kapitole, nejednou vzájemně prolínají. Význam textu jakožto symbolu je skutečně nezanedbatelný, neboť systémovým formováním významového pole symbolu je možné vstupovat do procesu symbolické manipulace prakticky komukoliv (stov. Lay: 1977; Jaspers: 1964).

⁷⁸ I když se v tomto chápání textuality do značné míry blížíme Lotmanovu pojetí, je třeba upozornit, že označení „A-text“ Lotman nepoužívá.

Symbolická funkčnost písemného textu může být spařována ve dvou rovinách: buď především v obsahové stránce (např. sepsané dějiny etnicky se konstituující skupiny, nebo ve stránce formální (např. překlad spisu považovaného za sakrální do národního jazyka). Z vnitřní podstaty A-textu dále vyplývá, že se jim může stát pouze takové podání, kterému je připsána „pravdivá platnost“ (Lotman 1981: 36). V této souvislosti se Lotman zmiňuje o „textuálním hledisku pohledu“, tj. o pozici, z níž „je pravda zřejmá a lež vyloučena“ (Lotman 1981: 36). „Skutečným“ A-textem se může stát pouze takové sdělení, které je danou společností přijímáno a nahliženo jako pravdivé. Sdělení, které se nalézá vně kulturního systému, není jeho nositeli vnímáno, a jakoby pro ně neexistuje. Pro analýzu skupinového myšlenkového systému je proto rozhodující rozpoznání hranice zkoumaného komunikačního okruhu. Mimo jeho hranice již „reálná“ fakticita jakoby neexistuje a není tedy ani možné vést smysluplnou diskusi. O nalezení osobité odpovědi na otázku porozumění a výkladu cizího podání se také pokusili zastánci hermeneutické metody.

XXX

V klasickém pojetí je hermeneutika chápána jako interpretace objektivního významu psaného slova, které je považováno za záměrně koncipovaný celek, umožňující dodatečnou rekonstrukci svého smyslu (F. E. D. Schleiermacher). Ústředním tématem hermeneutického přístupu je otázka porozumění, které je pro klasiky teoretické hermeneutiky J. G. Droysena a W. Diltheye identické s objektivizací smyslu. Nejvýznamnější představitel filozofické hermeneutiky 20. století, Hans Georg Gadamer, dále zdůrazňoval potřebu porozumět jednotlivostem v celku a celku z jednotlivosti a potřebu odstupu, postulat časové distance, který bychom mohli pro náš případ rozšířit též o kulturní dimenzi. S hermeneutickým přístupem je dále spojeno přesvědčení, že interpret je schopen porozumět smyslu textu nebo určitého aktu lépe, než mu rozumí jeho původci či aktéři. Komplexita smyslu se projevuje působením slova nebo předmětné události v dějinách; dějiny jsou dějinami projevovaní smyslu minulých slov a činů. Texty samotné jsou chápány jako výrazy (kolektivního) života zachycené písmem (srov. Ricoeur: 1993, 176), jejichž „architekturu smyslu“ se snaží vysledovat právě hermeneut.

Pokusy o teoretické využití hermeneutické metody byly v oblasti etnologického bádání aplikovány zvláště v rámci tzv. etnohistorie, etnovědy a etnometodologie (srov. Watson, Seiler: 1992). V souladu s diltheyovsko-gadamerovskou tradicí je cíl hermeneutického výkladu spařován v prokázání a kritickém rozboru předsudečného horizontu poznání (Vorverständnishorizont), někdy též označované ho za předsudečné poznání (Bollnow: 1970, 106). Podle Gadamera je porozumění jakémukoli podání poznáno existencí tzv. hermeneutického kruhu: bez předchozích (byť dílčích) znalostí určitého problému mu není možné porozumět. Akt poznání již vyžaduje jistou znalost smyslové souvislosti zkoumaného (Seiffert:

1991, 123). Naše rozumění je tak determinováno svojí „předchozí“ povahou (Vorverständnis). Gadamer proto hovoří o nemožnosti nezaujatého a nepředpojatého pochopení, čímž na jedné straně rehabilituje pojem předsudku, na druhé, vycházejí z Heideggerovy koncepce, hovoří o „předstrukturaci rozuměného“ (Gadamer: 1986, 61). Z tohoto důvodu byl pro etnologickou praxi formulován požadavek reflexe „z vlastní kultury pocházejícího před-sudečného poznání“ (Schmied-Kowarzik: 1993, 68), který má alespoň napomoci dosáhnout postulátu distancovaného přístupu ke zkoumanému terénu.

Hned na počátku uvažování o možnostech a mezích hermeneutického pohledu na text je třeba zdůraznit, že v zásadě se lze setkat s dvojitým pojetím interpretace, které má své kořeny již v tradici antiochijské a alexandrijské školy exegeze Písma a církevních spisů (srov. Holý: 1993, 21). První způsob redukuje interpretaci na výpověď o textu, jejímž prostřednictvím je usilováno o uchopení, nebo dokonce formování skutečnosti. Spíše než o hermeneutickou interpretaci se jedná o exegetický přístup, přičemž exeget svým výkladem neusiluje překonat odstup cizího mínění. Spíše se jeho prostřednictvím snaží přisvojit si smysl podání, což však může vést k dešifrování textu „nenáležitým kódem“ (srov. Lotman: 1990, 37).⁷⁹ Druhý pohled reprezentuje reflektivní hermeneutická metapozice, zohledňující celou řadu kontextuálních determinant, které souvisejí s existencí a funkcí daného textu. Nejedná se tudíž, jako v předcházejícím případě, o exegetické pojetí, které by se pokoušelo vyložit text výhradně z jeho intence.

Moderní hermeneutika staví na názoru, že výkladem je již samotná čtba, neboť způsobem čtení dotváříme významy čteného (Gadamer: 1965, 373). „Chápající čtení nespočívá v opakování něčeho minulého, nýbrž v účastenství na současném smyslu“ (Gadamer: 1965, 370). Podle autorit v oblasti výkladu textu není jeho vypovídací hodnota pasivní, nýbrž jedná se o otevřený systém, který je znovu a znovu vystaven procesu reinterpretace. Interpretovat proto znamená podle akcentovaných hledisek uspořádat to, co, řečeno s Paulem Ricoeurem, vybízí k „dešifrování“ (Ricoeur: 1993, 163). Ricoeurovo pojetí interpretace je úzce spjato s jeho způsobem chápání symbolu, jako znaku s mnohotvárným určením. „Interpretace je myšlenková práce, která ve zjevném smyslu dešifruje smysl skrytý a rozvíjí ony roviny významu, které jsou zahrnuty ve významu doslovném“ (Ricoeur: 1993, 177). Pro Ricoeura to jsou právě symboly, funkčnost interpretace přitom spočívá v probuzení či odkrytí jejich „skrytého“ smyslu.

S hermeneutickým pojetím interpretace je spojen tzv. „problém mnohonásobného smyslu“. Paul Ricoeur ho specifikoval jako „jistý účinek smyslu, na jehož základě určitý výraz, jehož rozměry mohou být různé, znamená vedle jedné věci zároveň i něco jiného, aniž proto přestává znamenat věc první“ (Ricoeur: 1993, 183). Jinými slovy, text chápáný jako písmem fixovaný životní projev je pro hermeneuta „nosičem mnohonásobného smyslu“ (Ricoeur: 1993,

⁷⁹ Jako příklad ilustrující toto pojetí můžeme uvést „obrozenecké“ sepsání (vlastně výklad, interpretaci) národních dějin určité skupiny, více viz. Lozoviuk: 1994b.

190), čímž je ovšem vytěsňen nárok na jeho jednoznačný výklad. „Jeden a tenýž text zůstává stále týmž textem, i když je mu třeba pokadě jinak rozumět“, neboť ho lze číst, a proto i interpretovat ve stále nových kontextech (Girtler: 1986, 196). Variabilní výklad je možný díky kontextuálnímu pojetí významu, který je výpovědím propíjčován právě kontextem, v němž vystupují. Odtud vychází nevyhnutelnost postulované polyfonie interpretací etnologem reflektované skutečnosti (srov. Stellrecht: 1993, 56).

Při interpretaci zvolených A-textů proto nejde jen o hledání jejich „objektivního“ imanentně přítomného a jen prozatím „neobjeveného“ smyslu, jak se o to snaží někteří reprezentanti filozofické hermeneutiky, dále usilující o ontologické porozumění. Spíše je nutné usilovat o formulování kulturně adekvátního výkladu cizího projevu. To ale neznamená, že interpretace může být libovolná. Především musí splňovat požadavek vztaženosti k danému kulturnímu kontextu, který je konečným arbitrem její adekvátnosti. Takovýto přístup lze dále zakotvit v komplexnějším pojetí významu, které stojí v duchu Gadamerovy koncepce v opozici proti absolutnímu nároku na pravdivost interpretace. Jejím cílem je nabídnout smyslový horizont vícevrstevnatého podání, který je schopen spojit vzdálené (např. časově či kulturně) s blízkým (Gadamer: 1965, 274). Taktó chápaná interpretace je buď „nemožná“, tj. evidentně chybná, a proto nepřístupná, nebo „možná“, tj. z hlediska předem vymezené interpretační pozice adekvátní.⁸⁰

XXX

Vývoj etnologie za poslední čtvrtstoletí prokázal, v jak rozsáhlé míře jsou některé metodické postupy inspirované hermeneutickou metodou využitelné při studiu cizích kultur. V novější teoretické literatuře je dokonce obecný způsob etnologické práce v terénu označován za hermeneutickou metodu par excellence (srov. Stangl: 1993, 18). V tomto duchu není již etnologie vnímána výhradně jako disciplína zprostředkující výklad exotické tradice, nýbrž relace mezi tradicemi, tedy jako „interkulturní hermeneutika“ (Stangl: 1993, 34). Podobně se v oblasti evropské etnologie, jak jsme ukázali v první kapitole, stále častěji prosazuje pojetí „interkulturní komunikace“, jako nové srovnávací etnologické disciplíny (srov. Roth: 1996).

V posledních dvou desetiletích je stále patrnější tendence chápat etnologa jako „tlumočníka“, jehož úkolem je zabývat se interakcemi příslušníků různých kultur, porozumět jim, dokázat je vhodné interpretovat a tím přispět k řešení problémů plynoucích z interetnických kontaktů dnešního multikulturního světa. V mnoha ohledech vycházejí tyto dnes vlivné komparace kulturní diference z předpokladů metodologických směrů, které jsme označili za interpretativní. Pro uspokojivé řešení problematiky, kterou jsme nastíili v úvodu této kapitoly, se pro etnologickou praxi zdá být zvláště inspirující koncept kultury rozvíjený

⁸⁰ K jiným pojetí adekvátnosti rozumění a interpretace srov. Holý: 1994.

symbolickou antropologií, sémiotické pojetí textu a způsob jeho vícedimenzionálního rozumnění a interpretace v hermeneutickém smyslu. Závěrem shráme některá východiska a postupy mající „interpretativně“ orientovanému badateli umožnit postihnout charakteristické „vzorce“ představ, chování a jednání studovaného společenství.

Součástí každého kulturního systému je specifické komunikační prostředí,⁸¹ které v jeho rámci zpřehledňuje a v mnoha situacích přímo podmiňuje proces sdělování informací. Ne všechny komunikační impulzy však nabývají stejné diskurzivitu. Některá podání jsou považována za méně důležitá, jiná za podání autoritativní. Ta první jsou, řečeno s Jurijem Lotmanem, „odsouzena k zapomenutí“, druhá mnohdy plní řadu důležitých společenských funkcí. Mohou se například spolupodílet na zpřítomňování skupinového „symbolického světa smyslu“. Zcela specifická funkčnost je přisuzována textům, které jsou „oficiálně“, často institucionalizovanou formou, určeny k osvojení každým členem společenosti.

Textuální analýza v námi představovaném pojetí vychází z předpokladu, že každý společenstvím uznávaný a oceňovaný text (A-text), obsahuje o kontextu své existence, a tudíž o stavu dané společenosti, větší míru informace, než jakou hodlal, a zřejmě i než by byl schopen, do něj vložit jeho autor. Takovému autonomní pojetí textu koresponduje nejen s citovanými klasiky filozofické hermeneutiky (Gadamer 1965: 372-3; Ricoeur 1993: 168), ale i s přesvědčením Jurije Lotmana, který text vnímal ne jako pasivní obal informace, ale především jako její generátor (Lotman 1994: 93). Záruka vypovídací hodnoty A-textu je spatřována především v jeho intersubjektivnosti, neboť, řečeno s filozofem Václavem Bělohradským, „texty nijak autorovi nepatří“ (Bělohradský 1991, 9).

Formy a pravidla sdruzování v komplexní mediální společnosti umožňují jejím členům, kteří se mnohdy ani osobně neznají, vzájemnou, byť omezenou komunikaci. Princip otevřené společenské komunikace je důležitým předpokladem formální textualizace jistého podání. Vědomí (a akceptace) existence vybraných, hodnotově ceněných textů přispívá k prožitku pocitu vzájemné sounáležitosti, a často i k pocitu spolupatřičnosti, k více či méně imaginativně konstruovanému společenskému celku.

Z hlediska interpretační metaroviny je již samotný fakt vzniku určitého konkrétního A-textu (nebo i pokusu o jeho „kanonizaci“), resp. povýšení určitého písmem fixovaného podání, možné považovat za „kulturní text“ vybízějící k přečtení, k interpretaci. Nejde tedy pouze o otázku, co dané texty sdělují a jaké jsou jejich funkční a interpretační úrovně v daném společenském systému, ale také o to, proč jsou právě takováto sdělení ceněna, či proč je usilováno o jejich „kanonizaci“. I jinak chápanou sociálně-kulturní událost je možné vnímat jako „text“, jako soubor znaků obsahující specifické sdělení, jako informaci o společenském kontextu svého vzniku.

⁸¹ Z českých autorů hovoří Vladimír Macura o tzv. sémiosféře, stov. Macura: 1993, 5.

Skrze „zhuštěně“ studovanou jednotlivost se předmětem výkladu stává celý „předvío kulturních vztahů“ dané společnosti. Kultura je v sémiotickém smyslu považována za informační rezervoár, jakýsi „supersystém“, jehož popis by měl probíhat na třech úrovních: „V rovině obecně jazykových obsahů textů konstituujících [danou] kulturu, v rovině jejich textuálních obsahů a na jejich funkční úrovni“ (Lotman: 1981, 44 a 48). Zastánci výše uvedených přístupů sdílejí přesvědčení, že za všeobecně jazykovým obsahem autoritativního podání se skrývá hlubší „textuální“ význam, který v procesu sémiotizace textům propůjčuje společenství. Jejich společenská relevantnost je zárukou, že adekvátní interpretaci těchto významů lze dospět k poznání, majícímu vypovídací hodnotu o celém kulturním systému.

Velmi důležitou roli v tomto pojetí textu hraje analýza skupinové symboliky jakožto specifického systému označování. Uznávané vymezení symbolu, které je platné jak ve filozofické hermeneutice, tak v symbolické antropologii, pregnančně formuloval Paul Ricoeur: „Symbolem nazýváám jakoukoli významovou strukturu, v níž smysl přímý, primární, doslovný poukazuje navíc k jinému smyslu, nepřímému, druhotnému, přenesenému, jenž nemůže být uchopen jinak než skrze smysl první“ (Ricoeur: 1993, 176). Předpokladem „správné čitelnosti“ určitého symbolu je existence společného prostoru jeho porozumění, jakéhosi stejného myšlenkového kódu. Významy určitých symbolů, mnohdy explicitně neformulované, jsou stanovovány podle kontextu členy kultury, v jejímž rámci jsou intersubjektivně sdíleny. „V symbolech spočívají rozhodující informace o světě a o životě v něm, stejně jako návody, jak má člověk žít, resp. jednat“ (Stellrecht: 1993, 48). Jejich prostřednictvím je jedinec integrován do společenství. Osvojení si „správného“ klíče k jejich používání mu umožňuje plnohodnotnou participaci na kolektivním bytí.

Ustavení jednoznačného smyslu určitého symbolu se nejednou dosahuje symbolickou akcí, v jejímž rámci může dojít: 1) k prosazení záměru původců (tj. ustavení nového významu symbolu), 2) k posunutí původního záměru, a tím i významu symbolu (např. vlivem působícího kontextu). Ustavené významy symbolů jsou stvrzovány skrze společenské interakce. Ve veřejném jednání se jejich prostřednictvím intersubjektivně manifestuje „standardizovaná životní realita“ platná v dané pospolitosti. Pluralita jejich kontextuálních významů je odhalována prostřednictvím procesu interpretace (stov. např. různé formy etnického symbolu). Hledání odpovědi na otázku popisu a výkladu kulturního systému vede k pokusům o obecnou typologizaci a komparaci kultur.

XXX

Studium textuálních projevů v procesu sociální interakce je v zásadě možné chápat jako studium projevů intersubjektivně sdílené skutečnosti. Jak bude ukázáno ve druhé části práce (zejména v šesté a sedmé kapitole), může jako „dešifrovatelné“ sdělení vystupovat i společenská událost, která nejednou nachází

svoje vyjádření v A-textu. A-text, jakožto specifický kulturní výtvor, je vnímán jako výraz života skupiny (Vrhel 1993: 45), v níž plní zvláštní sémiotické funkce. A-texty nám proto umožňují sledovat, jak je v rámci dané kolektivity koncipován obraz světa, tzn. reálně vnímaná fakticita, od které jsou odvíjeny další skupinové i vlastní skupinu přesahující vztahy.

Porozumění cizí výpovědi se lze přiblížit skrze adekvátní interpretaci. Pochopit znamená osvojit si kulturní „jazyk“ sdělovaného, interpretovat, převést neznámé do přístupného, nejčastěji vlastního kódu. Proces interpretace je chápán jako objeovávání skrytého obsahu za zjevným povrchem, přičemž porozumění kulturně oddálenému podání je axiomaticky považováno za možné a sdělitelné. V širší epistemologické souvislosti můžeme v adekvátní interpretaci spatřovat jeden z prostředků nikdy nekončící korekce našeho předsudečného poznání. V duchu kritického racionalismu bychom ji mohli též vnímat jako onu pracovní hypotézu, kterou je záhodno další vědeckou činností falzifikovat a následně nahradit dokonalejší teorií. Takovému vyústění našeho uvažování o metodologickém dosahu interpretativního přístupu naznačuje pouze jednu z možných syntéz různých epistemologických paradigmat, k jejichž využití v teoretické i aplikativní rovině se zdá být etnologie zvláště vhodná.

Etnoregionalismus a globalizace

Lidské dějiny lze s jistotou nadsázkou nahlížet jako soupeření lokálních a lokální obzor přesahujících společenských trendů. I když se obě totalitní doktríny, které v průběhu 20. století ovlivnily vývoj značné části evropského kontinentu, pokoušely inkorporovat také „internacionální“ ideologémy a rétoriku,⁸² zůstává skutečností, že porážka fašismu a komunizmu znamenala výrazné posílení supraregionálních a kulturně pluralistických tendencí. Směřování k nejrůznějším formám nadregionálního soužití však v Evropě v minulosti nemělo a doposud nemá lineární podobu. Platí to zvláště pro oblast mentální, tedy pro rovinu nejrůzněji konstruovaných kolektivních identit. Ačkoliv se po ukončení druhé světové války zdálo, že nacionalistické myšlení bude v Evropě definitivně marginalizováno, docházelo i zde k vyhrocování etnických konfliktů. Společenské tendence posilující vědomí lokální odlišnosti dokonce v několika případech vedly ke konstituování nových národních identit či přímo nacionálních států. S bolestivými dozvuky těchto společenských pohybů jsou doposud konfrontováni představitelé celé řady evropských zemí.

Po „přerozdělení“ kontinentu v důsledku druhé světové války došlo v Evropě ke dvěma výraznějším etnoemancipačním vlnám. První z nich se více týkala západní, druhá více východní části kontinentu. Je příznačné, že zatímco v západní Evropě se jednalo o společenská hnutí, která nikdy nenarušila stávající geopolitickou situaci,⁸³ ve východoevropských zemích oproti tomu vedla revolta vůči centru až k porušení vnitřní integrity a v několika případech posléze k rozpadu státně-politického celku. Záměrem následující kapitoly je nastínit vývoj diskurzu, který byl svého času iniciován západoevropským regionalizmem, tedy jednou z těchto emancipačních vln. Nejprve se zaměříme na meta-interpretace, které se pokoušely odkrýt pozadí mobilizačních motivů jednotlivých regionálních hnutí. Ve druhé části se zamyslíme nad proměnou etnoregionálních programatik, a to jednak v souvislosti s rozpadem sovětského bloku a jednak s objevením fenoménu globalizace.

XXX

Široce pojaté problematice evropského regionalizmu byla v posledních třech desetiletích věnována poměrně detailní pozornost v řadě nejrůzněji zaměřených prací. Rozhodující moment pro vyvolání diskuze na toto téma představovala vlna

⁸² K paradoxu tohoto konstatování patří, že komunizmus - přes jím deklarovaný internacionalizmus - podněcoval nacionalizmus a naopak fašizující hnutí - přes svoji nacionální soběstřednost a xenofobii - byla (a jsou) schopna budovat spojenectví i v opozici vůči vlastním (např. rasistickým) doktrínám a vytvářet tak nadnacionální struktury.

⁸³ Maximálním dosaženým výsledkem zde bylo dosažení kulturní, případně správní autonomie v rámci daného národního státu.

západoevropského etnoregionalizmu z 60. a 70. let 20. století, která vešla v širší povědomí veřejnosti pod označením „vzpoura regionů“. Tato regionální hnutí představovala v Evropě jeden z nejmohutnějších projevů novodobého lokalizmu a bylo pro ně charakteristické, že jejich aktéři se obvykle snažili regionální identitu konstruovat v opozici vůči majoritní populaci („státotvornému“ národu).

Masovost a radikálnost emancipačních aktivit byly překvapující nejen pro politickou elitu a širší veřejnost, nýbrž i pro mnohé odborníky. Neudivuje proto, že s nárůstem politické relevantnosti tohoto společenského konfliktu, docházelo k rozvoji diskuze, týkající se nové definice subnacionální teritoriality, se kterou bylo toto pojetí „regionalizmu“ nejobecněji spojováno. Práce věnující se politizaci subnacionálních teritoriálních jednotek se proto pokoušely prostřednictvím různých pohledů nabídnout odpovědi především na následující otázky: Jaké příčiny stojí za „vzpourou provincií“? Jedná se o variantu klasického evropského nacionalizmu, nebo se snad za vlnou regionálních hnutí skrývá cosi kvalitativně nového? Ohrožují tato hnutí proces západoevropské integrace? Anebo se naopak dají využít pro realizaci myšlenky „Evropy regionů“, jedné z doktrín zastánců subsidiárního uspořádání sjednocujícího se kontinentu?

V dnes již téměř nepřehlédlné literatuře k tématu regionálních hnutí se lze setkat s velmi odlišnými způsoby jejich reflexe. Za regionalizmus je obvykle považováno každé společenské hnutí, jehož záměrem je instrumentalizace místních zájmů takovým způsobem, aby se mohly stát předmětem lokální politiky. Regionalizmus pak bývá pokládán za „umírněnou“ formu odporu nespokojených místních elit. Takovéto pojetí regionalizmu ale nevystihuje jednu výraznou charakteristiku mnoha revolujících regionů, a to tendenci formulovat lokální požadavky v etnických kategoriích. Z tohoto důvodu je vhodnější hovořit o tzv. „etnoregionalizmech“ (srov. Waldmann, Elwert: 1989, 16), ovšem při vědomí, že důsledná etnizace lokální kultury nemusí vždy představovat nutnou složku těchto hnutí. Obvykle jsou ideologizovány jen některé sféry společenského života, od politických přes kulturní, etnické, jazykové až po environmentální. O míře mobilizačního potenciálu té které části sociální reality rozhodují v konkrétních případech místní podmínky.

V souvislosti s reflexí regionalizmu se též objevil názor, že „nacionální hnutí v marginálních a vykořeněných kulturách se vyvíjí jinou dynamikou než nacionalizmy dominujících kultur“ (Jäggi: 1993, 23; podobně Käufeler: 1994, 22) a při jejich studiu je proto nutné používat nejen nové termíny, ale i novou metodologii. Z důvodu odlišení etnoregionalizmů od „klasických“ nacionalizmů center začalo být některými badateli frekventováno označení „periferní nacionalizmus“. Ke studiu tohoto typu regionalizmu pak bylo přistupováno z hlediska organizačních struktur a ideových reflexe etnoregionalistických hnutí. Z jiného úhlu pohledu bylo pro způsob reflexe etnoregionalistických hnutí charakteristické, že tato hnutí byla, podobně jako „klasické“ nacionalizmy, nahlázena jako „imaginovaná“ společenství (srov. Anderson: 1988).

Propuknutí „nepokojů“ v některých západoevropských regionech v 60. a 70. letech bylo nejčastěji interpretováno jako proces krystalizace politického vědomí na subnárodní úrovni. Zároveň byla vyslovena teze, že se jedná o formu spontánní teritorializace sociálních konfliktů západoevropských společností. Mobilizační a motivační potenciál etnoregionálních hnutí byl jednotlivými autory spatřován buď spíše v „objektivních“ faktorech a procesech (např. hospodářských), anebo spíše vysvětlován subjektivními motivy jednajících aktérů. K těmto dvěma základním přístupům by bylo možné přiřadit velkou většinu studií, jež byly tomuto tématu věnovány. Většina autorů spojovala artikulování politických zájmů regionu se „znovuobjevením“ lokální etnicity a zdůrazňovala její úlohu jakožto společensky mobilizující síly. Názorová nejednotnost pak panovala v odpovědi na otázku, zda etnická argumentace byla pouhým doprovodným znakem těchto sociálních hnutí, nebo zda představovala jejich primární a určující komponentu.

Na jedné straně tak bylo postulováno přesvědčení, že „koncem sedmdesátých let se téměř všechna politicky vlivná regionální hnutí prezentovala také jako zastánci etnických zájmů [...] Tento výsledek ovšem nebyl v západní Evropě výchozím bodem moderního poválečného nacionalismu“ (Gerdes: 1987, 16). Na druhé straně bylo argumentováno, „že etnicitu nelze v tomto kontextu při nejlepší vůli chápat jako fenomén původních vazeb, během něhož se projevují hluboce zakořeněné identity, nýbrž jako strategickou volbu individui, která by za jiných okolností volila jiné skupinové loajality za účelem dosažení moci a výhod“ (Bell: 1975, 171). Ve stejném duchu se vyjadřovala celá řada dalších analytiků. „Je známo, že pojmy jako region a regionalismus nejsou vynálezy revolucijících autonomistů nebo separatistů, nýbrž, že jsou původně kategoriemi [...] technokracie, která se dostala v poválečném období ve většině západních industriálních států do vedoucí pozice v národním administrativním systému a hospodářském managementu“ (Kreckel etc.: 1986, 388). Etnicita proto byla v této souvislosti interpretována jako „odpověď znevýhodňovaných skupin na zhroutení dosavadních [...] politických a ekonomických mocenských struktur“ a byla považována za „pokus těchto skupin zlepšit svoji ekonomickou a politickou situaci prostřednictvím kulturní mobilizace“ (Bell: 1975, 172).

Autoři zastávající ekonomizující vidění sledovaného problému mají sklon zobecnovat mnohdy jedinečné případy a inklinují proto ke snaze formulovat obecná pravidla společenského vývoje. Mají též sklon pokoušet se vysvětlovat motivy a strategie aktérů výhradně hospodářskými a jinak kvantitativně postužitelnými argumenty. Jako ukázkou možného závěru, ke kterému takovými způsob uvažování vede, uvedíme názor Dirka Gerdeše, který tvrdil, že „opětovné objevení se regionů po druhé světové válce bylo ve skutečnosti výsledkem strukturálně politického plánování, které se pokoušelo prostřednictvím kombinace sektorální a regionální modernizační politiky provádět cílenou mobilizaci opomíjených růstových potenciálů. Co přitom bylo z hlediska centrální perspektivy plánováno jako abstraktní pokrok, se často v regionální perspektivě proměnilo na

ohrožení nebo zničení konkrétního očekávání pokroku, což se opět velmi rychle ozývalo ve volání po rozšířených možnostech participace“ (Gerdes: 1987, 16-17).

Naproti tomu autoři studující společenská hnutí jako symbolické systémy zdůrazňují skutečnost, že v rovině intelektuálních špiček daných kolektivit se nejdříve setkáváme s pokusem formulovat etnicko-kulturní požadavky. Instrumentalizace lokálních zájmů pak slouží k externalizaci představ o osobité etnicitě, již kodifikované v symbolické rovině. Společenská mobilizace tak má napomoci ke zrealnění doposud stále spíše „imaginativně“ existujícího společenství. Mechanismus takového typu mobilizace je prý třeba považovat, případ od případu, za velmi variabilní. Nejběžněji dochází k tendenci prezentovat celou řadu společenských těžkostí jako výraz jediného základního problému, který je pak prezentován v etnických nebo nativistických kategoriích. Za nejvýznačnější původce i aktéry mobilizačních procesů jsou považováni příslušníci lokálních elit.

Přes maximální snahu o co nejracionalnější pochopení a vysvětlení logiky procesu konstruování nacionálních odlišností, mnozí autoři upozorňují na voluntaristický faktor každého takového hnutí a na spolupůsobení momentu nahodilosti (např.: Jäggi: 1993, Anderson: 1988). Přesto lze na základě srovnávacího výzkumu považovat za prokázané, že etnoregionální hnutí vykazují paradigmatickou povahu, což znamená, že je pro ně charakteristické zavádění závazných soustav vzorců představ, chování, společenských standardizací apod.

Při hledání odpovědi na otázku po primárním původci společenského konfliktu v západoevropských regionech byly formulovány čtyři autoritativní teorie. První z nich, tzv. perzistenční teorie tvrdí, že „vědomí tradiční teritoriální přináležitosti“ se v dané lokalitě dokázalo udržet i přes skutečnost historické a společenské změny a že se tak mohlo stát základem pro tvorbu nové kolektivní identity. Regionalistická hnutí, nezřídka označovaná jako tzv. neo-nacionalizmy (Kreckel etc.: 1986, 5), jsou následně považována za novodobé nositele starých konfliktních formací (Gerdes: 1985, 50). Důležitá role je v tomto procesu prisuzována „objektivně-primordiálním“ znakům, jako je např. jazyk, vyznání, nejirůznější kulturní specifika apod.

Regionalismus je z této perspektivy chápán jako starý boj potlačovaných národností o společenská práva, zvláště práva na sebeurčení daného etnika (Sturm: 1991, 207). Usilování o etnickou specifitnost tak zároveň směřuje k uznání skupiny jakožto objektu mezinárodního práva, od čehož jsou odvozovány další politické konsekvence. Perzistenční teorie se tak opírá o středoevropskou tradici chápání etnika, v níž „je každé individuum bez vlastního přispění vtaženo do tradice určitého jazykového společenství, které [...] determinuje jeho jednání a tím i jeho příslušnost k určitému 'etnotypu'. 'Národ' tedy není identický se státně organizovaným společenstvím [...], ani není společenstvím společného cíle v Renanově smyslu, jeho podstata je zásadněji a nadindividuálně zakotvena v kulturním pojetí národa charakteristického specifickým jazykem, mentalitou a normativitou“ (Gerdes: 1985, 48).

Druhým vlivným konceptem pokoušejícím se vysvětlit vlnu regionálních hnutí, která v 70. a 80. letech zachvátila mnohé západoevropské země, je argumentace pomocí modernistické teorie. Z hlediska této perspektivy jsou regionalizmy považovány za pozůstatky procesu modernizace, kterým prošla každá průmyslová společnost. Jejich existence je vysvětlována integračními deficity a zvláště ekonomickými disparitami v rámci jednotlivých národních států (Sturm: 1991, 208). Tyto nedostatky prý mohou být účinně řešeny pouze cílenou regionální politikou, spočívající ve „spravedlivém“ přerozdělování investic či v preferování zaostávajících lokalit, včetně vybudování vlastní regionální industriální struktury. I tento koncept nechává celou řadu otázek otevřených. Proč jsou například regionální ideology upřednostňovány spíše kulturně-etnické požadavky před ekonomickými, nebo proč se tato hnutí nevyhnula regionům, jejichž ekonomický vývoj byl úspěšnější než hospodářská situace ve zbývajících oblastech daného státu? Jako klasický příklad zde můžeme v této souvislosti zmínit Katalánsko a Baskicko.

Jiný způsob, jak vysvětlit razantní nástup regionálních ideologií, představuje jejich spojení se sociálními hnutími vznikajícími v „periferních“ (protože na centru závislých) oblastech západních průmyslových států. Tento třetí typ výkladu vznikl a rozvoje regionálních etnických identit je označován jako dependenciální teorie. Ta interpretuje ethnoregionalismus jako „politickou reakci na nerovnoměrný teritoriální vývoj“ (Sturm: 1991, 208). Důležité místo v této argumentaci zaujímá opozitum „centrum“ versus „periferie“ a pojem „vnitřní kolonialismus“. Samotný fenomén regionalizmu je chápán jako sociální hnutí. Při jeho analýze se vychází z teze o ekonomické méněcennosti jistých oblastí a z konceptu tzv. kulturní dělby práce. Tato teorie je dále založena na přesvědčení, „že vedoucí společenské pozice jsou rezervovány statutárním skupinám složeným výhradně z příslušníků vládnoucího etnika“ (Hechter: 1975, 165). Se sociálně-ekonomickou interpretací rozmachu regionálních hnutí je spojeno přesvědčení, že nacionalismus, který se pokouší etablovat v periferních oblastech evropských průmyslových států, není možné beze zbytku popsat v klasických nacionálních pojmech (Blaschke: 1980, 10). Pro jeho reflexi je tudíž nutno hledat širší teoretickou platformu.

Čtvrtá, tzv. postmaterialistická teorie staví na přesvědčení o významu změny hodnot, kterou údajně procházejí industriální západní společnosti. Cílem regionalistických hnutí je rozvíjet a uchovávat nové či nově „objevené“ hodnoty, jako např. vztah k domovu, komunitarismus, ekologické smýšlení apod. Z hlediska těchto principů je následně kladen důraz na teritorializaci politiky, což se může projevat např. regionalistickými tendencemi. Níže si v této souvislosti povšimneme spojení různých ideových východisek při etablování nové tradice regionálního povědomí na příkladu tzv. alemanského hnutí.

Za vlivnou je třeba dále označit představu, podle níž byl novodobý evropský regionalismus inspirován ideologiemi „osvobozeneckých hnutí třetího světa“, o nichž se předpokládá, že samy původně vyšly z evropského konceptu národa a

střední. Z typologického hlediska lze pak rozlišovat následující klasifikaci etnicko-regionálních hnutí: 1) „Stará regionalistická hnutí“, jsou jimi míněna ona hnutí, která disponují určitým stupněm politické autonomie, nebo která dosáhla zvláštních privilegií a jsou proto institucionalizována jako součást určitého politického systému. 2) „Regionalizmy s delší politickou tradicí“, v tomto případě se má jednat o hnutí, která se opět – často díky konfliktní situaci – politicky formují nebo přinejmenším mohou z vlastní tradice odvozovat potenciál pro podobné obrodné snahy. 3) „Hnutí, která se počala etnicko-regionálně vymezovat teprve od 60. let.“ Jako příklady tohoto posledně jmenovaného typu lze zmínit rakouský Vorarlberg a španělskou Asturii či Andalusii.⁸⁵

Z hlediska vlastních programatik bývají přívrženci regionalistických hnutí typologicky členěni nejčastěji do tří skupin. První je tvořena tzv. autonomisty, pro něž je charakteristické, že očekávají od centrálních orgánů uznání vlastní kulturní jistoty, aniž by si nárokovali její vyjádření v politické rovině. Druhou představují separatisté, kteří usilují o rozvázní veškerých státně politických vztahů s existujícím státem. Třetí skupina zahrnuje tzv. federalisty, pro které je typické usilování o institucionalizaci regionu jakožto teritoria „vlastního“, byť částečně omezeného práva stávajícím státním kontextem.

Pro mnohé nedostatky těchto schematizujících teorií je zřejmé, že odhalují tendenci etnoregionálních hnutí nově konstituovat vztah mezi teritorialitou a kolektivní identitou. Regionalistické aktivity, ať už byla jejich rétorika jakákoli, aniž vždy nějak souvisely se státně-politickou loajalitou občanů té které „mancipující“ se oblasti. Snahy prosadit novou kolektivní identitu proto nevedly jen ke konstituování specifického souboru názorů a představ členů dané lokální skupiny. Měly za následek i větší či menší rozkolísání celého společenského systému, což se zvláště projevilo v politických krizích 60. a 70. let, které prodělala řada západoevropských států, nejednou právě za přispění hnutí inspirovaných „novým regionalizmem“.

XXX

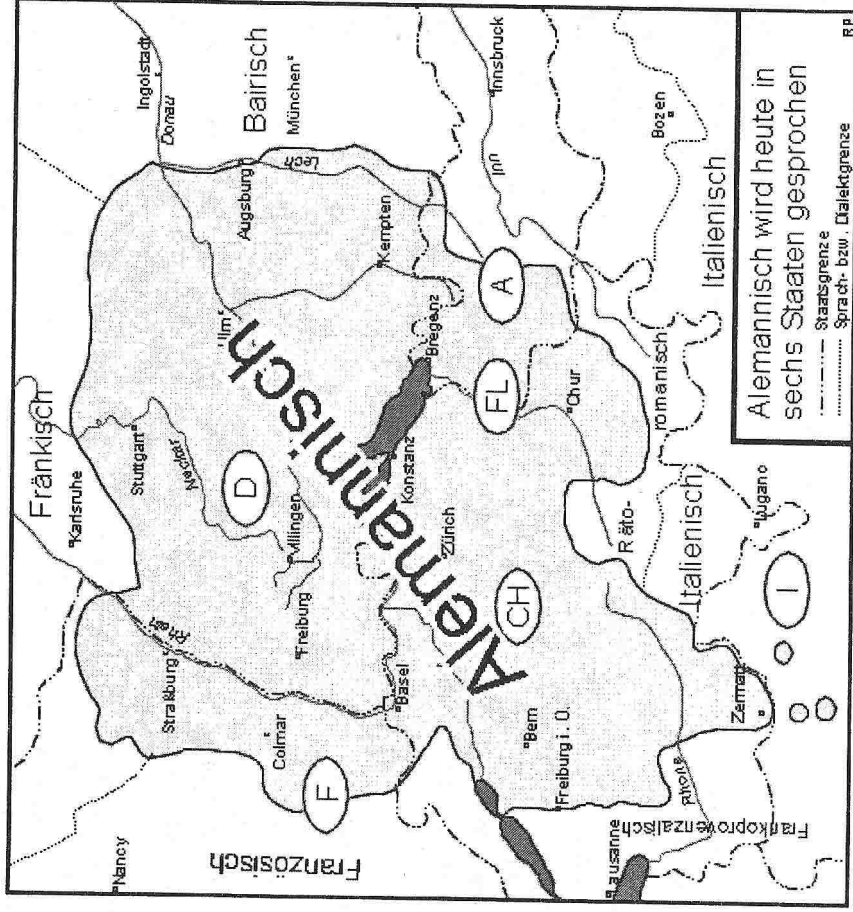
Jako příklad „nabalování“ nejrůznějších ideologií na „přirozené“ místní identity nám může posloužit – v českých poměrech nepřilíhli známá – vlna neoregionalizmu, která svého času zaskočila regionální politické elity ve čtyřech západoevropských zemích. Jednalo se o tzv. alemanské hnutí, které od 70. let usilovalo o posílení (v mnoha ohledech ale spíše o konstituování) lokální identity a jazyka ve spojení s environmentalistickými myšlenkami⁸⁶ levicového zaměření. V roce 1977 vydal

⁸⁵ Důležitým používaným termínem je v této souvislosti „vnitřní kolonialismus“.

⁸⁶ Uvedená typologizace vychází z práce Jochena Blaschkeho (1980, 26-27).

⁸⁷ „Environmentalismus“ je široký termín, který se od 50. let používá pro označení celé škály ideí a teorií, pro něž je charakteristické základní přesvědčení, že život člověka lze pochopit jen v souvislosti se světem přírody. Lze ho chápat jako negativní reakci na industrializaci, urbanizaci a průmyslový způsob života a v našem kontextu i globalizaci.

André Weckmann, alsaský spisovatel tvořící v alemanském dialektu němčiny, proslulý manifest „Die alemannische Internationale“ (Finck, Matzen: 1979, XI). V tomto pozoruhodném dokumentu byly formulovány teze nového literárního hnutí, které se profilovalo jako „nová německá nářeční tvorba“ a zároveň jako bojovná „Protestliteratur“ (stov. Finck, Weckmann, Winter: 1981).



Mapa současného rozšíření alemanských dialektů.⁸⁷

Novum tohoto synkretického hnutí bylo, že otázky ohrožení životního prostředí byly postaveny na společnou platformu s „nebezpečím“ zániku regionálních osobitostí, především literatury a místního nářečí v oblastech s rozšířením alemanských dialektů. Geograficky šlo nejen o Bádensko ve Spolkové republice, rakouský Vorarlberg, severozápadní Švýcarsko, ale především o francouzské Alsasko (Finck, Weckmann, Winter: 1981, XII). Zvláště v poslední jmenované

⁸⁷ Pramen:

http://www.alemannisch.de/Hauptversammlung_03/Aufsatz_e_Verzeichniss/Unsere_Sproch/body_unsere_sproch.html, 12. 5. 2004.

lokalitě se psaná alsáština stala „jazykem protestu proti technokratické přecitlivělosti“ (Woytt: 1982, 203) a zároveň médiem údajně ohrožené „původní“ kultury alsaských Alemannů. Psaný dialekt se stal nejenom symbolem emancipující se skupiny, ale zároveň „zbrani“ v „boji“ proti společenské konformitě a kulturnímu „glajchšaltu“.

Alemannská realita přitom nebyla, jak postulovali sami protagonisté tohoto hnutí, něco, co bylo již dané, spíše ji bylo třeba teprve založit (Finck, Matzen: 1979, XIX). Tomuto účelu pomáhala stoupcům nového alemannského povědomí spolupráce s ekologickými aktivisty. Alemannské protestní hnutí 70. let proto bylo do značné míry uváděno do pohybu i pomocí masových ekologických manifestací, kterým zároveň zpětně skýtalo lokálně-patriotickou legitimizaci a podporu. Spojení ekologického citění s ochranou specifík „ohrožené“ lokální kultury se tak stalo důležitou metaforickou komponentou tohoto regionálního hnutí.

V západní Evropě, v situaci tzv. otevřené občanské společnosti, měla regionalistická hnutí, i přes nelibost představitelů „center“, nesrovnatelně příznivější podmínky pro rozvoj vlastních specifík, než tomu bylo na druhé straně mocensky rozděleného kontinentu. V západoevropských zemích mohli stoupenci jednotlivých názorových skupin vést nejen relativně otevřenou diskuzi o podobě vlastní kolektivní identity, ale i o kulturních, příp. politických souvislostech, vyplývajících z její konečné formy. Ideové konfrontace takového typu byly – až na některé výjimky – alespoň do určité míry oficiálními představiteli považovány za legitimní. Charakteristické bylo, že probíhaly pomocí mediální diskuze, do které často zasahovali i zainteresovaní reprezentanti dominantní populace, např. státní úředníci či nejružnější sympatizanti s minoritními skupinami.

V rovině svých intelektuálních špiček, a často jen díky jejich přičinění, dosáhly tyto skupiny stavu, kdy se již nedal zpochybňovat jejich etnický charakter. Nadále otevřenou otázkou však zůstávalo, jakou podobu na sebe vezme konkrétní vyjádření této skutečnosti na politické úrovni. Ke statutu regionální skupiny se zvláštními právy, při zachování určitých „místních zvláštností“, se nabízelo hned několik více či méně kompromisních alternativ, které obvykle oscilovaly mezi kulturní nebo teritoriální autonomií. V některých případech, jak naznačuje vývoj v Severním Irsku či na Korsice, vedla neústupnost přívrženců jednotlivých autonomistických proudů a představitelů státní moci k vyhrocování beztažk napjaté situace násilnými prostředky. Hlavním politickým cílem, o který korsičtí „radicalisté“ evidentně usilují, je právní, tedy institucionalizované, uznání existence korsického národa a vyvození patřičných politických závěrů z tohoto aktu. V podobném duchu, i když ne za stejné dramatické situace, probíhá zápas o statut skupiny v Galicii, Okcitánii, Savojsku, Valencii a v celé řadě dalších regionů západní a jižní Evropy.

Díky dnes již rozsáhlé literatuře vztahující se k tomuto tématu je problematika výše zmíněných oblastí nejširší odborné veřejnosti již poměrně dobře známa. Jinak je tomu s „pohybem“ kolektivních identit a s tím souvisejícími regionalistickými tendencemi za bývalou „železnou oponou“. Zde znamenal deklarovaný přechod od

autoritativního k demokratickému uspořádání rozkolísání celého společenského systému. Jedná se tedy o opačný pohyb než v Evropě západní, kde to byla právě „vzpoura regionů“, která vedla ke státně politické destabilizaci. V postsocialistických zemích to naopak byla nestabilita státního systému, která se na lokální úrovni projevila zesílenými nacionálními a etnoregionálními tendencemi, vyústujícími v některých případech až do rozpadu stávajících státních jednotek. Defragmentace kolektivních identit pokračovala i v průběhu tzv. transformačního procesu. Jedním z určujících důvodů tohoto vývoje byla skutečnost, že transformačnímu tlaku postsocialistického období nebyly vystaveny jen struktury organizačně-společenského rázu, ale i místní hodnotové a identifikační vzorce.

„Návrat“ vlny etnických identifikací do východní Evropy měl a doposud má nejrůznější podoby, sahající od symbolických akcí několika málo intelektuálů až po masové násilné konfrontace stoupenců odlišných nacionálních táborů. Bezespory nejméně přehledná situace v současnosti převládá v oblastech bývalého Sovětského svazu. Jen dílčím způsobem a prozatím nesystematicky jsou reflektována nová „etnoteritoriální“ hnutí např. na Donbase, v Povolží, na Sibíři, na Kavkaze, v Polesí, nebo na Krymu. Odkazem na etnoregionální diferenciaci, příp. emancipaci, lze interpretovat i mnohé válečné konflikty, které vypukly v důsledku rozpadu sovětské říše, a jež nabývaly zdánlivě nacionálního či náboženského rázu.

Revitalizaci starších, ale i objevení se nových identifikačních paradigmat tak lze považovat za jeden z důsledků „popřevratového“ období. Nové identitární typy, které se nenadále staly předmětem lokálních diskurzů, byly a jsou samozřejmě různé úspěšné. Některé nedokázaly oslovit více než několik málo intelektuálů, jiné se staly (alespoň dočasně) relevantními pro značnou část populace dané oblasti.⁸⁸ I z tohoto důvodu se devadesátá léta 20. století stala obdobím, během něhož došlo k nové politické strukturační značné části evropského kontinentu. Jedním z důsledků tohoto vývoje bylo (staro)nové vytyčení státně-politických, regionálních ale také etnických hranic. V pozadí těchto vnějších změn je ale třeba spatřovat proměny vnitřní, které se odehrály a mnohdy ještě odehrávají především v rovině mentální, v rovině kolektivně konstruovaných identit.

X X X

V průběhu 80. a 90. let se diskuze o evropském regionalismu dostala na kvalitativně novou úroveň. Vedle změny mezinárodního kontextu v důsledku zániku sovětského bloku přispěl k tomuto vývoji nový společenský fenomén, pro který se od 80. let vžilo označení „globalizace“. Pod tímto termínem byla původně rozuměna hospodářská a politická integrace, vytvářející se globální systém celosvětového propojení. Snad nejcharakterističtější symbol globalizujícího se

⁸⁸ Např. k moravské národnosti, které se budeme věnovat podrobněji v 6. kapitole, se podle výsledků sčítání z roku 1991 přihlásilo na 1 360 000 obyvatel ČSFR.

za se stal internet, mezi často frekventované termíny se zařadily pojmy jako „hospodářská fúze“, „informatika“, „mobilita“ či „kreativita“. S narůstající globalizací se také začalo hovořit o „globálních problémech“, jaké např. představují celosvětové masové migrace, organizovaný mezinárodní terorismus, znečištění životní prostředí apod.

Pro naše téma je zejména relevantní konstatování, že v globalizaci je spatřován nový moderní éra a zároveň zrod „nového řádu“. Pro tuto „změnu paradigmatu“ má být charakteristické, že svět již nebude primárně formován národními státy, nýbrž mezinárodními sdělovacími prostředky, globální populární kulturou, elektronizací a nadnárodními společnostmi. Mnohým pozorovatelům globalizace splyvá s nebyvalou redukcí nejrůznějších chápaných rozdílů. Přístup nových technologií spolu s narůstající ekonomickou provázaností vyvolává očekávání, že tento vývoj v konečném důsledku povede k takovému společenskému uspořádání, v němž již nebude místo pro údajně již „přežití“ společenské kategorie, jakými se některým zdají být „národ“ či „národní stát“.

Předpovědi o neustále se zmenšujícím významu nacionálně koncipovaných politických jednotek vycházejí navíc z předpokladu, že hospodářská síla stále více expandujících koncernů je dnes již často větší než hrubý národní produkt jednotlivých národních států. Některé nadnárodní managementy tak získávají větší politickou relevanci než mnohé klasické politické síly. V důsledku tohoto neustále se zrychlujícího vývoje je stále složitější kontrolovat a usměrňovat nadnacionální koncerny. Nacionální stát pak v takovýchto podmínkách naráží na své meze, které jsou považovány za nepřekonatelné. Odtud pramení nedůvěra v další existenci národního státu jakožto modelové územně správní jednotky (srov. Lammert: 1998).

Globalizaci je proto spatřován konec moderní éry, tedy éry, v níž byl hlavní směr hnutí společenskou silou národní stát. S tímto „konce“ národního státu je spojován nástup nového lokalizmu. Má pro něj být charakteristické, že na pozadí hledání nového kompromisu mezi požadavky po regionální autonomii a loajalitou k centru stojí globalizační tendence. Globalizace, o které se věří, že oslabuje státní koncepty, tak má přispívat k modifikaci regionalistických programatik. K pohybu v této oblasti ovšem nedochází v idealistickém očekávání harmonické „Evropy regionů“, ale v podobě kreování sebestředných etnoregionalizmů, které se snaží nahradit „klasické“ nacionalizmy státněpolitických center. U nezanedbatelné části populace globalizační směřování totiž zároveň posiluje nedůvěru vůči nadnacionální politické jednotě, která je spolu s ekonomickou provázaností stavěna do přímého konfliktu s požadavkem po zachování kulturní rozmanitosti a etnických osobitostí. Zdá se být proto v jistém smyslu oprávněné s globalizací spojovat spíše tendenci redefinovat hranice stávajících kolektivních identit, než jednostranně zdůrazňovat postupnou eliminaci kulturních diferencí. Modifikování stávajících a pokusy etablovat nové kolektivní identity lze pak interpretovat jako nedůvěru v novou exteriorizaci „globalizujícího“ se světa.

S globalizací byla od počátku spojována četná protichůdná očekávání. Britský sociolog německého původu Ralf Dahrendorf v ní kupříkladu chce vidět „netušené

nové životní šance milionů lidí“.⁸⁹ Ozývají se ale také varovné hlasy tlumočnické četné obavy. Mezi nimi lze zvláště zmínit strach před ohrožením relativní sociální rovnováhy, ke které se v poválečném období dopravovaly západní demokracie, dále pak autokratické tendence vedoucích managementů největších koncernů, kartelizace jednotlivých hospodářských odvětví a vůbec nejistotu ohledně pravidel, podle kterých se bude nový „globální kapitalismus“ řídit. S ekonomickou makroorganizací nového typu je také spojováno očekávání stupňujícího se napětí, které bude doprovázet nově se polarizující planetární systém a utváření hybridní masové „planetární kultury“.

Vědele pohybu technologií a kapitálu do periferních oblastí je jedním z průvodních jevů globalizace doposud nebyvalá expanze západních kulturních hodnot a způsobu života do jiných geografických oblastí. Charakteristickým projevem tohoto vývoje je skutečnost, že patrně nejvýznamnější produkt západního myšlení, integrovaný volný trh, se postupně stává dominantní silou současného světa. Periferní a semiperiferní oblasti se přitom spíše, než být vyzvány k aktivní participaci na tomto vývoji, cítí být zatlačovány do pozice permanentního pasivního přízpůsobování se. V tábore skeptiků či přímo odpůrců globalizace tak jsou formulovány obavy, že tento proces nepředstavuje pouze ekonomické ohrožení, ale také, nebo spíše především, ohrožení kulturní, jehož nejpřegnantnějším výrazem je kulturní imperialismus praktikovaný anglosaskými zeměmi a jejich spojenci. Ze „znavuobjevení“ lokálního je pak fabulována protiváha globalizační nivelizaci na jedné a nacionálnímu šovinismu na druhé straně.

Výrazný postup lokalizmu lze dobře dokumentovat na příkladu postkomunistických zemí. Zatímco v období existence „železné opony“ byla opoziční polarita mezi východem a západem spatřována především v politicko-hospodářské rovině, v současnosti nabývá stále výraznějšího významu rovina kulturní. V této souvislosti je některými pozorovateli tematizována „neviditelná, mentální bariéra“, jinými slovy jakási nová „železná opona“, která je opět vnímána jako předěl mezi východem a západem (Roth: 1998, 59). Současná „aktivizace“ této komunikační bariéry je dáвана do souvislosti s eliminací hranic dřívějších ideologických systémů – a zdánlivě paradoxně – se všeobecným vzestupem mobility. Čím propustnější jsou státněpolitické a hospodářské hranice, tím silnější je (jednostranná) západoevropská a US-americká penetrace východoevropských zemí a to skrze hospodářské, politické a kulturní modely.

Tento tlak má za následek reakce v podobě volání po ochraně vlastních tradic, s čímž je v jistých ohledech spojováno budování nových „zdi“ národních nebo lokálních hranic. Proto je celý tento vývoj, zvláště nové informační a komunikační technologie, které jsou jeho nositeli, osočován ochránci osobitosti periferních oblastí,⁹⁰ že ohrožuje kulturní identitu méně vyvinutých regionů a tím i jejich

⁸⁹ Citováno podle: „Das ist ein Hammer“, In: Der Spiegel 20/1998, s. 110.
⁹⁰ Za takovouto oblastí mohou být považovány i některé státně-politické jednotky.

domnělou nebo skutečnou kulturní pestrost, která je však romanticky považována za hodnotu o sobě. Otázkou zůstává, do jaké míry se v tomto případě jedná o planetární modifikaci modelu centrum-periferie, který se zdá vysvětlovat jisté společenské pohyby v podmínkách národního státu. Na individuální rovině směřuje tento vývoj k vyhraňování dvou lidských prototypů. První z nich představuje tzv. „global player“, tedy pracovník, který má dostatek talentu a schopnosti se kdykoliv a kdekoliv uplatnit v rámci globálního trhu. Druhý nejlépe ztělesňuje ideologové antipostmodernismu a odpůrci globalizace, kteří se utíkají k opětnému vyzvedávání „kulturní rozmanitosti“, a jejichž postoje často nabývají podobu nejružnějších fundamentalizmů.

I když globalizace znamená, že žádný stát a žádná společnost se již nemůže uzavřít cizím vlivům, nemusí zároveň znamenat, že všichni lidé na celém světě budou stejní. Spíše se dá očekávat, že rozdíl mezi společnostmi budou ve stále větší míře prezentovány podobným způsobem, a to převážně podle standardů západní proveniencce. Vedle zániku tradičních způsobů života a uvažování však proces, který je označován termínem „globalizace“, může iniciovat i nové kulturní a identitární formy. Prolnání různých kultur může vést k novým společensko-organizačním syntézám a snad i k formování nových kolektivních identit. Oproti předchozímu vývoji však tyto nové a vzájemně odlišné identity přesto povedou ke strukturální homogenizaci lidských kolektivit. V rovině konkrétních případů se to např. může projevit tím, že příslušníci určitých skupin budou zatlačováni do pozice strukturálního přizpůsobení se převládajícímu identitárnímu paradigmatu, byť při zdánlivém zachování některých svých skupinových zvláštností.⁹¹

V tomto smyslu bude mít globalizace na lokální kultury skutečně obdobně nivelizující vliv, jaký vykazovaly dřívější imperiální mocnosti na obyvatelstvo žijící v jimi podrobených oblastech. Jako příklad z doby nedávné můžeme uvést nivelační tlak sovětského režimu na lokální autochtonní kultury sovětské říše. S prohlubující se globalizací se ale, na druhé straně, bude zároveň zvyšovat i počet participantů na „výdobytcích“ života v centru/centrech. Zároveň však lze očekávat nárůst lokálních etnoemancipačních hnutí, která se právě proti globálnímu centru/centrům budou nově vymezovat. Jiný typ reakce na „novou hegemonii“, kterou přináší globalizace, lze očekávat v oblasti pokusů o etablování nových supranacionalizmů.

Ať už „změna paradigmatu“, vyvolaná politickými transformacemi komunistických režimů na Východě či globalizačními posuny na Západě, bude mít jakoukoli podobu, zdá se být opodstatněné předpokládat, že nejruzněji chápané regionalizmy budou i nadále komplikovat nově se utvářející mezinárodní vztahy. Etablování nového etnického vědomí obvykle v minulosti vedlo k nárokování si kulturní autonomie, která byla chápána jako předstupeň pro dosažení teritoriální suverenity. Je zřejmé, že etnicita neztrácí v moderních, a dokonce ani v postmoderních

⁹¹ Viz kupříkladu problematika etnické emancipace českých Romů zmiňovaná ve třetí kapitole této práce.

společnostech na významu, a že je i nadále potenciálním nositelem sociálního konfliktu. V mnoha případech jsme spíše svědky výrazných snah o opětovné zhodnocení etnických „atributů“, které jsou znovu instrumentalizovány pro reinterpretaci společenských vazeb. Jedná se přitom o procesy, které mají své paralely v obou částech donedávna politicky rozdělené Evropy a je pro ně charakteristické, že jsou všude doprovázeny uvolněním mohutného mobilizačního potenciálu. Konečné vyústění tohoto vývoje nedokáže zatím nikdo věrohodně domyslet.

Případové studie

VI.

Svatořečení a roviny jeho diskurzivitu. Pokus o interpretativní přístup

Jak bylo uvedeno ve druhé kapitole, etnologické dotazování se by v ideálním případě mělo vycházet z rozpoznání doposud neverbalizovaného problému, jehož adekvátní interpretace slibuje v daném společenském rámci odhalení intersubjektivně signifikantní informace. Problémy tohoto typu se obvykle nejzřetelněji objevují tam, kde jsme konfrontováni s diferencemi, nejednoznačnostmi či – s na první pohled jakoby „nelogickými“ – souvislostmi. Rozpory takového typu vyvstávají nejen jakožto důsledek kontaktu s cizí kulturou, mohou se též zviditelnit během pobytu v kultuře známé nebo za známost považované. „Procedury výkladu“ na první pohled jednoznačně nesrozumitelných společenských událostí se mohou odehrávat jak v rovině analytické metaúrovně, tak v rovině nativních interpretací. Čím signifikantnější je daná událost pro určitý společenský kontext anebo čím rozporuplnější jsou konkurenční spontánní interpretace, tím větší ohlas zainteresované veřejnosti lze v daném případě očekávat.

Záměrem této kapitoly je z hlediska tohoto metodologického pozadí naznačit, za jakých podmínek došlo k transformaci původně výstředně symbolicko-náboženské události, aktu svatořečení, do oblasti sekulární každodennosti a jaké konkrétní konsekvence byly s touto skutečností spojovány a proč. Na příkladu diskuzí vyvolaných aktem svatořečení Jana Sarkandera se pokusíme stanovit, jaké argumentační strategie byly na tuto formu sociálního jednání spontánně anebo programově „nabalovány“. Následně nám půjde o odkrytí možných interpretačních rovin takto vzniklé diskurzivitu. Tu budeme primárně vnímat jako sociální rozmluvu, jejíž společenská signifikantnost je dána již jejím samotným kvantitativním rozsahem. Co vše lze vyčíst z průběhu diskuze o Sarkanderově svatořečení? Jaké společensky příznačné „pojmové struktury“ (Geertz: 2000, 39) této sociální rozmluvy lze prostřednictvím „dešifrování“ alespoň některých implicitních sdělení odkrýt? Následně se soustředíme na etnické souvislosti nejfrekventovanějších polemik, které zde zazněly. Z důvodu snadnějšího porozumění této problematice se zastavíme i u otázky specifík moravského katolicizmu. Na závěr se pokusíme – s ohledem na načrtnuté diskurzivní roviny – formulovat vlastní interpretační rámec symbolické dimenze sledované události.

XXX

Během své druhé návštěvy České republiky, v květnu 1995, svatořečil v Olomouci papež Jan Pavel II., donedávna i většině českých katolíků poměrně neznámého světce, Jana Sarkandera (dále též JS). Již samotná informace, že

v Římě započal kanonizační proces tohoto kněze, způsobila u české veřejnosti velké překvapení, které bylo doprovázeno nebývalým vzrušením. V době, kdy již začalo být zřejmé, že kanonizační komise spěje k pozitivnímu zakončení procesu, začala nabírat na intenzitě diskuze, která se okolo „případu Sarkander“ postupně rozvinula. Její původně výhradně vnitrocírkevní obsah se čím dál tím častěji stával předmětem nejrůznějších „procedur výkladu“, ke kterému se cítila být povolána i značná část představitelů nekatolické veřejnosti.

Funkčnost politické dimenze určitého religiózního aktu se ukázala v českých poměrech v nedávném období zvláště zřetelně přinejmenším dvakrát. Poprvé k tomu zavdaly příčinu velehradské oslavy 1 100. výročí úmrtí sv. Metoděje v červenci 1985. Vzhledem k jejich průběhu a početné účasti – údajně se jednalo o více než 250 000 věřících – byly svého času označovány za nejmásovější protirežimní vystoupení od konečného potlačení „Pražského jara“ (srov. Der 1100. Todestag). Ještě masovější akcí se stala slavnostní mše, která byla ve dnech listopadového převratu (1989) sloužena u příležitosti svatořečení Anežky České v katedrále sv. Víta. V nábožensky vlažné Praze se jí, podle církevních zdrojů, údajně zúčastnilo téměř 700.000 osob. V tisku pak byla tato událost označena jako největší manifestace katolického vyznání v českých zemích všech dob (Mikulec: 1995, 20). Nikdy dříve, a ani později, dokonce ani při papežských návštěvách, se české katolické církvi nepodařilo mobilizovat alespoň srovnatelný počet věřících a sympatizantů.

Politický dopad těchto událostí byl od počátku zřejmý. Podobně působily před listopadovým převratem i menší, a proto na první pohled jakoby nevýznamné náboženské aktivity, které byly představiteli totalitního režimu – a dodejme, že do značné míry oprávněně – asociovány s politickými obsahy. Již sama skutečnost, že náboženská vystoupení byla vyhledávána i nevěřícími, svědčí o jejich společenské relevanci a funkčnosti, kterou v totalitním státě plnily. Tyto akce poskytovaly lidem, kteří byli jinak nuceni žít v ideologicky „zglajchšaltované“ společnosti, možnost identifikace s jinými než oficiálními hodnotami (často přímo v opozici proti nim) a tuto skutečnost skrze náboženské formy veřejně manifestovat. V tomto smyslu lze tvrdit, že v diktatuře reálně socialistického typu byly určité náboženské výrazové prostředky recipovány také ateistickým prostředím a nabývaly zde důležitě nesakrální funkčnosti. Prostřednictvím našeho příkladu hodláme poukázat na skutečnost, že i v situaci relativně otevřené společnosti může u velké části ateistické společnosti docházet k recepci a funkčnímu využití výsostně náboženských obsahů.⁹²

XXX

⁹² Mechanismus tohoto procesu by bylo možné studovat i na základě jiných aktuálních příkladů z oblasti střední Evropy, např. na nedávném „sporu o kříž“ v sousedním Bavorsku.

Konstituování moderního českého národa v průběhu 19. století lze označit za společenský proces, který do značné míry probíhal v otevřené opozici vůči institucionalizovanému katolicismu.⁹³ Podobně se nedá ani oficiální vztah představitelů Československa ke katolické církevní hierarchii, až na vzácné výjimky, označit za příliš přátelský. Tento téměř tradiční český (politický a kulturní) antikatolicizmus však neměl srovnatelnou paralelu ve slovenských poměrech a podobně, což nás zde především zajímá, ani u neopominutelné části moravské populace. Přesto katolická církev doposud zůstává nejpočetnějším náboženským společenstvím v České republice.

Podle sociologických průzkumů se k ní hlásí až jedna pětina obyvatel státu. Bohoslužeb se ale podle odhadů církevních hodnostářů aktivně účastní jen pouhá dvacetina z nich (Kohler: 1995, 3). Ještě horší je však situace dalších církví působících v ČR. V literatuře se lze proto setkat s konstatováním, že Čechy je možné považovat za jeden z nejméně religiózních národů Evropy (Kohler: 1995, 3; podobně Janas: 1992). Představitelé moravské církevní hierarchie v této souvislosti rádi zdůrazňují, že kdyby na Moravě neexistovaly oblasti s relativně vysokým počtem katolíků, byly by tyto počty pro církev ještě nepříznivější (Kohler: 1995, 3). Olomoucký arcibiskup a moravský metropolita Jan Graubner v této souvislosti vyzdvihuje, že „plná polovina účastníků nedělních bohoslužeb [mysleno v celé ČR] pochází z olomoucké diecéze, čtvrtina z brněnské a čtvrtina připadá na celé Čechy“ (Vondráček: 1995, 5). Odkaz na kvantitativní význam moravských katolíků pro celostátní církev představoval jeden z důležitých argumentů vnitrokatolické diskuze na téma oprávněnosti svatořečení osobnosti, které se zde hodláme podrobně věnovat. Touto osobností byl „rozporuplný svatý“ Jan Sarkander, který se i více než 370 let po své smrti stal předmětem celospolečenského vzrušení, v jinak již značně sekularizovaném státě.

Jan Sarkander se narodil roku 1576 ve Skočově (Skoczów), dnes polské části těšínského Slezska. Roku 1589 přesídlila jeho rodina do Příbora na Moravě. O tři roky později byl mladý Jan poslán do jezuitské školy, nejprve do Olomouce, posléze do Prahy, kde se stal bakalářem a následujícího roku magistrem filozofie. V roce 1604 se přihlásil na studia teologie ve Štýrském Hradci, zanedlouho je však přerušil a našel si světské povolání. Po dvou letech se oženil s měšťanskou dcerou z Velkého Meziříčí a koupil dům v Brně. Po brzké smrti své ženy se vrátil ke studiu teologie a roku 1609 byl v Brně vysvěcen na kněze.

Jako duchovní působil zprvu v různých farnostech olomoucké diecéze. Roku 1616 byl jmenován farářem v Holešově, kde proslul jako horlivý rekatolizátor. Zanedlouho vypuklo stavovské povstání, v jehož průběhu byl Sarkander protestantskou stranou obžalován ze zrady. Byl obviněn z toho, že jako císařův stoupenec nesl spoluvinu na povolání nepřátelského vojska na Moravu, a tím i na zpusťování části země. Roku 1619 byl zatčen a po mnoha krutých výsleších na následky mučení počátkem roku 1620 v Olomouci zemřel.

⁹³ A to i přes skutečnost, že „národního obrození“ se aktivně účastnili také mnozí katoličtí kněží.

Způsob popisu života a smrti JS v poměrně hojně sekundární literatuře je ve značné míře závislý na náboženském přesvědčení jednotlivých autorů. Zhruba řečeno, nekatolickými autory bývá označován za konfliktního, nesmiřitelného, fanatického člověka, který vyvolával konflikty nejen s příslušníky jiných konfesionálních i s vlastní církevní hierarchií (např. s Kardinálem Dietrichštejnem). Naproti tomu katolickou stranou je nahlížen, jak ještě budeme mít možnost posoudit, zcela opačně, jako vzor hodný následování. Jeho cesta ke svatořečení by se dala ve zkratce vymežit těmito několika základními daty: roku 1715 byla podána první žádost o jeho svatořečení, blahoslaven však byl až 6. května 1860 papežem Piem IX. 31. ledna 1880 byla do Říma podána oficiální žádost katovického a olomouckého biskupa o Sarkanderovo svatořečení. 2. dubna 1993 potvrdil papež Jan Pavel II. dekretem „Decreta servorum Dei“ závěry, ke kterým se dospělo během jednání o svatořečení. To bylo předpokladem, aby Jan Sarkander mohl být 21. května 1995 v Olomouci týměž papežem slavnostně svatořečen.

Zvláštnost Sarkanderova svatořečení spočívala mimo jiné v tom, že na rozdíl od jiných nedávno kanonizovaných českých světců musel být tento akt dostatečným způsobem vysvětlěn. Dokonce i v rámci samotné římsko-katolické církve bylo nutné objasnit, proč má být tato nejednoznačně působící osobnost vyzvednuta na piedestal katolických světců. Během diskuze, která svatořečení doprovázela, se začali ozývat i vlivní nekatolíci, kteří signalizovali narůstající zájem širší veřejnosti o Sarkanderův „případ“. K výměně často kontroverzních názorů docházelo prostřednictvím nejrůznějších médií, což umožňovalo velké části české veřejnosti sledovat vývoj diskuze a případně do ní zasahovat.

Pro průběh debat na Sarkanderské téma bylo příznačné, že dokonce i katolicky orientovaní autoři se cítili nuceni přiznat, že jedním ze základních problémů každého Sarkanderova životopisce je nedostatek písemných pramenů a zpráv o jeho životě a činech (Zlámal: 1990, 6). Podobně si mnozí ve svých studiích stěžovali, že informace o Sarkanderově působení jsou útržkovité a nedají se jednoznačně interpretovat (Zlámal: 1990, 6). Patrně z těchto důvodů se účastníci sarkanderovské diskuze pokoušeli tematizovat především otázku, proč byla ke svatořečení vybrána právě tato problematická osobnost. Představitelé českého veřejného života, kteří se aktivně účastnili disputací o Sarkanderově osobě, lze rozdělit podle náboženského přesvědčení do tří základních skupin.

První z nich byla tvořena katolickými autory. Většina z nich se ve svých publikacích pokoušela Sarkandera líčit jako „mučedníka od Bílé hory“ se záměrem podpořit domněnku, že se stal obětí politických intrik pohnuté doby a že v důsledku věrnosti světu náboženskému přesvědčení zemřel mučednickou smrtí (Zlámal: 1990, 55 a 97). V rámci tohoto pojetí v něm byl spatřován „první moravský mučedník“ (Zlámal: 1990, 59) a moravská paralela k českému světcí svědomí, Janu Nepomuckému.⁹⁴ Za jeden z nejpádnějších argumentů, svědčících pro Sarkanderovo svatořečení, bylo vydáváno tvrzení, že na Moravě byl jako

⁹⁴ Oba světci jsou považováni za mučedníky zpovědního tajemství, srov. Zlámal: 1990, 58.

mučedník uctíván již bezprostředně po své smrti (srov. Šigut: 1939, 1940). Je zřejmé, že podobná argumentace nemohla být příslušníky jiných denominací akceptována. V katolickém prostředí ale byla odkazu na spontánní lidovou zbožnost přisuzována velká důležitost již během beatifikačního procesu JS v minulém století. Podobně tomu bylo i se Sarkanderovým zařazením mezi zemské patrony pro „desetiletí duchovní obnovy [českého] národa“, které bylo vyhlášeno kardinálem Tomáškem pro léta 1988-1997. Společně se sv. Norbertem byl dokonce vybrán jako hlavní „přímluvce“ pro rok 1990. Olomoucká diecéze v tomto roce uspořádala velkou Sarkanderskou pouť, která měla přispět k uctění této – z katolického úhlu pohledu – „světlé postavy dějin“ a jistě tak zpopularizovat požadavek na Sarkanderovu kanonizaci.

Další důvod, který byl katolickou stranou udáván pro Sarkanderovo svatořečení, zahrnoval politicko-apelativní dimenzi a vycházel z přesvědčení, že by nemělo upadnout v zapomnění pronásledování věřících komunistickým režimem.⁹⁵ V poněkud aktualizované formě by tak Sarkander mohl, jakožto patron „nespravedlivě pronásledovaných“, zpřítomňovat také tuto nedávnou a bolestnou zkušenost českých křesťanů, popřípadě všech protiprávně stíhaných.

Podle slov arcibiskupa Graubnera je dále třeba považovat svatořečení JS za tematizaci náboženské intolerance (srov. Vondráček: 1995, 9). V tomto duchu označila katolická strana, konkrétně slovy kardinála Edwarda Idrisy Cassida, tento akt za „příležitost k léčení a uzdravování historických vzpomínek“.⁹⁶ Směrem k nejšířší veřejnosti bylo Sarkanderovo svatořečení dokonce interpretováno jako příspěvek k „modernímu ekumenickému hnutí“. Z katolického pohledu tak byl JS prezentován jako bezmála všestranně akceptovatelná osobnost, která v sobě zahrnuje prvky jak specificky katolické, tak obecně křesťanské a univerzálně lidské.

Všechny tyto argumenty byly rozhodně odmítnuty představiteli nejvýznamnějších protestantských církví a nahrazeny vlastním výkladem. Úlohy hlavního mluvčího v „protisarkanderské agitaci“ se ujala „Evangelická církev českých bratří“ (ECČB), která se jakožto pokračovatelka tradice českého protestantizmu cítila být připravovaným svatořečením bezprostředně zasažena. Z pohledu českých evangeliků byla Sarkanderova kanonizace považována za bezohledné jednání, které „znamená [...] necitlivý a neekumenický čin, který hluboce zjiřtí dosud krvácející rány v duši evangelické církve i české veřejnosti“ (Smetana: 1995, 1). Podle mluvčích ECČB svatořečení JS nejen nijak nepřispěje k přiblížení obou denominací, nýbrž naopak ekumenický dialog s katolickou stranou výrazně ztíží.

⁹⁵ K tomu aspektu srov. Charouz J. Z.: Hlas v mlčení. Jan Sarkander, kněz a mučedník, In: Němec, Tkadlík: 1994, s. 6-73, zvláště s. 64; Zuber R.: Je svatořečení Jana Sarkandra oprávněné?, In: Němec, Tkadlík: 1994, s. 76-99, zejména s. 87; Němec J.: Rozbor dokumentů o kanonizaci Jana Sarkandra, In: Němec, Tkadlík: 1994, s. 100-108, zvláště s. 107; Tkadlík V.: Proč právě nyní?, In: Němec, Tkadlík: 1994, s. 111-113, zde s. 113; Vondráček P.: 1995, Světce si nevybírá doba, ne církev, In: Lidové noviny 5. 4., s. 9.

⁹⁶ Srov. Dva dopisy, In: Evangelický týdeník - Kostnické jiskry č. 17/1995, s. 2.

Na rozdíl od katolíků spatřovali protestantiští autoři v Janu Sarkanderovi postavu „fanatického rekatolizátora“, či dokonce přímo „nástroj násilného totalitního systému“.⁹⁷ Z tohoto důvodu vnímali jeho svatořečení jako vlastní urážku. Toto stanovisko bylo jasně formulováno již počátkem února 1992 v otevřeném dopise papeži. Synodální senior Evangelické církve českých bratří a předseda Ekumenické rady církví, Pavel Smetana, zde nedvojmyslně vyjádřil názor, že „svatořečit takového muže v pokoncilní éře je pro evangelické křesťany ponižující“.⁹⁸ Jménem českých protestantů Smetana požádal hlavu katolické církve, aby opustila od úmyslu svatořečit takovouto problematickou postavu.

V „klasické“ protestantské argumentaci, směřující proti heroizaci historické postavy JS, a tím i proti snahám o jeho svatořečení, lze konstatovat několik ústředních tematických bodů. První z nich spočívá v silné česko-nacionální komponentě, která jednotlivé autory ospravedlňovala hovořit o Sarkanderovi mimo jiné jako o „zrádci českého povstání“. Druhý souvisí s klasickým českým antikatalicizmem, který často ožíval v mnohých diskuzních příspěvcích. V jeho rámci byla katolíkům připisována „temná“ historická role a činy pokusy znevažít okolnosti Sarkanderova úmrtí (srov. např.: Hrubý: 1940a, 47-48). Z jednoho z nejhrolivějších účastníků Sarkanderova procesu, Václava Bítovského z Břitova, byl svého času dokonce v některých protestantsky orientovaných příspěvcích konstruován mučednický protipól Jana Sarkandra.⁹⁹ Nutno dodat, že v jistém smyslu oprávněně, neboť Bítovský zemřel jen o několik let později a za srovnatelných podmínek jako Jan Sarkander, ovšem přičiněním katolické strany.

Třetí skupina diskutujících byla tvořena nenábožensky založenými autory. Především ti se domnívali, že se jim daří posuzovat Sarkanderův „případ“ bez náboženských předsudků, a proto nezaujatě a objektivně. Z tábora těchto autorů často zaznívala, spolu s demytologizací „nepravého svatého“, i kritika církevní instituce světců, a nejednou i samotného křesťanství.

Mnohé argumenty, které zazněly během Sarkanderovské diskuze, se nápadně podobaly některým tezím, které byly vysloveny již dříve, např. během tzv. „sporů o smysl českých dějin“. Viděno v historických souvislostech, spadají pokusy nově interpretovat Sarkanderův život a smrt do „osudových“ dějinných okamžiků českého národa. Pro rozvíjení Sankanderovské diskuse byla zvláště plodná následující období: okolo roku 1920, závěr 30. let, léta 1968-1969 a údobí po roku 1990. Jednalo se tedy o ony etapy českých moderních dějin, kdy byla zároveň pocíťována zvláštní potřeba tematizovat „smysl národních dějin“, resp. problematiku „českého údělu“ a otázku jeho dalšího směřování.

⁹⁷ Dva dopisy, In: Evangelický týdeník - Kostnické jiskry, č. 17/1995, s. 3.

⁹⁸ Synodní senior Papežovi 28. 2. 1992, In: Evangelici[...], s. 39.

⁹⁹ Autorem této interpretace je poslední biskup (staré) Jednoty bratrské J.A. Komenský - srov. Historie o těžkých protivenstvích církve české, Amsterodam 1663. K její aktualizaci např. srov. Gebauer J.: 1995, Opavsko a Jan Sarkander, In: Evangelici[...], s. 42-51, zde s. 49-50.

Katolický teolog Odilo Štampach¹⁰⁰ v jednom ze svých esejů věnovanému svatořečení JS poznamenal, že svatořečení určitého světce je možné také vykládat jako projev významání všeobecné církve určité církvi národní (Štampach: 1995, XIII). Z hlediska aktivit „výkladu“, kterými bylo svatořečení Jana Sarkandera doprovázeno, se ale nabízí otázka, která národní katolická církev má nejvladnější právo vztahovat se k jeho osobě, resp. mít profit z aktu svatořečení? Takto se dostáváme k další dimenzi „sporů“ o JS, již bychom mohli přiřadit adjektivum „etnická“. Také pro tuto podobu diskuze bylo charakteristické, že probíhala na několika úrovních současně. Při její analýze nám přitom nepůjde o identifikování údajné etnické příslušnosti světce, nýbrž spíše o souvislosti, ve kterých byly „etnické“ argumenty používány participanty jednotlivých rozprav.

Téměř všichni čeští autoři, kteří se věnovali sarkanderské problematice, zdůrazňovali skutečnost, že JS se narodil v „české rodině“, a proto jej bez výjimky považovali za Čecha.¹⁰¹ V publikacích katolické provenience je navíc patrná snaha interpretovat jeho působení ve vlasteneckém duchu. Sarkander zde byl běžně přiřazován k osobnostem, ke kterým „sahají kořeny našeho národního obrození“ (Zlámal: 1990, 94) a které proto údajně „měly významný podíl na udržování českého vědomí“ (Zlámal: 1990, 97). Oproti tomu protestantští komentátoři tūhli interpretovat spornou část jeho života jako jednoznačnou „zradu národa“.

Podobně se ale k JS jako k vlastnmu světci vztahovali i příslušníci jiných národů. V práci J. Mrowczyńskiego (1987) je kupříkladu zmiňován v kontextu polských národních světců. S tezí o jeho polském původu se lze dokonce setkat i u nepolských autorů. Jako příklad můžeme uvést článek, který v souvislosti se Sarkanderovým svatořečením vyšel v jednom sudetoněmeckém katolickém časopise.¹⁰² Zajímavé též je, že zde byla otištěna německá „Sarkanderská píseň“ z minulého století, ve které byl JS ctěn jako (sudetoněmecký?) zemský patron.¹⁰³ Vedle Němců z českých zemí se k postavě JS dále vztahují skupiny vysídlených Němců pocházející z Horního Slezska. O jejich zájmu o tuto osobnost jednak svědčí míra s jakou byl kanonizační proces monitorován médií¹⁰⁴ slezských Němců a jednak skutečnost, že mnozí z nich se aktu svatořečení osobně zúčastnili.¹⁰⁵ Snaha nalézt kompromisní řešení ve sporu o Sarkanderovu „národnost“ je patrná z formulace, která se Čechy, Poláky i Němce pokouší

¹⁰⁰ O. Štampach později přestoupil do starokatolické církve.

¹⁰¹ K přesvědčení o české etnicitě Sarkandera např. srov. Hrubý: 1940a, 5; Zlámal: 1990, 39.

¹⁰² Velehrad, das geistige Herz Mährens, In: Mitteilungen des Sudetendeutschen Priesterwerkes, September 1996, Königstein im Taunus, s. 17-20, zde s. 19.

¹⁰³ Srov. Mitteilungen des Sudetendeutschen Priesterwerkes, č. 3 1995, Königstein im Taunus, s. 29.

¹⁰⁴ Např. tiskovým orgánem vyhnanců z Horního Slezska „Unser Oberschlesien“.

¹⁰⁵ Srov. Heiligsprechung, In: Unser Oberschlesien, č. 10, 1995, s. 7.

sjednotit v univerzálně katolickém duchu tvrzením, že Jan Sarkander „sloužil a trpěl pro [všechny tyto] tři národnosti“.¹⁰⁶

Jinou složku „etnické“ stránky sporů o Sarkandra představuje „moravská komponenta“. V této souvislosti je vhodné připomenout, že vnitropolitický vývoj České republiky byl v první polovině 90. let poznamenán vzestupem politického a deklarativně nacionálního moravanství.¹⁰⁷ V době vrcholení slovenských emancipačních snah v rámci ČSFR, které posléze vedly k rozpadu společného státu, si moravští nacionalisté teprve ujasňovali nejzákladnější otázky, ohledně podoby moravské skupinové identity. Jeden z kroků, který by usnadnil proces konstruování distinktivní moravské identity, byl očividně spařován ve vytvoření platformy, na níž by mohlo docházet k tříbení různých názorů o jejím konečném charakteru a posléze snad i dojít k obecně přijatelnému kompromisu. To se však z nejrůznějších důvodů nestalo. Snaha po překonání vyvstalé „rozpolcenosti“ Moravanů v rovině kolektivní identity mimo jiné vedla ke strategii asociovat moravsko-nacionální identifikační kritéria s jinými identifikačními atributacemi. A právě tohoto aspektu moravské emancipace si povšimneme v souvislosti se sledovanou „sociální rozmluvou“ iniciovanou kanonizací JS.

XXX

Český primas a pražský arcibiskup Miroslav Vlk vyjádřil na tiskové konferenci věnované aktu svatořečení JS názor, že mezi důvody Sarkanderovy kanonizace náleží i skutečnost, že „z moravské strany je vidět velká touha mít svého svatého [...] Dále bych připomenul, pokračoval kardinál Vlk, „že polovina věřících z celé české církve žije v olomoucké diecézi. Měli bychom si uvědomit, že moravské prostředí je opravdu jiné a měli bychom ho opravdu pochopit. Mohl bych se k Sarkanderovi vyjadřovat i z pohledu našeho českého prostředí, ale to nemůžu dělat. Naznačuji až moc [...]“.¹⁰⁸ Takového nejasné formulace českého primase skutečně naznačovaly, že není neoprávněné se domnívat, že existují ještě další důvody pro uskutečnění této kontroverzní kanonizace, než ony vyložené náboženské, církví oficiálně deklarované.

Katolická strana však nebyla jediná, která přišla s ideou ustavení „skutečně moravského“ svěťce. Již 30. října 1994 si pospíšili hodnostáři české autokefální pravoslavné církve se svatořečením Rostislava, jednoho z velkomoravských knížat z 9. století. Tento akt se podle slov časopisu pravoslavné církve v ČR, „Hlasu pravoslavní“, udál „bez nějakého procesního rozhodování církevního úřadu“.¹⁰⁹ To tedy znamená nejen bez zbytečných formalit a „demokraticky“, ale také rychle.

¹⁰⁶ Srov. Unser Oberschlesien č. 10, 1995, s. 1.

¹⁰⁷ K otázce nacionálního moravanství dále srov. Pernes: 1996; Mareš, Musil, Rabušic: 1992a, 1992b; Bock: 1994, 138, Lozovtjuk: 2004b, Mezník: 1996, 30.

¹⁰⁸ Srov. Kardinál věří v ekumenu, In: Evangelic[i]..., 61-62.

¹⁰⁹ Ohlasy na svatořečení velkomoravského knížete Rostislava v Prešově a v Brně, In: Hlas pravoslavní č. 1, 1995, r. LI, s. 14-18, zde s. 18.

Z vlastního aktu a průběhu tohoto svatořečení můžeme vyvozovat, že prostřednictvím této události mělo být dosaženo oslovení vícera mobilizačních potenciálů moravského (tedy v dřívě většině nepravoslavného) obyvatelstva. Zvláště šlo o vytvoření spojení mezi cyrilometodějskou tradicí (na Moravě považovanou za katolickou), nejnovějším vývojem v oblasti moravské identity (během slavnosti byly použity moravské zemské a národní symboly) a tradičním náboženským citěním značné části moravského lidu. O symbolickém významu tohoto aktu mimo jiné svědčí i to, že svátek nového svatého byl pravoslavnou církví jakoby náhodou stanoven na 28. říjen.¹¹⁰

Všechny akcenty tohoto aktu byly frekventovány také stoupenci teze o osobité moravské nacionalitě, ovšem s jinak orientovaným ideovým těžištěm. Ohledně vztahu „moravsky vlasteneckého“ a náboženského citění se již v roce 1990 bezprostředně po založení „Hnutí za samosprávnou demokracii“, později přejmenovaného na „Hnutí za samosprávnou demokracii – Společnost pro Moravu a Slezsko“ (HSD-SMS), vyjádřil jeho tehdejší předseda Boleslav Bárta. Bárta tehdy doslova prohlásil: „Staromoravská rastislavovsko-cyrlometodějská tradice představuje svými hodnotami náboženskou víru a může být přijatelná i pro nevěřící“.¹¹¹ V tomto duchu byl v časopise „Moravská politika“, názorově blízkém Moravské národní straně (MNS), vícekrát učiněn pokus uvést do souladu katolickou církví iniciovanou duchovní obnovu s revitalizací „národně kulturního svěbytného života“ Moravanů.¹¹² Postulovaný návrat k „původním“ hodnotám se tak nemá odehrávat pouze ve sféře náboženského života, nýbrž také na základě univerzálně lidských hodnot. K nim údajně v první řadě patří právo na svobodné „vyznání“ vlastní národnosti. Takovéto příklady propojení „sakrálních“ a „profánních“ prvků se na stránkách Moravské politiky objevovaly častěji. Některé vypuje proto, že zde byl v jednom článku uveřejněn „úplný seznam svatých moravského národa“,¹¹³ v němž byl na jednom z předních míst uveden také Jan Sarkander.

Z jiného příspěvku téhož periodika lze citovat následující pasáž: „Teprve ze Západu, ze sousedních Čech bylo k nám na kdysi duchovně i hmotně bohatou Moravu [...] zataženo nesprávné [...] učení. Zde tedy u našich západních českých sousedů musíme hledat bohužel první škodlivé náznaky a zárodky lidového komunismu, státního zlodějství vůči církvi a nezákonného odebírání soukromého majetku svobodných lidí, včetně potírání jejich individuality“ (Hrůza: 1995a, 5). Zřetelně zde zaznívají tóny onoho negativistického vymezení se vůči „bezbožnému západu“, které patřily k programatickým tezím slovenských autonomistů meziválečného a separatistů polistopadového období.¹¹⁴ Bezbožnost

¹¹⁰ Tamtéž.

¹¹¹ Občanský samostatná svobodná země Moravskoslezská, In: Moravskoslezská neděle 1990, Bmo, s. 2-3, zde s. 2.

¹¹² Všichni moravští svatí, In: Moravská politika č. 9, 1995, s. 5.

¹¹³ Tamtéž.

¹¹⁴ Srov. např. články v „Hlasu Slovenska“.

je v tomto myšlenkovém schématu spojována s „mravní narušeností“ a ta s národní lhostejností. Moravané se podle tohoto pojetí od Čechů odlišují údajně právě „svojí národní křesťanskou povahou“.¹¹⁵ V rámci snah o vyčlenění se z českého národního kontextu je tak náboženská vyznání moravskými nacionalisty interpretováno jako jedna z (mála) distinktivních kategorií, která může napomoci konstituování vlastní nacionální identity.

XXX

Signifikantním rysem sledovaného diskurzivního rámce byla skutečnost, že s osobou „nejspornějšího svatého našich dnů“¹¹⁶ bylo možné spojovat divergentní konfesijní, politicko-ideologické nebo nacionální obsahy. Na metaforické úrovni pak bylo možné Sarkandera na jedné straně považovat za „mučedníka od Bílé hory“, na druhé za „fanatického rekatolizátora“. Jednou v něm byl viděn „nástroj náslného totalitního systému“ a zároveň byl dáván za „vzor vytrvalého odporu vůči zvrhlému státu“ (Mocek: 1995, 9). Jindy byl představován jako „světlá postava [národních] dějin“, jindy jako „zrádce české věci“. Příslušníky jednotlivých národů byl identifikován buď jako Čech, Polák, Slezan nebo Moravan.

Z hlediska různých akcentů se většina diskutujících autorů pokoušela vyslovit především k následující otázce: Proč měla být svatořečena osobnost Sarkanderaova typu a proč zrovna nyní? Takovýto způsob tážení před širším publikem umožňoval externalizaci vlastního ideologického pozadí a zároveň znamenal zapojení se do procesu utváření sociálního významu, který byl pro tento akt spontánně nebo programově hledán. Z hlediska metapozice, ze které se pokoušíme tuto diskuzi reflektovat, může být položena i otázka po důvodu oné neobvykle intenzivní odezvy, kterou toto svatořečení u veřejnosti vyvolalo.

Již díky jejímu imanentnímu systémovému charakteru je třeba vnímat postavu Jana Sarkandera jako kulturně sémiotický objekt, který je nositelem nejruznějších latentních informací. Především z tohoto důvodu se zdá být možné, že během námi sledované diskuse vznikl komunikační prostor, v jehož rámci se dářilo obdařovat symbolickou postavu Jana Sarkandera různými, mnohdy protichůdnými významy. Prostřednictvím specifického výkladu a jeho následné medializace bylo usilováno o převezení těchto významových obsahů z potenciální do aktuální formy.¹¹⁷ Z průběhu sledované diskuze je patrné, že všichni její účastníci vnímali akt Sarkanderaova svatořečení jako kulturní text,¹¹⁸ který, aby mu mohlo být „správně“ porozuměno, musí být náležitě vyložen. Požadavek doprovodit tento „text“

¹¹⁵ Čtvrt miliónu věřících v Olomouci. K návštěvě Jana Pavla II. na Moravě, In: Moravská politika č. 7, s. 1-2, zde s.1. Tato argumentace není zcela nová. K jejímu funkčnímu použití docházelo již od poloviny 19. století. Více srov. Kolejka: 1960.

¹¹⁶ Taktó Jana Sarkandera označil v titulu svého článku novinář M. Mocek (1995).

¹¹⁷ K otázce potenciaální a aktuální formy informace srov. Bystřina: 1989, 63n.

¹¹⁸ Zde odkazujeme na 4. kapitulu této práce.

patričním vysvětlením dále prozrazuje, že jeho mnohoznačnost, která umožňovala jeho různé interpretace, byla považována za nežádoucí ba přímo nebezpečnou.

Ze sémiotického hlediska plní texty v kulturním systému přinejmenším dvě základní funkce. První z nich spočívá v „adekvátním zprostředkování významů“, druhá v jejich nové „produkcii“ (Lotman: 1981, 12). Především ve druhém případě lze text (kulturní nebo písemný) primárně chápat ne jako zprostředkovatele, nýbrž spíše jako generátor smyslu. Tímto způsobem mohou díky situacím s vysokou sémiotickou vznikat během interpretačního procesu nové diskurzy. Z účelového hlediska je od takovýchto textů počáteční nejednoznačnost dokonce vyžadována, což navíc zvýrazňuje důležitost osoby jejich interpreta.

Proces „oficiální“ sakralizace postavy Jana Sarkandera, který byl zahájen katolickou církví, uvedl do pohybu další aktivity, jejichž cílem bylo snížení sémioticity této postavy. Na tomto dění se však cítili být oprávněni spolupodílet se i přívrženci jiných zájmovo-ideologických skupin. Jejich interpretační vstupy do procesu probíhající sakralizace naznačují, jakou zvláštní kulturní signifikantnost Sarkanderovo svatořečení v obecně českém rámci získalo. Počáteční mnohoznačnost tohoto aktu umožnila nejrůznějším účastníkům diskuze „vinterpretovat“ své vlastní obsahy do neustále se měnící sociální interakce, kterou se tato diskuze posléze stala.

Vysvětlení tohoto „kulturního textu“, prostřednictvím jeho převedení do jiného kontextu, mělo zároveň umožnit „ovládnout“ jeho následného výkladu. Skrze projekci vlastních obsahů do ještě ne plně etablovaného symbolu tak bylo usilováno o účast na procesu jeho dotváření. Aktivní participace na tomto dění kupříkladu umožňovala, jak jsme zmínili v souvislosti s nacionálním moravanstvím, usměrňovat konstruování nové formy kolektivní identity. V tomto duchu je vhodné interpretovat snahy stoupců moravsko-nacionální ideje účastnit se sarkanderské diskuze. Ukázalo se, že povznesení „moravského krajana“, za kterého je JS přes svůj původ považován, do „stavu světců“, je pro emancipační úsilí nejrůznějších „promoravských“ aktivistických uskupení zvláště relevantní.

Stejnou procesuální logiku sledovali také příslušníci ortodoxní církve, avšak z hlediska opačných priorit. Skrze vyhlášení svatořečení „prvního moravského svatého“ Rostislava,¹¹⁹ který údajně Moravanům „daroval [...] opravdovou vlastní identitu založenou na pravoslavném východním křesťanství [...]“,¹²⁰ poukazovali na vlastní vyznání, které je podle nich pro moravský národ zvláště vhodné. Za účelem dosažení patričních asociací musela být v obou případech, tj. jak u katolického, tak u pravoslavného svatého, zvolena „nová“ osobnost, která by v použitých kontextech působila dostatečně inovačně. Poukazem na tento

¹¹⁹ Stov. Kůdřmová A.: 1996, Moravo, kdo na tebe opravdu myslí?, In: Hlas pravoslavi č. 2, r. LII, s. 45-46; podobně viz Hruža P.: 1994, Svatá pravda o pravoslavném křesťanství na Moravě, In: Moravská politika č. 7, s. 5.

¹²⁰ Hlas pravoslavi č. 9/1994, s. 665.

argument lze odpovédět na otázku, proč nebylo vhodné „využít“ jako moravské nacionální patrony některé jiné nesrovnatelně významnější osobnosti.¹²¹

Průběh a kvantitativní rozsah Sarkanderské diskuze svědčí o aktivní roli, která je „kulturním textům“ přisuzována. Za situace, v níž se usilovalo o oslovení co možná nejširšího spektra moravské populace „etnoemancipačním“ slovníkem, nabízela kanonizace „významného“ moravského krajana vítanou možnost představit tohoto nového svatého jako symbolickou postavu právě vznikajícího národa. Nejednoznačná prohlášení oficiálních představitelů katolické církve v ČR tuto projekci spíše připouštěla, než vyvracela. Proto mohlo být svatořečení Jana Sarkandera některými stoupenci moravsko-nacionální myšlenky pochopeno jako událost vhodná pro posílení moravské identity. Představy o jejím konečném charakteru se však stále velmi rozcházejí, o čemž svědčily také nejrůznější protichůdné názory, které během sarkanderské diskuze zazněly.

¹²¹ Mohlo by se např. jednat o sv. Cyrila a Metoděje, lidová úcta k nim však nepůsobilá jednoznačně „moravsky“ - byli uctíváni i v Čechách a jejich kult měl vždy širší slovanský aspekt, stroj. Mezník: 1990, 51.

Překlad Bible do lokálního jazyka jako projev etnické emancipace.Kašubský příklad

Jazyk byl, a víceméně doposud je, prostým kašubským lidem nejčastěji vnímán jako sociální, nikoli etnický, signifikátor. Tento vztah by se dal dobře vyjádřit dodnes užívanou stereotypní výpovědí „hovořit kašubsky znamená mluvit selsky“. Neetnické vnímání kolektivní distinkce kašubskými mluvčími nacházelo v minulosti výraz v běžném užívání místních „cizích“ literárních jazyků. Používat polštinu nebo němčinu znamenalo hovořit „z vysoká“, kašubština naproti tomu byla považována za „mluvu horší, méně elegantní“ (Synak: 1990, 6). Neudivuje proto, že koncem osmdesátých let 20. století se badatelé při provádění terénních sociologických výzkumů často setkávali s výpověďmi typu: „Mimo ves někdo kašubsky nemluví a každý svůj jazyk tají, protože se nechce vystavit posměchu. Jakmile někdo cizí zaslechne naši řeč, směje se a pošklebuje: koukej, to jsou ti Kašubové“ (Synak: 1990, 6)¹²²

Přesto je i v kašubských podmínkách vysledovatelná tradice, jejíž protagonisté usilovali aplikovat etnojazykové kritérium jako konstituční prvek kolektivní identity. Ke snahám „probudit spící lid“ akcentováním „přirozených“ hodnot lokální lidové mluvy docházelo v přibližně stejném období a pomocí podobných strategií, jako u řady dalších středoevropských a východoevropských skupin. V polovině 19. století tak došlo i v kašubských podmínkách k pokusu o rozvoj vlastním jazykem nesené literatury, který byl inspirován romantickým duchem „národního obrozování“. Roku 1843 byly ve varšavském slavisticky profilovaném časopisu „Jutrzenka, Przegląd Słowiański“ poprvé zveřejněny dva národopisné články napsané v kašubštině (Neurëiter: 1991, 27).¹²³ Jejich autorem byl tehdy ještě neznámý student medicíny Florian Ceynowa (1817-1881), který se takto stal prvním novověkým autorem kašubsky psaných textů.

Ke svému vlasteneckému vystoupení byl Ceynowa do značné míry inspirován během svého studia na vratislavské univerzitě, kde se i prostřednictvím českých pedagogů¹²⁴ seznámil s ideály romantického nacionalizmu, vycházejícími v mnoha ohledech z myšlenek Johanna Gottfrieda Herdera.¹²⁵ Vratislavská studia tak výrazným způsobem předznamenala jeho pozdější myšlenkový vývoj. Důležitým momentem pro naše následující úvahy bude porovnání stanovisek, která byla v odborné literatuře zaujata k typologizaci procesu, jehož iniciátorem byl Ceynowa a pokusíme se zhodnotit, jaká úloha v něm byla přisouzena lidovému jazyku.

¹²² Při výzkumu dále 47% informátorů potvrdilo, že se stydí svůj jazyk užívat mimo vlastní společenství (Synak: 1990, 6).

¹²³ K předchozímu vývoji tzv. slovinské literatury v Pomorí srov.: Kluge: 1994.

¹²⁴ Jednalo se o Jana Evangelistu Purkině a Františka Ladislava Čelakovského. K českým inspiracím kašubského hnutí více viz Lozovniuk: 1994c.

¹²⁵ K inspirativnosti Herderových myšlenek na slovanské národy srov. Drews: 1990.

Existují dva zásadní přístupy k první části výše formulovaného problému. To, v čem se shodují obě strany, se dá zjednodušeně shrnout do následující teze: Ceynowa byl v kašubském prostředí zprostředkovatelem nového kulturně-politického impulsu, který spočíval v úsilí o realizaci autonomní formy emancipace. Komplikace nastávají s její další specifikací. Na jedné straně nacházíme přesvědčení, že Florian Ceynowa byl zakladatelem „kašubského regionalizmu“, který je třeba chápat jako „ražení si cesty do Polska, cesty k sociální rovnoprávnosti a národní [myšlen je národ polský] úctě“. Na druhé je v něm spatřován tvůrce a po dlouhá léta hlavní propagátor, použijeme-li formulace českého slavisty a sympatizanta s kašubským hnutím Antonína Frinty, „směru kašubsko-separatistického na základě slovanském“ (Frinta: 1913, 189).

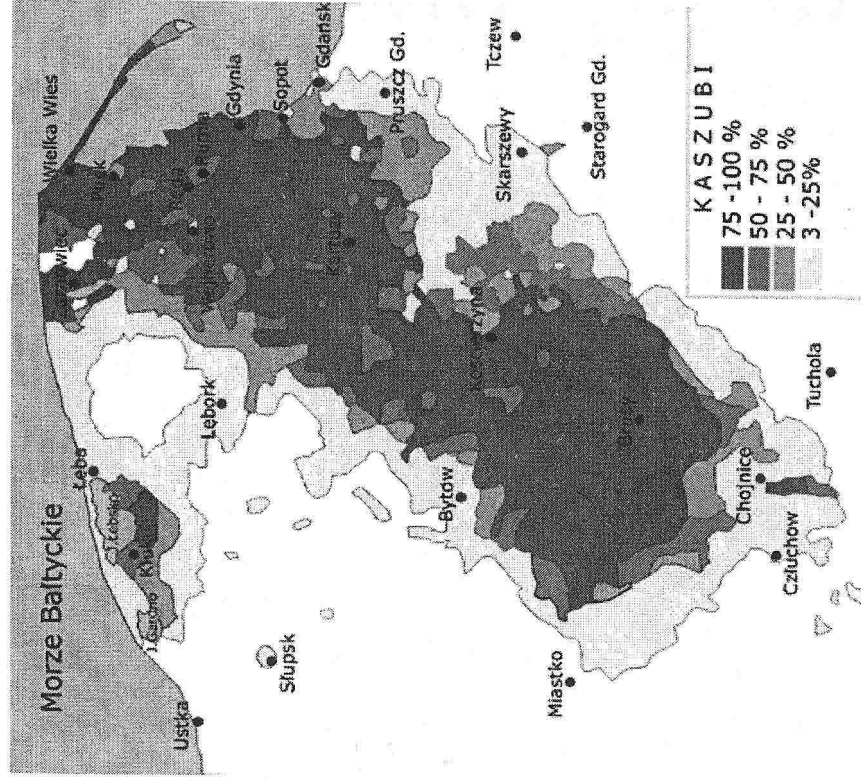
Do těchto dvou kvalitativně odlišných pohledů – i když existují zastánci ještě dalšího, kteří usilují o jejich kompromisní syntézu – se projektuje zásadní problém kašubského emancipačního typu: jazyková a s ní související identifikační nejednoznačnost skupiny. Tvůrcem určitého národního programu (v polském či kašubském smyslu) však Ceynowa podle všeho nebyl, i když právě takto je jeho tvorba, byť z různých hledisek, nejčastěji interpretována. „Program“, či snad lépe „programovost“ byla v Ceynowově činnosti vyhledávána a posléze spatřována až s časovým odstupem, a to především příslušníky mladších generací, kteří se cítili Ceynowovým pojetím kašubskosti osloveni. Z praci, ve kterých se Ceynowa věnoval problematice kašubského jazyka a otázky jeho statusu,¹²⁶ přesto vyplývá, že se intuitivně pokoušel o přenesení nacionálně obrozenického emancipačního vzorce do kašubských podmínek (více srov. Lozoviuk: 1994b, 1994c).

Na Kašubsku však po celé 19. století chyběly dostatečné předpoklady pro jeho úspěšnou aplikaci. Projevem tohoto neúspěchu byla i skutečnost, že Ceynowovy etnicko-emancipační texty nebyly slovanským obyvatelstvem Gdaňského Pomoří přijaty a „autorizovány“, nebyly zařazeny do skupinového zkušenostního horizontu. Již samotná skutečnost, že Ceynowa tehdy používal označení „Kašubové“, jako by se jednalo o standardní kolektivitu, napovídala, na jak fiktivních základech vybudoval svoji koncepci. „Buditelskou“ aktivitou se Ceynowa pokoušel vzbudit širší zájem o svoji vizi kompaktní kašubské kolektivity, jejíž existenci se vlastní literární a organizační činností snažil zároveň prokázat.¹²⁷ K dílčímu přijetí jeho představa došlo až později a nikdy komplexně, což znamená, že vždy existovaly alternativní koncepce „kašubskosti“, které nacházely svůj výraz

¹²⁶ Jedná se především o následující práce: Kaszebi do Pólochów, In: Szkoła Narodowa 1850, č. 10; Wó narodowosce. A wó moje, In: Szkoła Narodowa 1850, č. 11; Kile slow wó Kaszebach a jich zemi przez Wójkasena. Tudziez rzecz o jezuku kaszubskim ze zdania sprawy Prajsa, Kraków 1850; Kaszeczka dlo Kaszebów, Gdansk 1850; Wuwogi nad mówa kaszebska, In: Trze rosprawe przez Stanjislawa, wóros kile slow wó Kaszebach a jich zemji przez Wójkasena, Kraków 1851; Zarés do Grammatiki Kasébsko-Slojvinskjé Móvé, Posen 1879.

¹²⁷ Podrobněji k Ceynowovu životu a dílu např. srov.: Roppel: 1967.

ve snahách zakotvit v místních podmínkách odlišná kritéria pro stanovení kašubské kolektivní identity.



Kašubské jazykové území na přelomu XIX. a XX. století.¹²⁸

Ceynovou zprostředkované myšlenky se přesto staly součástí tradice, ke které se opakovaně hlásila část kašubské inteligence. V politické rovině se jejich vliv projevoval jen ve velmi omezené míře, a jen tehdy, když se k tomu objektivně naskýtal příznivý podmínky. K tomu došlo na počátku 20. století v souvislosti s aktivitami tzv. mladokašubského hnutí.¹²⁹ Dále ve třicátých letech prostřednictvím skupiny mladých literátů sdružené do časopisu „Zrzesz Kaszëbskô“, která pod heslem „V Božím jménu – obrození Kašubů“¹³⁰ iniciovala složitý emancipační proces, který můžeme označit za „dobývání zcizeného prostoru“, tj. takového,

¹²⁸ Pramen: Modrawski J.: 1999, Geografia współczesnych Kaszub, Gdansk.

¹²⁹ Jednalo se o skupinu kašubských aktivistů, jejichž nejvýznamnějším představitelem byl Aleksander Majkowski.

¹³⁰ Originální text by ale bylo možné též přeložit jako „obrození Kašubská“.

jehož duchovní potřeby jsou naplňovány jazykově odlišnou kulturou (Macura: 1983, 135). V důsledku vypuknutí druhé světové války a po jejím skončení, kdy došlo k následnému nastolení komunistické diktatury, však byla další přirozená krystalizace a vnitřní diferenciacie kašubské společnosti výrazně ztížena.

Zprvu slibný poválečný pokus o obnovu kašubského spolkového života¹³¹ byl polskou podobou stalinizmu brzy zlikvidován. Až během relativního politického „tání“ v druhé polovině 50. let mohlo dojít k založení společensko-kulturní organizace „Zrzeszenie Kaszubskie“ (roku 1964 přejmenované na Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie – ZK-P), která je dodnes největší a nejvýznamnější kašubskou organizací. Ovšem k plnému rozvoji kašubských aktivit mohlo dojít až díky celkové společenské liberalizaci Polské republiky v druhé polovině osmdesátých let 20. století.

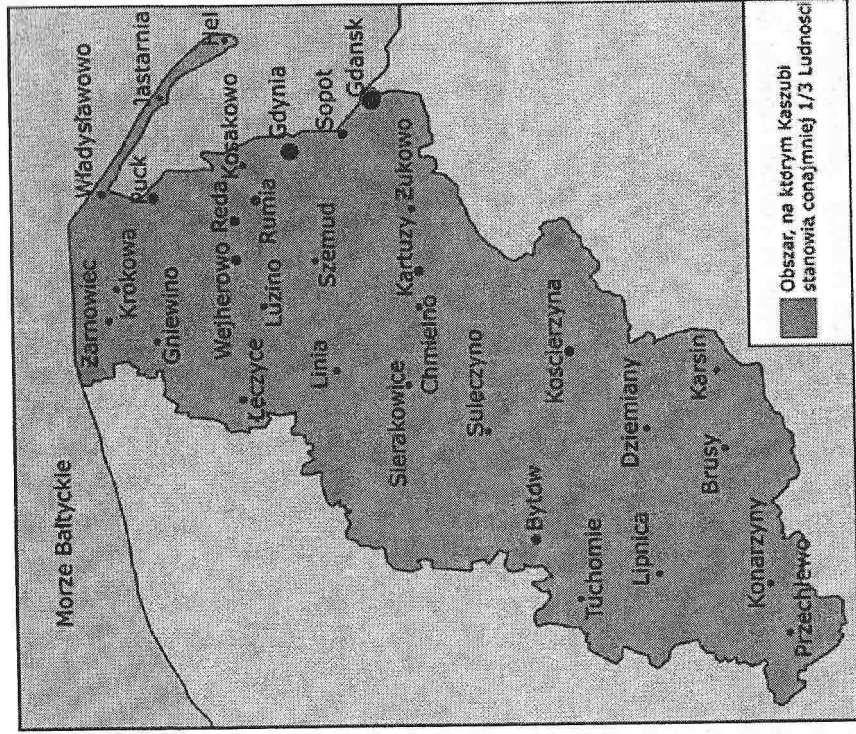
Od tohoto období se datuje nebyvalý rozvoj nejrůznějších neformálních uskupení a zájmových skupin, které byly přímo či nepřímo iniciovány regionálními aktivisty. Z našeho úhlu pohledu je významné zejména zjištění, že došlo k výrazné prezentaci kašubských reálií v místních médiích. Vedle rozmachu kašubského regionálního písemnictví jde v první řadě o zavedení kašubského jazyka do škol (včetně Gdaňské univerzity), o rozhlasové a od roku 1990 dokonce i regionální televizní vysílání v kašubštině.¹³² To vše byly signály svědčící o snaze předefinovat společenský statut kašubštiny. Počátkem 90. let bylo toto úsilí zřetelné zvláště u skupiny nejmladší generace kašubských aktivistů, kteří se sružili okolo měščíníku „Tatczézna“.

Většina materiálů publikovaných v Tatczézne měla od počátku výrazně apelační charakter. Ať už se jednalo o články zaměřené na kašubskou minulost, symboliku, literaturu či o „angažovanou“ poezii, nepřehlédnutelnou intencí autorů a vydavatelů bylo burcovat čtenářovu „kašubskost“. Za zvláštní povšimnutí stojí, že na stránkách Tateczny bylo od počátku systematicky věnováno mnoho místa kašubskému jazyku, způsobu jeho zápisu a jeho společenskému statutu. Vedle informativních příspěvků (např. z oblasti dialektologie) byla především zdůrazňována nutnost přehodnocení pozice, která je kašubštině intuitivně přisuzována. Výzvy k veřejnému používání kašubské mateřštiny, zdůrazňování hrdosti na kašubský původ a opěvování krásy rodné země nejméně zajímaví ve vlastenecky orientované poezii.¹³³

¹³¹ Roku 1946 se například ještě mohl konat „první Kašubský kongres“.

¹³² Kašubský televizní pořad s názvem „Rodnó Zemia“ je vysílan dodnes.

¹³³ Srov. např.: Przyczkowski E., Rodnó Mowa, in: Tatczézna 1990, č. 4, s. 3.



Území, na němž Kašubové v současnosti údajně představují nejméně 1/3 celkové obyvatelstva.¹³⁴

Literáti sružení v Tatczěně se vědomě hlásili k odkazu meziválečného hnutí kašubských aktivistů, tzv. „Zrzeszińców“.¹³⁵ Jeho tehdy poslední žijící účastník, katolický kněz a jeden z překladatelů Bible do kašubštiny, Franciszek Gruca, se pro ně stal poradcem a duchovním otcem v jedné osobě. Jedním ze symbolů, odkazující k tradici zrzeszineckého pojetí kašubskosti, se stala forma zápisu kašubských textů. Její základ představovala ortografie zavedená gramatikou A. Labudy z roku 1939, která byla Zrzeszinci užívána až do nuceného zastavení publikační činnosti ve druhé polovině 40. let. Je příznačné, že s touto variantou zápisu kašubských textů bylo spojováno autonomní pojetí kašubského jazyka.¹³⁶ Pro širší prosazení „jazykové“ koncepce kašubštiny, tedy teze, že kašubština je

¹³⁴ Pramen: Borzyszkowski J.: 1999, Historia Kaszubów, Gdańsk

¹³⁵ Název skupiny je odvozen od titulu časopisu „Zrzesz Kaszëbskô“, který byl jimi vydáván.

¹³⁶ Srov. Pryczkowski E.: 1992, Stanowjiszcze Młodech, In: Lécëdło. Biuletyn II Kongresu kaszubskiego č. 3, 14. 6., s. I-II.

svěbytným západoslovanským jazykem a ne dialektem polštiny, bylo ale nutné po mnohaleté odmítnutí najít širší platformu, než jakou poskytovaly stránky regionální Tatčezny. Tyto izolované publikační snahy působily navíc svou výjimečností poněkud ezoterickým dojmem. A právě v této souvislosti je vhodné zmínit diskuzi z počátku 90. let minulého století, kterou vyvolaly překlady Bible do kašubštiny.

X X X

Společnost, jejíž členové usilují prostřednictvím rozvíjení „vlastního“ spisovného jazyka konstituovat intersubjektivní identitární koncept, je označována jako „lingvocentrická“ (Macura: 1983, 47). Podle Vladimíra Macury je pro ni především charakteristické, že jazyk v ní plní úlohu hlavního diferenciálního znaku pro nealternativní vymezení hranice mezi členy a nečleny skupiny. V takovéto lingvocentricky orientované společnosti pak probíhá etnická emancipace, alespoň zpočátku, v rovině emancipace jazyka, který, jak tvrdí sami aktéři tohoto procesu, „sídlí v našem srdci, v našem kašubském 'já'“ (Cieminski: 1992, 6). Nárok na autonomní chápání statutu celé skupiny je pak odvozován od způsobu lingvistické klasifikace jejího jazyka. Úzké propojení mezi konstrukcí etnicity a jazykově-symbolickou složkou emancipačního procesu nejlépe vystihuje imperativ „o kašubských záležitostech musíme uvažovat kašubsky“.¹³⁷

Neudivuje proto, že otázka jazykového zařazení zaujímá v takovémto hodnotovém systému velmi významné místo. Úsilí o povýšení společenské prestiže lidové mluvy je proto spojeno se snahou o rozšíření její potenciální funkční sféry prostřednictvím prosazení závazného spisovného úzu. Změna statutu jazyka, o kterou se usiluje např. formou uplatnění jazyka v místní správě, školství, médiích, překladatelskými aktivitami apod., má nezastupitelné místo v celkovém procesu etnické emancipace a je nutná pro posun v chápání kolektivní identifikace, o kterou se v konečném důsledku usiluje. V kašubském případě je tak snahou o jazykovou kodifikaci směřováno k ustavení národní kolektivity.

Proto se u národnostně orientovaných Kašubů setkáváme s naléhavou nutností kodifikovat spisovný jazyk jako „Hochsprache“, který by se stal nositelem dotvářené „vysoké“ kultury. Podobně jako u jiných původně etnicky indiferentních skupin, i zde je příznačné, že pokus o prosazení jisté jazykové normy je prováděn z několika ideových center současně. Signifikantní též je, že snahy o kodifikaci spisovného jazyka se dějí „stylem svobodného podnikání“, tzn. za situace, kdy „kodifikace a péče o jazykovou správnost nejsou svěřeny jednotnému všénárodnímu orgánu“, nýbrž „tato pravidla se formulují a vyhláší soukromými podniky“ (Garvin: 1991).

¹³⁷ Szymikowski D.: 1992, Z myslą o przyszłości, In: Lécédlo. Biuletyn II Kongresu kaszubskiego č. 1, 12. 6., s. 2-3, zde s. 2.

S jazykovou klasifikací kašubštiny byly prakticky od počátku, kdy má smysl o ní hovořit,¹³⁸ „potiže“. Chronologický přehled názorů a stanovisek, nejrůznějších jazykovědců, k jejímu statutu do počátku 90. let 20. století, souborně podává Jerzy Tredor (Tredor: 1990, 73-104), sám spoluautor jedné z používaných gramatik. Diskuzi o statutu kašubštiny, kterou mezi sebou – doposud bez výraznějších výsledků – vedou lingvisté, se zde podrobněji věnovat nebudeme.¹³⁹ Spokojme se s konstatováním, že názorová nejednota, spočívající na variantním či invariantním nazírání jejího vztahu k polštině, panuje již více jak jedno století. Důsledkem jazykových sporů, do nichž se zároveň zřetelně projektuje emo-identifikační nejednoznačnost skupiny, bylo vypracování a uvedení do literární praxe několika písemných variant kašubštiny.

Hlavní diferenciatní znak mezi jednotlivými názorovými proudy spočívá v četnosti či absenci zvláštních diakritických znaků, které zvýrazňují některé odlišnosti kašubštiny od spisovné polštiny, resp. od nich odhlíží. Takto je prakticky na první pohled zřejmé, se kterou názorovou skupinou pisatel sympatizuje. Přihlášeni se formou písemného textu k jedné z variant, tak lze považovat za projev osobního přesvědčení o skutečnostech, které s vlastním jazykem či lingvistickou problematikou bezprostředně nesouvisí. Jazyk plní, v takto vyhraněné společnosti, důležitou funkci diferenciatního prostředku a symbolu. Tedy opět vývoj, kterým prošly jazykově se emancipující národní kultury, včetně české.¹⁴⁰ Jak rozpoznal Vladimír Macura, „pravopisné a vůbec filologické skupinkaření tu v mnoha ohledech nahrazuje počátku nerozvinuté třídění politické a také je s politickými důsledky nejednou spínáno“ (Macura: 1983, 49).

X X X

Překlad Bible do národního jazyka byl ve středoevropském kulturním kontextu vnímán nejednou jako počín, přesahující rámec oblasti vymezené vlastním náboženstvím. I když je třeba akceptovat názor, že „nejen reformace, ale i katolická protireformace měla svůj význam při vytváření spisovných jazyků slovanských a jejich mluvnickém zpracování“ (Havránek: 1963, 318), zůstává skutečností, že zásadní dopad na formování a rozvoj literatury psané v regionálních lidových jazycích mělo šíření protestantismu s jeho vlastním pojetím poslání a funkce církevní organizace. V této souvislosti poznamenává polský historik Zygmunt Szultka, že „z luteránské koncepce církve jako společenství a všeobecného spojení věrných ve víře vyplývalo, že všichni měli mít všestranný a co nejsnazší přístup k Bibli, jejíž obsah byl šířen v jim stozumitelném jazyce.

¹³⁸ Tj. od poloviny 19. století.

¹³⁹ K současné diskuzi o statutu kašubštiny srov. internetové vydání časopisu „Zasoby Kaszubsko-Pomorskie“, <http://www.naszekaszuby.pl/modules/tutorials/listutorials.php?cid=2>.

¹⁴⁰ Tuto fázi českého vývoje charakterizuje Vladimír Macura mimo jiné slovy: „Vznikají označení jednotlivých vlasteneckých skupin na základě jejich příklonu k té či oné podobě českého pravopisu (wisté, ouáci, auáci, iotisté, ypsilonomani aj.)“, Macura: 1983, 49.

Z toho také plyne luteránská koncepce rovnoprávnosti národních jazyků s jazyky církvi a vzdělavců – hebrejštinou, latinou a řečtinou“ (Szultka: 1991, 11-12).

Vliv církve na kulturu určité kolektivity, a tedy i na jazyk, který byl jejími členy užíván při náboženských úkonech, byl evidentní. Institucionální, státní či církevní akceptace oblastní, doposud nekodifikované varianty určitého jazyka – polský lingvista T. Lehr-Splawiński hovoří o tzv. „kulturním dialektu“¹⁴¹ – byla v minulosti jedním z nutných předpokladů jejího eventuálního rozšíření a vzniku nadregionální písemné normy. V církevním životě Kašubů evangelického vyznání (tzv. baltských Slovinců) suplovala roli mateřského jazyka němčina, u katolíků, kterých byla převážná většina,¹⁴² přibuzná, ale pro většinu přece jen těžko stozumitelná, polština.

S podobnou situací se dodnes můžeme setkat i v jiných regionech obydlených národnostně nevyhraněným obyvatelstvem. V severní části přešovského kraje Slovenské republiky (především v okresech Stará Lubovňa a Bardejov) je tamními Goraly užívána v kostele a při všech činnostech, které souvisejí s náboženskými úkony, zcela samozřejmě slovenština. Může se dokonce jednat i o tak intimní okamžiky, jakými jsou zpověď (i u kněze goralského původu) či rodinná a soukromá modlitba.¹⁴³ Přičemž jazykem všedního života (i s oním duchovním) je jedna z variant osobitého goralského nářečí, které bývá lingvisticky řazené nejčastěji mezi polské dialekty.¹⁴⁴

Podobnou funkci liturgického jazyka plnila a u katolických Kašubů ve velké míře doposud plní spisovná polština, u evangelíků to byla němčina. Není proto překvapující, že se u takto jazykově situovaného národnostně indiferentního obyvatelstva neobjevila v minulosti dostatečná potřeba překladu Bible do mateřštiny.¹⁴⁵ Akt takového překladu by svým dopadem zcela zapadal do zmíněného paradigmatu jazykově se emancipující společnosti. Tento model nebyl, jak již bylo naznačeno, Kašuby původně přijat, a tak v podstatě jediným autorem takového překladu mohl být Florián Ceynowa. To, že se jím nestal, zapříčinilo nejspíše jeho vyhraněné antiklerikální založení.

Katolická církev si mezi Kašuby dodnes uchovala velmi silnou pozici. Za času německo-polského kulturního boje o vliv na Kašubsku se zde vytvořil stereotyp, v němž byl katolictví neodmyslitelně přiřazován atribut polskosti (a to i přesto, že se ke katolickému vyznání hlásila i nezanedbatelná skupina místního německy

¹⁴¹ Lehr-Splawiński T.: 1926, Problem pochodzenia polskiego języka literackiego, in: Przegląd powszechny č. 5, s. 332; Havránek používá označení „kulturní jazyk“, srov. Havránek: 1963, 92.

¹⁴² Polský etnograf Stefan Ramuńt, sám stoupence teze o jazykové svébytnosti kašubštiny, uvádí pro konec 19. století 184 975 katolických a 13 242 evangelických Kašubů (Ramuńt: 1899, 243).

¹⁴³ Tyto poznatky čerpám ze svého terénního výzkumu, který jsem v této lokalitě prováděl v létě roku 1989.

¹⁴⁴ K jazykové klasifikaci goralských dialektů např. srov.: Kriššáková: 1985; Bednarčík: 1990; Hubinger, Honzák, Polišínský: 1985.

¹⁴⁵ Pokusy o překlady částí Bible do slovanských dialektů Pomorí (zejména do tzv. baltské slovinštiny) jsou však relativně starého data - sahají až do poloviny 17. století, srov. Neureiter: 1991, 16.

hovorčího obyvatelstva), protestantství zase atribut německosti. Nechť vyšších církevních kruhů a prostého kléru cokoliv na tomto stavu měnit měla za následek, že se katolická církev stala výrazným polonizačním činitelem, stejně jako luteránská až do roku 1945 germanizačním. V tomto směru přinesly zásadní změnu osmdesátá léta minulého století.

K určitému „zoficiálnění“ a následnému rozvoji kašubských aktivit v rámci katolické církve došlo po třetí apoštolské cestě papeže Jana Pavla II. do vlasti, při níž navštívil také Pomoří. 11. června 1987 se ve svém kázání v Kosciuszkově parku v Gdyni obrátil také na Kašuby a pronesl dnes již památná a na Kašubsku často citovaná slova: „Nemohu však dnes neoslovit zvláště potomky Praslovanů, lechické obyvatele Pomořan, nám všem drahé Kašuby, kteří si dodnes zachovali svou etnickou svěbytnost a svůj jazyk kmenově slovanský [...] Drazí bratři a sestry Kašubové! Sřeďte tyto hodnoty a tento odkaz, jež svědčí o vaší identitě.“ (Borzyszowski: 1990, 9).

Představitelka nejvyšší společenské autority,¹⁴⁶ katolická církev, oficiálně připustila, aby se v rámci jejího působení vytvořil určitý prostor pro individuální aktivity duchovních a laiků, které v konečném důsledku směřovaly k realizaci přesunu kašubského jazyka z „mimokulturní“ sféry do oblasti plnohodnotné celospolečenské komunikace. V roce 1984 byla kupříkladu ve vsi Wygoda v centrální části Kašubska poprvé v kašubštině sloužena bohoslužba. Velmi pozitivně se o spojení církevních zájmů se snahami aktérů kašubského emancipačního hnutí vyjádřil gdaňský arcibiskup Tadeusz Gocłowski: „Zdrojem inspirace pro aktivity kašubsko-pomořanské společnosti je, [...] religiozita a z ní vyplývající rodinné pouto. To je třeba chránit jak oko v hlavě. Neboť tyto hodnoty mohou být ohroženy současnými laicko-liberálními proudy“.¹⁴⁷ Od konce 80. let tak jsme v kašubských podmínkách konfrontováni s podobným trendem, který pro hispánskou oblast diagnostikoval José María Tortosa (Tortosa: 1986, 54). Zjednodušeně bychom ho mohli vyjádřit grafem na následující straně.

Vycházíme-li z Tortosova předpokladu, že „jazyk je společenským ukazatelem ve dvojitým významu: za prvé je prostě spojen s aktem mluvení v tom či onom jazyce [tzn. např. polsky nebo kašubsky], za druhé s aktem mluvení v daném jazyce tím či oním způsobem [tj. spisovně, v 'Hochsprache' či lidově, nespisovně]“ (Tortosa: 1986, 53), vede cesta z jazykové periferie, na schématu znázorněna šipkou z bodu 4 do bodu 1, dvojitým povýšením jazyka. Za prvé v oblasti jazykového kódu z „lidové“ mluvy na spisovný jazyk; za druhé v kulturní oblasti, posílením jeho společenské prestiže.

¹⁴⁶ Velký význam při hodnocení významu katolické církve má vedle tradicionalistických hodnot také nekonzformní postoj katolického kléru z doby komunistické moci.

¹⁴⁷ Ludzie i ziemia. Rozmowa z księdzem arcybiskupem Tadeuszem Gocłowskim, In: Pomerania č. 7-8, 1995, s. 26-28, zde 27.

Kód	Strukturální oblast	Kulturní oblast
	vyšší	nižší
vyšší	1	2
nižší	3	4

V tradicionalistické kašubské společnosti je překlad Bible pro realizaci této transformace zvláště vhodný. Spojením posvátného textu („Pisma svatého“) se „svatým jazykem“ vzniká nová kvalita. Přičemž „svatost“ jazyka je možné chápat ve dvojitým smyslu: jako jazyka liturgického, tj. prostředku komunikace s Bohem, a jako „posvátné mluvy zděděné po předcích“. Signifikantní je minimální (alespoň prozatím) religiozní funkčnost překladu, spočívající zvláště ve dvou aspektech: 1) jen relativně málo lidí je v současnosti schopno plynně kašubsky číst a 2) obsah sdělovaného je obecně znám. Důležitá je tedy forma překladu, který se stává symbolem autonomnosti a atributem osamostatňující se etnické kultury. Opět připomeňme, že změna statusu jazyka má nezastupitelné místo v celkovém procesu etnické emancipace a je nutná pro posun v chápání kolektivní identifikace, o který je v konečném důsledku usilováno.

XXX

V rozhovoru, který v roce 1992 poskytl rakouský znalec kašubské literatury Ferdinand Neureiter regionálně profilovanému měsíčníku Pomerania,¹⁴⁸ se uvádí, že v roce 1973 byla básníkem Alojzy Nagelem přeložena „Bible do kašubštiny“. Fragment tohoto překladu zařadil Neureiter pod názvem „Przepuiewiesc ue sęcwu“ do své „Kaschubische Anthologie“ (Neureiter: 1973). Z citovaného rozhovoru ale nevyplyvá, o jak rozsáhlou část biblického překladu se mělo celkově jednat. Ze skutečnosti, že Ferdinand Neureiter ve svém doplněném vydání dějin kašubské literatury (Neureiter: 1991) neuvádí žádné další podrobnosti o tomto počínu, dovozuje jiný německy píšící badatel, Friedmann Kluge, že se Nagel se svým překladem zřejmě nedostal daleko (Kluge: 1994, 48). Podobně není tento překlad

¹⁴⁸ Bolduan T.: 1992, Znak tożsamości, Pomerania č. 3, s. 3.

zmiňován ani v dalších pracích zabývajících se kašubskou literaturou. Z tohoto důvodu je oprávněně považovat za autora „historicky prvního“ překladu Bible do kašubštiny Eugeniusze Gołębka (Ciemieński: 1992, 7). Na kompletním překladu všech spisů Nového zákona pracoval celé jedno desetiletí (1980-1990). Jak v předmluvě zvláštního vydání fragmentu Matoušova evangelia¹⁴⁹ prozrazuje chełmiński biskup Marian Przykucki, jedná se o „kašubskou verzi polské Bible“, ¹⁵⁰ tedy o překlad z polštiny.

Ke svému překladu Gołębek použil jazyk kodifikovaný v „Zasadach pisowni kaszubskiej“ (Breza, Tredler: 1984), gramaticke, prosazované jedinou kašubskou celoregionální organizací, „Zrzeszeniem Kaszubsko-Pomorskim“. V předmluvě k jejímu druhému vydání autoři vysvětlují svůj postoj ke klasifikaci kašubštiny, která je pro ně „dialektem polského jazyka“ (Breza, Tredler: 1984, 11), a proto se údajně její písemná podoba „musí co nejvíce přiblížit pravopisné normě polského spisovného jazyka, protože takto bude nejpřístupnější pro Kašuby, další Poláky i cizince“ (Breza, Tredler: 1984, 11). Zrzeszenie od autora, který je původním povoláním elektrikář, překlad zakoupilo a ve svém vydavatelství se jej rozhodlo roku 1993 s podtitulem „Bible tisíciletí“ publikovat.¹⁵¹

Kompletní zveřejnění Gołębka překladu Nového zákona však časově předstihla jiná verze biblického překladu, reprezentující odlišný pohled na statut kašubského jazyka a implicitně i etnicity. Jejím autorem byl již zmiňovaný poslední žijící spolupracovník časopisu „Zrzesz Kaszëbskô“ kněz Franciszek Gruca. Byl to vůbec první duchovní, který „se odvážil“ – ještě za vlády komunistů – používat kašubštinu při kázáních a dokonce i jako liturgický jazyk (Ciemieński: 1992, 6). O významu tohoto kněze pro vývoj kašubského hnutí 80. a počátku 90. let dále svědčí vyznání řady příslušníků nejmladší generace kašubské inteligence. Zvláště pro skupinu „uvědomělých Kašubů“, sdruženou okolo časopisu „Tatczëzna“, představoval duchovní autoritu prvního řádu a zároveň přímou návaznost na hnutí Zrzeszinců, jehož byl v meziválečném období přímým účastníkem.¹⁵² V tomto smyslu označil Ryszard Ciemieński projekt Tatczëzny za „realizaci jeho [t.j. Grucových] vlastních plánů“ (Ciemieński: 1995, 11).

Ohledně kašubské gramatiky se Gruca rozhodl „jít vlastní cestou“ (Ciemieński: 1992, 5), i když se zároveň sám přiznal, že v mnohém navazuje na „historickou fonetickou gramatiku“, jejíž počátky sám vede od Ceynovy přes Mladokašuby k Zrzeszyncům (Ciemieński: 1995, 11) a od nich až do počátku 90. let 20. století. Co se týče statutu kašubštiny, Gruca se otevřeně vyslovil za její autonomní chápání jako dalšího západoslovanského jazyka (srov.: Pryczkowski: 1992).

¹⁴⁹ Sešitovou formou byla, mezi léty 1982-1989 ve třech vydáních, publikována 13-18 kapitola Matoušova evangelia: Naucezanie w przepowiołstkach. Wejmi k Nowëgo Testamëntu, Gdańsk 1989.
¹⁵⁰ Tamtéž s. 5.

¹⁵¹ Celý bibliografický údaj překladu je: Swięcë Pismiona Nowëgo Testamëntu. Na podstawië Biblii Tysiaclecia, Gdunsk-Pelplin 1993.

¹⁵² Srov.: Pozegnanie ostatniego zrzeszënia, In: Pomerania č. 6, 1993, s. 28-29.

Během posledních let svého života¹⁵³ se pokoušel tento názor zpopularizovat v širším okruhu kašubské inteligence. V tomto duchu měl, jak se sám vyjádřil, překlad Písma představovat „návrat ke zdrojům jazyka“ a zároveň jakýsi „typ kašubského slabikáře“ (Ciemieński: 1995, 11).

Ve své předmluvě k vydání evangelií, které se pod názvem „Kaszebskó Biblejō. Nowi Testament. IV Ewanjelje“ (Poznań 1992) objevilo v polovině roku 1992, mimo jiné uvádí: „Text čtyř evangelií Písma svatého uvádím ve fonetickém přepisu kašubštiny, protože se zvukově nejvíce blíží její autentické podobě. Dnešní kašubské děti a mládež, vychovávané polskou knížkou, nejsou totiž schopny správně vyslovovat jednotlivá slova či kašubské výrazy, proto se právě fonetickým přepisem snažím přiblížit jim autentickou výslovnost a poskytnout jim jakýsi „kašubský slabikář“ v podobě Písma svatého“¹⁵⁴.

Jazykově propagandistická intence překladatelského počínu je zřejmá a známá přinejmenším od dob reformace. Prostřednictvím této strategie je usilováno o přenesení autoritativnosti nábožensky posvátného textu (tedy A-textu) na formální stránku výpovědi – v tomto případě na regionální jazyk. Nemusí se přitom jednat výhradně o překlady Bible či jejích částí. Roli takového „abecedária“ často plnily překlady jiných děl se sakrální tematikou, např. katechizmy, případně i jiné hodnotově ceněné texty (tedy A-texty). Důležité bylo, že se vždy jednalo „o knihy [...], které byly určeny k osvojení si [správného] čtení a psaní, a za tímto účelem obsahovaly patřičné instrukce“ (Kunzmann-Müller: 1996, 9). V nejednom případě jsou proto považovány za předchůdce vlastních národních gramatik, a takto i literatur (Kunzmann-Müller: 1996, 9).

Zcela v duchu takového abecedária vyznívá vydání Gruzovy edice Evangelií: vlastní text překladu je doplněn kašubsky psanými úvodními k jednotlivým evangeliím, poučením o správné výslovnosti „fonetického“ zápisu kašubštiny a stručným kašubsko-polským slovníkem. Důležitost formální stránky publikace podtrhuje symbolické „zarámování“ celého projektu. Specifickou vypovídací hodnotu obsahuje vyobrazení „typicky“ kašubských výšivkových ornamentů – „haftu kaszubskiego“¹⁵⁵ na přední straně obálky, který je tradiionalisticky považován za jeden z kašubských symbolů. Podobně je celá knižní obálka provedena ve zlatočerné kombinaci, tj. v kašubských (národních) barvách. Zhotovení Bible v tomto provedení tak koresponduje s revitalizační kašubské symbolikou, která úzce souvisí s rozmachem kašubské emancipace z konce 80. let.

XXX

O jak prestižní událost se v případě překladu Bible jednalo, naznačuje skutečnost, že se Gruzca cítil být k překladatelské činnosti doslova vyprovokován,

¹⁵³ Franciszek Gruzca zemřel v roce 1993.

¹⁵⁴ Kaszebskó Biblejō. Nowi Testament. IV Ewanjelje, Poznań 1992, s. 8.

¹⁵⁵ Podobné motivy jsou ovšem poměrně běžné i u jiných Slovanů.

když se v polovině osmdesátých let dozvěděl, že Eugeniusz Gołabek již čas Nového zákona přeložil, samozřejmě do údajně „nedostatečně autentické kašubštiny“ (Ciemniński: 1992, 7). Počátky Gołabkovy překladatelské aktivity spadají do roku 1980. Gruzca zahájil práci na překladu až o pět let později (Ciemniński: 1992, 6 a 7), o to více se však snažil práci dříve zakončit. To se mu také nakonec podařilo. Gruzcův překlad vyšel o několik měsíců dříve než Gołabkův. Podle Gołabkova vyjádření Gruzca přitom ještě v 70. a 80. letech pochyboval, že kašubština „dorostla“ velikosti tak posvátného textu, jakým Bible je (Gołabek: 1993, 33).

Obě redakce novozákonního překladu jsou opatřeny, jak tomu u biblických textů bývá, faktografickými vysvětlivkami. Předměly jsou v obou případech psány polsky. Oběma překladatelům je dále společné, že se ve svých textech snažili vyhnout čtým germanizmům lidové kašubštiny. Tato praxe, společně s potřebou používat specificky sakrální a biblickou terminologii, u obou verzí vedla k častému tvoření neologizmů. Oba autoři shodně přiznali, že překladem sledovali především dva cíle. Jednak „zastavení eroze (kašubského) jazyka“ (Ciemniński: 1992, 8) a jednak uspišení stavu, v němž by se Kašubové přestali stydět za svoji mateřtinu a to jak ve všedních, tak svátečních situacích (Ciemniński: 1992, 8). Zdánlivě tedy sledovali shodné cíle. Vzájemná rivalita, která doprovázela vydání obou verzí biblického překladu ovšem prozradila, že paralelní publikování odlišných překladů Bible mělo hlubší souvislosti.

O společenskou autorizaci překladu bylo usilováno oběma stranami. Gruzca měl, jak se zdá, za sebou spíše církevní hierarchie, Gołabek spíše autoritu ZK-P (srov.: Breza: 1991, 22). Autorizaci překladu, a tím i použité textuální formy, se oba autoři snažili podpořit získáním církevního „imprimatur“. „Nihil obstat“ se však podařilo dosáhnout pouze Gruzcovi. Ke zvýšení autoritativnosti Gruzцова textu sloužil opakovaně uváděný poukaz, že se jedná o překlad z latiny, tedy o překlad v pravdě kvalifikovaný. Dalším argumentem, který měl podpořit respekt Gruzцова překladu bylo, že „pouze vzdělaný člověk se může odvážit překládat [biblický] text“ (Ciemniński: 1992, 6). Ve snaze docílit potvrzení vlastních stanovisek vůči použité ortografii se oba překladatelé a v následujících diskuzích i jejich stoupenci, dovolávali stejných kašubských autorit. Jako příklad lze uvést vůdčí postavu kašubského regionalizmu z první třetiny 20. století Aleksandra Majkowského.

Realizace biblických překladů vyvolala na stránkách nejvýznamnějšího kašubského kulturního měsíčníku „Pomerania“ (vydávaného ZK-P) intenzivní diskuzi. Její účastníci se z různých stanovisek vyjadřovali jak k oběma variantám překladů, tak k samotné otázce jejich aktuálnosti. Nejzávažnější námitky na adresu Gruzцова překladu vyslovil lingvista Edward Breza. Pro námi tematizovaný problém se dají shrnout do následujících tezí: 1) Důkladná analýza textu prokazuje, že předlohou překladu nebyla latina, ale polská mutace biblického textu. 2) Jazyk užitý autorem není „autentická“ kašubština, ale jazyk umělý a nepřírozený, který proto Breza označuje jako „quazi-kašubský“. 3) Z tohoto důvodu je text špatně

strozumitelný, a občas dokonce překrucuje „fakty“ (Breza: 1993a). Brezova kritika proto vyústila do konstatování, že překlad není ani filologicky, ani faktograficky věrohodný. Je prostě po všech stránkách „nezdatný“ (Breza: 1993b).

Takovýto soud Edwarda Brezy, vlivného kašubského intelektuála, o prvním překladu Bible do jeho rodné kašubštiny, působí na první pohled zarážejícím dojmem. I přes své nesporné jazykovědné znalosti se však Breza nedá označit za nezainteresovaného komentátora. V 70. letech se stal jedním ze dvou spoluautorů nové gramatiky kašubského jazyka, která vznikla na přímý popud ZK-P. Záměrem jejich iniciátorů a autorů bylo definitivní sjednocení způsobu zápisu kašubského textu. Touto gramatikou se řídil i Gołąbkův překlad. Neudivuje proto, když Breza o několik měsíců později uvítal Gołąbkův překlad následujícími slovy: „Co irituje v překladu kněze Gruczy, uspokojuje u Gołąbka“ (Breza: 1993b, 31). Breza u Gołąbka především oceňuje jeho „jazykový cit a intuici“. Na rozdíl od předešlé kritiky Gruczova překladu, která byla formulována ve strohém faktografickém stylu, zakončil Breza své hodnocení tentokrát v emotivní rovině. Závěr jeho druhé recenze tak působí dojmem chvalo zpěvu na výjimečnost aktu překladu Bible do kašubštiny. Za povšimnutí také stojí, že zatímco první recenze byla napsána polsky, druhá ze dvou třetin kašubsky, samozřejmě podle gramatiky ZK-P, jejímž byl Breza spoluautorem.¹⁵⁶

Důležitost prvního překladu Písma do kašubštiny rozpoznali i příslušníci jiných denominací. Když začalo být zřejmé, že ZK-P má dočasně potíže s jeho financováním, projevil zájem o vydání Gołąbkova překladu protestanti a dokonce i Svědci Jehovovi (Ciemniński: 1992, 7). Strukturálně se jednalo o obdobnou strategii, na kterou jsme upozornili v předchozí kapitole, v případě diskuze, která se rozvinula v souvislosti se svatořečením Jana Sarkandera na Moravě: manipulativním jednáním bylo z různých center usilováno o vyvolání vhodných kolektivních asociací za účelem participace na vysoce symbolickém aktu. Překlad Bible do kašubštiny se příslušníkům méně početných konfesí zdál být vhodnou příležitostí k oslovení katolických věřících a případně k upoutání jejich další pozornosti.

XXX

V procesu soupeření několika jazykových norem, z nichž žádná není schopna v etnické literatuře zaujmout dominantní postavení, tedy za situace, v níž se kašubská společnost objektivně nachází, se překlad Bible stal kulturním aktem s dalekosáhlým mimonáboženským dopadem. Situace byla vyhrocena stavem, v němž bylo na tu či onu jazykovou normu vázáno distinktivní chápání kašubské identity. Taktó proti sobě stálo hledisko, které chápe kašubskou realitu v širším, etnický polském kontextu, a koncepce osobitého národa. S prosazením jedné

¹⁵⁶ K hodnocení obou překladů stov. také recenzi další významné osobnosti kašubského kulturního života Prof. Józefa Borzyszkowského v časopisu Europa ethnica č. 1-2/1996, s. 92-94.

z jazykových variant byla spojována, a podle všeho právem, naděje na akceptaci s ní paralelně uvažovaného pojetí kašubskosti.

Pro vytvoření lepší představy, v čem a jak výrazně se vzájemně odlišují obě gramatické varianty a jak vedle nich působí spisovná polština, zde uvádíme krátkou ukázkou ze 14. kapitoly Matoušova evangelia, verš 34-36. Úryvky jsou řazeny v tomto pořadí:

A - překlad Franciszka Gruczy v tzv. fonetické mluvnici

B - překlad Eugeniusza Gołabka v mluvnici Breza-Treder

C - polský překlad je převzatý z: Ewangelie Dzieje Apostolskie, Lublin 1984

D - český ekumenický překlad, Praha 1985

Varianta A:

Cziej przepełnialë, dostelë sã w stronë Genezarët. Jak Gò pòznelë tãmecznì lëdze, delë wjédzã na całë no òkòtë i pòznòszelë Mù wszëtczëch, co chòrzëlë, i Gò prosëlë, żebë chòc le troczków Jegò pòszcza mòglë sã tknac; a jaczi le sã dotklë, bëlë ùzdrowjoni.

Varianta B:

Cziej sę przeprawilë [na drëdżi brzeg], przëszlë do zemi Genezarët. Tãmeczny lëdze, cziej Go poznelë, rozeszelë [poslańczików] po całim tim okolim, poznòszelë do Niego wszëtczizich chorëch i prosëlë, żebë choc le trãczków Jegò pòszcza mòglë sę dotknac; a wszëtcië, co Go dotklë, bëlë ùzdrowiony.

Varianta C:

Gdy się przeprawili, przyszli do ziemi Genezarët. Ludzie miejscowi, poznawszy Go, zostali [posłańców] po całej tamtejszej okolicy, znieśli do Niego wszystkich chorych i prosili, żeby przynajmniej fędzli Jego płaszcz mogli się dotknąć; a wszyscy, którzy się Go dotknęli, zostali uzdrowieni.

Varianta D:

Když se dostali na druhý břeh, přišli u Genezaretu. Lidé z toho místa ho poznali a vzkázali do celého okolí. Přinášeli mu všechny nemocné a prosili ho, aby se směli aspoň dotknout třásni jeho roucha. A kdo se dotkli, byli uzdraveni.

Aktuální jazyková situace kašubského obyvatelstva by se dala nejuvstížeji vyjádřit pojmem „jazykové diglosie“, kterou chápeme v pojetí Charlese A. Fergusona jako „rozštěpení jazyka na styl 'vysoký' a 'nízký'“¹⁵⁷ resp. prestižní a neprestížní. V podmínkách skupiny emancipující se podle etnojazykového „klíče“

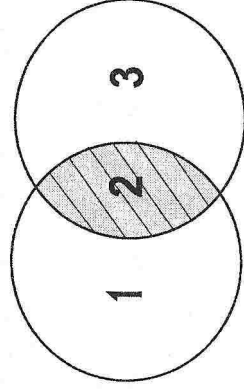
¹⁵⁷ Ferguson A. Ch., Diglossia, World 1959, vol. 15, s. 325-340, citováno podle: Tortosa: 1986, 32.

¹⁵⁸ Vymezení tohoto pojmu též srov.: Salzmann: 1997, 79nn.

je možné ji nahlížet jako místo, do kterého se projektuje intelektuální boj o charakter skupinové identity. Za tohoto stavu snadno dochází k soupeření několika jazykových norem, z nichž žádná není schopna v daném etnickém prostředí zaujmout dominantní postavení. Na tu či onu jazykovou variantu se často váže distinktivní chápání kolektivní identity.

Jak jsme se již zmínili výše, u Kašubů proti sobě takto stojí hledisko, které chápe kašubskou realitu v širším, etnický polském kontextu a koncepce osobitého národa. Používáním určitého způsobu zápisu dávají přívrženci toho či onoho stanoviska najevo, se kterou koncepcí kašubské etnicity sympatizují. S prosazením jedné z jazykových variant je spojována, a podle všeho právem, naděje na akceptaci s ní paralelně uvažovaného pojetí kašubskosti. Jazyk takto plní důležitou funkci diferenciálního prostředku v procesu, během něhož je různými ideovými centry usilováno o vyhrcoení sporu o určující kritéria pro redefinování kolektivní identity.

Tento vývoj je proto doprovázen přechodovým stádiem diglosie. S případem jazykové diglosie se můžeme v Evropě setkat např. v Řecku, Norsku či Švýcarsku. V jaké souvislosti je pod tuto kategorii vhodné zařadit kašubštinu, je nelichká otázka, která patrně bude námětem řady nejednoznačných diskusí. Vše nasvědčuje tomu, že mezi tyto jazyky zároveň patří i (už) nepatří. Diglosivnost kašubštiny se totiž projevuje dvojitým způsobem: jednak vůči spisovné polštině a jednak vůči sobě samé, resp. vůči vlastním varietám. Snažšímu pochopení těchto vztahů by mělo napomoci následující schéma:



- Oblast označená číslicí 1 představuje sféru spisovné polštiny a jejích variantních modifikací.
- Oblast 2 představuje neautonomně chápanou variantu (či varianty) kašubštiny.
- Oblast 3 představuje autonomně chápanou kašubštinu (či „kašubštiny“).

Zcela diglosivně se tedy chová pouze oblast označená číslem 2, a to jak vůči spisovné polštině („polská“ diglosie), tak vůči autonomně chápané kašubštině („kašubská“ diglosie). Diglosivnost oblastí 3 a 1 je vymezena pouze vztahem k oblastí 2, jejich vzájemný poměr ale spočívá již na jiné úrovni, než jak je tomu u vztahu s oblastí 2. Z tohoto zjednodušujícího lingvistického exkurzu tedy vyplývají tři vztahy, z nichž první dva mají variantní, třetí invariantní povahu:

- A: 1 - 2 variantní [vůči polštíně]
B: 3 - 2 variantní [vůči kašubštině]
C: 1 - 3 invariantní

Diglosivní charakter vykazují též kašubské identitární koncepce. Slovanskými dialekty hovořící obyvatelstvo východního Pomorí se v období narůstající etnicizace okolních skupin, tedy přibližně od poloviny 19. století, dostalo do silového pole dvou výrazných jazykově a kulturně orientovaných světů. Vzdáleno od center konstituování německého či polského národa a za stavu přetrvávání lokálních zvláštností, se ocitlo na určitém etnickém „pomezí“. Na „etnickou dikci“ okolí se pokusil jako první reagovat Florian Ceynowa. Stal se tím průkopníkem snahy o vytvoření intelektuálního centra, z něhož by vycházela vlastní kašubská etnicizace. Způsob, jakým bezděky postupoval, v zásadě odpovídal modelu, který byl o něco dříve aplikován v podmínkách jiných středoevropských národů. Příčina neúspěchu jeho úsilí ležela mimo dosah vlivu jeho aktivit. Nicméně jeho činnost nezůstala – z pohledu pozdějšího vývoje – zcela bez odezvy. Na jeho ideály bylo s různou intenzitou periodicky navazováno. Tak se i v osmdesátých letech 20. století objevila dostatečně početná skupina, která byla, v rámci procesu celkové liberalizace politického života v Polské lidové republice, schopna navázat na několikrát již jakoby přerušenu tradici etnické „kašubskosti“.

Představitelem jiného vlivného směru je organizace „Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie“. Hledisko, ke kterému Zrzeszenie názorově tíhne, lapidárně vyjádřil na stránkách časopisu „Autograf“ jeho dlouholetý předseda a profesor dějin na Gdaňské univerzitě Józef Borzyszkowski: „V Polsku se vytváří nová situace. Dospěli jsme do okamžiku, kdy v rámci jednoho národa může fungovat více jazyků, aniž by se právě v případě kašubštiny jednalo o obvinění ze separatismu. Stejně sami Kašubové, kteří se ztotožnili s polským národem, mohli v oficiální vědě figurovat jako nejpochetnější jazyková menšina a kulturně etnická skupina v Polsku“ (Borzyszkowski: 1990, 8). Podobně hodnotí situaci sociolog a rodilý Kašub Brunon Synak: „Kašubové jsou jako kulturně-etnická společnost příkladem toho, že přechod od nereflektivního lpění na hodnotách k aktivnímu hledání a prohlubování skupinové identity nemusí vyústit do konfliktů či separatistických projevů.“ (Synak: 1994, 21). „Kašubové mají povědomí jiného jazyka“, tvrdí ve stejném duchu lingvista Edward Breza, „rozeznávají polský a kašubský jazyk, ale vždy byli spojeni s povědomím polské národnosti“ (Breza: 1993c, 29). Již tyto krátké citace naznačují, jak hluboký posun ve vnímání statutu kašubského jazyka se mezi předními představiteli ZK-P od doby prvního vydání ZK-P-gramatiky (tj. od poloviny 70. let) odehrál.

Zastánci odlišných koncepcí kašubské identity byli nuceni své názory a představy o kašubské budoucnosti vzájemně konfrontovat při řešení aktuálních problémů, spojených s realizací lokálních emancipačních snah. Nejvýznamnější z nich souvisely s užíváním a společenskou prestiží jazyka, od níž byla následně

odvozována patřičná identitární koncepte „kašubskosti“. Pro usměrnění autoidentifikačního vývoje byl velmi důležitý moment oslovení širší veřejnosti; respektive způsob a forma jazyka, která při tom byla použita. Právě tomuto účelu posloužil v kašubské společnosti, v níž katolická církev svým postavením a prestiží stále zaujímá výjimečné postavení, překlad Bible. „Kanonickým“ textem se stal nejen po obsahové, nýbrž i jazykové stránce a bylo mu tak dáno spolupůsobit v procesu předefinování identitárního pojetí moderní kašubské společnosti. Kašubové se na počátku 90. let minulého století ocitli v situaci, v níž se snaha o prosazení jisté jazykové formy stala nástrojem ideologické propagace a jazyku bylo přisouzeno plnit – ve srovnání s předcházejícím stavem – zcela specifickou nekomunikativní, avšak sémioticky významnou funkci.

I když existují uskupení, pro jejichž členy a sympatizanty je relevantní výhradně představa o svěbytné kašubské nacionalitě,¹⁵⁸ přesto se zdá, že zmíněné ideologické proudy nemusí vždy nutně působit proti sobě. V posledních letech je dokonce patrná tendence k jejich vzájemnému sblížení, což vypovídá o tom, že jsou projevem nestejně akcentovaných složek téže potřeby. V důsledku politického „tání“ z druhé poloviny 80. let se kašubská společnost opět mohla přihlásit ke svěbytné tradici, která nemá etnický polský obsah. Nezřídka iracionálně vnímaný pocit vlastní skupinové jinakosti, však nebyl pevně společensky ukotven. K jeho kodifikování docházelo teprve prostřednictvím konfrontace přinejmenším dvou identitárních koncepcí. Oba proudy mají rovnocenné právo vztahovat se ke kašubské tradici a jejich „kašubskost“ je i z dalších hledisek relevantní.

Nejednoznačná polarizace jak skupin, tak jednotlivců však stále znesnadňuje vytváření zřetelné hranice mezi většinou zastánců obou koncepcí. Dokonce se zdá, jako by tato pomyslná hranice – samozřejmě s výjimkou vyhraněných „špiček“ – vedla ani ne tak mezi vlastními aktéry, jako spíše, kdyby procházela jimi samými. Je proto zcela představitelné, že v současnosti početné i významově slabší tábory, za který je třeba stále považovat nacionálně orientované Kašuby, může za určitých podmínek nabytí převahy, lépe řečeno přesvědčivěji oslovit doposud národnostně víceméně indiferentní „lid“ a tím získat na významu.

V tomto kontextu je vhodné nahlížet pro samotné Kašuby nezřídka těžko vysvětlitelnou rivalizaci, ke které v souvislosti s realizací biblického překladu došlo, a v konečném důsledku pochopit, proč k ní došlo právě počátkem 90. let minulého století a právě tímto způsobem. V překladech Bible do spisovných „kašubštin“ lze spatřovat pokus o kodifikaci a prosazení určité jazykové normy, s níž je implicitně spojováno jedno z možných pojetí „kašubskosti“. Formou „posvátného textu“ měl být určitý jazykový úzus učiněn závazným a s ním i identitární forma, kterou v rámci kolektivity symbolizoval. Zda se některá

¹⁵⁸ Srov. např. od roku 1999 vycházející časopis „Ódroda“ s podtitulem „Pismo Wólnych Kaszëbów“. Internetová verze periodika je přístupná na adrese: odroda.zk-p.pl/.

z jazykových variant dokáže jednoznačně prosadit, se ale teprve ukáže.¹⁵⁹ Dopusud se zdá, že budou v jisté míře nadále koexistovat vedle sebe. Zmiňované překlady Bible přesto napomohly přirozené polarizaci kašubské společnosti, kterou lze chápat jako logickou reakci na zhroucení totalitárního systému, který tabuizoval veškeré „nepatříčné“ společenské aktivity. Do biblického překladu se tímto způsobem projektoval boj o budoucí výraz kašubské identity. Otázka její konečné podoby je ovšem stále otevřená.

¹⁵⁹ Aktuální bibliografie kašubik je k nahlédnutí na stránkách: Kaszubia.com. Kaszëbskô wëdowiéno starna, <http://www.kaszubia.com/de/bibliographie/index.htm> nebo na stránkách Kašubského institutu, <http://instytut-kaszubski.webpark.pl/>.

Česko-německé vztahy patří mezi témata, která se v České republice po roce 1989 právem dostala do popředí obecného zájmu. Vědecké reflexe soužití Čechů a Němců na území historických zemí bývalého Československa se zhostili především historikové,¹⁶⁰ politologové,¹⁶¹ do jisté míry i sociologové.¹⁶² Etnograficky motivovaný zájem o německy hovořící populaci v českých zemích lze – přes existenci čestných výjimek¹⁶³ – spíše označit za stále nedostatečný. A to přesto, že právě analytický přístup k tomuto tématu slibuje přispět k revizi běžně zažitých klíše jak ohledně reality česko-německého soužití, tak stereotypních představ Čechů o Němcích a konec konců i autostereotypních soudů, které si Češi s oblibou vytvářejí o sobě samotných.

Tato kapitola si klade za cíl nastínit některé aspekty posledního dějství existence jedné česko-německé smíšené obce, a to na základě etnografických a historických pramenů. Jde tedy o reflexi obecnějšího procesu, byť z pozice lokální mikroúrovně, jehož konečným důsledkem byla etnická homogenizace českých zemí. Sledovaná lokalita nebyla vybrána náhodně. Jedná se o obec, která je zájímavá mimo jiné i tím, že byla dobovou publicistikou označována za „nejmenší jazykový ostrov“ meziválečného Československa. S tímto označením byly, jak bude níže poukázáno, spojovány četné projekce související s dobovou ideologizací tzv. jazykových či národnostních ostrovů.

K analýze konfliktu o nacionální charakter obce bude přistoupeno jednak z hlediska místního kontextu, tedy prostřednictvím sledování boje o charakter národního školství v lokalitě, a jednak s ohledem na nadregionální situaci. V rámci tohoto druhého přístupu k terénu půjde o tematizaci symbolického významu, který byl existenci zvolené enklávy oběma soupeřícími stranami propůjčován. Dějiny obce budou proto nastíněny pouze rámcově, z hlediska těchto dvou pro zvolenou lokalitu signifikantních aspektů.

Podobně jako na jiných místech etnického střetávání i zde se česko-německé soupeření nejmarkantněji promítalo v „boji o školu“. „Mluvíme-li jinde o boji snad jen obrazně, o českou školu se svádějí“, jak nás informují doboví komentátoři,

¹⁶⁰ Především je třeba zmínit práci smíšené česko-německé komise historiků a aktivity Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR.

¹⁶¹ Zvláštní význam má publikační aktivita Institutu pro středoevropskou kulturu a politiku v Praze.

¹⁶² Vyzdvihnout je třeba především práci výzkumného týmu Dr. Václava Houzvičky ze Sociologického ústavu AV ČR v Ústí n/L.

¹⁶³ Beneš B.: 1999, Několicik poznatků o německé lidové kultuře na jižní Moravě, In: Národopisná revue r. 9, č. 4, s. 205-212; Beneš B.: 1998, Nationalismus v českém a německém vzpomínkovém vyprávění, In: Český lid r. 85, č. 4, s. 319-332; Thořová V.: 1999, Vliv německého etnika na českou lidovou píseň, In: Český lid r. 86, č. 1, s. 37-51, Spurný T.: 1997, Lidová hudba Němců v českých zemích, In: Český lid r. 84, č. 4, s. 291-307.

„vždy skutečný, opravdový boj, v němž byly [...] i těžké ztráty“ (Dvořák, Stránský: 1936, 506). Také na německé straně byl „Schulkampf“ považován za charakteristickou formu „des nationalen Kleinkrieges“. V této podivné válce sehrávaly, obdobně jako jinde v oblastech národnostního soupeření, i ve sledovaném případě, zvláště významnou roli spolky tzv. „etnické obrany“. Jejich působení ve zkoumané obci jinde bude věnována zvláštní pozornost. Zdálnivějším problémem se může jevit problematika geopolitického významu lokality, resp. procedury vnějších projekcí tohoto významu do lokálních a nadlokálních podmínek. S oběma problémovými okruhy souvisí otázka identitárních deklarací místní populace.

Nejdůležitější prameny pro zpracování studie představovaly archivní materiály různé provenience,¹⁶⁴ dobová publicistika a vzpomínková vyprávění několika posledních ještě žijících pamětníků.¹⁶⁵ Rekonstrukce minulých diferencí v rovině kolektivních identit se prostřednictvím sběru biografických vyprávění však ukázala být jen doplňkovou metodou. Podobně i materiály shromážděné prostřednictvím terénního výzkumu, při němž byla zvláštní pozornost věnována vztahu paměti k historické realitě a referenčním rozdílům mezi historií a pamětí, mohly být pro potřebu předkládané studie použity jen v omezené míře. K jejich důkladnějšímu zpracování bude proto přistoupeno v rámci jiné studie.

Především pohled na „nejnižší“ úroveň, na všední každodennost lokálních jazykově smíšených společenství, může podle všeho přispět k přehodnocení celé řady kanonizovaných stereotypních představ tradičního národopisu o podobě česko-německé koexistence. V tomto smyslu lze z detailního studia podobných příkladů vytěžit cenné poznatky přesahující vlastní rámec zkoumané lokality i sledovaných problémů.

XXX

Lokalitou, které budeme věnovat naši pozornost je Karlov, nevelká obec nacházející se na česko-moravském pomezí v širší oblasti Žďárských vrchů. Vzniku dnešní obce předcházela existence „Karlova dvora“,¹⁶⁶ usedlosti původně náležející nedalekému žďárskému cisterciáckému klášteru. Roku 1784 došlo v rámci josefinských reforem ke zrušení kláštera a následně k rozkladu ekonomických aktivit organizovaných na klášterních majetcích. Celkovému úpadku Karlova dvora a přilehlé oblasti měl zabránit záměr dvůr rozparcelovat a osídlit zemědělskými kolonisty. České okolní obyvatelstvo údajně o zanedbanou lokalitu nejevilo zájem a nebylo ochotno se v nehostinném prostředí močálů a hustých lesů usadit pryč „ani zdarma“ (Tarleich: 1897). Dějiny obce v pravém

¹⁶⁴ K odkazům na použité archivní prameny srov. poznámku v závěru této kapitoly.

¹⁶⁵ Rozhovory byly prováděny v letech měsících let 1999-2001.

¹⁶⁶ Z tohoto označení je třeba odvozovat pozdější český název osady.

smyslu proto začínají až rokem 1789, kdy na pozemky bývalého Karlova dvora dorazili první německy hovořící kolonisté.

Podobných vesnických raabizačních kolonizací českého vnitrozemí se za účasti německých kolonistů uskutečnily řádově desítky. Koncem 18. století byla v českém vnitrozemí tímto způsobem založena celá řada menších německých jazykových ostrovů.¹⁶⁷ Největší z nich, tzv. „Pardubitzer Deutscheninsel“, byl osídlen mezi léty 1778 až 1781 a tvořen skupinou dvanácti vesnic relativně kompaktně rozložených v okolí východočeských Pardubic (srov. Beránek: 1954). Žádná z novověkých německých kolonizací v českém vnitrozemí však nevedla k etablování nového německého jazykového ostrova. Potomci původních kolonistů se rychle, často již během druhé či třetí generace, jazykově přizpůsobili svému českému okolí a posléze přijali českou národní identitu. Jedinou výjimku v tomto směru představoval jazykový a národnostní vývoj v Karlově, kde si němčina uchovala funkci každodenního komunikačního prostředku až do nuceného vysídlení německé populace z roku 1945. Tato skutečnost je o to zarážející, že se jednalo o malou, poměrně dlouho nesamostatnou obec, izolovanou navíc od jiných německých oblastí.

Během první a také nejpočetnější migrační vlny se do nově založené osady přistěhovalo přibližně 20 rodin,¹⁶⁸ kterým byla z popudu hejtmana čáslavského kraje E. von Libina bezplatně přidělena půda Karlova dvora. Nově vzniklá sídelní struktura, jež byla německy nazývána podle příjmení lokátora „Libinsdorfem“, ovšem po svém založení ještě netvořila samostatnou obec. Ze správního hlediska se stala součástí geograficky nejbliže ležící osady Škrdlovice. Z hlediska církevní správy byl Karlov přiřčen k farnímu úřadu ve Vojnově Městci.¹⁶⁹ Sem také zpočátku docházely školou povinné děti do české farní školy. Ovšem již relativně brzy (snad na počátku 19. století) byla obyvateli Libinsdorfu vybudována provizorní dřevěná škola, v níž se soukromě vyučovalo v němčině.

Od poslední třetiny 19. století se v obci, prostřednictvím uzavírání smíšených sňatků a díky výkupu nemovitostí, ve stále větším počtu usazovali také Češi z blízkého okolí. Vnější německý ráz obce zůstal nicméně i nadále zachován. Obyvatelstvo bylo bilingvní, severočeský dialekt němčiny se v obci užíval ve sféře každodenní komunikace, spisovná němčina (Hochdeutsch) jako jazyk obecní správy i jako dorozumivací prostředek pro styk s úřady. Čeština byla oproti tomu běžně frekventována karlovskými Čechy. Podle dobového svědectví byli Němci v Karlově „klidní a snášeliví k české národnosti jak ve své vesnici, tak i k okolí.

¹⁶⁷ K jejich přehledu srov. Zemmrich: 1902, Beránek: 1944 a 1962.

¹⁶⁸ Zvláštním problémem je otázka původu těchto kolonistů, o němž existují přinejmenším tři teorie. Nejpravděpodobněji se jednalo o kolonisty ze severních Čech. Podrobněji zde ale nebudeme tuto otázku sledovat.

¹⁶⁹ Fara ve Vojnově Městci byla založena roku 1856. Před tímto datem byla duchovní správa Karlova prováděna ze žďárského kláštera.

Národnostních štvanic tu nikdo nepamatuje. Dle toho, v jaké společnosti jsou, tak také mluví. Kdyby však jediný Čech byl v jejich společnosti, mluví česky....¹⁷⁰

Výraznější zásah do jazykové sféry, která jako jediná pro nás dnes může být vodítkem pro posouzení „českosti“ nebo „německosti“ obce, přinesly až události spojené s rokem 1918, resp. se založením Československa. Prvním negativním signálem, který předznamenal celé následující období, byla snaha zlikvidovat sporadické německé promluvy ve vojnovském famím kostele, které se beztak konaly pouze čtyřikrát do roka.¹⁷¹ V roce 1919 došlo k „rozpuštění“ řádně zvoleného, ale převážně německého obecního zastupitelstva a k následnému dosazení „českého komisaře“.¹⁷² Od roku 1930 již Češi tvořili většinu v obecní správě.¹⁷³

Výsledkem etnicky motivovaného soupeření, které přinesl meziválečný vývoj, byla skutečnost, že ve sledované obci došlo k rozvinutí paralelních institucí na nacionálním základě. Postupně se vyprofilovaly nejen české a německé odbory nacionálních organizací vzájemně soupeřících v jazykově smíšených oblastech Čech (viz níže), ale vzniklo zde i paralelní školství, ochotnické soubory, česká a německá hospoda,¹⁷⁴ stejně jako německé a české sdružení dobrovolných hasičů. Hlavním polem nacionálního soupeření však zůstávala, podobně jako i jinde v Čechách, oblast národního školství.

XXX

Zvláštní úlohu při transferu nacionalistické propagandy do obce, podobně jako v dalších jazykově smíšených oblastech Čech a Moravy, sehrály tzv. „ochranářské“ spolky.¹⁷⁵ Na české straně vyvíjela v Karlově činnost „Národní jednotna pošumavská“ (NJP), na německé „Deutscher Kulturverband“ (DKV). NJP byla založena v Praze počátkem května 1884 (Šeda, Pozniček: 1967, 12) jako jeden z prvních českých ochranářských spolků. Oblast jejího zájmu byla teritoriálně

¹⁷⁰ Dopis Ant. Koláře 1908.

¹⁷¹ Proti tomuto aktu byla Libinsdorfany roku 1919 sepsána petice. Pramen: Státní okresní archiv Žďár nad Sázavou; fond Farní archiv Vojnův Městec 1793-1945.

¹⁷² Tamtéž s. 323.

¹⁷³ V obecních volbách z roku 1936 obdržela česká kandidátka 74 hlasy, Němci „nepodali ryze německé kandidátky“ a „českoněmecká dostala 65 hlasů“. Poměr v zastupitelstvu byl 6:6, starosta (Čech) byl zvolen losem. Pramen: Státní okresní archiv Žďár nad Sázavou, fond č. 508 „Místní odbor Národní jednotny pošumavské Karlov 1930-1939“, stroj. též Hemmerle: 1996, 223.

¹⁷⁴ Podobně jako i jinde plnily hospody v Karlově funkci místa společenského setkávání. Otázka diferenciace hospod podle nacionálních kritérií je v případě naší obce komplikovaná skutečností, že vedle tzv. české a tzv. německé hospody zde byla provozována také hospoda třetí, „pro všechny“, tj. zůstával zde ukotven také sociální prostor pro setkávání bez ohledu na jazykovou resp. národní příslušnost.

¹⁷⁵ Dobovou publicistikou byly na české straně označovány jako „obrnanné jednoty“, na německé jako „Schutzvereine“. K historii jejich vzniku srov. Dvořák, Stranský: 1936; Škába: 1931 a z německé strany Fachmeyer: 1935; Pozorny R.: 1974.

orientovaná na jižní Čechy,¹⁷⁶ přičemž Karlov představoval nejseverovýchodnější výspu jejího působení. DKV byl založen v Praze 2. listopadu 1919 původně jako jeden z dalších německých spolků „etnické obrany“ (Pozorný: 1974, 8). Postupem času se v nově založené Československé republice vyprofiloval v nejvýznamnější sudetoněmeckou instituci meziválečného období s více jak půlmilionovou členskou základnou (Pozorný: 1974, 44 a 36). Na české straně byl z popudu K. Baxy v letech 1921–22 učiněn pokus ustavit na tomto poli podobně významnou instituci, kterou se měl stát koordináční orgán nacionálních osvětových organizací. Hlavním úkolem „Svazu národních jednot a matic“, jak byl nazván, mělo být celostátně koordinovat aktivity jednotlivých ochránářských spolků¹⁷⁷ a odstranit jejich vzájemnou rivalitu.

Jak NJP, tak DKV se deklarovaly jako nepolitické organizace, jejichž hlavním cílem bylo „povznesení národního vědomí“ v oblastech, v nichž hrozila majorizace ze strany příslušníků konkurenční národnosti. Aktivizace národnostního života bylo v konkrétních podmínkách dosahováno prostřednictvím zřizování a podporování menšinového školství, knihoven, pořádáním přednášek, organizováním nejrůznějších „slavností národních“,¹⁷⁸ ochotnických představení, lidových zábav, ale i podporováním masové turistiky do „odnárodněných“ oblastí daného „svěřeného území“.¹⁷⁹

Z německé perspektivy náležela NJP k uskupením, která systematicky prováděla, novým státem přinejmenším tolerovanou, politiku „počešťování“ ryze německých území republiky.¹⁸⁰ Jak bylo již předesláno, projevilo se zostření nacionálního antagonizmu ve sledované obci zvláště v souvislosti s „bojem“ o školu z první poloviny 20. a z konce 30. let. Zřizování českých menšinových škol v oblastech s dominancí německého jazyka bylo nahlíženo jako vůbec jeden z nejdůležitějších úkolů NJP.¹⁸¹

Korespondence ústředního výboru NJP v Praze s místními odbory v nedalekých Škrdlovicích a Vojnově Městci naznačuje,¹⁸² že přímý nátlak na „přeorientování“ docházky českých dětí z karlovské německé školy do české školy v blízkých

¹⁷⁶ Německým pandánem NJP byl ve stejném roce založený „Deutscher Böhmerwaldbund“.

¹⁷⁷ Vedle NJP to dále byly: Národní jednota severočeská, Ústřední matice školská, Matice opavská, Národní jednota pro jihozápadní Moravu, Národní jednota pro východní Moravu, Národní Jednota v Brně, Matice lidové osvěty pro Těšínsko a Národní jednota slezská.

¹⁷⁸ Jako příklad lze uvést „vánoční nadílky“, při nichž byly obdarovávány děti příslušné národnosti. V letech hospodářské krize to jistě představovalo nezanjímavý argument pro účast na shromáždění daného spolku. Představitelé DKV věnovali touto formou ročně karlovským dětem věcné dary v hodnotě 700–900 Kč. Pramen: Schulkronik.

¹⁷⁹ Srov. Stanovy N.J.P., Praha 1933, s. 4.

¹⁸⁰ Emanuel Rádl jako jeden z mála Čechů otevřeně přiznal, že „praktickým cílem obranných jednot je počeštit dnešní německé kraje republiky“ (Rádl: 1993, 190). K popisu české „expanze“, do tzv. Sudet z německého úhlu pohledu zvláště srov. Schaumann: 1938.

¹⁸¹ Došlo-li již k založení české školy, usilovali stoupenci NJP o materiální zabezpečení jejího chodu, příp. o zajištění jejího převedení do statutu státní (tedy již ne menšinové) školy.

¹⁸² Srov. Korespondence ÚV NJP...

Škrdlovicích byl vytvářen již přinejmenším od konce první dekády 20. století. Jinou alternativou, o které se již tehdy uvažovalo, bylo zahájení českého vyučování přímo v obci, o něž usilovali přespolní aktivisté NJP. K realizaci tohoto záměru nedošlo v důsledku nedostatečného zájmu místních rodičů o projekt tohoto typu.¹⁸³ Důvod nezájmu o vlastenecké vychovávání českých dětí v mateřštině byl dobovými pozorovateli spatřován v „nacionální vlažnosti“ místních Čechů, na kterou si také často stěžovali. Jinou argumentační rovinu představovalo v této souvislosti poukazování na zjištěné důvody, zvláště na skutečnost, že Karlovští Češi „vidí v německé škole velikou výhodu pro svoje děti“.¹⁸⁴ O přítomnosti fenoménu, který bychom mohli označit jako etnickou indiferenci, jak německy, tak česky hovořících obyvatel Karlova svědčí i mnohé další dobové zprávy.¹⁸⁵

Důvod k ještě většímu „znepokojení“ nacionálních agitátorů v pražském centru představovala místní praxe, při níž bylo běžné posílat dokonce i děti z ryze českých Škrdlovic do karlovské školy.¹⁸⁶ To bylo pochopitelně činovníkům NJP doslova trnem v oku, o čemž svědčí rozsáhlá korespondence archivovaná ve Státním oblastním archivu v Třeboni.¹⁸⁷ Existence německé školy v obci, která údajně „vlastně již nevychovávala děti německé, nýbrž poněmčovala děti české“ (Vondráček: 1934, 163), byla jimi považována za závažný „problém“, k jehož „vyřešení“ bylo možné v plném rozsahu přistoupit až po převratu z roku 1918.

K otevření české školy v Karlově došlo záhy po vzniku Československa, ještě v průběhu roku 1919. 15. července se v Karlově uskutečnilo, z popudu jednatele Ústředního výboru NJP Karla Vondráčka, „šetření ke zřízení české školy obecně“. Tímto aktem vyvrcholila několikaletá snaha aktivistů NJP o otevření české školy v obci. Zřízení české školy (původně menšinové) bylo zcela v režii Ústředního výboru NJP, který také zpočátku velkoryse zajišťoval finanční krytí této nákladné akce.¹⁸⁸ Z dobových pramenů jsme informováni, že se tak přesto událo „se značnými počátečními potížemi“ (Vondráček: 1934, 163). Závažný problém představovala především skutečnost, že se škola od počátku potýkala s nedostatkem místních žáků. Aby ze zákona nemuselo dojít k jejímu uzavření, byly do karlovské české školy posílány i děti z českého okolí.¹⁸⁹

¹⁸³ „Všechny [české] dívky [z Karlova] navštěvují školu německou sic [je] česká trojtřídní ve Škrdlovicích ¼ hod. vzdálená“. Pramen: Dotazník NJP 1908.

¹⁸⁴ Korespondence ÚV NJP s místními odbory v Karlově, Škrdlovicích a Vojnově Městci.

¹⁸⁵ Informátor v jednom z dopisů např. uvádí: „Upozorňuji opět, že uvědomělost těchto lidí [osob českého původu v Karlově] rovná se na mnoho nule, národní sebevědomí žádné“. Pramen: Korespondence ÚV NJP s místními odbory v Karlově, Škrdlovicích a Vojnově Městci.

¹⁸⁶ „[...] Češi ze Škrdlovic posílají své dívky do školy německé do Karlova, ovšem již dívky starší“. Pramen: Dotazník NJP 1908.

¹⁸⁷ Zejména srov. Korespondence ÚV NJP s místními odbory v Karlově, Škrdlovicích a Vojnově Městci.

¹⁸⁸ „Zápis ze dne 15. 7. 1919 v Karlově o výsledku šetření ke zřízení české školy obecné tamže [...]“. Pramen: Korespondence ÚV NJP s místními odbory v Karlově, Škrdlovicích a Vojnově Městci. Budíž poznamenáno, že za NJP je zde podepsán přímo Karel Vondráček, jednatel Ú.V.N.J.P.

¹⁸⁹ Rozhovor s pamětníkem J. P. Do karlovské české školy byly převedeny děti z lokality Borčky.

Roku 1924, v okamžiku, kdy byla s velkými náklady dostavěna moderní budova nové české školy, byla úředně uzavřena stále hojně navštěvovaná škola německá. Ti, kterých se založení české a následné zrušení německé školy nejbezprostředněji dotýkalo, místní obyvatelstvo, byli hlavními aktéry těchto změn situování do role pouhých diváků této podivné bitvy „národnostní války“,¹⁹⁰ v níž byl veden – jak poznamenal dobový pozorovatel – nelítostný boj o „každé pole“, „vesnici“ a dokonce, jak dokazuje i karlovský příklad, též o „každé školou povinné dítě“ (srov. Pozorný: 1974, 18). S otevřením nové budovy došlo také ke změně statutu české školy, ze školy soukromé (menšinové) se stala škola státní.

Na akt likvidace německé školy bylo okamžitě reagováno zavedením soukromého vyučování pro žáky z německých rodin. Výuka v německém jazyku byla v Libinsdorfu nadále možná výhradně díky angažovanosti soukromého spolku „Deutscher Kulturverband“, což mimo jiné znamenalo, že zasahování této organizace do života obce se stalo součástí meziválečné každodennosti. V polovině 20. let se však situace v obci vyhrtila do té míry, že pro prosté Libinsdorfany představovalo soukromé vyučování, organizované aktivisty DKV, prakticky jedinou možnost, jak zaručit svým dětem výuku v mateřském jazyku.

Obě nacionální organizace, jejichž společným cílem byla etnická mobilizace místních obyvatel, si tak v obci nejviditelněji konkurovaly ve školské oblasti. Dozoru nad karlovskou školou se ujal jihlavský inspektorát NJP (Vondráček: 1934, 357), podobný „patronát“ převzal nad výukou němčiny v Karlově jihlavský odbor DKV. Zřízení obdobných „záštitných odborů“, jejichž cílem bylo „probudit“ místní soukmenovce k aktivní národní činnosti, bylo tehdy běžnou praxí. K vytváření podobných patronátů se přistupovalo tehdy, jestliže lokální bunka ochránářského spolku, k jejímuž založení mnohdy došlo bez účasti místních občanů, nejevila o práci v duchu stanov organizace zájem.¹⁹¹ A to byl očividně i případ Karlova. Pokus o založení místní pobočky NJP zde byl učiněn již v roce 1920,¹⁹² stanovы odboru pro Karlov však byly schváleny jen formálně. Odbočka pak až do roku 1930 nevyvíjela prakticky žádnou činnost.¹⁹³ V důsledku nezájmu místních lidí, se dokonce v souvislosti se založením místního odboru NJP v Karlově uvažovalo o mobilizaci alespoň okolního českého vlastenecky smýšlejícího obyvatelstva formou svolání masového shromáždění – tzv. „táboru lidu“.¹⁹⁴

Nastíněný vynucený zásah do školské situace v Karlově a relativní snadnost, s jakou mohl být akt formálního etnického „převrstvení“ obce proveden, je třeba interpretovat v širším kontextu, zvláště v souvislosti s realizací tzv. Metelkova

¹⁹⁰ K tomuto termínu srov. Krebs: 1937.

¹⁹¹ K taktu chápané „práci záštitné“ podrobněji srov. Vondráček: 1934, 377.

¹⁹² Korespondence ÚV NJP s místními odbory v Karlově, Škrdlovicích a Vojnově Městci.

¹⁹³ Jednalo se o tehdy poměrně běžnou praxi – zvezení došlo k založení místního odboru, který ale nevyvíjel ani formální aktivitu. Podle informací přímo z materiálů NJP se mohlo celostátně jednat až o 200 podobných případů, srov. Vondráček: 1934, 376.

¹⁹⁴ Korespondence ÚV NJP s místními odbory v Karlově, Škrdlovicích a Vojnově Městci.

zákona z roku 1919 o školství na jazykově smíšeném území.¹⁹⁵ Na základě tohoto právního dokumentu bylo možné prakticky libovolně¹⁹⁶ přistoupit k zakládání menšinových (rozuměj českých), anebo likvidaci „zbytečných“ (rozuměj německých, příp. maďarských nebo polských) tříd či škol (Dvořák, Stránský: 1936, 512). O necitlivosti přístupu vůči německy hovořícím občanům v Karlově dále svědčí skutečnost, že v původní německé školní budově byla obratem zřízena česká mateřská škola, přičemž školní inventář německé školy byl zabaven a přidělen škole v neďalekých Škrdlovicích.

Včlenění českého jazykového území do „Velkoněmecké říše“ v březnu 1939 představovalo i pro obyvatele Karlova řadu významných změn. Obecní úřad byl již 22. března „předán do německých rukou“, stávající starosta české národnosti byl nahrazen – podobně jako roku 1919 jmenováním, ne volbou – starostou německé národnosti. Němčina se zase stala hlavním a oficiálním komunikačním prostředkem v obci. Byla užívána ve styku s úřady i při jednání nové obecní rady. Také zápisy v „Protokolech schůzí obecních“ začaly být opětovně vedeny německy. V březnu 1939 byla obnovena činnost německé veřejné školy, což umožnilo zastavení soukromé výuky. 1. října 1939 byla uzavřena česká škola a do její budovy přemístěno německé vyučování. Zrušena byla i česká škola a její budova (původně německá škola) „zabrána pro německé důstojnictvo“.¹⁹⁷ Žáci české národnosti byli odkázáni na školu v sousedních Škrdlovicích. Nutno podotknout, že možnost navštěvovat českou školu využila jen menší část z nich.¹⁹⁸ Během září byl posláze uzavřen „český“ hostinec. Z Karlova se opět stal Libinsdorf.

X X X

Jak bylo naznačeno, zásahy nacionálních aktivistů výraznou měrou přispěly k vnější dichotomizaci institucionálního života v obci podle etnického klíče. Tak se to alespoň jevílo navenek. Jak ovšem vypadal „národnostní boj“ ve specifických karlovských podmínkách z kulturně imanentní perspektivy? Zvláštním problémem se v tomto ohledu jeví otázka subjektivního pocítování etnické animozity samotnými obyvateli obce. Na základě dostupných pramenů lze formulovat tezi, že nacionální identita u Karlovanů stála ještě, i v meziválečném období, až za dalšími identifikačními kritérii a o přítomnosti „etnického napětí“ v obci, proto není možné v pravém smyslu hovořit. To ovšem neznamená, že by nedocházelo k instrumentalizaci etnických argumentů, nejčastěji k dosažení osobních cílů.

¹⁹⁵ Jednalo se o zákon ze dne 3. dubna 1919, č. 189 Sb. z.

¹⁹⁶ Jan Dvořák a Rudolf Stránský komentují zmiňovaný zákon v tomto bodě takto: „Vždy bývalo řízení, předcházející výroku o zřízení školy, kamenem úrazu: proto zákon nestanovil pro ně žádných zásad, ale ponechal státní školské správě volnou ruku i plnou důvěru.“ (Dvořák, Stránský: 1936, 512).

¹⁹⁷ Pramen: Státní okresní archiv Žďár nad Sázavou: Fond č. 80 „Obecná škola německá v Karlově 1892-1944“.

¹⁹⁸ Pramen: Státní okresní archiv Žďár nad Sázavou: Fond č. 505 „Archiv obce Karlova 1870-1952“.

Takovéto jednání však nevyvrstalo z místních podmínek, i když to tak bylo rádo zvětšku vnímáno.

Zásadní dopad na interpretaci karlovské situace nezúčastněnými současníky měla skutečnost, že Karlov se – již v důsledku své pouhé existence – stal spíše než místem přímé nacionální konfrontace, místem symbolickým, do něhož bylo možno zvenci projektovat základní premisy česko-německého konfliktu. Takováto projekce byla umožněna dobovou mytologizací tzv. jazykových ostrovů v duchu „Blut-und-Boden“ uvažování, ke kterému přispívali také četní národopisci. Česko-německá animozita však byla do místních podmínek importována zvenci a spíše než na vesnické mikrourovni se odehrávala na institucionalizované rovině, přesahující vlastní obec. Této argumentaci se budeme nyní podrobněji věnovat.

Existence „nejmenšího německého jazykového ostrova v ČSR“, jak byl Libinsdorf svého času s oblibou nazýván, budila u stoupenců obou nacionálně znesvářených táborů nezvyklý zájem. Nejistětelnější se projevoval ve frekvenci a způsobu, jakým byla nejširší veřejnosti prezentována existence této jazykově smíšené obce v českém vnitrozemí. Na první pohled je zarážející nepoměr mezi velikostí samotné lokality a významem, který byl přisuzován etnické deklaraci jejích obyvatel. Karlov byl tematizován nejen na stránkách lokálního tisku, ale i v mnohých publikacích celostátního významu (včetně nadregionálních etnomap – viz příloha) a dokonce v zahraničí.¹⁹⁹ To vše prozrazuje za jak významnou byla považována geopolitická poloha obce, od níž byl dále odvozován její symbolický význam. Ikonický význam a geopolitická exponovanost této malé – a z kvantitativních hledisek nevýznamné – lokality se úměrně zvyšovala s celkovým postupným vyostřováním česko-německého konfliktu.

Vývoj národnostního složení podobně situovaných jazykových enkláv byl nacionálními aktivisty monitorován zvláště pozorně. Také v rámci národopisu vznikla zvláštní škola, či subdisciplína, jejíž protagonisté si kladli za cíl programově tematizovat existenci národnostních ostrovů. Tzv. Sprachinselvolkskunde, jak byla v německém prostředí nejčastěji označována, měla nemalý vliv i na česky píšící badatele (srov. Lozoviuk: 1998a, Lozoviuk: 1998b.). Ovšem v rovině praktické „drobné práce“ se zájem o národnostní menšiny odehrával, jak již bylo naznačeno, v režii „ochranných“ jednot.

O situaci v Karlově byl informován Ústřední výbor NJP v Praze, více méně pravidelně od počátku 20. století. Kupříkladu jednatel místního odboru NJP ve Škrdlovicích Antonín Kolář informoval ve své zprávě z roku 1908 o karlovských poměrech následovně: „Jest tam mnoho Čechů a celkem úplně německých rodin je v Karlově as pět, ostatak jsou úplně české rodiny, nebo pomíšené. Jednou to padne samo!“²⁰⁰ Takovéto optimistické výpovědi o národnostní situaci v Karlově však nekorespondovaly s jinými popisy sledované situace. Důležitý pramen, komplexně

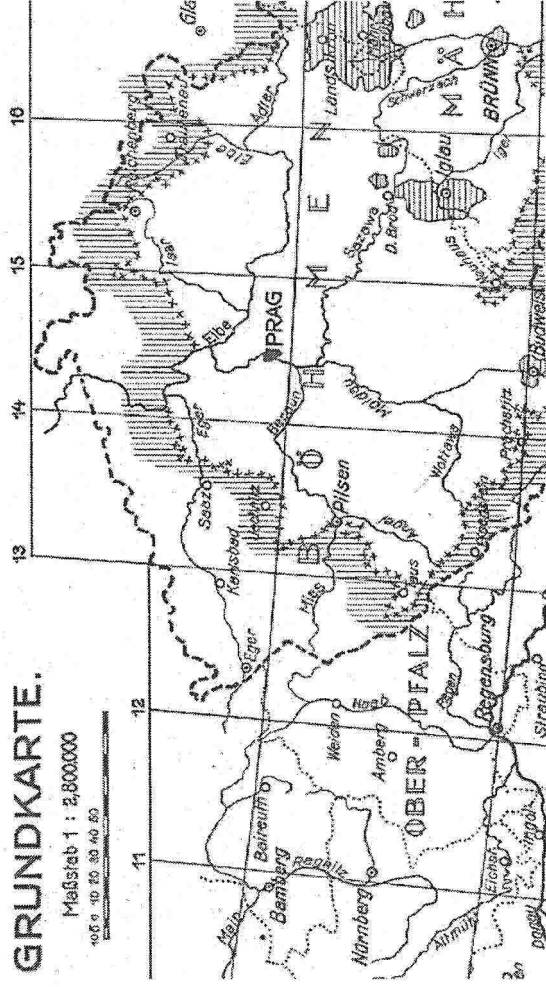
¹⁹⁹ Karlov měl dokonce své heslo v monumentálním „Handwörterbuch des Grenz- und Auslandsdeutschtum, Breslau“, srov. HR: 1938.
²⁰⁰ Dopis Ant. Koláře 1908.

informující o situaci v Karlově, představuje „Dotazník o národních společenských a hospodářských poměrech české menšiny v Karlově (Libinsdorf)“. Tento dotazník obsahoval celkem 62 otázek, které měly pro Ústřední výbor NJP zmapovat hospodářské, kulturní a národnostní poměry v obci.²⁰¹

GRUNDKARTE.

Maßstab 1 : 2,800,000

0 5 10 20 30 40 50



Výřez z dobové etnické mapy střední Evropy.²⁰² Karlov je v ní vyznačen šrafováním severovýchodně od Jihlavy jako zvláštní jazykový ostrov.

Pro naše téma je významné, že v tomto materiálu byla věnována zvláštní pozornost problematice národní identity a mezníckých vztahů obyvatel obce. Můžeme se zde skutečně dočíst o rozšíření jazykově smíšených sňatků, neboť místní „Němci běrou si Češky za ženy, protože jsou úplně izolováni a jen na české okolí odkázáni.“ Avšak na otázku „jaké jest národní uvědomění Čechů?“ autor odpoví uvdáí: „[...] u většiny lhostejnost [...] jsou to lidé sporádani národnostně však Češi lhostejní“.²⁰³ V průvodním dopise k dotazníku přitom autor odpovídi opakovaně zdůrazňuje, že „soužití (Němců) s Čechy jest vzorné“. Patrně z tohoto důvodu, jako znalec místních poměrů, varoval před snahou založit v Karlově místní odbor NJP, o což pražské ústředí NJP již tehdy očividně usilovalo.

²⁰¹ Dotazník byl vyplněn počátkem roku 1908 Františkem Ondráčkem, jednatelem NJP ve Vojnové Městci. Jednalo se tudíž o osobu, o které lze předpokládat, že disponovala hodnověrnými lokálními informacemi a zároveň je těžko představitelné, že by byla proněmecky orientována.

²⁰² Mapa byla publikována v Pfalz A.: 1929, XVI. Bericht der von der Akademie der Wissenschaften in Wien bestellten Kommission für das Bayerisch-Österreichische Wörterbuch für das Jahr 1928, Wien.

²⁰³ Dotazník NJP 1908.

V této souvislosti je třeba poznamenat, že Karlov byl tradičně okolím považován za zámožnější vesnici a jeho obyvatelé za bohače. V archivované korespondenci z fondu NJP se lze nejjednoduše setkat s poznámkou, že Němci v Karlově byli „hospodářsky mnohem lépe situovaní než Češi okolní“.²⁰⁴ Stát se Karlovanem představovalo tedy na lokální úrovni i jakýsi „postup“ v sociálním žebříčku. Prestižní postavení, které si Karlované vydobyli, bylo patrně i jedním z důvodů, proč zámožnější Němce mluvící sedláci „nepodlehli“, za více jak sto paděšátiletou existenci obce, počestění. Sociální disproportioni lze také vysvětlit, proč se Češka, přivdala-li se do karlovského statku (nebo přiznal-li se Čech z okolí), spíše přizpůsobila místním podmínkám než naopak.²⁰⁵

Snaha rozhodnout „národnostní boj“ o obec co nejrychleji ve prospěch „české věci“ se dá pro meziválečné období ilustrovat slovy ředitele měšťanské školy v Praze a druhého jednatele Ústředního výboru NJP Karla Vondráčka. Vondráček, který měl pro Karlov očividně „slabost“, se netajil názorem, že „zmizí-li“ Karlov, jakožto německá ves z Příbyslavska, „bude to jen ke cti celého kraje a všech zúčastněných“. Samotnou vesnici označoval ve svých vystoupeních za „temnou památku na doby nejhorského našeho [tzn. českého] pokolení“, s dovětkem, že „karelské Němectví není pod ochranou památkového úřadu. Není na něm se žádného hlediska nic, co by zasluhovalo konzervace na věčné časy“ (Vondráček: 1934, 164). Tyto a podobné formulace přímo vybízely k zavádění „zvláštních opatření“, které měly napomoci odčinit údajnou „křivdu na českém národě“, která byla demagogicky dávana do souvislosti s existencí této jazykově smíšené obce v českém vnitrozemí.

O jak prestižní záležitost se v případě deklarování národní příslušnosti karlovských obyvatel jednalo, nasvědčuje, že autorem těchto názorů byl jeden z předních činovníků NJP, který navíc projevoval osobní zájem o „postup české věci“ přímo v Karlově. Podle vzpomínek jednoho z pamětníků, Vondráček do obce pravidelně zajížděl. Tyto „inspekce“ se konaly, jak také potvrzují archivní materiály,²⁰⁶ jednak v rámci přímých aktivit organizovaných NJP (šlo hlavně o přednášky), a jednak za účelem bezprostředního monitorování aktuálního vývoje „naší věci“, o kterém Vondráček dále informoval českou veřejnost. Podobně i na německé straně byl národnostní vývoj obce velmi pozorně sledován. O neutěšeném stavu německého školství kupříkladu informovala nejen domácí německo-jazyčná média, vědělo se o něm také na mezinárodní úrovni (srov. Pozorný: 1974, 26).

Nacionálně česká pozice, prezentovaná aktivisty obranných jednot, byla vůči jinoetnickým enklávám v českém jazykovém prostředí jednoznačná: „Ostrovy

²⁰⁴ Dopis Ant. Koláře 1908.

²⁰⁵ Za zvláštní pramen k sociálním a národnostním vztahům na Žďársku z přelomu 19. a 20. století je možné označit beletristické dílo Vlasty Pittnerové. Pro Karlovské poměry je zvláště významná povídka „Popelářka“ (In.: Pittnerová V.: 1933, Tvrđý osud, Olomouc, s. 5-62).

²⁰⁶ Tyto dokumenty jsou uloženy ve Státním oblastním archivu v Třeboni, fond: Národní jednota pošumavská Praha 1884-1948 (1950) a ve Státním okresním archivu ve Žďáru nad Sázavou: fond Místní odbor Národní jednoty pošumavské Karlov 1930-1939.

cizojazyčné se nám zařezávají do těla“ a je proto oprávněně je „rozičptávat a přerávat většinou československou“, případně je alespoň „zúžit a izolovat“ (Dvořák, Stránský: 1936, 517 a 518). Na německé straně byly od konce 19. století naopak rozvíjeny plány na propojení rozdrobených národnostních ostrovů (srov. Zemmrich: 1902). K tomuto propojování mělo docházet zprvu v duchovní rovině – právě prostřednictvím kulturně osvětového působení „šucherajů“ – posléze, jak bude ještě zmíněno, nabíraly tyto koncepty stále konkrétnější kontury. Z tohoto úhlu pohledu je zřejmé, proč bylo etnické převrstvení Karlova českými aktivisty označováno jako „dobyty důležité hraniční posice“,²⁰⁷ prezentované nejen jako neodvratná realita ale i jako legitimní akt. Ještě v polovině 30. let bylo ve výročním spisu NJP konstatováno, že „přes různé potíže vývoj věci v Karlově směřuje k našemu prospěchu“ (Vondráček: 1934, 164). Konec taktice „oddrobování jednotlivých míst“ podél jazykové hranice však záhy přinesly změněné poměry z konce 30. let.

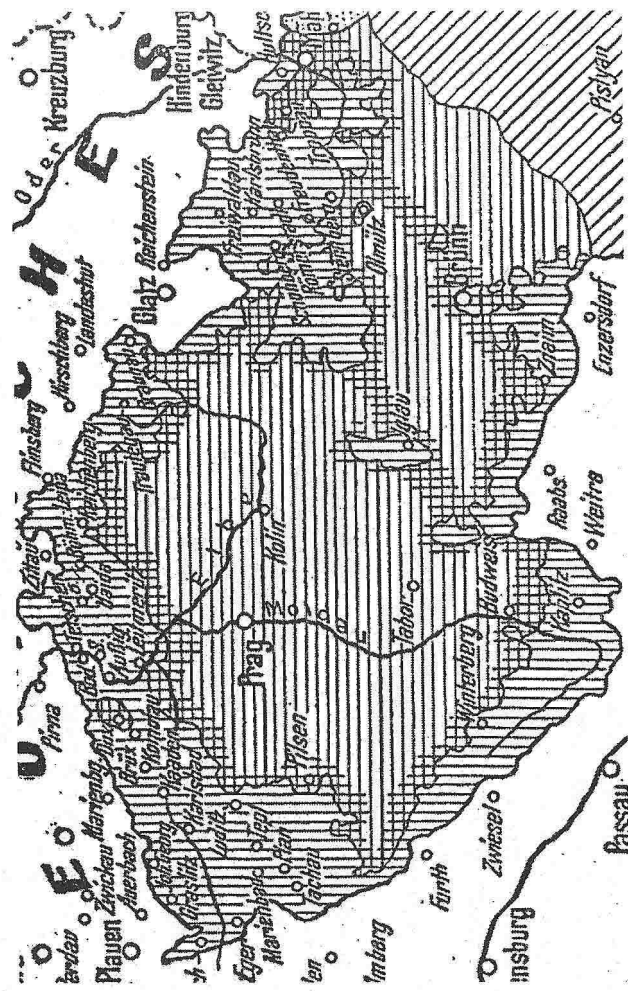
Změna politické situace z jara roku 1939 se na německé straně projevila prezentací Libinsdorfu jakožto jediné, a tudíž geopoliticky významné, „oázy němectví“ na velmi exponované spojnici mezi enklávami na Jihlavsku a Hřebečsku. Zeměpisná poloha Karlova se ukázala být velmi důležitá z hlediska nacistických plánů na „etnické“ ovládnutí českých zemí. Teoretické úvahy o potřebě poněmčeni centra Vysočiny jsou sice již staršího data (srov. např. Zemmrich: 1902, Lozoviuk: 2002), na počátku 40. let však dostávaly nejen zcela konkrétní podobu, ale i oficiální podporu k připravovanému provedení. V rámci představ o „přestrukturování“ středoevropského prostoru po konci vítězné války byly nacisty rozpracovány plány na vytvoření tzv. německých jazykových „mostů“, které měly spojit oblasti kompaktního německého osídlení v českém pohraničí s jazykovými ostrovy ve vnitrozemí.

Jeden takový „etnický most“ (tzv. "deutscher Damm") měl vést přes Jihlavsko a Hřebečsko a oddělit tak české osídlení na Moravě od vlastních Čech (srov. Frank: 1994, 140; Kárný, Milotová: 1991). Tohoto plánu mělo být dosaženo prostřednictvím organizovaných migrací. České obyvatelstvo mělo být vystěhováno a naopak zde mělo dojít k usazení německých zemědělců, pocházejících nejspíše z jihovýchodní Evropy. Již jen letmý pohled na mapu ukazuje, že Karlov byl jediným německým „opěným bodem“ na nejkrašší linii spojující jihlavský a hřebečský jazykový ostrov, jejichž propojení by vytvořilo spojnici německého osídlení mezi Čechami a Moravou.²⁰⁸ Z této skutečnosti je oprávněně odvozovat důležitost, jaká byla Karlovu reprezentanty německé okupační správy přisuzována. Oficiální místa proto velmi dbala o posilování německého charakteru obce. Za tímto účelem zde bylo za války organizováno

²⁰⁷ Korespondence ÚV NJP s místními odbory v Karlově, Škrdlovicích a Vojnově Městci.

²⁰⁸ „Reichskommissar für die Festigung des deutschen Volkstums“ Heinrich Himmler roku 1939 otevřeně prohlásil, že „Morava se opět musí stát zcela německou“ (citováno podle: Latour: 1962, 34).

mnoho manifestačních akcí, při nichž byla programově zaměřována národně socialistická ideologie s německým původem místních obyvatel.



Výřez z mapy „Nationalitäten in der Tschecho-Slowakei“, která byla publikována 23. září 1938 v „Trostberger Tagblatt“ (Bavorsko) č. 223. Šrafování vedené jihovýchodním směrem, přes Jihlavsko-Hřebečsko a Brněnsko-Vyškovsko, znázorňuje údajné jazykové smíšené oblasti, které přibližně odpovídají plánům na realizaci tzv. jazykových mostů přes české a moravské území.

Nacionálně politický význam byl obci přisuzován i z české stany. O symbolickém významu Karlova z českého pohledu svědčí legenda, podle níž chtěli partyzáni z oddílu „Mistr Jan Hus“ počátkem února 1945 tuto „německou osadu“ údajně vypálit. Mělo se tak stát „na oplátku za (nacistické) zatýkání pomocníků partyzánů“. Na troskách vypálené obce měl pak být vylepen otevřený dopis K. H. Frankovi. Cestou však partyzáni údajně narazili na četníky a po kratší přestřelce od svého úmyslu opustili (Jurman: 1998, 53). Tyto příklady ze závěrečného dějství česko-německé koexistence v obci jsou jen logickým vyústěním dichotomního vnímání Karlova/Libinsdorfu z předcházejícího období. To, co se jedněm jevílo jako „oáza“ národního života v nepřátelském prostředí, bylo na druhém straně vnímáno jako „vřed“ na „těle“ vlastního národa. Obě znesvářené strany byly zajedno, že stávající situace je dále neudržitelná. Podobně jako byla teze o česko-německém nacionálním antagonismu formulována na společenské makroúrovni, bylo i rozhodnutí, jakou formu na sebe vezme „konečné řešení“ „neutěšené“ národnostní situace v českých zemích, učiněno bez možnosti zásadnější lokální korekce jejího konečného vyústění.

O skutečnosti, že obec představovala vhodný prostor pro nacionálně symbolické projekce, svědčí i na první pohled překvapivě působící pejorativní pohled na příslušníky vlastní nacionální skupiny, vycházející od představitelů obou nacionálních táborů. Odlišnost tematizace obyvatel obce z hlediska diskurzivní makroúrovně a mikroúrovně se dá na německé straně demonstrovat např. výroky o „silně zubožených“ libinsdorfských Němcích, „působících biologicky zmrzačeným dojmem“²⁰⁹ a navíc údajně ani pořádně neznalých německého jazyka.²¹⁰ Také karlovtští Češi byli vystaveni, z českého nacionálního pohledu, pejorativním soudům. V souvislosti s jejich „národnostní neuvědomělostí“ bylo konstatováno, že se jedná o obyvatelstvo, kterému je lhostejná jeho národní příslušnost, neboť snadno „propadá poněmčení“ (Vondráček: 1934, 163). To, co nacionálně „uvědomělé soukmenovce“ obou národů na obyvatelích Karlova patrně nejvíc iritovalo, bylo situativně podmíněné deklarování etnické příslušnosti, ke kterému byli v průběhu první poloviny 20. století neustále z vnějšku nuceni.

V tomto duchu lze lépe porozumět výsledkům oficiálních statistik, monitorujících údajné národnostní složení vesnice. Během posledního sčítání konaného v Rakousku-Uhersku (1910) se v Karlově z celkového počtu 286 osob přihlásilo 240 k německé a 46 k české národnosti. Výsledky prvního sčítání v Československu (1921) formálně naznačovaly vyrovnání německé (119 osob) a české (116 osob) komponenty v obci. Následné sčítání z roku 1930 již vyznělo pro českou stranu v poměru 148 osob oproti 67 osobám. K zásadní změně opět došlo po roce 1939, kdy většina Karlovanů (asi 2/3) získává říšské občanství, k jehož udělení bylo nutné deklarovat německou národnost.²¹¹ Opět se ukázalo, že na české straně je jen málokdo ochoten své češtví jakkoli vědomě posilovat, což by se v praxi např. mohlo projevit posíláním dětí do české školy v sousední vesnici.

Následný poválečný vývoj obce nabízí introspektivní pohled, jak vypadala v literatuře doposud nepřilíhš frekventovaná podoba „vyřešení německé otázky“ v situaci vnitrozemské enklávy. I v českém vnitrozemí byl paušálně uplatňován převládající poválečný postoj k sudetoněmeckému obyvatelstvu, který, řečeno slovy historika Tomáše Staňka, postuloval tezi, že je nutno všechny vrstvy německého obyvatelstva považovat za nepřátele, neboť se (údajně) přihlásily k nacistické myšlence (Staněk: 1996, 25). Na rozdíl od velké většiny pohraničních oblastí však byla praxe v Karlově a snad i jinde ve vnitrozemí (či v jazykově smíšených oblastech) poněkud diferenciovanější. Osud německy hovořících

²⁰⁹ Zpráva jihlavského oberlandrata citovaná podle Němec: 1990, 555. Jedná se patrně o vulgárními rasovými teoriemi ovlivněnou narážku na časté mezietnické šňatky s místními Čechy.

²¹⁰ Nemuselo se jednat o neznalost němčiny jako takové. V Karlově se užíval specifický krušnohorský dialekt, který nemusel být zcela srozumitelný každému mluvčímu spisovné němčiny.

²¹¹ V dopise z 8. 1. 1939, (s pozn. „důvěrné“) adresovaném Ústředním výboru NJP v Praze, si jeho autor posteskli: „Naši lidé jsou nyní ke všemu neteční, národní uvědomění nebylo před pohromou, tím méně nvní.“ Pramen: Státní oblastní archiv v Třeboni, fond: Národní jednotu pošumavská Praha 1884-1948 (1950).

Karlovanů je v tomto ohledu srovnatelný spíše než s osudem sudetských Němců s údělem moravských Chorvatů.

Bezprostředně po skončení války se ocitly všechny osoby německé národnosti, žijící na území obnovené ČSR, v bezprávném postavení. Vyvlastnění „německého“ majetku v Karlově bylo zpočátku spojeno s povinností vykonávat nucené práce²¹² a později s nutností trvalého vyhnání, ale nemuselo nutně končit transportem do Německa či Rakouska. Výsídlení z obce bylo doprovázeno zabavením veškerého majetku a vedlo k přidělení na nucené práce k českým sedlákům v okolí. K odchodu do Německa byla většina Karlovanů přinucena až jaksí „sekundárně“, tedy především z nedostatku jiných alternativ. Na prvním místě je nutné zmínit nemožnost návratu do rodné obce a zároveň minimální podmínky nutné k „novému začátku“ někde jinde v ČSR.

Po předválečných občanech ČSR německé národnosti, kteří se snažili vyhnout represím z české strany, bylo požadováno tzv. „osvědčení národní spolehlivosti“. Pro karlovenské Němce je vydávala okresní „prověřovací komise“ v Chotěboři, v níž měl hlavní slovo jeden z českých Karlovanů.²¹³ Tehdy běžný způsob posuzování, zda se ten či onen občan německé národnosti během válečných let nějak evidentně provinil, nabízel velmi široký prostor pro individuální interpretaci. Možnost asistovat u podobného „kádrování“ nejednou přímo sváděla k praxi vřizování osobních účtů. Svoji váhu měly pochopitelně také majetkové záležitosti, resp. zájmy zúčastněných stran. Zamítnutí žádosti o „osvědčení“ bylo v Karlově nejčastěji zdůvodňováno následujícími argumenty: „udělení německého státního občanství“, „hlášení se k německé národnosti“, „ryze německé chování“, „pobírání různých přídavek od Němců“, „bytí ve společenských stycích s okupanty“, členství v německých organizacích,²¹⁴ „posílání dětí do německé školy“ a dokonce i absence „boje neb jiného aktivního odporu o zachování ČSR“.²¹⁵

Je nasnadě, že takováto kritéria byla velmi elastická a umožňovala svévolnou interpretaci domnělého či skutečného provinění té které osoby. Jeden z místních pamětníků to vysvětloval následujícím způsobem: „Nad kerýma Němcama se držela tady ochrana, ty tady zůstali.“²¹⁶ Neposuzovalo se, jestli byl dobrej nebo špatnej“.²¹⁷ Důsledkem bylo, že některým z angažovaných Němců se podařilo v ČSR setrvat, jiní „jinak hodní lidé“ museli odejít za hranice. Podobně mnohé

²¹² V prvních měsících po skončení války se Němci nacházeli prakticky ve zcela bezprávném postavení. Karlovští Němci byli nuceni vykonávat nejrůznější (obvykle za podřadné považované) práce na statcích v okolí obce. Je možné doložit minimálně jeden případ, kdy německý Karlovan spáchal pod tíhou těchto okolností sebevraždu.

²¹³ Nejednalo se však o karlovenského rodáka (i když šlo o obyvatele obce) a navíc neaktivnějšího člena předválečného místního odboru NJP. Pramen: Státní oblastní archiv v Třeboni, fond: Národní jednoty pošumavská Praha 1884-1948 (1950).

²¹⁴ Zejména šlo o NSDAP, ale asi i o členství v dalších spolicích jako např. v německém mysliveckém či rybářském svazu.

²¹⁵ Pramen: Státní okresní archiv Žďár nad Sázavou; Fond č. 505 „Archiv obce Karlova 1870-1952“.

²¹⁶ Prokazatelně nebyly z obce po válce vysídleny přinejmenším tři osoby německé národnosti.

²¹⁷ Rozhovor s panem R. S.

osobní slabosti či selhání, za které byli Němci kolektivně trestáni, byly Čechům promiány. Jako příklad by bylo možné uvést Wehrmachtem organizované „rozdělování ajntopfu“.²¹⁸ Podle jednoho z pamětníků „na ajntopf“ dobrovolně chodili i téměř všichni karlovští Češi.²¹⁹

Zde je třeba zdůraznit, že obvyčej veřejně rozdělovat stravu, v německých podmínkách nejčastěji tzv. „Eintopfgericht“, je nutné vnímat jako vysoce symbolické jednání. Původně se jednalo o akt „zimní pomoci potřebným“, který byl v masovém měřítku praktikován zvláště v rámci sociální politiky Třetí říše, ovšem s jednoznačně ideologickým podtextem. Německý etnograf M. H. Boehm kupříkladu na adresu praktikování veřejné kolektivní konzumace eintopfu konstatoval, že „smyslem tohoto obyčeje je symbolická solidarita majetných soukmenovců s těmi, kteří potřebují pomoc“ (Boehm: 1936, 21). Nikdy však nešlo jen o pouhé rozdělování jídla za účelem nasycení hladovějících, nýbrž o vysoce symbolickou akci, jejíž význam spočíval v nonverbální legitimizaci stávající politické situace. Vzhledem ke specifickým česko-německým poměrům musela být symbolická stránka tohoto aktu v Protektorátu pocitována ještě výrazněji než v „Říši“ samotné. Poválečný postup mohl vést podle okolností k praxi hodnocení účasti na rozdělování „německé polévky“ jako „kolaborace“. Kompromitující argumentace mohla být použita i vůči Čechům, neboť kritéria konečného výběru obětí do jisté míry ovlivňovaly i místní antagonizmy a zájmy.

XXX

Podstata naší argumentace, založená na studiu dobových pramenů i analýze přímých interview prováděných s pamětníky, by se dala shrnout do následujících výpovědí: Nacionalizace kolektivní identity obyvatel Karlova a nutnost její „aktualizace“ podle momentálních politických poměrů byla vynucována celospolečenským kontextem a v rámci hnutí „etnické obrany“ podněcována aktivitami představitelů „ochranářských“ spolků, tedy z vnějšku. Obyvatelé přirozeně dvojjazyčné obce tak byli v důsledku plošné etnizace českých zemí stále intenzivněji konfrontováni s nutností jednoznačné etnické deklarace. Možné alternativy této opce však měly vzájemně konkurenční povahu a navíc stály v rozporu s „tradiční“ lokální (neetnickou) identitou. Jak bylo konstatováno, bylo toto dilema „importováno“ z venku, z makrospolečenské úrovně, řešeno ovšem muselo být v rovině lokální každodennosti.

Za faktické koexistence dvou odlišných (etno)jazykových skupin však v Lібinsdorfu/Karlově podle všeho přesto nebyla vnitřně pocitována potřeba zasadit sociální realitu do explicitně etnických kategorií. Docházelo-li k tomu, dělo

²¹⁸ Podobně byl v Karlově, za doprovodu vojenské dechovky, zdarma distribuován guláš. Podle informací z „Schulkronik“ obdržel každý obyvatel obce, který se zúčastnil rozdělování stravy, hned dvě porce najednou.

²¹⁹ Svědectví pánů J. P. a R. S.

se tak směrem navenek, především v reakci na požadavek jednoznačné etnické demarkace ze strany státních úřadů – např. při sčítání lidu za Rakouska-Uherska a ČR či za protektorátu při udílení říšského nebo protektorátního občanství – nebo v souvislosti s pravidelnými intervencemi nacionálně vyhraněných aktivistů. Obdobně nucený ráz nabývala i institucionalizovaná forma „národnostního boje“, která zdánlivě nalezla svůj výraz ve vytvoření paralelních společenských struktur v obci. Existují však podložené argumenty pro konstatování, že soupeření národnostně orientovaných spolků a institucí (včetně „etnického“ školství) v Karlově nevycházelo z autentických místních podmínek. Místní rodáky není možné označit za původce konfliktních situací s etnickým podtextem, i když byli vnímáni jako jejich aktéři. Shrnuto: nacionalizace sociálních vazeb neprobíhala spontánně, spíše byla projevem vnějších zásahů do života obce a odpovídá na z vnějšku vnucovanou etnickou dikci.

Specifičnost námi sledované situace spočívá v subtilnosti nahlížené mikroúrovně, kterou studium zvolené lokality nabízí. Náš příklad naznačuje, jak zaměření etnologického zájmu na zdánlivě marginální teritoriální jednotky, může napomoci adekvátnějšímu pochopení obecnějších trendů, odehrávajících se na makrosociálně české úrovni. Nasměrování zájmu na česko-německé vztahy, jejichž studium je doposud často ovlivňováno apriorními soudy primárně vycházejícími z nacionální koncepce „imaginativního společenství“, resp. jeho zájmů, navíc pro etnologa v rámci studia tzv. interetnických relací slibuje odkrytí nového badatelského prostoru.

V této souvislosti se zdá být legitimní požadovat, aby se problematika kolektivní paměti, percepce lokální minulosti a transformace intersubjektivní identity v podobně situovaných jazykově smíšených lokalitách stala předmětem hlubšího etnologického studia. Za metodologické východisko by bylo možné zvolit analýzu sémantiky „vesnického vědomí“, a to včetně deskripce současného sociálního systému jednotlivých obcí. Prohloubení analýzy karlovské situace, rozpracování dalších případových studií a posléze jejich komparace, slibují odkrytí nové dimenze pohledu na problematiku česko německých vztahů. Za zvláště přínosný aspekt k diskuzi o procesu konstruování kolektivních identit lze označit tematizaci logiky změny národní loajality (loajalit) v souvislosti s celospolečenskými pohyby.

Námi analyzovaná situace dále dokládá, že fenomén neurčitě či „pulzující“ nacionální deklarace byl podstatně rozšířenější, než je doposud obecně předpokládáno a uznáváno. Nemuselo se přitom jednat výhradně o tzv. etnický indiferentní skupiny, šlo i skupiny osob, které byly obecně považované za příslušníky jednoznačně etablovaných národů. Toto konstatování by se mohlo stát východiskem pro další srovnávací studium.

Poznámka:

Při psaní této kapitoly byly použity prameny z následujících archivů:

„Archiv obce a MNV Škrdlovice 1871-1948, 1945-1970“, Státní okresní archiv Žďár nad Sázavou, fond č. 1163, 1164

„Archiv obce Karlova 1870-1952“, Státní okresní archiv Žďár nad Sázavou, fond č. 505

„Farní archiv Vojnův Městec 1793-1945“, Státní okresní archiv Žďár nad Sázavou, fond č. 1423

„Místní odbor Národní jednoty pošumavské Karlov 1930-1939“, Státní okresní archiv Žďár nad Sázavou, fond č. 508

„Obecná škola německá v Karlově 1892-1944“, Státní okresní archiv Žďár nad Sázavou, fond č. 80

Dopis Ant. Koláře 1908: Dopis jednatele místního odboru NJP ve Škrdlovicích Antonína Koláře ze dne 11.2. 1908 adresovaný ÚV NJP v Praze, Státní oblastní archiv v Třeboni, fond: Národní jednota pošumavská Praha 1884-1948 (1950)

Dopis Josefa Růžičky 1939: Dopis místního aktivisty NJP v Karlově Josefa Růžičky z 8.1. 1939 adresovaný ÚV NJP v Praze, Státní oblastní archiv v Třeboni, fond: Národní jednota pošumavská Praha 1884-1948 (1950)

Dopis ÚV NJP odboru v Hlinsku 1920: Dopis ÚV NJP v Praze místnímu odboru NJP v Hlinsku z 11. 6. 1920, Státní oblastní archiv v Třeboni, fond: Národní jednota pošumavská Praha 1884-1948 (1950)

Dotazník NJP 1908: „Dotazník o národních společenských a hospodářských poměrech české menšiny v Karlově (Libinsdorf)“. Předtíštěný dotazník adresovaný Ústřednímu výboru NJP. Státní oblastní archiv v Třeboni, fond: Národní jednota pošumavská Praha 1884-1948 (1950).

„Korespondence ÚV NJP s místními odbočkami Karlov, Škrdlovice a Vojnův Městec“, Státní oblastní archiv v Třeboni, fond: Národní jednota pošumavská Praha 1884-1948 (1950).

„Schulkronik der Schule in Libinsdorf 1892-1944“, rukopis uložen ve Státním okresním archivu Žďár nad Sázavou, fond č. 80 „Obecná škola německá v Karlově 1892-1944“

Zohledněny byly dále materiály následujících fondů:

Archiv Etnologického ústavu AV ČR Praha, sign. E 35 a sign. Ob 72

Státní oblastní archiv v Třeboni, fond Německý svaz „Šumava“ (Deutscher Böhmerwaldbund) 1884-1939

Státní oblastní archiv v Třeboni, fond Šumavská župa spolku Svaz Němců v Čechách 1931-1936

Státní oblastní archiv v Třeboni, fond Úřady oberlandrátů na území jižních Čech. Sdružený inventář

Státní okresní archiv České Budějovice: fond Okresní úřad České Budějovice 1850-1947

Migrace a identita – migrační pohyby na území Bosny a Hercegoviny

Ve studiích, které jsou věnovány národnostní struktuře jihovýchodní Evropy, se o Bosně a Hercegovině (BaH) běžně hovoří jako o zemi, která byla po dlouhá staletí formována specifickým fenoménem „multietnicity“. Na první pohled se takovéto stanovisko zdá být oprávněné. Podle výsledků sčítání obyvatelstva z roku 1981 žilo na území bývalé jugoslávské svazové republiky Bosna a Hercegovina (51 129 km²) celkem 4,12 miliónu obyvatel, z nichž se 39,5% deklarovalo jako Muslimové, 32% jako Srbové, 18,4% jako Chorvaté a téměř 8% se považovalo za etnické Jugoslávce (Velat: 1988, 141). Zbytek připadl na téměř dvě desítky menších etnik. Při analýze lokálních etnických identit této oblasti ale je, jak si níže povšimneme, dále nutno zohlednit i místní vývojová specifika, mezi něž je třeba zařadit relativně komplikovaný proces krystalizace etnického povědomí muslimského obyvatelstva.

Cílem této kapitoly bude naznačit, jakou úlohu hrály migrační pohyby v minulosti BaH, zejména jaký vliv měly na proměnu populační struktury země. Jako konkrétního příkladu si podrobněji povšimneme kolonistů z německy mluvících zemí, kteří jsou odbornou literaturou považováni za nejpočetnější skupinu mezi nově příchozími. Skutečnost, že se v jejich případě nejednalo o kulturně či jinak jednotnou skupinu, bude ukázána na příkladu nepřilíš známé kolonizace Němců původem z českých zemí. Z časového hlediska lze těžiště našeho zájmu vymezit léty 1878 až 1945.²²⁰

X X X

Při uvažování o migračních pohybech na území, které dnes vymezuje Republika BaH, se nevyhneme otázce po kolektivní identitě, resp. etnicitě migrujícího, ale i místního obyvatelstva. Hned na počátku je ovšem třeba předeslat, že posouzení etnicity populace země je pro sledované období v mnoha ohledech problematické. Patrně i to je jeden z důvodů, proč ještě i v relativně nedávě minulosti docházelo ke sporům ohledně přesné identifikace „eticit“, skrývajících se za dobově používanými „etnonymy“ řady bosenských skupin.

Skutečnost, že pro adekvátní stanovení kolektivní identity příslušníků skupin bosenského obyvatelstva byly v minulosti určující jiné než etnické kategorie, lze dokumentovat právě poukazem na dobově užívané kolektivní názvy. Označení jako „Musliman“ pro muslimské, „Krstjan“ pro katolické a „Hristjan“ pro pravoslavné obyvatelstvo²²¹ výrazně odrážejí význam konfese pro dobové stanovení hranice mezi jednotlivými kolektivními identitami. Následná etnizace těchto původních

²²⁰ K podobám aktuálnějších migrací na sledovaném území lze zvláště doporučit práci jednoho ze znalců reálie jihovýchodní Evropy Jense Reutera (Reuter: 1998).

²²¹ K používání kolektivních jmen v BaH podrobněji srov. Hadžijahić: 1974.

společenských vazeb byla dále komplikována silným vlivem pocitu lokální příslušnosti a vysokou promíšeností jednotlivých konfesionálních společenství. Vstup nacionální propagace do BaH v 19. století vedl u bosenských katolíků k postupnému procesu identifikace s chorvatským nacionálním hnutím a k přijetí nacionálně-srbské identity bosenskými pravoslavnými křesťany (podrobněji Behschmitt: 1980). Vývoj postupné etnizace bosensko-hercegovského obyvatelstva, který vyvrcholil v meziválečném období a je dostatečně popsán v příslušné odborné literatuře,²²² nebudeme podrobněji sledovat. Těžkosti s hledáním „standardní“ etnické identifikace, která byla charakteristická pro značnou část obyvatelstva BaH, budeme stručně dokumentovat jen poukazem na proces etnizace bosenských Muslimů.²²³

Úspěšnost etnoemancipačního procesu muslimského – původně zcela etnický indiferentního – obyvatelstva nespočívala, jak by se mohlo zdát, výhradně v dosažení oficiálního uznání vlastní nacionality. K tomu formálně došlo ještě hluboko za existence socialistické Jugoslávie, neboť poprvé byli Muslimové, jako jeden ze tří hlavních národů federativní Republiky Bosna a Hercegovina, výslovně uvedeni v republikové ústavě z roku 1963. Ke svébytnému muslimskému národu se bylo možné poprvé přihlásit při sčítání obyvatelstva v roce 1971 (Meier: 1987, 130). Za veliký úspěch a zároven za dovršení muslimské emancipace je ale možné, podobně jako v případě jiných úspěšných nacionalizmů, považovat až vytvoření a mezinárodní akceptaci vlastního státu, jehož podoba se rodila v krvavých bojích nedávné občanské války.

Úspěšnost tohoto vývoje se v plné míře prokáže, pokud si uvědomíme, že ještě koncem třicátých let 20. století bylo „muslimským masám“, jak nás informuje bosenský literát Osman Nuri Hadžić, „to či ono jméno jako označení jejich kmenové příslušnosti cizí a neznámé. Z pohledu vyznání byli 'Turky', hovořili jako 'naši' nebo 'bosensky' [naši ili bosanski]“ (Skarić, Hadžić, Stojanović: 1938, 94). Muslimská intelektuální elita, deklarovala-li nějakou národnost, kolísala mezi identifikací s chorvatským nebo srbským nacionalizmem. Mnozí její příslušníci dokonce změnili svoji národní příslušnost několikrát za život. Za další identifikační model lze označit koncept „bosenství“ (bošnjastvo), prosazovaný od 90. let 19. století do konce první světové války představiteli vídeňské protektorátní správy. Jednalo se o pokus „úřednický“ konstituovat nadkonfesijně chápaný jednotný bosenský národ, který však nenalezl u nemuslimských skupin odpovídající odezvu (Höpken: 1994, 247). Pro pozdější období můžeme k těmto nacionálním identifikacím přiradit snahu o prosazení o něco úspěšnějšího konceptu etnický vnímaného „jihoslovanství“.

²²² K nacionalizaci v BaH např. srov. Lemberg: 1995; Džaja: 1984; Seewann: 1992 a 1995; Behschmitt: 1980; Schaller: 1996. Nejúplnější bibliografické údaje se nacházejí v: Seewann, Dippold: 1997.

²²³ Příslušníci tohoto etnika se také identifikují s označením „Bošnjaci“ resp. „Bošnjaci-Muslimani“, srov. např.: Spahić: 1994.

Z naznačeného vyplývá, že v oblasti Bosny se v nedávné minulosti střetlo minimálně pět koncepcí etnické identity: chorvatská, srbská, bosenská, jihoslovanská a muslimská. Teoreticky vzato se ke každé z nich mohli (s výjimkou muslimské) vztahovat kterýkoli obyvatel země. Signifikantní přitom bylo, že hranice skupinového vymezení procházely nezfídka skrze jednotlivé rodiny (Höpken: 1994, 238), a že za hlavní identifikační kritérium domnělé nebo skutečné etnicity bylo nejobvyklejší považovat kulturně identifikační prvky, původně spojované s vyznáním. O jednoznačných tendencích směřujících k překonání etnické nevyhraněnosti, lze v této oblasti hovořit až od 90. let 20. století, tj. od období, kdy byly dané kolektivní identity (především muslimská) institucionálně-zvanou formou dotvářeny a státněpoliticky zajišťovány.

Tento složitý a zdlouhavý krystalizační proces etnické sebeidentifikace autochtonní bosenské populace korespondoval s vývojem, ke kterému docházelo u skupin osob s nestabilním etnickým povědomím, které se na území BaH dostávaly prostřednictvím migračních pohybů. Nejednoznačná byla, jak se ještě níže zmíníme, především etnicita slovanských kolonistů z Haliče. Oproti nim lze postavit skupiny etnicity převážně již konsolidovaných kolonistů, kteří od 80. let minulého století počali v mnohem měnit tvář své nové vlasti. Jejich „civilizační“ význam spočíval nejen v přímé kultivaci pustých oblastí, v industrializaci či ve státém řízeném a jimi neseném přestrukturování správních institucí. Jejich (spíše) nepřímý vliv²²⁴ lze dále spatřovat při konstituování místních kolektivit podle nových, tj. etnických, kritérií. V tomto smyslu lze vyslovit tezi, že takto zprostředkovaně se tito noví kolonisté spolupodíleli na vyhraňování místních etnicit, resp. nacionalizmů.

XXX

Demografická struktura dnešní Republiky Bosna a Hercegovina, doznala v posledních pěti stoletích celou řadu výrazných změn. Předkové příslušníků některých minoritních skupin, které bychom dnes mohli označit za etnické, migrovali na území BaH již ve středověku. Mezi nejvýznamější z nich patří dodnes v Bosně existující skupina tzv. jihoevropských či balkánských židů, zvaných nejčastěji „Sefardim“ či „Spaniolové“. V bosenských městech, kde se především usazovali, se prokazatelně objevili již počátkem poloviny 16. století (Levy: b.d., 3; srov. též Spomenica...). K jejich pohybu směrem do balkánského vnitrozemí docházelo v rámci vnitřní migrace, tedy uvnitř Osmanské říše. Ze sefardských obcí proslula zvláště obec v Sarajevu, která se stala sídlem sefardského vrchního rabína pro celé území bývalé Jugoslávie. Po roce 1878 došlo i k omezené migraci Aškenázíů. Podle sčítání obyvatelstva z roku 1910 žilo v BaH celkem 11 868 osob izraelského vyznání (Maier: 1933, 497). V následujících letech jejich počet ještě

²²⁴ Za přímé či bezprostřední působení na kolektivní identitu obyvatelstva lze označit pokusy rakousko-uherské správy - viz výše zmiňovaný koncept „bosenství“.

dokonce mírně stoupl. V průběhu druhé světové války byla téměř veškerá židovská populace země vyvražďena. Významnější postavení si v poválečném období uchovávala pouze sarajevská obec, kterou v 80. letech tvořilo 270 osob (Seewann, Dippold: 1997/2, 1168).

Podobně nekontrolovaně migrovaly v minulosti na území dnešní Republiky BaH četné další skupiny. Jednalo se např. o skupiny Romů (podrobněji viz Matić: 1988) či nomadizujících pastevců. Nejpočetnější migrující skupiny ovšem tvořilo místní trvale usídle obyvatelstvo. Za rozhodující impulz k této masovému migracím lze označit časté válečné konflikty a v jejich důsledku měnící se kulturně-politickou situaci. V této souvislosti je třeba zvláště zmínit mohutné emigrační vlny značné části katolického obyvatelstva, které v průběhu 16. až 18. století směřovaly na rakouská, uherská a benátská území. Jak poznamenává znalec bosenských dějin Sréčko M. Džaja, tyto emigrace byly vyvolány obavou značné části bosenských katolíků, kteří se cítili být po zhroucení vlastní církevní struktury postaveni před následující alternativou: buď zvolit vystěhování ze země nebo konverzi k islámu či případně k pravoslaví (Džaja: 1984, 109).

Tyto populační ztráty však byly na druhé straně kompenzovány přílivem nebosenského obyvatelstva. Jak naznačuje příklad kočovných pastevců srbsko-ortodoxního vyznání, nemuselo se vždy výhradně jednat o stoupence islámu. Zmiňovaní pastevcí, v Bosně označovaní jako „Valaši“, byli patrně arumnského původu. Původně zajišťovali obchodní spojení mezi dalmatskými městy a bosensko-hercegovinským vnitrozemím. Tito nomádi se postupně stávali usedlými zemědělci, obchodníky a řemeslníky (Džaja: 1984, 106-110), kteří se usazovali po obou stranách hranice, která se stabilizovala mezi Osmanskou říší a sousedními křesťanskými teritorii. V závislosti na proměnách válečného konfliktu mezi Osmanskou říší a jejími křesťanskými sousedy migrovalo v obou směrech i obyvatelstvo vyznávající islám. V důsledku „tureckých válek“ z let 1683-1699 nalezlo kupříkladu v Bosně útočiště více jak 130 tisíc muslimských utečenců z křesťany obsazených oblastí Uher, Slavonie a Chorvatska (Džaja: 1984, 81). Vedle již zmiňovaných příčin přispívaly ke změně populační skladby země i různé živelné katastrofy, epidemie či násilné deportace obyvatelstva do jiných osmanských provincií (podrobněji viz Stanojević: 1970).

Migrační pohyby, které následovaly po roce 1878, lze tedy považovat za pokračování téměř permanentně probíhající více či méně řízené proměny demografické struktury bosensko-hercegovského obyvatelstva.

XXX

K vyhlášení rakousko-uherského protektorátu nad BaH došlo po jednání Berlínského kongresu roku 1878. Závěry této mezinárodní konference potvrdily nárok podunajské monarchie k okupaci země. I když po formální stránce zůstávala BaH stále součástí Osmanské říše, představoval tento akt novou politickou konstelaci, která v této oblasti znamenala počátek kvalitativně nových migračních

pohybů. Následující migrace měly obousměrný charakter. Zjednodušeně řečeno převládající složkou imigrující populace bylo křesťanské (zvláště katolické) obyvatelstvo; emigrující složku ve většině případů představovali muslimové.

Noví kolonisté směřovali především do severní části země a do postupně se rozvíjejících městských center. Kolonizace probíhala od 80. let 19. století ve třech větších vlnách a účastnili se jí kolonisté nejrůznějších národností. Vedle Němců, kterým se budeme níže věnovat podrobněji, to byli zvláště Poláci, Ukrajinci, Češi, Maďaři, Slovinci, Italové a v menší míře příslušníci několika dalších národností.²²⁵

Tyto migrační pohyby je třeba vnímat v kontextu „evropeizace“ BaH, která měla z demografického hlediska napomoci plánované integraci země do monarchie, posléze realizované anexí z roku 1908. Za další stránky tohoto procesu je možné považovat rozvoj industrializace, spojený s budováním nových komunikací (silnic, mostů, železničních tratí apod.) a pevné ekonomické připoutání země k rakousko-uherskému mocnářství. Zřízení okupační správy bylo svěřeno společnému rakousko-uherskému ministerstvu financí a jako její výkonný orgán byla ustavena Zemská vláda (Hladký: 1996, 44). Do její kompetence spadala i kolonizační a vystěhovalecká politika. I když formálně nebyl vydán zvláštní kolonizační zákon, přesto byla časem formulována dílčí zákonná ustanovení, která upravovala úředně řízenou kolonizaci státní půdy (Schmid: 1914, 246).

Díky těmto opatřením se v BaH od rakousko-uherské okupace do prvního desetiletí 20. století téměř trojnásobně zvýšil podíl cizinců. Podle sčítání obyvatelstva z roku 1910 představovali již více než 6% veškeré populace země, což v numerickém vyjádření celkově znamenalo 114.591 osob (Hadžibegović: 1975/76, 311). V období, kdy byla BaH spravována Rakousko-Uherskem, došlo k výraznějšímu přílivu především zemědělských osadníků, kvalifikovaných pracovníků směřujících do rozvíjejících se průmyslových oblastí, státních úředníků, vojáků a důstojníků.²²⁶ S integrací země do nového státního kontextu postupně přicházeli také vysoce kvalifikovaní pracovníci jako např. stavitelé, inženýři, zeměměřiči, železničáři, kulturní pracovníci apod. Výsledkem imigrační politiky nové státní správy tak byl vznik celé řady nových městských a rolnických komunit, jejichž většinové obyvatelstvo bylo alochtonního původu. Z hlediska způsobu vzniku lze agrární kolonie, kterých si povšimneme poněkud podrobněji, rozdělit do dvou základních skupin. Jednak se jednalo o státem řízené a podporované zakládání sídel a jednak o kolonie vzniklé ze soukromé iniciativy. V obou případech docházelo k osídlování doposud hospodářsky nevyužité půdy v severobosenském Posáví, Podriní a v menší míře i v povodí řek Vrbaš a Bosna.

K řízeným migracím nebosenské populace organizovaných Zemskou správou, bylo přistoupeno až po neúspěšných pokusech zakládat agrární kolonie z místních

²²⁵ Literatura k jednotlivým národnostem v BaH: Maďaři: Makkai: 1995; Romové: Matic: 1988; Arumuni: Filipović: 1951; Ukrajinci: Strehaljuk: 1978; Poláci: Drijača: 1975/76 a 1996.

²²⁶ Národnostní strukturou úředníků či vojáků a spolkovým životem přistěhovalců v urbánním prostředí se zabývá práce I. Hadžibegoviće z r. 1996 (zvláště s. 265-6).

zdrojů. K tomu v omezené míře došlo na počátku 80. let 19. století. V důsledku krachu podobných snah byla zahájena rozsáhlejší akce, v jejímž rámci byly zakládány nové agrární usedlosti na půdě, která byla doposud ve státní držbě. Osidlování jednotlivých vsí se dělo podle dopodrobna připraveného scénáře. Nábor osadníků měl být prováděn výhradně na území Rakousko-Uherska. Možnost získání půdy v Bosně byla spojena s řadou požadavků. Nejvýznamnější z nich spočíval v prokázání poměrně značné finanční částky v hotovosti (Oberkersch: 1989, 35; Schmid: 1914, 246). Na druhé straně byli kolonisté obdařeni několika důležitými výsadami: zpočátku nemuseli platit nájem za pronajatou půdu, kterou mohli dokonce po určité době získat bezplatně do vlastnictví, mohli obdržet státní půjčku, směli bezplatně využívat dřevo ze státních lesů apod. (Oberkersch: 1989, 36).

Politika preferování kolonistů všech migračních proudů Zemskou správou ale měla také negativní dopady. Především přirostovala vztah, který se utvářel mezi nově přichozími a členy autochtonních skupin. Praktickým převzetím moci rakousko-uherskou administrativou se osoby katolického vyznání a následně i kolonisté stali privilegovanou vrstvou, a to zvláště vůči místnímu nekatolickému vesnickému obyvatelstvu. Tento vztah, navíc zosťovaný procesem modernizace země a jejím začleňováním do nového státně-politického a ekonomického systému, postupně vedl k nárůstu lokálního napětí mezi autochtony a migranty (srov. Schmid: 1914, 248).

Změna společenské situace po roce 1878 a s ní úzce spojené migrační pohyby tak u domácího obyvatelstva vyvolávaly tendence ke zvyšování vlastní prostorové homogenity. To kupříkladu vedlo k četným vnitřním migracím, především u muslimů z oblastí, v nichž tvořili menšinu, do regionů, kde představovali většinové obyvatelstvo. Na druhé straně masové usazování kulturně odlišných migrantů na území Bosny přispělo k potřebě rozšířit stávající modely interkulturního kontaktu o nové elementy koexistence různých socio-kulturních životních stylů, které navíc vykazovaly divergentní hodnotové a normativní prvky. Jiným nezanedbatelným momentem tohoto vývoje byla narůstající tendence k přehodnocování kritérií pro konstruování kolektivní identity, což se naopak projevovalo narůstající ideologickou a etnickou diferenciací a vnitropolitickou nestabilitou.

XXX

Časově spadá těžisté migrací organizovaných státní správou především mezi léta 1891 až 1904. V tomto období bylo založeno několik desítek zemědělských kolonií, které byly osídleny asi devíti a půl tisíci osadníky (Oberkersch: 1989, 36). Z jazykového hlediska se jednalo o 12 německých a stejný počet polských sídel, dále o čtyři české, čtyři polsko-rusínské (ukrajinské), tři rusínské (ukrajinské), dvě italské, jednu maďarskou a jednu slovenskou vesnici (Hadžibegović: 1975-1976, 313). Státní kolonizace bosenského venkova byla zcela zastavena roku 1906

(Oberskersch: 1989, 36). Oproti tomu probíhalo osidlování ze soukromé iniciativy po celé období rakousko-uherské správy země.²²⁷

Celkový počet imigrantů na území BaH dosáhl roku 1885 v číselném vyjádření 27.438 osob. O deset let později to již bylo 70.848 a roku 1910 činil celkový počet nově přichozích 114.591 osob (Hadžibegović: 1975-1976, 311).²²⁸ Z hlediska jazykové, resp. etnické příslušnosti tvořili největší nejihoslovanskou skupinu Němci. V absolutních číslech jich žilo v BaH podle sčítání obyvatelstva z roku 1910 22.968. Pro další skupiny byly numerické údaje následující: 10.975 Poláků, 7.431 Rusinů (Ukrajinců), 7.045 Čechů, 6.443 Maďarů, 3.108 Slovinců, 2.462 Italů, 608 Rumunů, 482 Slováků a 650 osob s jinou etnickou příslušností (Hadžibegović: 1975-1976, 313). Největší skupinu mezi přistěhovanci však tvořilo obyvatelstvo hovořící srbochorvatskými dialekty. Ve stejném roce představovalo více jak 50% všech nově přichozích, což v absolutních číslech znamenalo 58.173 osob. Převážná většina z nich (45 tisíc) přišla z uherské části monarchie (Chorvatsko, Slavonie, Vojvodina), více jak 10 tisíc z Dalmácie a přibližně dva a půl tisíce z Černé Hory a Srbska (Hadžibegović: 1975-1976, 313).

I když nás zde zajímá především přistěhovalectví do BaH, je třeba zmínit i skutečnost, že ve sledovaném období docházelo i k výrazné emigraci autochtonní populace. Jen odhady počtu muslimských vystěhovalců se pohybují okolo 100 tisíc osob (srov. Duraković: 1993). Díky tomuto pohybu poklesl mezi léty 1879-1910 celkový počet muslimů z 39% na 32%. Odchod muslimů byl iniciován především vyhlášením nového zákona o branné povinnosti z roku 1882, kterým se zaváděla všeobecná vojenská služba v rakousko-uherské armádě. Druhý silný impuls k opuštění země představovalo vyhlášení anexe BaH z roku 1908, neboť tímto aktem s konečnou platností vyhasly veškeré naděje na restauraci předokupačních poměrů (Halilović: 1991, 29 a dále Bogičević: 1950).

Bosensko-hercegovské úřady se od počátku snažily emigraci ze země nejrůznějšími postupy ztěžovat (Schmid: 1914, 249). Přesto se někteří demografové zmiňují o odchodu více jak 250 tisíc osob²²⁹ a to jen mezi léty 1881-1912 (Hadžibegović: 1975-1976, 315).²³⁰ Jak již bylo naznačeno, k politicky motivované migraci tendovaly v masovém měřítku především části muslimské populace, oproti tomu hospodářskou migrací, směřující především do zámoří, byly do jisté míry zasaženy všechny tři hlavní konfesijní/nacionální skupiny. I když se část osob, které zemi opustily z hospodářských důvodů, po nějaké době opět navrátila, je pravděpodobné, že celková migrační bilance země za období rakousko-uherské správy dosáhla záporných hodnot. Řádově se mohlo jednat o úbytek několika desítek tisíc osob. Tato ztráta však byla kompenzována vysokým

²²⁷ K osidlování země venkovským obyvatelstvem podrobněji srov. Krajačić: 1989.

²²⁸ V literatuře se ale lze setkat i s odlišnými údaji. Např. německý autor Ferdinand Schmid uvádí pro rok 1885 25.273, pro rok 1895 66.376 a pro rok 1910 108.010 cizinců v BaH. (Schmid: 1914, 245).

²²⁹ Údaje o počtu emigrantů v literatuře kolísají.

²³⁰ I tyto údaje je třeba přijímat s jistou rezervou, neboť se lze (zřejmě v závislosti s etnickou příslušností toho kterého autora) setkat i s počty několikrát nižšími.

přirozeným populačním přírůstkem, takže celková demografická bilance za léta 1879 až 1910 nakonec přece jen představuje populační nárůst o téměř 330 tisíc osob (Schmid: 1914, 244).

Nejpočetnější nejjihošlovanskou skupinu, která se zúčastnila dosídlování země, tvořili Němceky mluvící migranti. I když to na první pohled nemusí být zřejmé, jednalo se o kolonisty, kteří nebyli kulturně, nábožensky ani jazykově homogenní.²³¹ Nástin průběhu migrace Němceky hovořících kolonistů nám poslouží jako obecnější příklad realizace i dalších bosenských kolonií. Osobitou skupinu mezi bosenskými Němci tvořili kolonisté, jejichž předkové pocházeli z Čech. Je zajímavé, že v mnoha ohledech vykazovali kulturní podobnosti spíše s českými osídlenci než s jinými skupinami Němců.²³² Také z tohoto důvodu se jimi budeme více zabírat.

XXX

Počátek pozvolného německého pronikání do země časově spadá ještě do období, kdy Bosna a Herzegovina byla provincií Osmaňské říše. Roku 1869 byl v okolí města Banja Luka založen německými trapisty klášter Maria Stern, který se později, po rakouské okupaci země (1878), stal odrazovým můstkem pro realizaci výhradně zemědělské kolonizace německými osídlenci (Petersen, Scheel, Ruth, Schwalm: 1933, 497). Kolonizace, která byla iniciována představenými kláštera, vedla ke vzniku několika většinově německých sídel v severozápadní Bosně. Zemědělci, kteří se zde rozhodli usídlit, pocházeli téměř výhradně z říšskoněmeckého území. Jiného původu byli němečtí kolonisté, kteří se od poloviny 80. let usazovali v severovýchodní Bosně v povodí řeky Drina. Na rozdíl od říšskoněmeckých kolonistů katolického vyznání se jednalo o protestanty původem z oblasti tzv. „Švábského Turecka“.²³³ Bačky a Syrmie. K této kolonizaci došlo z vlastní iniciativy migrantů, kteří zakoupením poměrně levné půdy v Bosně a založením nových vsí reagovali na relativní přelidnění ve svých mateřských osadách.

Od počátku 90. let se začíná rozvíjet i kolonizace státní půdy. Celkový počet zde usazených německých osadníků je odhadován na přibližně 1.800 osob (Maier: 1933, 498), což znamená, že Němci v této osídlovací vlně tvořili jen menší část z celkového počtu asi 9.600 příchozích, kteří se usídlili v 54 nově založených koloniích. Velkou skupinu (téměř polovinu) tvořili Poláci, kteří migrovali spolu s Němci a Rusíny-Ukrajinci z východní Haliče a Bukoviny. Další skupiny Poláků přicházely z Ruska a v menší míře i z vlastního Polska (Drljača: 1996, 55). V kontextu polského osídlování Bosny je však třeba dodat, že především u

²³¹ Hovořili odlišnými, mnohdy vzájemně nesrozumitelnými dialekty němčiny.

²³² K otázce kulturní blízkosti mezi Čechy a německými kolonisty z českých zemí podrobněji srov. Lozoviuk: 1998b.

²³³ Jedná se o oblast ležící v dnešním jižním Maďarsku s přirozeným centrem ve městě Pécs.

obyvatelstva původem z východních regionů monarchie, často označovaného za Poláky, bylo velmi problematické stanovit jeho etnicitu.

Jako příklad můžeme zmínit příchozí z Bukoviny. V odborné literatuře se lze poměrně často setkat se zameňováním skupiny bukovinských Poláků, goralského původu za Slováky (např. u Weczerka: 1955, 19) a těchto zase za Čechy, resp. Čechoslováky (srov. Reli: 1934). V souvislosti se zjišťováním etnické identity těchto osob je zajímavé zmínit studii srbského etnografa Dušana Drljači, v níž je uvedena i následující citace jednoho z Drljačových informátorů: „Nikdy jsme se nestali Poláky, vždy jsme byli Slováky! Vyznání [jsme měli] římskokatolické. Ale zde nás Bosňáci nazývali Poláky-Galicijci“ (Drljača: 1996, 56). Podobné spory byly vedeny o etnicitu některých skupin ruského obyvatelstva, které byly někdy považovány za Ukrajince, jindy za Rusíny nebo za „zpolonizovanou populaci ruského původu“ (srov. Kasperek: 1903).

Podstatná část nově zakládáných vesnických kolonií v Bosně vznikala formou druhotné kolonizace. Mnozí německy mluvící příchozí do Bosny tak pocházeli z Bukoviny, Banátu, Báčky, Uher, Haliče ale i ze vzdálenější Ukrajiny nebo Ruska (Wild: 1971, 152; Petersen, Scheel, Ruth, Schwalm: 1933, 498). Také jediná vesnice, která zde byla založena potomky německých vystěhovalců z českých zemí, zemědělská osada Šibovska, byla v letech 1898/99 založena ne příchozími přímo z Čech, ale z Haliče. První obyvatelé Šibovské totiž pocházeli z oblastí jazykových ostrovů zdejších „Deutschböhmén“²³⁴ (DB) s centry v obcích Mariahilf a Machlinietz (Klaube: 1984, 80 a 116).

Důvody, proč došlo k vystěhování celých rodin haličských DB do neznámého prostředí, spočívají, podobně jako u většiny příkladů tohoto typu druhotné kolonizace, v relativní přelidněnosti mateřských osad. Haličtí DB vykazovali po celé 19. století kontinuální početní růst, který zpočátku vedl k expanzi do bezprostředního okolí, později k vystěhovalectví do ciziny. Je zajímavé, že tato expanze, která měla podobu zakládání nových sesterských osad nebo usazování se v sousedních jinoetnických vesnicích, vedla k omezené germanizaci slovanského okolí. Minimálně dvě ukrajinské vsi byly prý takto kompletně poněmčeny (Petersen, Scheel, Ruth, Schwalm: 1938, 35).

Předkové kolonistů, kteří založili Šibovskou, se na území Haliče přistěhovali v první třetině 19. století. Předpokladem této migrace byla skutečnost, že tato oblast přešla pod rakouskou správu díky spoluúčasti Podunajské monarchie na tzv. dělení Polska v poslední třetině 18. století. Větší část země připadla Rakousku již v 70. letech, v roce 1795 zahrnul rakouský zábor i Krakovsko. Za počátek následné státem řízené a finančně podporované kolonizace nově nabytého území je možné považovat rok 1781. Do konce 18. století bylo takto ve východní Haliči založeno více jak 130 nových německých sídel (Klaube: 1984, 57). Příliv německy hovořících kolonistů na území Haliče průběžně pokračoval i v prvních desetiletích

²³⁴ Značkou DB (Deutschböhmén) budeme v následujícím textu označovat kolonisty německého jazyka, pocházející z českých zemí. K vymezení tohoto pojmu podrobněji srov. Lozoviuk: 1998b.

19. století. Velká část těchto pozdějších příchozích měla svoji původní vlast v českých zemích.

Podle původu první generace kolonistů je DB obyvatelstvo Haliče, které se zde usadilo po roce 1781,²³⁵ možné rozčlenit do několika skupin. Nejpočetnější z nich představovali vystěhovalci z Chebska, označovaní za tzv. „Sakraböhmen“ a také Němci z Šumavska, tzv. „Hoderlumpen“ (Karasek: 1928, 129). Méně početnou skupinou byli kolonisté pocházející z oblastí slezských dialektů německého jazyka, kteří jsou v německé literatuře označováni jako „Němci slezského kmené“ („Deutsche schlesisches Stammes“). K této skupině bylo počítáno také obyvatelstvo původem ze severních Čech, zvláště z Frýdlantska.²³⁶ V přehledu německých jazykových enkláv je jako místo původu některých dalších haličských kolonií ještě uváděna severní Morava (Petersen, Scheel, Ruth, Schwalm: 1938, 30). I když byly první DB osady Jagonia a Mariahilf založeny již roku 1803 resp. 1811, spadá těžšíste přílivu německých přistěhovalců z českých zemí do této oblasti až do 20. a 30. let 19. století, kdy vznikla většina zdejších DB (mateřských) sídel. DB osady v Haliči je z teritoriálního hlediska možné rozčlenit na čtyři základní sídelní skupiny. Dvě z nich Machlinietz a Mariahilf byly mateřskými osadami, z nichž pocházeli pozdější zakladatelé obce Šibovska v Bosně.

Obě zmiňované vsi představovaly jakési „střediskové obce“ dvou relativně kompaktních DB jazykových ostrovů. První z nich, jazykový ostrov v okolí obce Machlinietz (založena roku 1823) byl vedle této vsi tvořen vesnicemi Kornelowka, Dresseldorf, Neuendorf a Kontrowers-Jsidorow. Těsně před vypuknutím druhé světové války zde žilo 1 650 obyvatel DB původu. Machlinietzká sídelní skupina se vyznačovala obzvlášť silnou natalitou, takže v průběhu generací došlo nejenom k početnému usazování DB obyvatelstva v okolních jinoetnických vsích, ale od posledního desetiletí 19. století i k častému vystěhovalectví do ciziny. Cílovými oblastmi machlinietzkých migrantů bylo jednak zámoří, především Kanada, Argentina a USA, jednak v menší míře Evropa, zde vedle Bosny i Slovensko (srov. Lozoviuik: 1998b; Klaube: 1984; Schürger: 1993). Celkový počet osob, který se mezi léty 1890-1930 vystěhoval z tohoto národnostního ostrůvku, odhadl klasik německé etnografie jazykových enkláv Walter Kuhn na tisíc dvěstě (Klaube: 1984, 80).

Druhá sídelní skupina se nacházela v nejvýhodnější části Haliče a byla tvořena vsí Mariahilfem s nedalekým Rosenheckem a Flehbergem. K nim lze ještě připočítat další početně významnou složku tamního DB obyvatelstva, kterou představovaly DB menšiny v okolních ukrajinských vsích. Celkově zde žilo v polovině 30. let 20. století téměř 1,5 tisíc Němců, jejichž předkové pocházeli z českých zemí (Petersen, Scheel, Ruth, Schwalm: 1938, 36 a 42). Na Mariahilfu je zajímavé nejen to, že patřil mezi nejstarší DB osady v Haliči, nýbrž i skutečnost, že byl založen 33 rodinami šumavských sklářů, kteří sem ovšem nepřišli ze své

²³⁵ V Haliči existovaly ještě i starší německé kolonie, srov. Lozoviuik: 1998b.

²³⁶ Důvodem byla dialektální blízkost severočeských DB a Slezanů.

domoviny, nýbrž z Bukovinské vsi Karlsberg, která jimi byla v důsledku nespokojenosti s tamními pracovními podmínkami opuštěna (Klaube:1984, 100).

Obě sídelní skupiny tvořily samostatné katolické farnosti. Díky vlastní farní struktuře bylo německými duchovními zaopatřeno téměř 70% všech haličských DB, což mělo, mimo jiné, zásadní vliv na uchování jejich tradičního způsobu života a jazyka. V tomto ohledu na tom byli potomci vystěhovalců z Čech mnohem lépe než jiní němečtí katolíci žijící v Haliči. U jiné početnější skupiny místních Němců, tzv. „Švábů“, byl kupříkladu tento podíl mnohem nižší, podle údajů z 30. let zde bylo německými duchovními zaopatřeno pouze 32% jejich celkové populace (Petersen, Scheel, Ruth, Schwalm: 1938, 43). Silná akcentace náboženského vyznání zřejmě stála i u zrodu projektu kompaktního usazení haličských „Deutschböhmén“ v Bosně. Šibovska byla totiž jedinou německou katolickou osadou, která vznikla v důsledku státními úřady organizované kolonizace (Oberkersch: 1989, 38).²³⁷ V roce 1931 žilo v Šibovské 473 obyvatel, z nichž představovali potomci Němců z českých zemí 90% celkového počtu.

XXX

Je poměrně málo známou skutečností, že přibližně ve stejné době byly v relativní blízkosti Šibovské, tj. v širším okolí města Dobož, založeny také čtyři vesnice s převážně českým obyvatelstvem. Byly to Nová Ves, Mačino Brdo, Vranduk a Malice. Jejich osídlení proběhlo mezi léty 1894/96 převážně příchozími z Volyňské gubernie, kteří odmítali akceptovat tehdy ruskou státní správu vynucovanou konverzí na pravoslaví (Popovič: 1968, 5). Spolu s Čechy a Němci se do této lokality stěhovaly i početnější skupiny Poláků a Ukrajinců/Rusinů. V některých případech žili příslušníci těchto skupin ve společných stídlech. V případě bosenských Čechů je v této souvislosti některými autory uváděna osada Mačino Brdo (Matušek: 1996, 34).

I přes relativní prostorovou blízkost a skutečnost, že v Mačinu Brdu byl ještě v roce 1956 zaznamenán jeden obyvatel německé národnosti (Popovič: 1968, 7), se na základě dostupného materiálu nedá předpokládat, že by mezi Šibovskou a českými sídly docházelo k jakýmkoli kontaktům. Z hlediska česko-německých vztahů na bosensko-hercegovinským území stojí za zvláštní zmínku ještě i jedna z nejstarších a zároveň nejvýznamnějších německých osad, která byla v Bosně Němci založena. Jednalo se o ves Windhorst, jejíž dnešní název zní „Nova Topola“. První kolonisté ve Windhorstu – založeného roku 1880 – pocházeli z Hanoverska, Oldenburska, Braunschweigu a pruského Porýní (Renner: 1897, 504). Podle údajů z roku 1885 přesáhl již tehdy celkový počet osadníků hodnotu osmi set osob (tamtéž). Novou Topolu lze minimálně pro meziválečné období považovat za smíšenou česko-německou osadu. Činí tak například ve své monografii přední znalec historie českých komunit v bývalé Jugoslávii Josef Matušek (Matušek:

²³⁷ O náboženských poměrech německých osad podrobněji viz Grentrup: 1930.

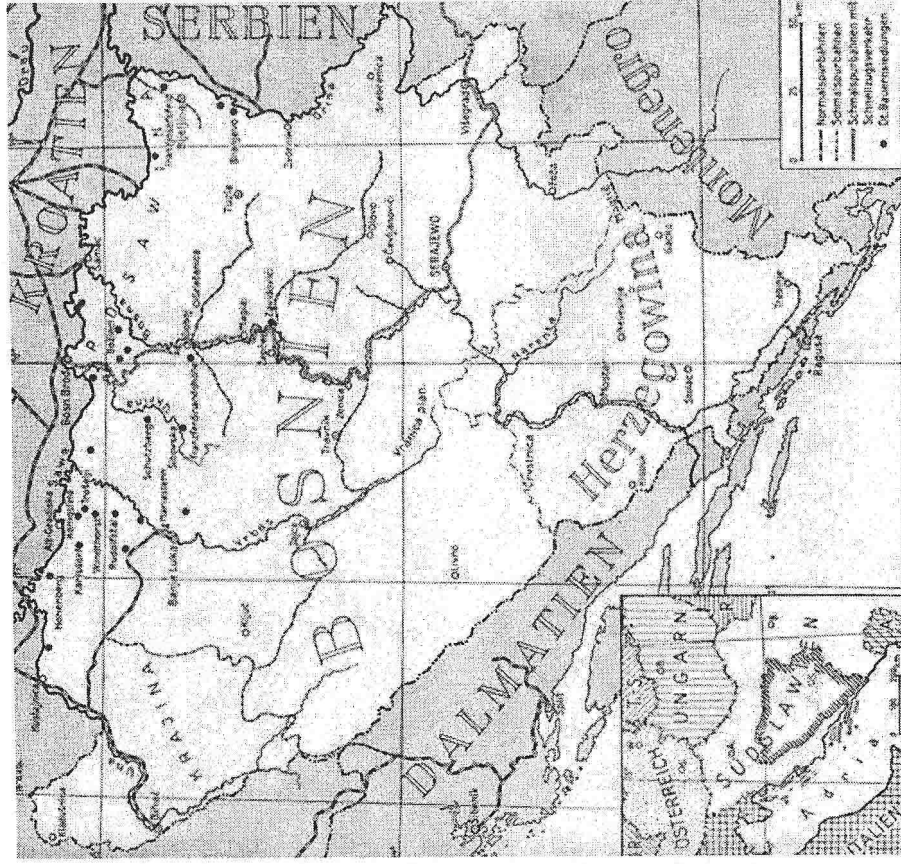
1996). K českému osídlení Windhorstu došlo přibližně roku 1910 v důsledku druhotné kolonizaci slavonských Čechů, kteří pocházeli především z osad Velké Zdence a Lipovlany (Matusěk: 1996, 36).

K okolnostem dosídlení Windhorstu slavonskými Čechy se lze jen dohadovat, že byla úmyslně vybrána vesnice s obyvatelstvem výhradně římskokatolického vyznání. Tak jako v jiných lokalitách (srov. Lozoviuk: 1998b) nebyla skutečnost, že se jednalo o skupinu hovořící německými dialekty, v době migrace ještě patrně považována za významnější překážku pro vzájemné soužití. Možná, že tomu bylo dokonce naopak. Ke komplikacím v rámci česko-německé interakce docházelo až během druhé světové války. V této souvislosti Josef Matusěk poznamenává, že zde místní Češi „prodlávali velmi těžké chvíle“, neboť jako „sympatizující s protifašistickým hnutím byli vystaveni pronásledování svých spoluosadníků Němců a ti, kteří stáli stranou, byli po válce pronásledováni jako Němci“ (Matusěk: 1996, 15).

Pro úplnost ještě zmíníme, že roku 1894 byla německými kolonisty pocházejícími ze Slavonie, Bačky, Haliče a Moravy založena ves Dubrava/Königsfeld. Tato velká osada se nacházela asi 10 km od města Bosenská Gradiška, ale během následujících let byla v důsledku „těžkých životních podmínek“ téměř opuštěna (Oberkersch: 1989, 36). Jedná se o jeden z poměrně časných příkladů neúspěšného založení nové kolonie. Život v nové vlasti osadníkům odpočátku komplikovaly nejrůznější nepříjemné okolnosti, na které nebyli ve většině případů dostatečně připraveni. Epidemie doposud neznámých nemocí (zvláště malárie), časté povodně, ale i nedostatek komunikací, tak nezřídka vedly k brzkému zániku četných zakládaných sídel, nebo k jejich přenesení na vhodnější místo.

XXX

Podobně jako v jiných oblastech střední a jihovýchodní Evropy měl etnicko-diferenční proces v Bosně a Hercegovině svůj počátek v intelektuálních snahách 19. století, které vedly k předefinování stávajícího identitárního paradigmatu. V důsledku složitých společenských poměrů, zvláště díky skutečnosti, že potenciální identifikační vzorce byly konstituovány mimo území země, došlo k jeho vyvrcholení až ve druhé polovině století 20. Jedním z určujících momentů, který se zde podílel na konstruování hranic skupinové distinkce, byl vznik multikulturální a multikonfesionální symbiózy. Tu lze do značné míry považovat za důsledek geostrategického a sociokulturálního významu BaH, jakožto přechodné oblasti mezi středoevropským prostorem a centrálním Balkánem. Ke konfesionální a kulturní heterogenitě přibyla v poslední třetině minulého století nová komplikace, totiž snaha změnit geopolitickou orientaci země po roce 1878. Jedním z jejich projevů byla i masová řízená kolonizace.



Mapa německých zemědělských kolonií v Bosně. Německá sídla jsou vyznačena černými body na severu země.²³⁸

Relativně uzavřené kolonie nových osadníků vznikaly od 80. let 19. století téměř výhradně na severu země, zejména v okresech Prnjavor, Banja Luka, Derventa, Bosanska Gradiška a Tešanj. Pro sledované období lze konstatovat, že pro výběr kolonistů byla rozhodující jiná kritéria než národní příslušnost. Výsledkem kolonizačních snah v prostoru BaH byla i existence několika desítek nových většinově německých sídel. Z hlediska původu pocházeli nově přichozí zprvu z říšskoněmeckého území, později převažovalo obyvatelstvo ze sousedních oblastí osídlených tzv. Dunajskými Šváby (Donauschwaben), posléze převládli Němci ze starších jazykových ostrovů východní Evropy. Těsně před vypuknutím První světové války mohlo být díky přirozenému přírůstku založeno několik

²³⁸ Pramen: Petersen C., Scheel O., Ruth P. H., Schwalm H. (vyd.): 1933, Handwörterbuch des Grenz- und Auslandsdeutschtums, díl I, Breslau, s. 491.

nových osad. Druhotná kolonizace byla prováděna výhradně z místních bosenských zdrojů. Jako její příklad si můžeme uvést kolonii Sitneš v prmjavorském okrese, která byla založena roku 1912 Němci z jiných bosenských sídel (Oberkersch: 1989, 39). Zvláštní skupinu mezi německým obyvatelstvem tvořili přichozí do prudce se rozvíjejících průmyslových center. Před vypuknutím světové války vykazovala nejvíce urbanizovaného německého obyvatelstva města Banja Luka, Tuzla a Sarajevo (Maier: 1933, 497).

Počet německého obyvatelstva kulminoval na počátku druhého desetiletí 20. století. Tehdy uvedlo téměř 23 tisíc osob němčinu jako svůj mateřský jazyk. Odliv německého obyvatelstva z Bosny nastal již krátce po první světové válce. Pokles jeho počtu v roce 1921 na 16.471 osob (Maier: 1933, 497) zřejmě nejvýrazněji souvisel s vlnou zabavování průmyslových podniků, které se nacházely ve vlastnictví německých a rakouských podnikatelů a které také zaměstnávaly mnoho německých a rakouských dělníků. Tímto způsobem byl nově vytvořeným jihoslovanským státem výrazně redukován počet osob hlásících se k německé národnosti např. v Zenici, Lukavaci či Žepčích.

Během válečného období bylo připravováno a z části i realizováno přesídlení bosenských Němců do oblastí, které byly okupovány „Třetí říší“, kupříkladu do okolí polské Lodže. Zde měli etničtí Němci z jazykových ostrovů v duchu nacistické představy o „nové Evropě“ posílit místní germánský prvek (Seewann, Dippold: 1997/II, 1166). Všechna zbylá německá sídla v BaH byla německou okupační správou evakuována ještě během druhé světové války (Diplich: 1981, 98). V případě Šibovské se tak stalo „v důsledku vzrůstajících partyzánských přeпадů“ (Klaube: 1984, 116) již v roce 1942. V poválečném období se počet osob hlásících se v BaH k německé národnosti pohyboval pouze v rozmezí několika set jedinců. V posledním sčítání obyvatelstva, uskutečněném před občanskou válkou (r. 1981), deklarovalo příslušnost k německému národu 460 osob a němčinu jako mateřský jazyk uvedlo 851 osob (Seewann, Dippold: 1997/II, 1166).

K absolutnímu i relativnímu úbytku došlo v průběhu válečných let i u dalších skupin, jejichž předkové přišli v námi sledovaném období do BaH jako kolonisté. Podobný osud jako moravské Chorvaty v ČSR postihl kupříkladu určitou část bosenských Ukrajinců, kteří byli po vytvoření Titovské Jugoslávie vysídleni ze svých původních lokalit do jiných oblastí SFRJ. V tomto aktu lze spatřovat odplatu za vojenskou účast „ukrajinské legie“ na straně Ustašovských oddílů během druhé světové války (Seewann, Dippold: 1997/II, 1172). Přesídlení Ukrajinci byli umístěni do oblasti Bačky, ti Ukrajinci (a Rusími), kteří směli ve své vlasti – tj. na severu centrální části Bosny – zůstat, se stali obětí nedávné občanské války a jako uprchlíci žijí pravděpodobně roztroušeně po nástupnických státech bývalé Jugoslávie.

Po obnovení Jugoslávie po druhé světové válce se v Bosně dále objevil fenomén tzv. remigrace. Během řízených i spontánních akcí se takto stěhovali pod etiketou údajného „návratu“ do „původní“ vlasti příslušníci některých minoritních skupin. Větších rozměrů nabyla např. „remigrace“ u většiny bosenských Poláků,

kteří směřovali především do Němci nuceně uvolněných oblastí Dolního Slezska (Drijača: 1996, 64). U potomků kolonistů, kteří zemi neopustili, lze pro poválečné období konstatovat výraznou tendenci k asimilaci. Velká většina příslušníků sledovaných skupin byla obvykle asimilována katolickým, resp. chorvatským obyvatelstvem.

Přehled etnické struktury obyvatelstva BaH podle posledního sčítání obyvatelstva před občanskou válkou z roku 1981 (s výjimkou Čechů jsou uvedeny pouze skupiny, které vykazovaly více jak 1.000 příslušníků):

Muslimové	1, 629. 924
Srbové	1, 320. 644
Chorvaté	758. 136
Jugoslávci	326. 280
Černohorci	14. 114
Cikáni	7. 251*
Ukrajinci/Rusíni	4. 613
Albánci	4. 394
Slovinci	2. 735
Makedonci	1. 892
Češi	689

* Kvalifikové odhady hovoří až o 40 tisících osobách (srov. Seewann, Dippold: 1997, 1173).

Vypuknutím občanské války v 90. letech 20. století se asimilační procesy nejen zpomalily, ale v důsledku tíživé situace došlo i k jejich dočasnému, ale patrně jen relativnímu zvrácení. Stovky a tisíce již plně asimilovaných obyvatel BaH se začaly jakoby „rozpomínat“ na vlastní (skutečné či domnělé) „etnické kořeny“. Takto byl uveden do pohybu zajímavý proces reetnizace, v jehož důsledku začaly po celé zemi vznikat nejrůznější spolky a organizace sdružující občany BaH na etnickém základě. Další vývoj tohoto společenského fenoménu, často spojeného s novou vlnou remigrace, lze spojovat se schopností mezinárodního společenství dlouhodobě stabilizovat mírové řešení etnického konfliktu v BaH. Obecněmu

fenoménu „etnického přistěhovalectví“ se prostřednictvím přístupu praktikované
mu v SRN budeme podrobněji věnovat v následující kapitole.

„Etnické přistěhovalectví“ do Spolkové republiky a jeho historické, kulturní a politické pozadí

Přistěhovalectví tzv. krajanů do vlasti předků, v českých podmínkách nepřesně označované jako „reemigrace“, patřilo k jednomu z nejfrekvencovanějších témat české poválečné etnografie. Zájem o „reemigranty“ českého původu měl z větší části podobu studia „etnických procesů“ v nově osídleném pohraničí, do něhož přicházeli zahraniční Češi namísto násilně vysídleného německého obyvatelstva. Změna politického klimatu posledního desetiletí nejen umožnila nově reflektovat nejrůznější stránky tohoto fenoménu, jež můžeme pracovníě označit jako „etnické přistěhovalectví“, ale též umožnila migraci dalších osob, které se rozhodly uskutečnit své předsídlení na základě etnického původu. Za „etnického přistěhovalce“ budeme nejobecněji považovat takového migranta, kterému je usnadňován migrační pohyb z titulu jeho etnického původu. Etnický původ, ke kterému se tyto migranti hlásí, bývá obvykle shodný s etnicitou autochtonní populace v imigrační lokalitě. Tento migrační typ je možné označit za novum 20. století a lze ho vedle etablování národního státu, jakožto modelu státní organizace, přímo spojovat s dobovými politickými událostmi a s ekonomickou nerovnováhou, existující mezi jednotlivými evropskými zeměmi.

V průběhu devadesátých let bylo v České republice navázáno na poválečné remigrační akce zvláště v souvislosti s organizovaným přesídlením několika set „krajanů“ z Ukrajiny a Kazachstánu.²³⁹ Další osoby hlásící se k českému původu spontánně přicházely ještě z dalších východoevropských zemí.²⁴⁰ Praktikování této formy „doosídlování“ vlastního teritoria ale není českým specifíkem. Z kvantitativního hlediska jsou daleko významnější migrační přesuny, ke kterým došlo anebo dochází v některých dalších evropských zemích. Pro reflexi tohoto zajímavého fenoménu se zvláště nabízí praxe uplatňovaná v sousedním Německu.

Spolková republika Německo patří mezi země, v nichž je populačního přírůstku již léta dosahováno výhradně díky pozitivnímu migračnímu saldu. V letech 1970 až 1989 převyšovala ve „starých“ spolkových zemích mortalita natalitu o 1 568 702 osob, celkový populační přírůstek však za stejné období činil 1 484 400 osob (Herden, Münz: 1998, 73). Tohoto výsledku mohlo být dosaženo jen díky aktivní migrační politice. Pod označením „migrace“ se v demografii rozumí „část pohybu obyvatelstva po území, která má trvalejší charakter a při které se mění obvykle bydliště určité osoby“ (Pavlík, Rychtaříková, Šubrtová: 1986, 86). Za transnacionální migraci je – na rozdíl od vnitrozemské – považován prostorový přesun osob, při němž jsou překračovány státní hranice.

²³⁹ K reflexi této migrace srov. Valášková N., Uherek Z., Brouček S.: 1997, Aliens or One's Own People. Czech Immigrants from the Ukraine in the Czech Republic, Praha

²⁴⁰ Jednotlivci a menší skupiny osob českého původu přišli také ze západních zemí. Jednalo se však téměř výhradně o bývalé emigranty narozené ještě v Československu. Tyto osoby tedy nepatří do výše vymezené kategorie „etnických navrátilců“.

V moderní historii byli občané Spolkové republiky konfrontováni se dvěma masovými migračními proudy a následnými integračními procesy, které je doprovázely. První z nich spadá do let následujících bezprostředně po skončení druhé světové války a spočíval v integraci mnoha milionů německých utečenců a vyhnanců ze zemí východní Evropy. V roce 1950 bylo na území tehdejší SRN registrováno 9,4 milionu osob (tj. 20% veškerého obyvatelstva), které před vypuknutím války nepříslušely z hlediska domovského práva západoněmeckým spolkovým zemím. Podobně vypadala situace také v sovětské okupační zóně, kde se v absolutních číslech pro rok 1949 jednalo o 3,6 miliónu osob, tedy 19% veškeré populace (Herden, Münz: 1998, 78nn). Do roku 1961, kdy došlo k postavení Berlínské zdi, resp. uzavření vnitroněmeckých hranic, stoupl ve Spolkové republice počet německých utečenců a vyhnanců na celkem 13,34 mil. osob (Heckmann: 1992, 19).

Druhý masový migrační proud představoval příliv cizinců, kteří původně přišli do SRN jako pracovní migranti. Systematický nábor tzv. „gastarbeiterů“ byl ve Spolkové republice prováděn mezi léty 1955 až 1973, kdy jej ukončila mezinárodní hospodářská krize. Do tohoto roku se v SRN vystřídal celkem 14 milionů osob, z nichž cca 3 miliony zůstaly v hostitelské zemi již na trvalo. Do roku 1960 žilo ve SRN 825 tisíc cizinců, mezi léty 1961-1971 stoupl jejich počet o 1,6 milionu a za další desetiletí (1971-80) o další 1,5 milionu. V osmdesátých letech přijala SRN oficiálně dalších 2,25 milionu cizinců, takže v 90. letech jich zde oficiálně žilo celkem 5,4 a neoficiálně zhruba 7 milionu. K nim je ale třeba dále připočítat ilegální migranty a osoby se statutem utečence, tzv. azylanty. V tomto období také došlo k prudkému nárůstu počtu osob žádajících v zemích Evropské unie o přiznání statusu uprchlíka.

Můžeme tedy konstatovat, že mezi migranty přicházejícími do Německa převažovaly za poslední půlstoletí tři skupiny osob. První představují pracovní migranti, druhou azylanti a političtí emigranti a třetí osoby německého původu z východní Evropy. Především díky těmto skupinám imigrantů se SRN stala zemí s nejvyšším počtem přistěhovačů v poválečné Evropě.²⁴¹ Z 82 milionů osob žijících v dnešní SRN je německými státními příslušníky 91,1% populace, což v absolutních číslech představuje 74,6 milionu osob. Za cizince je považováno 8,9% tedy 7,3 milionu osob (Herden, Münz: 1998, 72). Spolkovou republiku Německo je z tohoto hlediska možné považovat za neformální imigrační zemi nového typu, tj. takovou zemi, ve které se dlouhodobě (často po celé generace) nachází značné množství osob v situaci trvale usazených migrantů, aniž by se však jejich hostitelský stát považoval za imigrační lokalitu a usiloval o jejich celkové začlenění do majoritní populace. Od tohoto paradoxu je oprávněně odvozovat mnohé problémy, které v důsledku různého chápání statusu „domácích“ a „cizinců“ v zemích tohoto typu nastávají.

²⁴¹ Obecněji k přistěhovalectví do SRN srov. Münz, Seifert, Ulrich: 1997.

Jedním z důsledků takového stavu je skutečnost, že představitelé německých státních orgánů praktikují k příslušníkům těchto jednotlivých skupin vysoce selektivní přístup. V této poslední kapitole si povšimneme logiky této – na první pohled zarážející – skutečnosti, k čemuž nám dopomůže detailnější pohled na ony skupiny migrantů, které se ve SRN mohly usadit na základě deklarování etnického původu. Zvláštní zřetel přitom obrátíme na tzv. ruské Němce, kteří představují nejpočetnější kontingent mezi těmito migranty. Dříve než se budeme věnovat vlastní politické dimenzi této praxe, položíme si otázku, odkud se tyto osoby rekrutují a jaké je kulturně historické pozadí jejich masového přílivu do SRN.

XX X

Aby bylo možné hovořit o etnickém přistěhovalectví východoevropských Němců na západ, je nejprve třeba se vyslovit k historii vzniku německých enkláv ve východní Evropě. Vznik čtených německých kolonií v této části kontinentu je nutné vnímat v širším kontextu mohutného migračního pohybu, během něhož došlo k zasedlení rozsáhlých oblastí východní a jihovýchodní Evropy západoevropským a středoevropským obyvatelstvem. Opomineme-li středověkou kolonizaci, lze rozeznávat tři fáze novověkého kolonizačního procesu, probíhajícího na evropském kontinentu ve směru západ – východ. Rané období kolonizace se datuje léty 1500-1700, vrcholné léty 1700-1815 a pozdní od roku 1815 do konce 19. století (Kuhn: 1955 I., 34n, dále srov. Higounet: 1986).

Nejintenzivnější perioda těchto migrací spadá do 18. století a první poloviny 19. století (Bade: 1992, 35). Nejpočetnější složku v těchto migračních vlnách bezesporu představovalo německy mluvící obyvatelstvo, pocházející nejenom z vlastního Německa a Rakouska, nýbrž také z Lucemburska, Alsaska, Lotrinska, Švýcarska a též z českých zemí. V některých pracích německé provenience k němu také bývají počítáni Holanďané, resp. Vlámové, Frísové, a dokonce i Švédové a Francouzi, kteří se poměrně snadno s Němci v novém prostředí jazykově asimilovali.²⁴² Tento migrační proud patřil spolu s dřívější německou kolonizací, která dala vzniknout některým kompaktním německým jazykovým oblastem v jihovýchodní Evropě již ve středověku,²⁴³ mezi výrazné demografické faktory, které se až do počátku 40. let 20. století spolupodílely na formování etnické mapy této části Evropy.

Novověká kolonizace východní a jihovýchodní Evropy německým obyvatelstvem probíhala v rámci velmi významného kontinentálního migračního procesu, v jehož důsledku došlo ke značné proměně etnické, hospodářské i sídelní struktury daných oblastí. Předpokladem k uskutečnění rozsáhlejších migračních

²⁴² Srov. Laybourn N.: 1986, L'émigration des Alsaciens et des Lorrains du XVIIIe au XXe siècle, Tome I. Les noms de lieux, Strasbourg, Lotz F.: 1964, Die französische Kolonisation des Banats (1748-1773), In: Südstofforschungen r. 23, s. 132-178.

²⁴³ Jednalo se o oblasti např. v Sedmíhradsku, v dnešním Slovinsku (Kočevoje), na Slovensku (Spiš, okolí Kremnice) nebo o menší jazykové ostrovy v severní Itálii.

akcí v prostoru jižní a východní Evropy byla imperiální expanze nastupujících evropských mocností (Rakouska a Ruska) tímto směrem, především proti slábnoucí Osmanské říši. Mezi základní předpoklady, které umožnily uskutečnění těchto vystěhovaleckých vln, dále patřily tíživé ekonomické důsledky relativního přelidnění ve východních lokalitách. Dalším momentem, který podmiňoval masové stěhování západoevropského a středoevropského obyvatelstva na východ a jihovýchod kontinentu, byla aktuální potřeba zalidnění tamních řídko osídlených oblastí.

Vlastní kolonizaci zemědělským obyvatelstvem, inspirovanou dobovými merkantilistickými populačními teoriemi i přímými politickými zájmy, předcházelo vojenské opanování daného území. V důsledku válečných ztrát, a nejednou i z obavy před možným postupem dobyvatelů vůči, místnímu obyvatelstvu, byly nově obsazené oblasti téměř vyliďněny. Nejednou byl na původní obyvatelstvo vyvíjen tlak i během začleňování dobytých území do nového státního kontextu, což vedlo značnou část autochtonní populace k emigraci. Nově přichozí, v mnoha případech nalákání četnými přísliby zvýhodnění ze strany organizátora či garanta kolonizace, měli stabilizovat a v jistém smyslu i pro budoucnost legitimizovat, situaci dosaženou vojenskými prostředky. Globálně chápáné migrace jihovýchodním směrem, tak získaly specificky politický rozměr. Na první pohled je patrné, že zájem o výraznější populační pohyb musel vycházet přímo z oficiálních míst, kde byla nejnaléhavěji pocítovaná potřeba zasilit nově nabytá území hospodářsky zdatným a politicky loajálním obyvatelstvem. Dobové geopolitické poměry byly určující i pro průběh vystěhovaleckých vln opačným směrem, kterými proslulo zvláště 20. století.

Dějiny masového „navracení“ zahraničních Němců do „vlasti předků“ sahají až do počátku 20. let 20. století. První významná vlna etnického přistěhovalectví tohoto typu spadá do let 1919-1923 a je pokládána za přímý důsledek státněpolitických změn, ke kterým došlo ve střední a jihovýchodní Evropě po první světové válce. V důsledku včlenění rozsáhlých oblastí obydlených německy mluvící populací do jiných státních celků, migrovalo z Polska, ČSR, KSHS, Rumunska, Francie a Itálie do Německa a Rakouska přibližně 1,3 milionu osob. Jednalo se zejména o příslušníky politických, správních a hospodářských elit, existenčně do určité míry spojených s dřívějším státním aparátem. I přes toto vystěhovalectví zůstávalo, podle údajů z druhé poloviny 30. let, za hranicemi Německa a Rakouska stále zhruba 8,5 milionu osob hlásících se k německé národnosti (Münz, Ohliger: 1998, 402).

Druhou etapu masového přílivu Němců z východu kontinentu západním směrem představovaly více či méně násilné přesídlovací akce z konce 30. let, které již byly organizovány na základě mezistátních smluv. Tyto migrační pohyby se týkaly především Němců původem z baltských zemí, Bessarabie, Bukoviny, Slovinska, Jižního Tyrolska a Volyně. V první tzv. opční fázi,²⁴⁴ kdy příslušníci

²⁴⁴ V německé literatuře bývá toto období také nazýváno „Heim-ins-Reich-Politik“.

německých menšin byli vyzváni k optování pro Třetí říši, se jich zúčastnilo přibližně 450 tisíc osob. K odchodu do Německa a získání říšského občanství byla postavena alternativa rezignace na kolektivní menšinová práva v původní vlasti. Tito migranti byli zároveň vítaným „germanizačním elementem“ pro konstruktivní nové představy o evropském uspořádání. Byli totiž nejčastěji usídlováni ve východních oblastech Říše, resp. v nově dobytých oblastech, tedy tam, kde doposud dominovalo neněmecké obyvatelstvo, které mělo být podle předstáv národních socialistů, v budoucnu bud' germanizováno, nebo „eliminováno“. V rámci těchto plánů byla kupříkladu usídlena část Jihotyrolanů na Českobudějovicku, se záměrem posílení tamější německé menšiny (více Lozoviuk: 2002). Druhou fází těchto migrací bychom mohli označit za částečně organizovaný a částečně živelný odchod německého civilního obyvatelstva z jihovýchodní Evropy (Jugoslávie, Slovensko, částečně Rumunsko, části Ukrajiny a Polska), probíhající od roku 1943 před postupující frontou. Dá se předpokládat, že se během této druhé fáze dostalo do pohybu asi 1,3 milionu osob. Kvantitativní údaje jsou však pro toto období velmi nespolehlivé.

Třetí nejmasovější etapa německého opouštění východní Evropy spadá do let 1945-49. Během ní bylo živelně vysídleno i organizovaně deportováno mnoho milionů Němců a to již nejen z východoevropských zemí, ale také z východních oblastí předválečného Německa. Odhaduje se, že v tomto období muselo trvale opustit své domovy 11 až 12 milionů osob (Münz, Ohliger: 1998, 403). Podle kvalifikovaných odhadů zůstaly po skončení druhé světové války v zemích východní Evropy a SSSR údajně stále ještě 4 miliony Němců (Dietz: 1998, 448). Z řad těchto osob a jejich potomků se v následujících letech rekrutovali „etničtí“ migranti, kteří byli ve Spolkové republice masově přijímáni a následně integrováni. Tento migrační pohyb můžeme považovat za čtvrtou, a jak se zdá závěrečnou, etapu německého „ústupu“ z východu Evropy.

Nejpočetnější skupinu mezi zahraničními Němci tvořili ti, kteří žili v zemích bývalého Sovětského svazu. Osoby německého původu, pocházející ze zemí bývalého SSSR, bývají v odborné literatuře i v publicistice obvykle kolektivně označovány jako tzv. ruští Němci (Russlanddeutsche). Pod tímto pojmenováním je však třeba rozumět z mnoha hledisek heterogenní obyvatelstvo hlásící se k německé národnosti. Tzv. ruští Němci totiž nikdy netvořili – z hlediska původu, každodenní kultury, mluveného jazyka²⁴⁵ ani vyznání – kompaktní etnickou skupinu. Jednotliví pocit specifické rusko-německé identity byl u nich vyvolán až na přelomu 19. a 20. století a posilován krutým osudem diskriminované menšiny.

Před rokem 1941 disponovali Němci žijící v SSSR relativně širokou jazykovou a kulturní autonomií, což však samozřejmě neznamenalo, že by sovětský režim neomezoval představitele této složky populace v jejich individuálních lidských právech. Od roku 1924 existovala v rámci Ruské federace německá „Autonomní socialistická sovětská republika povolžských Němců“. Mimoto v menších

²⁴⁵ Jednalo se o mluvčí různých navzájem mnohdy nesrozumitelných dialektů.

oblastech s koncentrací německého obyvatelstva vznikly nižší samosprávné národnostní jednotky, tzv. národnostní rajóny, které odpovídaly okresnímu členění. Sedm takovýchto německých rajónů se nacházelo na Ukrajině, šest v Rusku a po jednom v Gruzii a Ázerbajdžánu. V místech, kde se nacházely větší vesnice, izolované od souvislejšího německého osídlení, vznikly tzv. německé národní vesnické sověty. Koncem 20. let se jejich počet v celém SSSR pohyboval okolo 550. Ve všech těchto správních celcích byla němčina vyhlášena lokálním úředním jazykem. Existovalo zde německé školství, včetně pěti vysokých škol v Povolžské republice, německá média, nakladatelství, poměrně široké kulturní zájem²⁴⁶ apod.

Jak ukázal další vývoj, jednalo se však v podstatě o účelová opatření bolševického režimu, která byla podle aktuální potřeby následně omezována nebo i rušena. Již od poloviny 30. let docházelo k projevům otevřené diskriminace vůči osobám německé národnosti. Jejich vyvrcholení v meziválečném období představovala evidence všech sovětských Němců (opatření z roku 1934), likvidace všech německých rajónů na Ukrajině (její počátky spadají do roku 1935, vlastní těžšíše likvidačních aktivit do roku 1939) a rusifikace či ukrajinizace menšinových škol (Bade: 1992, 126). Vedle nucené kolektivizace, pronásledování praktikujících věřících a ekonomických neúspěchů sovětského režimu, přiměly tyto tlaky, ve 20. a 30. letech, desetitisíce Němců opustit své domovy. Za zvláštní zmínku v této souvislosti stojí organizovaná migrace části sovětských mennonitů do Kanady a USA, která proběhla v letech 1923-1928.

Po napadení SSSR Německem v létě 1941 byly zlikvidovány i poslední zbytky národnostní autonomie sovětských Němců. Došlo nejen ke zrušení Povolžské republiky, nýbrž i k deportaci veškeré německé populace před postupujícími nacistickými armádami do asijských oblastí státu. Všechny osoby hlásící se k německé národnosti byly paušálně obviněny z kolaborace s Německem a z tohoto titulu kolektivně a mnohdy i individuálně diskriminovány.²⁴⁷ K formální rehabilitaci sovětských Němců došlo teprve roku 1964. Zákaz návratu povolžských Němců do vlasti však zůstal nadále v platnosti, takže nebylo možné obnovit předválečnou kulturní ani územní autonomii.²⁴⁸ Je zajímavou skutečností, že absence existence menšinových struktur sovětských Němců se odrazila v rovině jejich jazykové kompetence, ale už ne, jak bychom mohli ve východoevropských podmínkách očekávat, v oblasti subjektivní identifikace s původní kolektivní identitou. Zatímco podle statistických údajů z roku 1926 označilo 95% sovětských Němců němčinu jako svoji mateřštinu, podle údajů z posledního sčítání obyvatelstva, prováděného v SSSR (1989), uvedlo z celkového počtu 2 038 603 sovětských Němců pouze 49% němčinu jako mateřský jazyk (Brunner: 1993, 123).

²⁴⁶ Kupříkladu německé divadlo se nacházelo ve městě Engels (Pokrovsk), v Dněpropetrovsku a v Oděse.

²⁴⁷ Podobný osud postihl také příslušníky některých dalších národů SSSR. Výslovně lze v této souvislosti uvést Kalmyky, Čečence, Inguše, Krymské Tatary, Balkary a Karáčaje.

²⁴⁸ K této kapitole dějin sovětských Němců např. stov. Pinkus, Fleischhauer: 1987.

Němci žijící v SSSR tak představují zajímavý příklad odklonu od jazykového k převážně „deklarativnímu“ pojetí nacionalizmu.

XXX

Jak jsme se již zmínili, Spolková republika Německo, podobně jako i další vyspělé průmyslové státy, je již desetiletí nucena reagovat na zápornou hrubou míru přirozeného populačního přírůstku. Je proto oprávněné se domnívat, že za velkorysou politikou vůči „etnickým“ migrantům stojí následující pragmatická úvaha: potřebujeme aktivní přístup k imigrační politice a je lepší, budou-li k nám přicházet naši krajané než lidé z odlišných kultur. Na argument, že v případě vysídlenců se spíše jedná o pouhou iluzi jejich kulturní spřízněnosti s Němci, žijícími v dnešní SRN, lze odpovědět protiargumentem, že se jedná přinejmenším o populaci, která je na rozdíl od mnohých jiných cizinců, zainteresována na rychlé a úplné integraci do německé společnosti. Legitimizaci takto selektivního postoje vůči imigrantům, který může být z hlediska jiných států považován za přinejmenším problematický, je třeba spatřovat, vedle demografické i v politické, socioekonomické a etnicko-kulturní argumentaci.

Politická dimenze argumentace, ospravedlňující vstřícnost německých úřadů při přijímání vysídlenců, je odvozována z oficiálního stanoviska představitelů Spolkové republiky, jež SRN považuje za nástupnický stát „Třetí říše“. Toto konstatování, mimo jiné, zahrnuje přiznání se k historické zodpovědnosti za osudy německých minorit ve východní Evropě a v sovětské části Asie. Expanzivní politika „Třetí Říše“ měla dalekosáhlý dopad na válečné i poválečné osudy milionů východoevropských Němců. Deklarovaná touha po odchodu do Německa je považována za důsledek necitlivé politiky tamějších totalitních režimů, pro něž byla jak individuální tak skupinová práva jen zbytečnou komplikací při uspokojování vlastních ideologických ambicí. Garance přijetí etnických Němců z východu je tak vydávána za formu kompenzace jejich kolektivní diskriminace, které byli z větší části ve své vlasti po druhé světové válce vystaveni. Masová emigrace osob, hlásících se k německé národnosti, z východní a jihovýchodní Evropy je dále spojována s politickými událostmi, které se zde odehrály v důsledku rozkladu komunistického panství.

Osoby, usilující o vystěhování do Německa na „etnickém“ základě, musely teoreticky splňovat alespoň dvě kritéria. První z nich spočívalo v doložení „příslušnosti k německému národu“ a druhé v prokázání perzekvování ve vlasti z důvodu německého původu. Protože se v zemích východní Evropy nerespektování menšinových práv německých minorit považovalo za všeobecné, stačilo mnohdy jen formálně prokázat německý původ. Tradiční německé pojetí odvozování státní příslušnosti spočívá přednostně na principu, který je, v právnícké terminologii, označován jako „ius sanguinis“. To znamená, že za její primární

kritérium je považován etnický původ.²⁴⁹ S tímto konstatováním je dále spojována celá řada konsekvencí, majících praktický dopad na německou poválečnou imigrační politiku. Za nejzávažnější z nich lze považovat skutečnost, že právní nárok na německé občanství byl, vedle dřívějších státních příslušníků předválečného Německa (v hranicích z roku 1937)²⁵⁰, přiznán i osobám, hlásícím se k německé národnosti s jinou státní příslušností.

Obecně lze konstatovat, že jako tzv. „Aussiedler“ či „Spätaussiedler“ je označováno obyvatelstvo německého původu, které předsídlilo do SRN z východní a jihovýchodní Evropy. Podle znění německého „Základního zákona“ (ústavy SRN) a „Spolkového zákona o utečencích a vyhnancích“ jsou považováni za (etnické) Němce, což znamená, že po svém příjezdu do Německa mají – na rozdíl od jiných cizinců, přicházejících do SRN, okamžitě nárok na získání státního občanství SRN²⁵¹ a podobně i na určitá další zvýhodnění. Oproti jiným skupinám migrantů se tak od počátku nacházejí v privilegiovaném postavení. Tradici zvýhodňování „soukmenovců“ s cizí státní příslušností oproti jiným státním příslušníkům lze vysledovat až k „Zákonu o říšském státním občanství“ z roku 1913, který stanovoval, že německou státní příslušnost je možné získat buď původem od jiných německých příslušníků (rodičů, adoptí), nebo skrze příslušnost k německé národnosti (Volkszugehörigkeit).

Etnonymum „Němec“ („der Deutsche“) tak bylo v předválečném Německu chápáno ve dvojmí pojetí. Jednak jako označení Němce žijícího v německém národním státě („der Reichsdeutsche“), a jednak jako označení „etnického“ Němce žijícího mimo vlastní Německo („der Volksdeutsche“). Pojem „Volksdeutsche“ tudíž označoval i osoby, hlásící se k německému národu, které pocházely z oblasti ležících mimo kompaktní německé jazykové území. Tyto osoby mohly žít buď v malých, většinou urbánních enklávách či diasporách (pak se jednalo o tzv. „Streudeutsche“), nebo v relativně uzavřených venkovských sídelních celcích, v nichž často představovaly dominantní populaci, což však nemuselo vždy znamenat skupinu v dané lokalitě nejpočetnější. Takovéto skupiny zahraničních Němců byly označovány, v opozici vůči říšskoněmeckým „starým kmenům“, za tzv. „nové německé kmeny“. Pod tímto termínem se skrývalo přesvědčení o spontánním vzniku moderní „subidentity“ německých kolonistů, případně jejich potomků, jejichž sídla vznikla v důsledku středověké²⁵² nebo novověké²⁵³ masové migrace. Je zřejmé, že se jednalo o ideologický konstrukt, který se z nacionálního

²⁴⁹ K německému způsobu konstrukce etnické identity podrobněji srov. Kallscheuer, Leggewie: 1994 nebo Beyrne: 1999.

²⁵⁰ Mohlo se např. jednat o slovanské autochtónní obyvatelstvo východních provincií předválečného Německa.

²⁵¹ Jiní cizinci získávají právní nárok na německé občanství až po patnáctiletém nepřerušném pobytu na území SRN. Získání německého občanství je přitom podmínováno vyvázáním se ze státního svazku s mateřskou zemí. K plánovaným změnám na tomto poli srov. níže.

²⁵² Jen pro ilustraci uved'me Sedmihradsko, Spiš, Kočevje atd.

²⁵³ Šlo o rozsáhlé oblasti jihovýchodní Evropy, včetně lokalit v evropské části Ruska.

hlediska snažil, v jednotlivých sídelních oblastech, u kulturně a jazykově mnohdy odlišného obyvatelstva německého původu, konstituovat pocit nové německé regionální identity.

XXX

Způsob nabývání státního občanství osob, přicházejících do SRN se statutem „Aussiedler“, resp. „Spätaussiedler“, od roku 1953 upravoval „Spolkový zákon o utečenících a vyhnancích“ (Bundesvertriebenen- und Flüchtlingsgesetz). Tento zákon stanovil, kdo a za jakých podmínek může být považován za „utečenec“ či „vyhnance“, a dále určil postup pro udílení státního občanství SRN těmto osobám. Příslušníci německých menšin z východní a jihovýchodní Evropy či ze zemí SSSR byli tímto zákonem postaveni na roveň poválečným vyhnancům a spolu s nimi subsumováni pod kategorii „statutárního Němce“, která je definována v odstavci 116 německé ústavy (Grundgesetz).

Kolektivní represe, kterým byli Němci v bývalých socialistických zemích po roce 1945 vystaveni, jsou německou legislativou nahliženy jako přímý následek nacistické politiky. Politická reprezentace SRN proto považovala za legitimní pokusit se o jisté „vyrovnění“ i vůči těmto osobám. Umožnění východoevropským Němcům realizovat „právo na život ve vlastním etnickém prostředí“ vystěhováním do SRN, se při tom zdálo být nejschůdnějším východiskem. Z tohoto důvodu se představitelé Spolkové republiky rozhodli toto právo pro východoevropské Němce zákonně garantovat. Zákonodárství, upravující přistěhovalectví „etnických“ Němců, se ovšem vztahovalo výhradně na občany východoevropských zemí. Německé autochtonní obyvatelstvo západní Evropy bylo zcela ponecháno stranou, a to i v těch případech, jednalo-li se o dřívější říšské státní příslušníky (kupříkladu z let 1940-1945). Důsledkem tohoto přístupu bylo, že každou osobu, hlásící se ve východní Evropě k německému původu, bylo možné považovat za potenciálního „vysídlenec“ a tím i občana SRN.

Na rozdíl od jiných skupin imigrantů v SRN, např. pracovních migrantů či azylantů, byly osoby německé národnosti z východoevropských států právně považovány za „dlouhodobé přistěhovalce“ (dauerhafte Zuwanderer). Z tohoto titulu jim byl bezprostředně po příchodu do SRN přiznáván nárok na státní občanství, s nímž byla spojena celá řada dalších zvýhodnění, majících usnadnit jejich individuální integraci do německé společnosti. Zvláštní skupinu mezi těmito přistěhovanci představují osoby židovského původu, kterým je přiznáván stejný statut jako německým vysídlencům z východní Evropy. Za posledních deset let stoupl, v důsledku této praxe, počet Židů žijících v SRN z 30 na 80 tisíc. Rozhodná většina z nich mohla, poněkud paradoxně, přicestovat a získat německé občanství právě díky přiznání postavení „Aussiedler“. ²⁵⁴ S velkorysostí německého přístupu

²⁵⁴ Juden in Deutschland, In: DAAD Letter č. 4/1999, s. 9. K přistěhovalectví východoevropských Židů do SRN podrobněji srov. Bade, Troen: 1993.

je v tomto ohledu srovnatelný jen postoj státu Izrael. O důvodech, motivujících německou stranu k tomuto jednání, se lze jen dohadovat. Jisté zde hraje významnou roli pocit německé historické spoluzodpovědnosti za osud východoevropského židovstva.

Na sovětské straně umožnilo masové vystěhovalectví na západ vydání „Dekretu o povolení výjezdu sovětských občanů“ ze srpna 1986, který nabyl právní moci 1. 1. 1987. Možností trvalého opuštění SSSR, která byla původně určena osobám z rozdělených rodin, se okamžitě chopily tisíce dalších ruských Němců, což se projevilo v dramaticky stoupajících počtech sovětských vysídlenců v SRN.

V letech 1950 až 1987 bylo Spolkovou republikou přijato z východní Evropy celkem 1,4 milionu osob německého původu, což v průměru ročně představovalo něco přes 37 tisíc. Oproti tomu v letech 1988-1997 se celkově jednalo o 2,2 milionu osob, to znamená průměrně 220 tisíc imigrantů ročně (Münz, Ohliger: 1998, 407). Zatímco v roce 1985 mohlo z celého SSSR vycestovat pouhých 460 osob, o dva roky později, kdy začal platit zmínovaný dekret o vycestování sovětských občanů, to již bylo více jak 14 000 osob. V následujících letech pak došlo k prudkému nárůstu počtu vystěhovalců z území bývalého SSSR: v roce 1988 to již bylo 47 572 osob a v následujících letech 98 134 (1989), 147 950 (1990) a 147 320 (1991). Žádosti o vystěhování kulminovaly a realizované migrace vyvrcholily v první polovině 90. let. Tento vývoj přinutil spolkovou vládu inovovat starší, velmi benevolentní imigrační politiku, i přijmout řadu zcela nových opatření.

Vývoj přílivu „Spätaussiedler“ z SSSR, resp. jeho nástupnických zemí, v kontextu celkového přílivu osob německého původu do SRN.²⁵⁵

Období	1950-1964	1965-1979	1980-1994	1995-1998
Vysídlenci ze SSSR	18 534	60 202	1 087 972	615 035
Vysídlenci celkem	527 292	488 312	2 275 199	633 148

V důsledku měnící se situace ohledně přistěhovalectví z východní Evropy bylo nutné aby se Spolkový zákon o utečencích a vyhnancích průběžně doplňoval o nová právní ustanovení. My si povšimneme zvláště oněch změn, které reagovaly na první velkou kulminaci nárůstu vysídlenců v SRN z roku 1988, kdy došlo

²⁵⁵ Pramen: Info-Dienst Deutsche Aussiedler č. 99, Bonn 1998.

k masovému exodu polských Němců.²⁵⁶ V reakci na tento příliv vystěhovačů byl, jakožto doplněk vládního „Programu pro vysídlení“ z roku 1976, vypracován „Zvláštní spolkový program pro integraci vysídlených“.²⁵⁷ Měl poskytnout právní podklad pro zvládnutí doposud nebyvalého počtu uchazečů, žádajících o přiznání statusu vysídlení. O několik měsíců později, po otevření hranice rovněž pro rumunské a sovětské Němce, začalo být zřejmé, že bude nutné přistoupit i k restriktivním opatřením.

Během roku 1990, tedy po dalším nárůstu přílivu polských a rumunských vysídlených, přistoupili němečtí zákonodárci k uplatnění prvních omezujících opatření, jejichž záměrem bylo regulovat masový příliv těchto osob. V rámci nových ustanovení byly vydány dva zákony. První z nich „Zákon o přijímání vysídlených“ (Aussiedleraufnahmegesetz), platný od 1. 7. 1990, mimo jiné stanovoval, že žádost o přijetí v SRN musí být potenciálními vystěhovateli podána ještě v zemi jejich původu. Druhý „Zákon o narovnání válečných následků“ (Kriegsfolgenbereinigungsgesetz), platný od 1. 1. 1993, stanovil maximální roční kvótu přijímaných vysídlených na 220 000 osob. Oba tyto zákony výrazně omezily možnost přistěhování nekontrolovatelného počtu etnických migrantů z východoevropských států, ovšem prozatím s výjimkou zemí bývalého SSSR. Občané jiných, dříve socialistických států, musí od tohoto data k získání statusu „vystěhovačů“ prokázat, že jsou ve své vlasti vystaveni diskriminaci na etnickém základě. V rámci nových opatření bylo dále stanoveno, že od roku 2010 již nebudou moci získat statut vysídlení ani občané z postsovětských republik. Legální přistěhování do SRN bude nadále umožněno jen jako součást procesu slučování rodin, tzn. výhradně osobám, které prokáží příbuzenský vztah k vysídleným, kteří v Německu již trvale žijí.

V důsledku těchto omezujících opatření se od roku 1991 rekrutovalo více než 90% všech přestěhovačů ze zemí bývalého Sovětského svazu. Z teritoriálního hlediska v této skupině převažovali vysídlení z Kazachstánu s přibližně 56% podílem a z Ruské federace s asi 35% podílem. Detailnější nástin kvantitativního vývoje přílivu sovětských vysídlených do SRN v 90. letech a jejich diferenciaci podle místa původu uvádí tabulka na následující straně.²⁵⁸

Roku 1996 se pozastavil lavinovitý příliv vysídlených a jejich rodinných příslušníků i ze zemí Společenství nezávislých států. Od tohoto roku vykazují statistiky kontinuální úbytek jak osob přicházejících do Německa, tak žadatelů o přiznání statusu vysídlení. K úbytku imigrantů přispěly nově zavedené procedury, jejichž cílem bylo ztížit možnost udělení statusu „vysídlení“ i žadatelům z těchto států. Přenesení politiky zpřísňování kritérií kladených na potenciální migranty na půdu domovských lokalit, vedlo k tomu, že si německé úřady ušetřily celou řadu

²⁵⁶ V celé řadě případů se také jednalo o osoby neněmeckého původu (tzv. autochtóny), které ovšem byly z větší části občany (či jejich potomky) předválečného Německa.

²⁵⁷ 10 Jahre Aussiedlerpolitik der Bundesregierung 1988-1998, Landau 1998, s. 9.

²⁵⁸ Pramen: Info-Dienst Deutsche Aussiedler č. 99, Bonn 1998 a Jahresstatistik Aussiedler 1998, Bundesverwaltungsamt, Referat VIII B 6, Köln 1998.

těžkostí, spojených s tímto typem masové migrace. Patrně nejvýrazněji se snížil počet migrantů podílelo zavedení povinnosti složit jazykový test z německého jazyka, a to ještě před opuštěním země původu. Toto opatření přispělo nejen k prudkému snížení počtu osob, splňujících požadovaná kritéria k trvalému vystěhování do SRN, ale i ke zvýšení zájmu o výuku německého jazyka v zemích bývalého SSSR. Koncem 90. let se jen kurzů, podporovaných spolkovou vládou, účastnilo v zemích SNS přibližně 110 000 osob, hlásících se k německému původu (Münz, Ohliger: 1998, 440).

Rok	Ruská federace	Ukrajina	Kazachstán	SSSR celkem
1992	55 875	2 700	114 382	195 576
1993	67 365	2 711	113 288	207 347
1994	68 397	3 139	121 517	213 214
1995	71 685	3 650	117 148	209 409
1996	63 311	3 460	92 125	172 181
1997	47 055	3 153	73 967	131 895
1998	41 054	2 983	51 132	101 550

Vedle zpřísnění podmínek pro udělování statutu vysídlenec je třeba zmínit i vnější důvody, které měly vliv na ochabnutí vystěhovaleckého proudu do Německa. Zde je nutné zmínit pozitivní změny, které se udály po roce 1989 ve východoevropských zemích. Především kolektivní rehabilitace Němců, ke které došlo v rámci celkové demokratizace a liberalizace společenského života, byla spojena s přiznáním standardních menšinových práv. Svou roli sehrála i skutečnost, že v polovině 90. let se představitelé nejangažovanějších částí německých komunit již nacházeli v SRN. Přesto se k německému původu ve východní Evropě hlásí stále relativně velký počet osob. Některé skutečnosti naznačují, že v určitých regionech počty osob, hlásících se k německému původu nebo kultuře, dokonce stoupají. K interpretaci tohoto zajímavého trendu se ještě vrátíme níže.

XXX

Integraci přesídlenců do majoritní společnosti považovaly všechny spolkové vlády za jednu ze svých priorit. V 50. a 60. letech dokonce existovalo pro řešení této problematiky zvláštní ministerstvo. Roku 1988 byla v souvislosti s nárůstem imigrantů z východu ustavena funkce „pověřence spolkové vlády pro otázky vysídlenců“, do jehož kompetence patří koordinovat veškeré aktivity související s vysídlenecí a to jak ve SRN, tak i v zahraničí. Mezi nevládními a soukromými aktivitami, jejichž cílem je nápomáhat při integraci vysídlenec, je na prvním místě

třeba zmínit činnost různých církevních organizací, občanských iniciativ a krajských sdružení („landsmanschaftů“).

Nutnost integračních projektů je dána nejen kvantitativním rozsahem probíhajících migrací, ale i skutečností, že vedle sociální distance odlišuje mnohé vysídlence od německé společnosti také jiná kultura a jazyk. Toto konstatování protřepečí hlavnímu argumentu obhajujícímu oprávněnost existence tohoto migračního mostu, za který je označována teze, že hlavním důvodem k přesídlení do SRN je touha imigrantů „žít jako Němec mezi Němci“. Na migraci vysídlenců do Spolkové republiky je ale skutečně mnohem oprávněnější nahlížet jako na migrační pohyb mezi dvěma kulturami.²⁵⁹ Přesto, anebo možná právě proto, existují významné rozdíly v přístupu k imigrantům přicházejícím do SRN, se statutem „vysídlenec“, a jinými migranty bez tohoto privilegia. Zatímco příslušníci první skupiny jsou považováni za „etnicky motivované“ přichodí a z tohoto důvodu jsou i právně privilegováni, je příliv ostatních cizinců nezřídka spojován s negativními konotacemi. Paradoxem taktó selektivního přístupu k imigrační problematice je skutečnost, že za „vlastní“ jsou často považovány i takové skupiny, které objektivně vykazují znaky etnické odlišnosti (např. zahraniční Němci). Na druhé straně se na osoby narozené v Německu pohlížejí jako na cizince, přestože se často identifikují s majoritní kulturou (většně jazyka) jako na cizince. Změnu v této oblasti přinesl, jak ještě uvedeme, až nový zákon o nabytí občanství.

Těžkosti se začleněním vysídlenců do majoritní společnosti tak nespočívají, jako je tomu u ostatních migrantů, primárně v právní sféře, nýbrž spíše mají „mentální povahu“ (Bade: 1993, 32). „Psychosociální problémy“ předsídlenců, srovnatelné často s prožitky „kulturního šoku“, pramení z frustrujícího poznání, že dnešní Německo neodpovídá jejich idealizovaným představám o vlasti, jako vysněné domovně předků. Mnohými starousedlíky jsou navíc považováni za jinoetnické cizince, nejčastěji podle země svého původu (tedy např. za Rusy, Poláky, Rumuny atd.).²⁶⁰ Nejvýznamnější zdroj potenciálních komplikací v novém prostředí představuje bezesporu existence odlišného kulturního pozadí imigrantů a majoritní společnosti. Odtud pramení četné problémy s nejběžnější každodenní komunikací, které mohou být nejen jazykového, ale i kulturně sociálního rázu. Výrazný frustrující aspekt, ztěžující integraci, spočívá též ve změně sociálního statutu, kterou pociťuje většina předsídlenců. Zatímco v původní vlasti se většina etnických Němců cítila spíše přináležet k hospodářské a kulturní elitě své země, po příchodu do SRN byla konfrontována s nutností „nového začátku“, který je obvykle doprovázen prožitkem společenského propadu. Tento fenomén je znám ve všech imigračních lokalitách, především pak tam, kde dochází k příchodu migrantů z regionů na nižší technologické úrovni do oblasti s úrovní vyšší.

²⁵⁹ K diskuzi o interkulturní dimenzi této migrace stov. Münz, Ohliger: 1998, 431.

²⁶⁰ Podle zjištění výzkumu veřejného mínění prováděného v polovině 90. let se většina respondentů vyslovila proti dalšímu masovému přílivu vysídlenců z východu.

Na základě zkušenosti s masovým přílivem „etnických“ migrantů lze konstatovat, že aktéři migračního pohybu reagují na naznačené těžkosti v zásadě podle dvou základních scénářů. První spočívá ve snaze co možná nejvíce eliminovat vliv majoritní společnosti. Lidé se navenek uzavírají a tento stav posiluje jejich vazby k podobně „postiženým“ krajanům. Tento postoj posiluje tendenci adaptovat pro novou lokalitu menšinový model, známý z původní vlasti, což v praxi znamená, že dochází k vytváření vlastní alternativní společenské struktury. Na druhé straně podobné postoje posilují tendenci majority takovouto skupinu ještě více kulturně izolovat. Osoby, nacházející se v tomto postavení, se vlastně v modifikované podobě vracejí ke stavu před migrací: cítí se být majorizovanou, etnicky a kulturně odlišnou, skupinou. Cílem integračních aktivit německých úřadů, i soukromých iniciativ, je předejít tomuto stavu a naopak docílit druhého možného scénáře, který spočívá v posílení německé identity na individuální i kolektivní úrovni.²⁶¹

Základní strategie následně „péče“ o účastníky sledovaného migračního pohybu je založena na nabídce širokého spektra nejrůznějších forem integrační pomoci. Ta sahá od přímých plateb finančních příspěvků, zabezpečení odpovídajícího ubytování, vyplácení starobních a sociálních důchodů až po financování rekvalifikačních a jazykových kurzů.²⁶² Zvláštní pozornost je věnována bezproblémovému průběhu integrace mládeže, kterou lze z hlediska přijímající strany považovat za nejperspektivnější skupinu příchozích. V roce 1997 spolková vláda tímto způsobem investovala do integrace nových spoluobčanů tři miliardy a 255 milionů marek (Dietz: 1998, 464). K úspěchu integračních programů jistě přispívá skutečnost, že se v případě vysídlelců jedná o jedince, kteří jsou sami velmi zainteresováni na rychlé a úspěšné integraci do majoritní společnosti. Přesto zde existují mnohé problémy, a to jak na straně imigrantů, kteří přirozeně inklinují k uzavírání se do svého světa, tak na straně majority, u níž sociologické průzkumy prokázaly zesilující segregaci tendence.

Vzniku center s výrazným podílem vysídlelců, pocházejících z jedné přístěhovalecké oblasti, tedy procesu tzv. getoizace, má předcházet „Zákon o přidělování obydlí“ (Wohnortzuweisungsgesetz). V jeho novelizované podobě z roku 1996 bylo stanoveno pravidlo, že vysídlení mají nárok na sociální podporu pouze v případě, že se trvale zdržují v místech (rozuměj v bytech), která jim byla přidělena úřední cestou. Politika přidělování sociálních bytů imigrantům tak má, vedle sociální dimenze, zabránit nekontrolované migraci vysídlelců po spolkovém

²⁶¹ Uchování specifické kolektivní identity přesídlelců se věnuje zvláštní pozornost především v krajanických organizacích (Landmanschaften), které jsou organizovány podle místa původu ve staré vlasti.

²⁶² Například postup pro udělení finanční pomoci všem skupinám vysídlelců stanovuje „Eingliederungsanpassungsgesetz“. Podobně „Fremdrentengesetz“ velkoryse stanovuje pravidla pro vyplácení starobních důchodů osobám, které v okamžiku příchodu do SRN dosáhly důchodového věku.

území, a tím i jejich možné následné koncentraci v jedné oblasti.²⁶³ Významnou aktivitu, mající usnadnit přijetí imigrantů majoritní společností, představují nejrůznější formy pozitivní propagace, zdůrazňující celospolečenský přínos vysídlenců. Spadá sem organizování nejrůznějších přednášek pro mládež, distribuce informačních materiálů, osvětová aktivita v masových médiích apod. Přesto byl na počátku 90. let německými sociology zaregistrován trend, který naznačil, že se zhoršují postoje autochtonní populace vůči příchozím z východu, včetně etnických migrantů.

Finanční náklady, spojené s realizací přesídlení a integrací migrantů, jsou hrazeny ze tří zdrojů. Nejvýznamnější částka pochází ze spolkového rozpočtu, dalšími plátcí jsou jednotlivé spolkové země a komuny. V polovině 90. let byly na integrační projekty vydávány průměrně tři miliardy DM ročně (Münz, Ohliger: 1998, 413). I když se může zdát, že se jedná o částky relativně vysoké, v politických kruzích panuje přesvědčení, že se jedná o investici, která je z hlediska dlouhodobé perspektivy nejen návratná, ale dokonce vysoce zisková. Mezi hlavními argumenty, podporujícími toto tvrzení, se nejčastěji uvádějí statistická data, která prokazují, že v případě vysídlenců se z velké většiny jedná o mladou a kvalifikovanou populaci s relativně vysokou natalitou.²⁶⁴

X X X

Občané hlásící se v zahraničí k německé národnosti jsou považováni za legitimní předmět zájmu zahraniční politiky Spolkové republiky. Praktická podoba tohoto zájmu smluvně vychází z řady mezinárodních dohod.²⁶⁵ Pro oblast bývalého SSSR je pozornost představitelů Spolkové republiky teritoriálně koncentrována na několik sídelních oblastí, ve kterých se německé obyvatelstvo opět těší udělení částečné autonomie. V Ruské federaci se jedná o jednu oblast v Povolží, o dvě oblasti na západní Sibiři a o jednu sídelní lokalitu v okolí Petrohradu.²⁶⁶ Podobné teritoriální priority jsou stanoveny i pro Ukrajinu a Kazachstán. Zcela zvláštní místo v rámci celého SNS zaujímají dva německé národní rajóny, které

²⁶³ Obecně lze konstatovat, že vysídlenci upřednostňují k trvalému usazení západní spolkové země a mezi nimi především Bavorsko a Bádensko-Wintembersko.

²⁶⁴ Lze se ovšem setkat i s názory, které považují ekonomický přínos masového přílivu vysídlenců spíše za „zklamání“. Podrobněji srov. např.: Blahusch: 1999.

²⁶⁵ Např. s Ruskou federací byla podepsána roku 1990 „Smlouva o sousedství, partnerství a spolupráci“, která řešila i otázky spojené s podporou německé menšiny ze strany Spolkové republiky. V letech 1992/93 došlo k podepsání podobných smluv i s Kyrgyzstánem, Kazachstánem, Lotyšskem, Estonskem, Ukrajinou, Gruzii a Běloruskem.

²⁶⁶ Interview mit dem Deutschlandfunk am 28. Februar 1998, In: Info-Dienst Deutsche Aussiedler č. 96, Bonn 1998, s. 3.

byly zřízeny v místě tradičního německého osídlení²⁶⁷ v širším okolí západosibiřského města Omsk.²⁶⁸

Pomoc přicházející německým krajanům v Ruské federaci ze Spolkové republiky má vysoce strukturovanou podobu. Jednak se jedná o tzv. přímou pomoc, tj. např. o zásilky potravin, medikamentů apod., dále o programy sociální pomoci, které mají za cíl podporovat především sociální stabilizaci v dané lokalitě. Konkrétně jde např. o zakládání domovů důchodců či jiných sociálních zařízení, o podporu bytové výstavby apod. Zdaleka nejvíce jsou však německou stranou upřednostňovány tzv. programy „pomocí ke svépomoci“, jejichž cílem není jednorázově vyřešit jeden problém, ale nastartovat společensko-ekonomické procesy v určitém regionu, které zde posléze povedou k eliminaci katastrofálního nedostatku základních životních potřeb. V rámci těchto projektů se v daném regionu (např. autonomním rajónu) formou přímé investiční pomoci podporuje restrukturalizace dosavadního direktivního hospodářského systému na hospodářství tržní.

Tímto způsobem vznikly, v Němci preferovaných regionech, již desítky prosperujících drobných zemědělských hospodářství a průmyslových podniků, které přinašejí užitek celé oblasti. To je také jeden z hlavních deklarovaných cílů této velkorysé pomoci, totiž pomáhat bez ohledu na národní příslušnost příjemců. Údajně dalším strategickým cílem této politiky je, prostřednictvím zlepšení kvality života v původních lokalitách, odvrátit potenciální migranty od jejich úmyslu vycestovat do SRN. Uvedené vysvětlení se ale zdá být v rozporu s námi formulovaným předpokladem o permanentní potřebě Spolkové republiky kompenzovat vlastní populační deficit „vhodnými“ příchozími ze zahraničí. Skutečnost, že ve vystěhovaleckých lokalitách, přes masový odliv vysídlelců, prakticky neklesá migrační potenciál, svádí i k jiným možným interpretacím. Především se nabízí spekulace, že nákladná opatření spolkové vlády v zahraničí mají napomoci procesu „reetrizace“ tammích Němců, a tím i průběžnému zvyšování počtů potenciálních etnických migrantů.

Hospodářská pomoc, přicházející ze zahraničí, v každém případě přispívá ke stabilizaci východoevropských zemí, ohrožených zvláště hospodářskými otřesy, politickou nestabilitou a hrozbou etnických konfliktů. Německé sídelní oblasti, které ve zvýšené míře přitahují zahraniční investice, se tak stávají atraktivní i pro neněmecké obyvatelstvo, které obvykle doplňuje místa uvolněná po vystěhovalectví, kteří již odcestovali do SRN. Tímto způsobem jsou zainteresovány na další existenci německých národních rajónů, či případně dokonce na zvýšení jejich počtu, i široké vrstvy „neněmců“. Za etnicko-kulturní renesanci ruských

²⁶⁷ Na Sibiři vznikala sídla německých kolonistů díky druhotné kolonizaci od roku 1890.

²⁶⁸ V roce 1991 byl dekretem prezidenta Jelcina zřízen rajón Halbstadt v Altajském regionu a o rok později v Omské oblasti rajón Asovo. Tyto dva německé národní rajóny lze považovat za jediný rezultat snah ruských Němců i představitelů SRN o obnovu německé samosprávy na území Ruské federace.

Němců²⁶⁹ tak lze spatřovat i materiální motivaci, spočívající především v očekávání ekonomické podpory ze strany SRN, či přímo ve vidině reálné možnosti vycestovat do západní Evropy.

Zvláštní typ pomoci představují programy podpory menšinového kulturního života. Sem patří především podpora výuky německého jazyka a vytváření německých kulturních center v oblastech s výraznějším podílem německého obyvatelstva. Zcela specifický druh pomoci ruským Němcům, kterému se zde nebudeme dále věnovat, představují aktivity soukromých iniciativ.²⁷⁰ Na „programy pomoci“ zahraničním Němcům, žijícím ve východní Evropě a ve střední Asii, jsou každoročně vynakládány značné finanční prostředky ze státního rozpočtu SRN. Roku 1994 to bylo kupříkladu 200 milionů DM (Info-Dienst 1994).

X X X

Až do konce roku 1999 patřila SRN, spolu s Rakouskem a Švýcarskem, k zemím s nejpřísnější přistěhovaleckou politikou v Evropě. Přesto směřoval v celoevropském měřítku do těchto středoevropských zemí relativně i absolutně největší počet migrantů. V důsledku tohoto vývoje se otázka imigrační politiky v Německu v posledním desetiletí 20. století stala vysoce politickým námětem. Skutečnost, že se Německo stalo v poválečném období přistěhovaleckou zemí, se poprvé výrazně legislativně odrazilo v novém zákoně o přistěhovalectví, který vstoupil v platnost počátkem roku 2005. Vybraným skupinám cizinců se jím mimo jiné usnadní nabývání státního občanství SRN. Podobně byla úprava procesu získávání státního občanství diskutována také v Rakousku.

Debatu o inovaci spolkové imigrační politiky určovala především dvě stěžejní témata. Za prvé to byla diskuse, má-li být SRN považována za přistěhovaleckou zemi a jaké důsledky je třeba z kladné odpovědi na tuto otázku vyvodit; zde byla určujícím východiskem demograficko-populační argumentace. Za druhé to byla diskuse okolo reformy zákona o nabývání státního občanství; zde nabyla vrchu politická dimenze problému. Během tříbení názorů ohledně reformy přistěhovalecké politiky začalo být patrné, že o odklon od principu odvozovat německé občanství a etnicitu od etnického původu usilují především představitelé SPD, Zelených a částečně FDP. Jestliže se stoupencům SPD vytýkalo, že nedostatečně rozumí specifickým problémům vysídlenců (ve smyslu bezvýhradného uznání jejich privilegovanosti oproti jiným přistěhovalcům),²⁷¹ pak představitelům frakce CDU-CSU bylo možné vytknout nedostatečnou vstřícnost pro

²⁶⁹ Fenomén náhlého „rozpomínání se“ na „původní“ etnické „kořeny“ má obecnější povahu. Je možné se s ním setkat i u potenciálních příslušníků dalších menšinových skupin (včetně Čechů), a to jak v Rusku, tak i v jiných zemích východní Evropy.

²⁷⁰ Jako příklad je možné uvést aktivity soukromého uskupení s názvem „Aktion Deutsches Königsberg“, které financuje výstavbu rodinných domků pro ruské Němce, kteří se rozhodli pro přestěhování ze střední Asie do Kaliningradské oblasti RFR (dřívějšího Východního Pruska).
²⁷¹ Stov. Positionspapier zur Ausstedlerpolitik, <http://www.jkcf.de/ausstedler.html>.

akceptování právních novelizací, již beztak existujícího stavu, v němž se Německo jakožto přistěhovalecká země nalézalo.

První posuny v úsilí o liberalizaci německé imigrační politiky byly zaznamenány v první polovině 90. let. Zásadní změnu však přinesl až vývoj po celoněmeckých parlamentních volbách z roku 1998. Zásadním požadavkem reformátorů bylo nahradit odvozování státního občanství z etnicko primordiálních daností jeho politicko-teritoriální definicí. Podobně se diskutovalo o potřebě inovovat koncept národa jakožto etnický homogenní skupiny, který lze v Německu stále považovat za tradiční. Němci se tak podle těchto představ musí odhodlat „zbavit pojem občana jeho etnického obsahu“, což prý představuje první krok k tomu, „aby se zde přistěhovanci mohli stát domorodci“. ²⁷² Zdá se, že z nastoupené cesty již nelze odbočit, a Německo tak čeká složitá, ale patrně nezbytná cesta proti vlastní tradici, která směřuje od etnický exkluzivní ke kulturně pluralistické společnosti.

I když to nemusí být na první pohled zřejmé, tato diskuze má důležité konsekvence nejen pro dosavadní přistěhovaleckou praxi vůči východoevropským Němcům, ale i pro přehodnocení spolkové politiky vůči „krajaniům“ v zahraničí a, což je zřejmě nejzávažnější, pro přehodnocení velkorysého programu podpory nejrůznějších sdružení a organizací etnických Němců v samotné SRN. Sociální demokracie, „zelení“ a část reprezentantů FDP podporují myšlenku snižování přistěhovaleckých kvót, určených výhradně pro etnické Němce. Na druhé straně naopak požadují zavedení podobných kvót pro osoby jiných národností, které projeví zájem o dočasné nebo trvalé přesídlení do Spolkové republiky. ²⁷³ Tyto postoje nacházejí výraz i v politických preferencích: 74% vysídlenců upřednostňuje strany bývalé koalice CDU/CSU, zatímco sociálnědemokratická SPD má v těchto kruzích jen 17% sympatizantů (Münz, Ohliger: 1998, 428).

XXX

Příliv početných skupin tzv. vysídlenců do SRN je třeba vnímat v kontextu velkého politicky a ekonomicky podmíněného migračního proudu, který permanentně probíhá mezi východní a západní částí evropského kontinentu. Odhaduje se, že pro období vymezené lety 1950 až 1996 lze za etnické migranty v celoevropském měřítku považovat až 75% veškerých migrantů. ²⁷⁴ Až do roku 1992 mohl v podstatě každý Němec, pocházející z východní Evropy a sovětské střední Asie, počítat v SRN s poměrně velkorysým přijetím. To bylo umožněno zavedenou praxí, podle které příslušníci německých menšin na východě byli de

²⁷² Rozhovor s Prof. Dr. Bassamem Tibi, in: Deutschland 2000: Kulturen, Deutschland D2, č. 6/1999, s. 37.

²⁷³ V tomto kontextu je nutné vnímat i nedávné zavedení systému tzv. „zelených karet“ pro počítačové experty.

²⁷⁴ Vedle Němců je možné za migranty tohoto typu dále označit kupříkladu Židy, Řeky, Finy, Maďary a v posledním desetiletí ve větší míře i Rusy.

facto nahlížení jako potenciální občané SRN. Zdá se, že tyto praktiky již nenávratně patří minulosti. Pozadí odklonu od tohoto přístupu lze spatřovat v nebyvalé přístěhovalecké vlně z přelomu 80. a 90. let. V důsledku vítězství sociálních demokratů ve dvojitých volbách do spolkového sněmu došlo koncem 90. let k dalšímu posilování tendence upřednostňovat tzv. teritoriální princip pro udělování státního občanství cizincům, před tzv. principem etnickým. Můžeme proto konstatovat, že zatímco před rokem 1989 byla restriktivní emigrační politika praktikována především ze strany zemí původu, v současnosti jsou to naopak cílové státy, které omezují či přímo znemožňují, masovou migraci osob ve směru východ – západ. Tento obecný trend, projevující se vzrůstajícími nároky pro přijetí v cílové zemi, se nevyhnul ani tzv. etnickým migrantům.

Migrační potenciál východoevropských států je dnes ve SRN odhadován na ještě jeden až dva miliony vysídlenců (Münz, Ohliger: 1998, 441). V roce 1998 čekalo ve východní Evropě a střední Asii přibližně 520 tisíc osob na uznání statutu vysídlenců a tím i na možnost legálního vystěhování do Spolkové republiky. Od konce 90. let je ale u těchto čekatelů registrován nový trend v chování. Mnohé osoby, kterým se podařilo dosáhnout kýženého statusu vysídlence nebo dokonce již udělení občanství SRN, totiž zůstávají ve vlasti či se opět vracejí do svých domovin. Takto je např. v dnešním Polsku registrováno 200 až 250 tisíc osob s dvojitým (německým a polským) občanstvím. Podobně, i když v menší míře, je tomu také v Rumunsku, kam se část vysídlenců pravidelně vrací na určitou část roku.

Je všeobecně uznávanou skutečností, že v dlouhodobé perspektivě profituje z přílivu vystěhovalců každá přijímající společnost. Význam sledovaných skupin pro cílovou zemi je zřejmý již z hlediska kvantitativních údajů. Jako statutárních etnických Němců bylo Spolkovou republikou mezi lety 1950 až 1998 celkově přijato 3 923 950 osob, přičemž z oblastí bývalého SSSR to bylo 1 781 743 osoby.²⁷⁵ Přes mnohé těžkosti, které tuto řetězovou migraci provázely, je možné projekt masového transferu osob, hlásících se k německé národnosti, do Německa označit za úspěšný. Pro takovéto hodnocení integrace vysídlenců do právního a sociálního systému SRN svědčí, mimo jiné, skutečnost, že ze strany imigrantů nevznikla potřeba vytvářet vlastní (menšinovou) institucionální síť. Právě tímto směrem také směřuje politika integrace, praktikovaná německými úřady, jejíž prioritou je zabránit tzv. „getoizaci“, k níž přirozeně inklinují masově přicházející přístěhovačci z kulturně odlišného prostředí. Ani o individuálním přínosu, který představovalo přesídlení do Německa pro samotné imigranty, není možné pochybovat.²⁷⁶

²⁷⁵ Jahrestatistik Aussiedler 1998, Bundesverwaltungsamt, Referat VIII B 6, Köln 1998

²⁷⁶ Roku 1999 jsem měl možnost hovořit s řadou etnických Němců na Ukrajině. Na přímé dotazy mi nebyl nikdo schopen uvést jediný příklad, kdy by někdo z vystěhovalců litoval svého přestěhování do SRN. Jednalo se přitom o činovníky německých menšinových organizací, kteří přišli do styku s mnoha sty (a možná tisíci) žadateli o statut „vysídlenec“. Podobně ani v odborné literatuře nejsou zaznamenány případy revize již uskutečněného migračního pohybu ze zemí bývalého SSSR, což

Otázka dalšího přílivu etnických migrantů je v dnešním Německu vlněná především jak vnitřní, tak zahraniční politiky. Zároveň ale představovala jen jednu z aspektů diskutované novelizace německé imigrační politiky. Zastánci řízení přílivu cizinců do Německa argumentovali negativním demografickým vývojem německé společnosti a potřebou zemi ještě výrazněji „otevřít“ kulturně pluralismu. Základním pilířem reformy se proto mělo stát prosazení snadnějšího získání německého občanství pro skupiny cizinců, dlouhodobě žijících v SRN. Zvláštní pozornost byla věnována integraci nezletilých cizinců. Nejradikálnější bod reformy patrně představuje připuštění dvojitého občanství a rozhodnutí o automatickém udělování německého státního občanství dětem cizinců, jestliže jejich rodiče jsou již v Německu narozeni, nebo sem přesídlili jako nezletilí (do 14. roku života) a disponují platným povolením o pobytu.²⁷⁷

Diskuze k novému přistěhovaleckému zákonu ukazuje, že ve vztahu k cizincům žijícím dlouhodobě v SRN začíná nabývat vrchu racionální uvažování nad uvažováním výhradně etnický sebestředným. Ekonomická výhodnost liberálního přístupu k přistěhovalectví je totiž evidentní. Svědčí o tom i samotné výsledky německého hospodářství. Podle Spolkového statistického úřadu se zahraničním důchodcům (tj. bývalým „gastarbeitern“) na počátku 90. let ročně vyplácelo necelých 3,7 miliardy DM. Na důchodovém pojištění však zaplatily asi 2 miliony zahraničních zaměstnanců kolem 12,7 miliard DM.²⁷⁸ Podobně zaplatili cizinci žijící v SRN, podle odhadů za rok 1995, přibližně 100 miliard DM na daních, přičemž státní výdaje na tuto skupinu obyvatelstva činily za stejné období pouhých 70 miliard DM.²⁷⁹

Statistické argumenty a kulturně pluralistická rétorika tak připravují půdu pro velmi razantní zásah do sféry vnímání německé kolektivní identity. Že se nebude jednat o proces jednoduchý, naznačují některé události na vnitroněmecké politické scéně. Jako nejpregnantnější příklad lze uvést podpisovou akci vedenou CDU proti zavedení dvojího občanství, která byla před několika lety podpořena několika miliony občanů Spolkové republiky. Vážný protiaugment vůči liberálnímu přístupu v problematice imigrantů dále představuje masové přistěhovalectví převážně nekvalifikovaných osob z průmyslově nevyvinutých zemí, s nimiž jsou ve stále větší míře konfrontovány i další země Evropské unie. Vývoj ve SRN přesto ukazuje, že k postupnému přechodu od etnického k teritoriálnímu principu pro udělování občanství neexistuje v zemích střední Evropy alternativa. Do budoucna

samozřejmě neznamená, že jednotliví emigranti nejsou vystaveni (hlavně zpočátku) nebyvalému psychologickému tlaku a mnohým konkrétním obtížím.

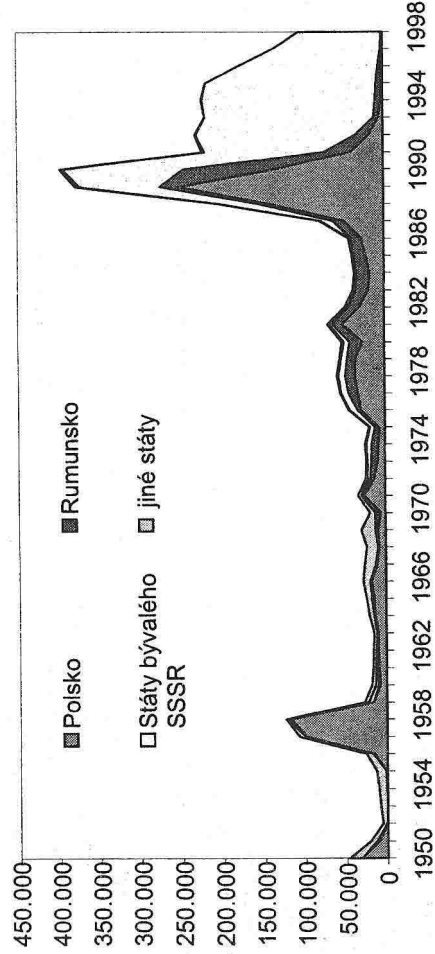
²⁷⁷ Podrobnosti k novému zákonu o nabytí německého občanství jsou k dispozici např. na této internetové adrese: http://www.einbuengerung.de/einb_kurz.html.

²⁷⁸ Sie nehmen keine Arbeitsplätze weg, In: Der Staatsbürger. Beilage der Bayerischen Staatszeitung Nr. 7/1992, s. 1-5.

²⁷⁹ Integration fördern – Einbürgerung erleichtern. Für ein modernes Staatsangehörigkeitsrecht, <http://www.bundesregierung.de/05/0511/05/053.html>.

se dá očekávat, že otázka rychlosti a míry, s jakou bude prováděn, bude jedním z hlavních témat politického boje v tomto regionu.

Příliv východoevropských migrantů do SRN v letech 1950 - 1998



Literatura

- Amselle J.-L.: 1997, Napětí v kultuře, In: Bensa A. (ses.): Zprostředkování v kultuře, Cahiers du CeFRoS č. 17, s. 7-26
- Anderson B.: 1988 (11983), Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts, Frankfurt/M.
- Appadurai A. (vyd.): 1996, The social life of things. Commodities in cultural perspective, Cambridge
- Assmann A.: 1994, Zum Problem der Identität aus kulturwissenschaftlicher Sicht, In: Lindner R. (vyd.): Die Wiederkehr des Regionalen. Über neue Formen kultureller Identität, Frankfurt/M., s. 13-35
- Assmann J.: 2001, Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku, Praha
- Auerhan J.: 1930, Československá větev v Jugoslávii, Praha
- Bade K. J. (vyd.): 1990, Neue Heimat im Westen. Vertriebene, Flüchtlinge, Aussiedler, Münster
- Bade K. J. (vyd.): 1992, Deutsche im Ausland - Fremde in Deutschland. Migration in Geschichte und Gegenwart, München
- Bade K. J., Troen I. (vyd.): 1993, Zuwanderung und Eingliederung von Deutschen und Juden aus der früheren Sowjetunion in Deutschland und Israel, Bonn
- Barth F.: 1969, Introduction, In: Barth F. (vyd): Ethnic Groups and Boundaries, Bergen-Oslo, s. 9-38
- Bednarčík V.: 1990, K otázke jazykového zatriedenia goralčiny na Slovensku, in: Život č. 6, s. 8-9
- Behschnitt W. D.: 1980, Nationalismus bei Serben und Kroaten 1830-1914. Analyse und Typologie der nationalen Ideologie, München
- Bell D.: 1975, Ethnicity and Social Change, In: Glazer N., Moynihan D.P. (vyd.): 1975, Ethnicity. Theory and Experience, Cambridge, s. 141-174
- Beranek F. J.: 1944, Neuzeitliche Deutschensiedlungen in Böhmen und Mähren, In: Deutsche Volksforschung in Böhmen und Mähren, r. 3, č. 1-2, s. 23-36
- Beranek F. J.: 1954, Volkskundliches aus der Pardubitzer Deutscheninsel, In: Zeitschrift für Volkskunde 1954, r. 51, s. 237-251
- Beranek F. J.: 1962, Deutschensiedlungen der Neuzeit im Inneren von Böhmen und Mähren, In: Stifter-Jahrbuch 7
- Berg G.: 1961, Die Erforschung der schwedischen Volkskultur, In: Schwedische Volkskunde. Quellen. Forschung. Ergebnisse. Festschrift für Sigfrid Svensson zum sechzigsten Geburtstag am 1. Juni 1961, Stokholm, Göteborg, Uppsala, s. 13-37
- Berger P. L., Luckmann T.: 1999 (1966), Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění, Praha
- Beyme K. von: 1999, Shifting National Identities: The Case of German History, In: National Identities, r. 1, č.1, s. 39-52

- Blahusch F.: 1999, Zuwanderer und Fremde in Deutschland: Aussiedler/Spätaussiedler, <http://www.sw.fh-jena.de/seminare/migration-s97/material/Blahusch.Aussiedler.htm>
- Blaschke J. (vyd.): 1980, Handbuch der westeuropäischen Regionalbewegungen, Frankfurt a/M.
- Bock I.: 1994, Die Wiedergeburt regionaler kultureller Traditionen in Mähren, In: Bock I., Schlott W., Tatur M. u.a.: Kollektive Identitäten in Ostmitteleuropa - Polen und die Tschechoslowakei, Bremen, s. 134-184
- Bockhorn O.: 1996, Nationale Volkskunde versus Europäische Ethnographie. Michael Haberlandt und die österreichische Volkskunde um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, In: Narodna umjetnost r. 33, č. 2
- Boehm M.H.: 1936, ABC der Volkstumskunde. Der Begriffsschatz der deutschen Volkslehre für Jedermann, Potsdam
- Bogičević V.: 1950, Emigracija muslimana Bosne i Hercegovine u Tursku u doba austrougarske vladavine 1878-1918. god., In: Historijski zbornik 3, s. 175-188
- Boháč A.: 1926, Národnostní mapa Republiky československé. Podrobný popis národnostních hranic ostrovů a menšin, Praha
- Boryszczkowski J.: 1982, Istota ruchu kaszubskiego i jego przemiany od połowy XIX wieku po współczesność, Gdańsk
- Boryszczkowski J.: 1990, Kaszuby a Gdańsk, In: Autograf č. 4-5, s. 3-15
- Bourdieu P.: 1998, Teorie jednání, Praha
- Breza E., Treder J.: 1984, Zasady pisowni kaszubskiej, Gdańsk
- Breza E.: 1991, O respektowaniu przyjętych zasad pisowni, In: Pomerania č. 4, s. 22
- Breza E.: 1993a, Ewangelie po kaszubsku, In: Pomerania č. 2, s. 30-34
- Breza E.: 1993b, O Nowym Testamencie po kaszubsku. Refleksje na gorąco, In: Pomerania č. 12, s. 31-32
- Breza E.: 1993c, Czy kaszubszczyzna może być językiem liturgii katolickiej?, In: Pomerania č. 12, s. 26-30
- Bringéus N. A.: 1990, Der Mensch als Kulturwesen. Eine Einführung in die europäische Ethnologie, Würzburg
- Bromlej J. V.: 1980, Etnos a etnografia, Bratislava
- Brückner W.: 1987, Geschichte der Volkskunde. Versuch einer Annäherung für Franzosen, In: Chiva, Jeggel: 1987, s. 105-127
- Brunner G.: 1993, Nationalitätenprobleme und Minderheitenkonflikte in Osteuropa, Gütersloh
- Bubeník J., Křesťan J.: 1995, Národnost a sčítání lidu: K historickým souvislostem polemiky mezi Antonínem Boháčem a Emanuellem Rádlm, In: Historická demografie r. 19, s. 119-133
- Bugajski J.: 1994, Ethnic Politics in Eastern Europe. A Guide to Nationality Policies, Organizations, and Parties, New York-London
- Bystrina I.: 1989, Semiotik der Kultur. Zeichen-Texte-Codes, Tübingen

- Charvát F., Kára K. a kol. (zprac.): Společenská problematika Cikanů v ČSSR. Studie pro Vládu ČSSR, zpracovaná ve smyslu vládního usnesení číslo 231/72 a v rámci státního plánu výzkumu VIII-6-5/10, cyklostil, nedatováno, uloženo v archivu Etnologického ústavu AV ČR Praha
- Christopher H.: 1994, *The Rise of Regional Europe*, London
- Ciemiński R.: 1992, *Dwaj kaszubscy tłumacze Biblii*, Pomerania, č. 6, s. 4-8
- Ciemiński R.: 1995, *Gręza*, In: Pomerania, č. 9, s. 3-11
- Dehnert W.: 1995, *Volkskunde an der deutschen Universität Prag 1918-1945*, In: Dröge K. (vyd.), *Alltagskulturen zwischen Erinnerung und Geschichte, Oldenbourg-München 1995*, s. 197-212
- Der 1100. Todestag des hl. Method in der tschechoslowakischen Presse, *Dokumentation Ostmitteleuropa* r. 13 (37), č. 5/6, Marburg an der Lahn 1987
- Dietz B., Hilkes P.: 1993, *Rußlanddeutsche: Unbekannte im Osten. Geschichte, Situation, Zukunftsperspektiven*, München
- Dietz B.: 1998, *Zuwanderung und Integration – Aussiedler in Deutschland*, In: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, sv. XXVII, s. 445-472
- Dittrich E., Radtke F.O. (vyd.): 1990, *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*, Opladen
- Dressel G.: 1996, *Historische Anthropologie: Eine Einführung*, Wien/Köln/Weimar
- Drews P.: 1990, *Herder und die Slawen. Materialien zur Wirkungsgeschichte bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, München
- Drljača D.: 1975/76, *Poljaci u Derventi i okolini*, In: *Glasnik Zemaliskog Muzeja u Sarajevu. Etnologia* r. 30/31, s. 237-261, Sarajevo
- Drljača D.: 1996, *Kontakty etniczne galicyjsko-bośniackie w roku 1895*, In: *Lud* r. 80, s. 55-66
- Duraković N.: 1993, *Prokletstvo Muslimana, Sarajevo*
- Duwe K. (vyd.): 1987, *Regionalismus in Europa. Beiträge über kulturelle und sozio-ökonomische Hintergründe des politischen Regionalismus*, Frankfurt/M., Bern, New York, Paris
- Dvořák J., Stránský R.: 1936, *Idea československého státu a naši hraničáři*, In: *Kapras J., Němec B., Soukup F. (red.): Idea československého státu, Praha, s. 503-530*
- Džaja S. M.: 1984, *Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. Voremanzipatorische Phase 1463-1804*, München
- Džaja S. M.: 1994, *Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche (1878-1918). Die Intelligentsia zwischen Tradition und Ideologie*, München
- Eco U.: 1994, *Einführung in die Semiotik*, München
- Elwert G.: 1989a, *Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wirkgruppen*, In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie* č. 3, s. 440-464
- Elwert G.: 1989b, *Nationalismus, Ethnizität und Nativismus - über Wirkgruppenprozesse*, In: *Waldmann P., Elwert G. (vyd.): 1989, Ethnizität im Wandel, Saarbrücken, s. 21-59*

- Erixon S.: 1937/1938, Regional European Ethnology, In: Folk-Liv č.1 a č. 2, s. 89-108 a 263-294
- Esman M. J. (vyd): 1977, Ethnic Conflict in the Western World, Ithaca/London
- Evangelici o Janu Sarkandroví. Sborník ke kanonizaci nového katolického světce, Praha 1995
- Fachmeyer H.: 1935, Die Volkstumsarbeit der Tschechen, Karlsbad
- Filipović M.: 1951, Čincari u Bosni, In: Sbornik radova Etnografskog Instituta Spske Akademije Nauka (i Umetnosti), Beograd, s. 53-108
- Finck A., Matzen R. (vyd.): 1979, Nachrichten aus dem Alemannischen. Neue Mundartdichtung aus Baden, dem Elsass, der Schweiz und Vorarlberg, Hildesheim-New York
- Finck A., Weckmann A., Winter C.: 1981, In dieser Sprache. Neue deutschsprachige Dichtung aus dem Elsass, Hildesheim-New York
- Fischer H.: 1994, „Ist das ein Wunder oder Nicht“. Der Erzähler als Identifikationsträger in Sagen der Gegenwart, In: Kiliánová G., Krekovičová E. (vyd.), Folklore in the Identification Processes of Society, Bratislava
- Francis E. K.: 1976, Interethnic Relations. An Essay in Sociological Theory, New York-Oxford-Amsterdam
- Frank K. H.: 1994, Mein Leben für Böhmen. Als Staatsminister im Protektorat (vyd. Frank E.), Kiel
- Frank R.: 1993, Výsledky průzkumu, In: Bartošek K. (red.): 1993, Dějiny a paměť. Výběr francouzských studií o vztahu dějin a paměti válek, odboje a kolaborace, Praha, s. 31-50
- Frinta A.: 1913, Kašubi a Slováci, In: Průdy, s. 185-192
- Frištenská H.: 1994, Romové jako národnostní menšina, In: Romano Džaniben č. 2, s. 16-18
- Garvin P.: 1991, O způsobech kodifikace, nedatovaný rukopis v archivu autora
- Geertz C.: 2000, Interpretace kultur. Vybrané eseje, Praha
- Gellner A.: 1993, Národy a nacionalismus, Praha
- Gerdes D.: 1980, Aufstand der Provinz. Regionalismus in Westeuropa, Frankfurt/New York
- Gerdes D.: 1985, Regionalismus als soziale Bewegung. Westeuropa, Frankreich, Korsika: Vom Vergleich zur Kontextanalyse, Frankfurt/New York
- Gerdes D.: 1987, Regionalismus in Westeuropa. Wie die Wissenschaft mit der Wirklichkeit Schritt zu halten versucht, In: Wehling: 1987
- Gerndt H.: 2002, Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen, Münster/New York/München/Berlin
- Goddard V. A., Llobera J. R., Shore C. (vyd.): 1994, The Anthropology of Europe. Identity and Boundaries in Conflict, Oxford, Providence
- Gołabek E.: 1993, Ni ma tego złego [...], In: Pomerania č. 12, s. 33
- Granlund J.: 1961, Der gegenwärtige Stand der schwedischen Volkskunde, In: Schwedische Volkskunde. Quellen. Forschung. Ergebnisse. Festschrift für Sigfrid

- Svensson zum sechzigsten Geburtstag am 1. Juni 1961, *Stokholm, Göteborg*
Uppsala, s. 38-63
- Grup T.: 1930, Das Deutschtum an der mittleren Donau in Rumänien und Jugoslawien. Unter besonderer Berücksichtigung seiner kulturellen Lebensbedingungen, Münster
- Greverus I. M.: 1987, Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie, Frankfurt a/M.
- Haberland A.: 1934, Volkskunde und Völkerkunde, In: Spamer A. (vyd.), Die deutsche Volkskunde, sv. 1, Leipzig u. Berlin
- Haberland M.: 1904, Der Verein für österreichische Volkskunde 1894-1904, In: Zeitschrift für österreichische Volkskunde r. 10, s. 177-181
- Hadžibegović I.: 1975-1976, Migracije stanovništva u Bosni i Hercegovini 1878-1914. godine, In: Prilozi. Institut za Istoriju r. XI-XII, č. 11-12, s. 310-317, Sarajevo
- Hadžibegović I.: 1996, Bosenskohercegovačka města na rozhraní 19. a 20. století (Úvod do problematiky), In: Slovanské historické studie č. 22, Praha, s. 199-319
- Hadžijahić M.: 1974, Od tradicije do identiteta. Geneza nacionalnog pitanja bosanskih Muslimana, Sarajevo
- Haišmann: 1989a, "Cikáni-Romové" v Československu v posledních 43 letech: hledali jen oni sami sebe?, In: Český lid č. 1, s. 33-39
- Haišmann: 1989b, "Cikáni-Romové" v Československu: Pohled na klasifikaci kolektivit, In: Přípravné materiály k Slovníku etnických procesů č. 5, s. 97-112
- Halbwachs M.: 1985 (1925), Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt a/M.
- Halbwachs M.: 1985, Das Gedächtnis und seine soziale Beziehungen, Frankfurt a/M.
- Hailović S.: 1991, Bosanski jezik, Sarajevo
- Hall E.: 1959, The Silent Language, New York
- Hauptmann F.: 1983, Die Österreichisch-Ungarische Herrschaft in Bosnien und der Hercegovina (1878-1918). Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsentwicklung, Graz
- Havránek B.: 1963, Význam staršího českého mluvnictví pro jiné slovanské jazyky, In: Studie o spisovném jazyce, Praha
- Hechter M.: 1975, Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development 1536-1966, London
- Heckmann F.: 1992, Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie interethnischer Beziehungen, Stuttgart
- Heinz M.: 1993, Ethnizität und ethnische Identität. Eine Begriffsgeschichte, Bonn
- Herden R.-E., Münz R.: 1998, Bevölkerung, In: Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands (vyd. Schäfers B., Zapf W.), Opladen, s. 71-85
- Herzog R.: 1982, Gesellschaft ohne Kollektiv-Identität, München
- Heroldová I.: 1980, K otázce předsízení kladských Čechů a problému jejich etnicity, etnického vědomí a etnické příslušnosti, In: Český lid č. 4, s. 214-224

Heroldová I.: 1987, Etnická specifika v terminologii etnických procesů, In: Přípravné materiály k Slovníku etnických procesů (ZKSVI 1987/9), Praha, s. 51-57

Hinnenkamp V.: 1994, Interkulturelle Kommunikation, Heidelberg

Hirt T., Jakoubek M.: 2003, Konstruktivistická analýza některých aspektů romské nacionální mýtovoby, In: Jakoubek M., Poduška O. (vyd.): Romské osady v kulturní perspektivě, Brno, s. 57-68

Hirt T.: 2004, Romská etnická komunita jako politický projekt: kritická reflexe, In: Jakoubek M., Hirt T. (vyd.): Romové: kulturologické etudy (etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace), Plzeň, s. 72-91

Hladký L.: 1996, Bosna a Hercegovina. Historie nešťastné země, Brno

Holomek M.: 1969, Současné problémy Cikánů v ČSSR a jejich řešení, In: Demografie r. 11, s. 203-209

Honer A.: 1993, Lebensweltliche Ethnographie. Ein explorativ-interpretativer Forschungsansatz am Beispiel von Heimwerker-Wissen, Wiesbaden

Höpken W.: 1994, Konfession, Territoriale Identität und nationales Bewusstsein: Die Muslime in Bosnien zwischen österreich-ungarischer Herrschaft und Zweitem Weltkrieg (1878-1941), In: Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien (vyd. Schmidt-Hartmann E.), München, s. 233-253

HR.: 1938, Libinsdorf, In: Petersen C. a kol. (vyd.): Handwörterbuch des Grenz- und Auslandsdeutschtum, Breslau, s. 355

Hrubý Fr.: 1940a, Kněz Jan Sarkander, moravský mučedník doby pobělohorské a jeho legenda, Praha

Hružá P.: 1995a, Mají mít církev majetek?, In: Moravská politika č. 7, s. 5

Hubinger V., Honzák F., Polišenský J.: 1985, Národy celého světa, Praha

Hubinger V.: 1990, K vymezení a užití termínu lid v etnografii, In: Český lid r. 77, č. 1, s. 40-47

Hübschmannová M.: 1968, cikáni = Cikáni?, In: Reportérova ročenka, s. 33-39

Húšek J.: 1925, Národopisná hranice mezi Slováký a Karpatorusy, Bratislava

Isaacs H. R.: 1975, Basic Group Identity: The Idols of the Tribe, In: Glazer N., Moynihan D. P. (vyd.): Ethnicity: Theory and Experience, Cambridge, s. 29-52

Jackson A. (vyd.): 1987, Anthropology at Home, London

Jacobeit W., Lixfeld H., Bockhorn O. (vyd.): 1994, Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Wien-Köln-Weimar

Jäggi Ch. J.: 1993, Nationalismus und ethnische Minderheiten, Zürich

Janas H. (red.): 1992, Tschechoslowakei. Die katholische Kirche vor dem Hintergrund ihrer Geschichte und im Kontext einer nachkommunistischen Gesellschaft, Eichstätt

Jaspers K.: 1964, Werden wir richtig informiert?, In: Information oder Herrschen die Souffleure?, s.22-34, Reinbek bei Hamburg

- Johler R.: 1995, Das ethnische als Forschungskonzept: Die österreichische Volkskunde im Europäischen Vergleich, In: Beitzl K., Bockhorn O. (vyd.), Ethnologia Europaea. 5. Internationaler Kongreß der SIEF, Wien, s. 69-101
- Jones A.: 1992, Quellen und Quellenkritik in der Ethnologie, In: Fischer H. (vyd.): 1992, Ethnologie. Einführung und Überblick, Berlin, s. 101-115
- Jurman H.: 1998, Žďársko. Turisticko-vlastivědný průvodce obcemi a jejich okolí, Tišnov
- Kallscheuer O., Leggewie C.: 1994, Deutsche Kulturnation versus französische Staatsnation, Eine ideengeschichtliche Stichprobe, In: Berding H. (vyd.), Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Frankfurt a/M., s. 112-162
- Karasek A.: 1928, Das Sagengut der deutschböhmischen Siedlungen Galiziens, In: Karpathenland r. 1, Reichenberg, s. 126-130
- Kárný M., Milotová J. (vyd.): 1991, Protektorátní politika Reinharda Heydricha, Praha
- Kaschuba W.: 1999, Einführung in die Europäische Ethnologie, München
- Kasperek T.: 2003, Bośnia a emigracija galicyjska, Lwów
- Käufeler H.: 1994, Annäherungen an das Prädikat "ethnisch", In: Müller H. P. (koord.): 1994, Ethnische Dynamik in der aussereuropäischen Welt, Zürich, s. 15-26
- Kaufmann J.-C.: 1999, Das verstehende Interview, Konstanz
- Klaube M.: 1984, Deutschböhmische Siedlungen im Karpatenraum, Marburg
- Kluge F.: 1994, Eine Bibel für die Kaschuben. Zur Vorgeschichte der ersten kaschubischen Bibelübersetzung, In: Schulz G. (vyd.): Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, sv. 37, s. 35-61
- Kohler B.: 1995, Zur Situation der Kirche in der Tschechischen Republik, In: Ackermann-Gemeinde Mitteilungsblatt, č. 4, s. 3-4,
- Kokot W., Dracklé D. (vyd.): 1996, Ethnologie Europas. Grenzen. Konflikte. Identitäten, Berlin
- König R. (vyd): 1972, Beobachtung und Experiment in der Sozialforschung, Köln
- Kořalka J.: 1991, Tschechen im Habsburgerreich und in Europa 1815-1914. Sozialgeschichtliche Zusammenhänge der neuzeitlichen Nationsbildung und der Nationalitätenfrage in den böhmischen Ländern, München
- Kraljačić T.: 1989, Kolonizacija stranih seljaka u Bosnu i Hercegovinu za vrijeme austrougarske uprave, In: Istoriski časopis r. 36, Beograd, s. 111-124
- Krebs H.: 1937, Kampf in Böhmen, Berlin
- Kreckel R., von Krosigk F., Ritzer G., Schütz R., Sonnert G.: 1986, Regionalistische Bewegungen in Westeuropa. Zum Struktur- und Wertwandel in fortgeschrittenen Industriestaaten, Opladen
- Křiššáková J.: 1985, Goralské nárečia vo svetle kolonizácií a teórie jazykových kontaktov, in: Slavica Slovaca r. 20, č. 2, s. 165-178
- Kromrey H.: 1991, Empirische Sozialforschung. Modelle und Methoden der Datenerhebung und Datenauswertung, Opladen

- Kubín J. Š.: 1926, České Kladsko. Nástin lidopisný, Praha
- Kuhn W.: 1955, Geschichte der deutschen Ostsiedlung in der Neuzeit, díl I. a II., Köln - Graz
- Kunzmann-Müller B.: 1996, Aspekte der Sprachpropagandistischen Tätigkeit von Primus Trubar, In: Münchner Zeitschrift für Balkankunde, 12. Band, s. 7-15
- Kýr K.: 1994a, O minulosti lidí z česko-německého pomezí, In: Česko-bavorské výhledy č. 3, s. 7.
- Kýr K.: 1994b, Obsazení Hlučínska československým vojskem, In: Česko-bavorské výhledy č. 19, s. 4
- Lammert N.: 1998, "Rýnský kapitalismus" v epoše globalizace, In: Střední Evropa č. 79, r. IVX, s. 76-81
- Lamnek S.: 1995, Qualitative Sozialforschung, Band 2 Methoden und Techniken, Weinheim
- Latoszek M.: 1990, Kaszuby - ich lokalizacja i liczebność w obrebie obszaru dialektów kaszubskich i w jego bezpośrednim sąsiedztwie, In: Latoszek M. (red.): 1990, Kaszubi. Monografia socjologiczna, Rzeszów, s. 41-126
- Latour C. F.: 1962, Südtirol und die Achse Berlin-Rom 1938-1945, Stuttgart
- Lavabre M.-C.: 1993, Zátěž a selekce minulosti, In: Bartošek K. (red.): 1993, Dějiny a paměť. Výběr francouzských studií o vztahu dějin a paměti váleku, odboje a kolaborace, Praha, s. 69-76
- Lemberg H.: 1995, Der Weg zur Entstehung der Nationalstaaten in Ostmitteleuropa, In: Brunner G. (vyd.): 1995, Osteuropa zwischen Nationalstaat und Integration, Berlin, s. 45-71
- Lenhardt G.: 1990, Etnische Identität und sozialwissenschaftlicher Instrumentalismus, In: Dittrich E., Radtke F. O. (vyd.): 1990, Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten, Opladen, s. 191-213
- Levy M.: b.d., Die Sephardim in Bosnien. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden auf der Balkanhalbinsel, Sarajevo
- Löfgren O.: 1989, The Nationalization of Culture, In: Ethnologia Europaea č. 1, s. 5-24
- Lotman J.: 1981, Kunst als Sprache, Leipzig
- Lozoviuk P.: 1994a, Etnicky indiferentní skupiny - obohacení, nebo hrozba?, In: Střední Evropa č. 43, s. 21-27
- Lozoviuk P.: 1994b, Úloha historické manipulace v procesu budování nové kolektivní tradice, In: Český lid č. 1, s. 17-24
- Lozoviuk P.: 1994c, Zájem o kašubskou problematiku a její percepce v českém prostředí, In: Slavia č. 1, s. 29-39
- Lozoviuk P.: 1998a, Deutschböhmisches Kolonisten in Südosteuropa und die "Sudetendeutsche Sprachinselvolkskunde", In: Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde (vyd. Müns H., Kohlmann T.), sv. 40/1997, Marburg, s. 1-26

- Lozoviuk P.: 1998b, Němečtí vystěhovalci z českých zemí a jejich jazykové ostrovy v jihovýchodní Evropě, In: Češi v cizině č. 10 (uspořádal Brouček S.), Praha, s. 39-87
- Lozoviuk P.: 2002, Die Fersentaler in Südböhmen. Zum Hintergrund einer gescheiterten Umsiedlung, In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, sv. LVI/105, č. 2, s. 149-170
- Lozoviuk P.: 2004a, Bruno Schier in der Slowakei. Ein vergessenes Kapitel der Wissenschaftsgeschichte, In: Volkskunde in Sachsen č. 16, s. 125-150
- Lozoviuk P.: 2004b, Fenomén etnického moravanství a podoby jeho intersubjektivních konstrukcí, In: Etnologický časopis/Český lid č. 3, s. 221-234
- Lutz G.: 1982, Die Entstehung der Ethnologie und das spätere Nebeneinander der Fächer Volkskunde und Völkerkunde in Deutschland, In: Nixdorff, Hauschild: 1982, s. 29-46
- Lysohorský O.: 1988, Laško poezýja 1931-1977, Bóhla
- Macura V.: 1983, Znamení zrodu, Praha
- Macura V.: 1998, Český sen, Praha
- Maier H.: 1933, Bosnien und Herzegowina, In: Handwörterbuch des Grenz- und Auslandsdeutschtums (vyd. Petersen C. a d.), díl I, Breslau, s. 490-503
- Makkai B.: 1995, Magyar szórványgondozás Bosznia-Hercegovinában, In: Regio r. 6, č. 3, Budapest, s. 65-88
- Mareš P., Musil L., Rabušic L.: 1992a, Hodnoty a moravanství, In: Morava v českém státě, včera, dnes a zítra, Brno, s. 37-45
- Mareš P., Musil L., Rabušic L.: 1992b, Fenomén moravanství, In: Sociológia r. 24, č. 1-2, s. 85-88
- Marušiaková: 1985, K problematike cigánskej skupiny, In: Slovenský národopis č. 4, s. 694-708
- Marušiaková: 1990, Malé etnické skupiny - pokus o vnútornú klasifikáciu, In: Slovenský národopis č. 1-2, s. 262-273
- Matić M.: 1988, Romi i druge narodnosti u SR Bosni i Hercegovini, In: Pogledi r. 18, Split, s. 677-684
- Matter M.: 1995, Das Eigene und das Fremde - Gedanken zur Volkskunde als Europäische Ethnologie, In: Kuntz A. (vyd.), Lokale und biographische Erfahrungen, Münster-New York, s. 271-283
- Matušek J.: 1996, Češi v Bosně, Daruvar
- Meier V.: 1987, Bosnien und seine Muslime als Sonderproblem des Vielvölkerstaates, In: Nationalitätenprobleme in Südsteuropa (vyd. Schönfeld R.), München, s. 124-131
- Mezihorák F.: 1990, Velké Slovensko a malá Morava: Fiasko jednoho pokusu o anexi, In: Příloha Reportéra č. 19, s. VI-VIII
- Mezihorák F.: 1994, Moravský extrémní regionalismus a pokus o Velké Slovensko (1938-1939), Olomouc
- Mezihorák F.: 1997, Hry o Moravu. Separatisté, iredentisté a kolaboranti 1938-1945, Praha

- Mezník J.: 1990, Dějiny národu českého v Moravě (Nárys vývoje národního vědomí na Moravě do poloviny 19. století), In: Český časopis historický, r. 88, č. 1/2, s. 34-62
- Mikulec J.: 1995, Rozporuplný svatý Jan Sarkander, In: Lidové noviny 18. 5., s. 20
- Mocek M.: 1995, Jan Sarkander - nejspornější svatý našich dnů, In: Lidové noviny 5. 4., s. 9
- Mrowczyński J.: 1987, Polscy kandydaci do chwały oltarzy, Wrocław
- Mühle E. (vyd.): 2001, Mentalitäten – Nationen – Spannungsfelder. Studien zu Mittel- und Osteuropa im 19. und 20. Jahrhundert, Marburg
- Mühlmann W.: 1964, Rassen, Ethnien, Kulturen, Neuwied, Berlin
- Müller-Funk W.: 2002, Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung, Wien, New York
- Münz R., Ohliger R.: 1998, Privilegierte Migration – Deutsche aus Ostmittel- und Osteuropa, In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte sv. XXVII, s. 401-445
- Münz R., Seifert W., Ulrich R.: 1997, Zuwanderung nach Deutschland. Strukturen, Wirkungen, Perspektiven, Frankfurt a/M.
- Nassehi A.: 1995, Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Beobachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen, In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie r. 47, č. 3, s. 443-463
- Nečas C.: 1993, Romové v České republice včera a dnes, Olomouc
- Nelde P. H., Weber P. J.: 1995, Euromosaic - zur gegenwärtigen Situation von Minderheitensprachen in der Europäischen Union, In: Europa Ethnica č. 1, s. 33-38
- Němec J., Tkadlčík V. (vyd.): 1994, Kněz a mučedník Jan Sarkander. Sborník ke svatořečení, Olomouc
- Němec P.: 1990, Český národ a nacistická teorie germanizace prostoru, In: ČČH r. 88, č. 4, s. 535-558
- Neureiter F.: 1973, Kaschubische Anthropologie, München
- Neureiter F.: 1991, Geschichte der kaschubischen Literatur, München
- Niederer A.: 1970, Wege zum nationalen Selbstverständnis und zum Fremdverständnis. Empfindung oder Empirie, In: Ethnologia Europaea 4, s. 43-49
- Niedermüller P.: 1996, Interkulturelle Kommunikation im Post-Sozialismus, In: Roth K. (vyd.): Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation, München, s. 143-151
- Nienaber U.: 1995, Migration – Integration und Biographie, Münster/ New York/München/Berlin
- Nixdorff H., Hauschild T. (vyd.): 1982, Europäische Ethnologie, Berlin
- Oberskersch V.: 1989, Die Deutschen in Syrmien, Slawonien, Kroatien und Bosnien. Geschichte einer deutschen Volksgruppe in Süsteuropa, Stuttgart
- Okáliová D.: 1991, Slovenskí Rómovia na začiatku deväťdesiatych rokov (niektoré výsledky výskumu verejnej mienky), In: Paukovič V. (ses.): Etnické menšiny na Slovensku, Košice, s. 135-151

- Orywal E., Hackstein K.: 1993, Ethnizität: Die Konstruktion ethnischer Wirklichkeiten, In: Schweizer T., Schweizer M., Kokot W.: 1993, Handbuch der Ethnologie, Berlin, s. 593-609
- Pallas J.: 1960, K problematice díla Ondry Lysohorského, In: Slezský sborník r. 58, s. 443-471
- Palmrich A.: 1995, Zagadnienie „Goralenvolků“, In: Roszkowski J. M. (vyd.) Regionalizm – Regiony – Podhale, Zakopane, s. 211-226
- Pavlik Z., Rychtaříková J., Šubrtová A.: 1986, Základy demografie, Praha
- Pernes J.: 1996, Pod moravskou orlicí aneb dějiny moravanství, Brno
- Petersen C., Scheel O., Ruth P. H., Schwalm H. (vyd.): Handwörterbuch des Grenz- und Auslandsdeutschtums, díl I (1933), II (1936), III (1938), Breslau
- Pinkus B., Fleischhauer I.: 1987, Die Deutschen in der Sowjetunion: Geschichte einer nationalen Mindertheit im 20. Jahrhundert, Baden-Baden
- Popović S.: 1968, Govor dvaju českých naseľja u Bosni (Nova Ves i Maćino Brdo), Belgrade
- Popper K. R.: 1994, Bída historicismu, Praha
- Porębski A.: 1991, Europejskie mniejszości etniczne. Geneza i kierunki przemian, Warszawa-Kraków
- Pospíšil L.: 1993, Kultura, In: Český lid r. 80, s. 355-387
- Pospíšil L.: 1997, Tyrolští rolníci z Oberbergu a otázka dlouhodobého výzkumu, In: Český lid r. 84, č. 1, s. 15-27
- Pozorny R.: 1974, Deutsche Schutzarbeit im Sudetenland. Die Tätigkeit des Deutschen Kulturverbandes 1918-1938, Wien
- Pryczkowski E.: 1992, Stanowjiszcze Młodech, In: Lécędlo. Biuletyn II Kongresu kaszubskiego č. 3, 14. 6., s. I-II
- Rádl E.: 1993, Válka Čechů s Němci, Praha
- Ramuft S.: 1899, Statystyka tůdnosci kaszubskiej, Kraków
- Reli S.: 1934, Z minulosti Čechoslováků usedlých na panstvích rumunského pravoslavného církevního fondu v Bukovině, Cernauti-Mühldorf
- Renner H.: 1897, Durch Bosnien und die Hereegovina Kreuz und Quer, Berlin
- Reuter J.: 1998, Die politische Entwicklung in Bosnien-Herzegowina. Zusammenwachsen der Entitäten oder nationale Abkapselung, In: Südosteuropa r. 47, č. 3-4, s. 97-116
- Rokkan S., Urwin D. K. (vyd.): 1982, The Politics of Territorial Identity: Studies in European Regionalism, London
- Rokkan S., Urwin D. K. (vyd.): 1983, Economy, Territory, Identity. Politics of West European Peripheries, London-Beverly Hills-New Delhi
- Romanucci-Ross L., De Vos G. (vyd.): 1996, Ethnic Identity. Creation, Conflict, and Accommodation, London
- Roppel L.: 1967, Florian Ceynowa, In: Dodatek do Biuletynu Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego, č. 6
- Roth J.: 1998, Wir und die Anderen: Deutsch-russische Kommunikation im Postsozialismus, In: Giordano Ch., Colombo Dougoud R., Kappus E.-N.:

- Interkulturelle Kommunikation im Nationalstaat, Münster/New York/München/Berlin
- Roth K. (vyd.): 1996, Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation, München
- Roth K.: 1998, Zur Sache! Materielle Kultur und Interkulturelle Kommunikation, In: Kultuuri Moista Püüdes. Trying to understand culture (vyd.: Anepaio T. a d.), Tallinn, s. 35-53
- Rouso H.: 1993, K dějinám kolektivní paměti, In: Bartošek K. (red.): 1993, Dějiny a paměť. Výběr francouzských studií o vztahu dějin a paměti válek, odboje a kolaborace, Praha, s. 57-67
- Rychlík J.: 1988, Obyvatelstvo Slovácka a Záhoří v letech 1939-1945, In: Slovácko 1988, s. 43-53
- Sakson A.: 1990, Mazurzy - społeczność pogranicza, Poznań
- Sakson A.: 1991, Mniejszość niemiecka i inne mniejszości w Polsce, In: Przegląd zachodni č. 2, s. 1-23
- Sakson A.: 1994, Zur soziologischen Theorie ethnischer Gruppen in Polen, In: Lemberg H., Brunner G. (vyd.): Volksgruppen in Ostmittel- und Südosteuropa, Baden-Baden, s. 87-94
- Salzmann Z.: 1997, Jazyk, kultura a společnost. Úvod do lingvistické antropologie, Český lid supplement 83/1996, Praha
- Samovar L. A., Porter R. E. (vyd.): 1994, Intercultural Communication. A Reader, Belmont
- Schaller H. (vyd.): 1996, Sprache und Politik: Die Balkansprachen in Vergangenheit und Gegenwart, München
- Schaumann W.: 1938, Die gewaltsame Vertreibung des deutschen Igelandes, Leipzig
- Scherrer Ch. P.: 1997, Ethno-Nationalismus im Zeitalter der Globalisierung. Ursachen, Strukturmerkmale und Dynamik ethnisch-nationaler Gewaltkonflikte, Münster
- Schieder T.: 1991, Nationalismus und Nationalstaat. Studien zum nationalen Problem im modernen Europa, Göttingen
- Schmid F.: 1914, Bosnien und die Herzegovina unter der Verwaltung Österreich-Ungarns, Leipzig
- Schmidt-Hartmann E. (vyd.): 1994, Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien, München
- Sturm R.: 1991, Westeuropäischer Regionalismus und deutscher Föderalismus, In: Hirscher G. (vyd.): 1991, Die Zukunft des kooperativen Föderalismus in Deutschland, Bayreuth, s. 205-221
- Schopenhauer A.: 1994, O spisovatelství a stylu, Praha
- Schott R.: 1988, Die Ethnogenese von Völkern in Afrika, Opladen
- Schreiber G.: 1930, Nationale und internationale Volkskunde, Düsseldorf
- Schumann O.: 1983, Die Fremden als Herausforderung, In: Italiaander R. (vyd.), Fremde raus? Fremdenangst und Ausländerfeindlichkeit, Frankfurt/M., s. 48-56

- Schürger J.: 1993, *Deutsch-Michalok in der Ostslowakei*, In: *Karpatenjahrbuch* r. 44, s. 53-67, Stuttgart
- Seewann G. (vyd.): 1992, *Minderheitenfragen in Südosteuropa*, München
- Seewann G. (vyd.): 1995, *Minderheiten als Konfliktpotential in Ostmittel- und Südosteuropa*, München
- Seewann G., Dippold P. (vyd.): 1997, *Bibliographisches Handbuch der ethnischen Gruppen Südosteuropas*, díl 1. a 2., München
- Siwek T.: 1997, *Nové přístupy ke zkoumání česko-polské etnické hranice*, In: *Slezský sborník* č.1/2, s. 40-45
- Skarić V., Hadžić O. N., Stojanović N.: 1938, *Bosna i Hercegovina pod Austro-ugarskom upravom*, Beograd
- Smetana P.: 1995, "Nepokračujte už v té nepřátelské kampani", In: *Evangelický týdeník - Kostnické jiskry*, č. 17, s. 1
- Smith A. D.: 1986, *The Etnic Origins of Nations*, Oxford
- Sousedík P.: 2001, *Logika pro studenty humanitních oborů*, Praha
- Spahić M.: 1994, *Da, mi smo Muslimani*, Sarajevo
- Spamer A.: 1928, *Wesen, Wege und Ziele der Volkskunde*, Leipzig
- Spomenica. 400 godina od dolaska Jevreja u Bosnu i Hercegovinu, Sarajevo 1966
- Staněk T.: 1996, *Perzekuce 1945, Praha*
- Stanojević G.: 1970, *Jugoslovenske zemlje u mletačko-turskim ratovima XVI-XVIII vijeka*, Beograd
- Stoklund B.: 2000, *European Ethnology between Two Turns of Centuries*. The Danish Experience, In: *Volkskultur und Moderne. Europäische Ethnologie zur Jahrtausendwende*, s. 47-59
- Streck B. (vyd.): 1987, *Wörterbuch der Ethnologie*, Köln
- Strehaljuk V.: 1978, *Ukrajinci u Bosni*, In: *Godišnjak Društva Istoričara SAP Vojvodine*, Novi Sad, s. 77-93
- Synak B.: 1990, *Tožsamost kaszubska dzis i jutro*, In: *Pomerania* č. 9, s. 4-8
- Synak B.: 1994, *Etniczna różnorodność i współodpowiedzialność*, In: *Pomerania* č.7/8, s. 20-22
- Szutka Z.: 1991, *Język polski w Kościele ewangelicko-augsburskim na Pomorzu Zachodnim od XVI do XIX wieku*, Wrocław
- Šeda O., Pozniček B.: 1967, *Národní jednota pošumavská Praha 1884-1948* (1950), Inventář I/38, *České Budějovice* (archiv Třeboň)
- Šesták Z.: 2000, *Jak psát a přednášet o vědě*, Praha
- Šigut Fr.: 1939, *Čtyři kapitoly o bl. Janu Sarkanderovi*, *Vlašské Meziříčí*
- Šigut Fr.: 1940, *Obrana blahoslaveného Jana Sarkandra proti útokům dr. Františka Hrubého*, Olomouc
- Šinovský J. B.: 1960, *Dílo Ondry Lysohorského*, promarněná mince rodného kraje, Ostrava
- Šisler S.: 1989, *Počátky nacistické okupace Polska a neúspěšné pokusy o separaci a germanizaci Goralů v letech 1939-1940*, In: *Český lid* č. 2, s. 107-114

- Škába J.: 1931, Národní organizace v Československé republice, In: Československá vlastivěda, sv. 5, Stát (Kapras J. red.), Praha, s. 224-245
- Štampach O.: 1995, Svatost je kořením náboženství, In: Nedělní Lidové noviny z 20. 5., s. XIII
- Šutaj Š.: 1996, Reslovakizácia v Slovenskej politike v rokoch 1945-1948, In: Slezský sborník č. 3, s. 182-189
- Tarleich F.: 1897, „Libinsdorf und seine Entstehung“, odpověď na „Fragebogen zur Sammlung der volkstümlichen Überlieferungen in Deutsch-Böhmen“, Archiv Etnologického ústavu AV ČR Praha, Sign. E 35, inv. Nr. 404 und Sign. Ob 72, inv. Nr. 692
- Tortosa J. M.: 1986, Politika językowa a języki mniejszości, Warszawa
- Treder J.: 1990, Kaszubszczyzna - problemy językoznawców dawniej a dziś, In: Antropologia Kaszub i Pomorza I, Gdańsk
- Uhřek Z., Novák K. A.: 2002, Etnická identita Romů, In: Vašečka M. (ed.): Čačipen pal o Roma. Sůhrnná správa o Rómoch na Slovensku, Bratislava, s. 93-111
- Velat D.: 1988, Stanovništvo Jugoslavije u posleratnom periodu, Beograd
- Viehoff R., Segers R. T. (vyd.): 1999, Kultur, Identität, Europa. Über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Konstruktion, Frankfurt a/M.
- Vondráček K.: 1934, 50 let Národní jednoty Pošumavské 1884-1934, Praha
- Vondráček P.: 1995, Světee si nevybírá doba, ne církev, In: Lidové noviny 5. 4., s. 9
- Waldmann P., Elwert G. (vyd.): 1989, Ethnizität im Wandel, Saarbrücken
- Waldmann P.: 1989, Ethnischer Radikalismus. Ursachen und Folgen gewaltsamer Minderheitenkonflikte, Opladen
- Webber J. (vyd.): 1994, Jewish Identities in the New Europe, Oxford
- Weezerka H.: 1955, Die Deutschen im Buchenland, Würzburg
- Weiss R.: 1946, Volkskunde der Schweiz, Erlenbach-Zürich
- Wild G.: 1971, Deutsche Siedlungen in Syrmien, Slawonien und in Bosnien, In: Südostdeutsches Archiv, sv. XIV., München, s. 144-154
- Witt H.: 2001, Forschungsstrategien bei quantitativer und qualitativer Sozialforschung, In: FQS - Forum Qualitative Sozialforschung/Forum Qualitative Social Research (Online-Journal), Volume 2, No. 1 - Februar 2001, <http://qualitative-research.net/fqs>
- Wittgenstein L.: 1993, Tractatus logico-philosophicus, Praha
- Wlaschek R. M.: 1990, Juden in Böhmen. Beiträge zur Geschichte des europäischen Judentums im 19. und 20. Jahrhundert, München
- Woytt G.v.: 1982, Ist im Jahr 2000 Deutsch im Elsaß ausgestorben?, In: Europa ethnica č. 4, s. 195-207
- Zemmrlich J.: 1902, Sprachgrenze und Deutschtum in Böhmen, Braunschweig
- Zlámal B.: 1990, Blahoslavený Jan Sarkander, Praha