

JIRÍ OGROCKÝ / Nekončící dobrodružství  
Petera L. Bergera

ANTONI LIBERA / Kdo je v dnešním světě umělec?

PETR FIALA / Dílo a osobnost Vladimíra Čermáka

JIRÍ HANUŠ, VÍT HLOUŠEK / Náboženství:  
příběh s otevřeným koncem

# Kontexty

časopis o kultuře a společnosti

JOSEF MLEJNEK JR. / Film Volyň  
a boj o historickou paměť

Výtočí: FRANTIŠEK X. HALAS

Rozhovor s JANOU FRANKOVOU

ZDENĚK VOLF / S přímluvou ozimu před zimou

PAVEL ŠVANDA / Dílo Jiřího Kuběny

Téma: Architektura – místa  
(THOMAS WILL, IVAN REIMANN, PETR PELČÁK)

Ročník IX. (XXVIII.) • cena čísla 100 Kč • Vydává Centrum pro studium demokracie a kultury

4/2017



# Novinky z Portálu



KNIHKUPECTVÍ PORTÁL: Praha 1, Jindřišská 30 / Praha 8, Klapkova 2

[obchod.portal.cz](http://obchod.portal.cz)



## **DINGIR**

religionistický časopis o současné náboženské scéně,  
vychází čtvrtletně od roku 1998.

Nová čísla 2/2017 a 3/2017 (vyšla v červnu a v září) mají témata  
**TANTRA A NEOTANTRA**  
a **BUDDHISMUS DIAMANTOVÉ CESTY**

Další články z domova i zahraničí o současném náboženství,  
rozhovor, události, informační servis, recenze, reflexe a dopisy.  
Zásadní články jsou odborně recenzovány.



Své čtenáře a příznivce zve časopis Dingir na konferenci  
**SOUČASNÁ ČESKÁ NÁBOŽENSKÁ SCÉNA.**  
**DVACET LET ČASOPISU DINGIR**  
v sobotu 4. listopadu v Praze.

Redaktoři a spolupracovníci časopisu otevřeli  
ve zkušebním provozu stránku  
**NÁBOŽENSKÝ INFOSERVIS**  
s aktuálními zprávami, články i recenzemi.

Více na [www.dingir.cz](http://www.dingir.cz).



## Editorial

„Jsou věci, které mohou zmizet, pokud na nich lidé nelpí a nekultivují je. Například demokratické struktury. Pokud ty zmizí, není to pokrok, jenž je vytlačil, nýbrž jejich mizející oceňování, které je dává všanc,“ píše v tomto čísle Thomas Will. Přestože se jeho příspěvek týká především „mizení místa“ v globalizované architektuře, jeho postřeh o mizení demokratických struktur má obecnější přesah. Demokratické struktury (či procedury) mohou skutečně mizet, například při přenášení národních kompetencí na nadnárodní úroveň, na Evropskou unii. Demokratické struktury však mohou mizet i na národní úrovni, pokud se bude vytrácet jejich oceňování, jejich obrana a kultivace. A s chápáním významu demokracie, parlamentu a především politických stran máme u nás problém už od znovunabytí svobody v roce 1989. Problém, který se spíše zvětšuje, než zmenšuje.

Je kupříkladu zřejmé, že u části občanů, zejména starších ročníků, již delší dobu sílí jakási vleklá únava a rozčarování ze svobody a především z demokracie, na niž si obtížně zvykali a pod kterou si nejspíš představovali něco jiného, než čím ve skutečnosti je: pouze nejlepším ze všech špatných způsobů vládnutí, jak tvrdil již Churchill. Tomuto rozčarování napomohly jistě chyby minulých vlád a osobní selhání některých známých politiků, levicových i pravicových. Výsledkem však není skepse vůči konkrétním stranám či selhávajícím jedincům, ale vůči demokratickým procesům a především vůči politice, vůči politickým stranám a stranictví obecně. Demokracie bez funkčních politických stran je však nebezpečnou iluzí, jakkoli se nás snaží kdejaký populistický přesvědčit o opaku.

Opovrhování politickými stranami a stranictvím jde často ruku v ruce s voláním po radikálních řešeních a vládě silné ruky, s naivním podléháním nejrůznějším konspiračním teoriím a ideologickým svodům. Příznačné přitom je, že tomu často propadají lidé, kteří až do listopadu 1989 nosili v kapse stranickou průkazku a jejichž životní úroveň a celková kvalita života se od dob komunismu díky demokracii a svobodě mnohonásobně zvýšily. Svědčí to o tom, že již nežijeme v reálném světě každodenních faktů kolem nás, ale ve virtuální

realitě nejrůznějších novinových, televizních a on-line zpráv, obratně člověku servírujících jeho vlastní rozmrzelost. Jistě, parlamentní demokracie a stranická politika jsou ze své podstaty často ošklivé, u nás stejně jako jinde ve světě. Demokratické procesy jsou zdlouhavé a otravné a výsledky občas nemastné neslané. V médiích se každodenně veřejně propírá špinavé prádlo, objevují se nehezke korupční kauzy a všemožná obvinění, podložená i vykonstruovaná. Prostor dostávají různí šíbři, kteří nějaký čas čerí hladinu, než se veřejně zneemožní. Kdo by pak občas neměl na gauči u obrazovky pocít, že je všechno špatně, že politici jsou tupci a zloději a že je třeba s tím vším nějak zatočit?!

Objeví-li se po něčem poptávka, rychle se objeví někdo, kdo se jí snaží uspokojit a hodně na tom vydělat. U nás je to nejvýrazněji Andrej Babiš a hnutí ANO, jež se vyprofilovalo na politické krizi pravicové vlády v roce 2013, částečně ostrou kritikou její špatné politiky, celkově však útokem na stranictví obecně a polistopadový vývoj v naší zemi. Babiš demokracii nemusí, a ani se tím netají. Celé jedno desetiletí – od roku 1980, kdy se stal členem komunistické strany a důvěrníkem StB, až do pádu komunismu – bojoval proti liberální demokracii a prohnílému Západu. S KSČ sliboval lidem zářné zítřky, nyní nám je s hnutím ANO slibuje znovu. Pravda trochu jiné a hlavně v jiném balení, ale zatvrzelý nepřítel, stojící jeho ambiciózním plánům v cestě, je tentýž – liberální demokracie, pluralita, politické strany, parlament, senát. Nejráději by to vše omezil, spoutal, a možná i částečně zrušil. A myslí to vážně. Rozhodnost, s níž potlačil demokratické mechanismy uvnitř hnutí ANO, může být varováním.

Babiš řídí své hnutí ANO jako firmu, tvrdě a efektivně. Chtěl by tak řídit i stát. Nechápe, že role demokratického politika je jiná než například korporátního šéfa: demokratický politik nesmí hledat nejpřímočařejší řešení problému jako manažer ve firmě, řešení rychlé a utilitárně směřující k vytčenému cíli, ale musí nalézat křehký kompromis ve složitém předivě sociálních vztahů a zájmů, mezi různými představami o životě, jež lidé mají. A usilovat o zachování co největší svobody a životního prostoru i pro občany s jinými názory a hodnotami. Lze však něco takového voličům vysvětlit?

*František Mikš*

## Texty /

- PIOTR SEMKA  
Nůžky v Evropě se rozevírají . . . . . 3
- ANTONI LIBERA  
Kdo je v dnešním světě umělec? . . . . . 6
- JIŘÍ OGROCKÝ  
Nekončící dobrodružství Petera L. Bergera . . . . . 9
- PETR FIALA  
Otázka demokracie. Dílo a osobnost V. Čermáka. .15
- JOSEF MLEJNEK JR.  
Obrázky z apokalypsy. Film Volyň a boj  
o historickou paměť . . . . . 18

## Náboženství a společnost /

- JIŘÍ HANUŠ  
Kritika nového papežského dokumentu o migraci . 29
- JIŘÍ HANUŠ, VÍT HLOUŠEK  
Náboženství: příběh s otevřeným koncem . . . . . 32
- RUSSELL HITTINGER  
Tři nezbytná společenství . . . . . 39

## Téma: Architektura – místa /

- THOMAS WILL  
Poznámky ke zmizení místa. . . . . 47
- IVAN REIMANN  
Neřešitelné dilema. Přednáška na sympoziu  
Neumarkt . . . . . 50
- PETR PELČÁK  
Místa. Přednáška o architektuře. . . . . 56

## Výročí: František X. Halas /

- Historik, diplomat, překladatel... a „prožluklý  
intelektuál“. Rozhovor s F. X. HALASEM . . . . . 61
- FRANTIŠEK X. HALAS  
Naděje . . . . . 70
- DOMINIK DUKA  
Zdravice pro Františka X. Halase . . . . . 74
- LADISLAV TICHÝ  
Překlad a spolupráce . . . . . 75

## Rozhovor /

- S divadlem jsem nikdy neskončila.  
Rozhovor s JANOU FRANKOVOU . . . . . 76

## Poezie /

- ZDENĚK VOLF  
S přímlovou ozimu před zimou. . . . . 83

## Vzpomínka /

- PAVEL ŠVANDA  
Dílo Jiřího Kuběny . . . . . 88

## Nad knihami /

- LUCIE TUČKOVÁ  
Horká okuje na jazyk. Nad Jednou větou  
Miloše Doležala. . . . . 91

## Polemika /

- S Viktorom Orbánem zpátky z hlavy na nohy? . . 93
- Foucaultovské svádění. Na okraj článku  
Jiřího Přibáně. . . . . 95

# Kontexty

časopis o kultuře a společnosti

Vydává **Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK)**

Venhudova 17, 614 00 Brno, tel./fax 545 213 862, e-mail: cdk@cdk.cz, <http://www.cdk.cz>

**Ročník IX.** (v návaznosti na časopis *Proglas* ročník XXVIII.) • Vychází šestkrát ročně • **Editoři** Stanislav Balík, Petr Fiala, Jiří Hanuš, František Mikš (šéfredaktor) • **Redakce** Kateřina Mikšová (jazyková redaktorka), Lenka Váchová (výkonná redaktorka) • **Celoroční předplatné** 500 Kč • **Sponzorské předplatné** 1 000 Kč • **Objednávky předplatného** Venhudova 17, 614 00 Brno, tel./fax: 545 213 862, e-mail: [objednavky@cdk.cz](mailto:objednavky@cdk.cz) • **Bankovní spojení** 120 402 514 / 0600 • Nevyžádané rukopisy se nevracejí • **Tisk** Reprocentrum, Blansko • **Registrace MK ČR** E 18685 • **ISSN** 1803w988 • **Na obálce** Miloslav Chlupáč, Ostrov, 1998 • Vychází s finanční podporou Statutárního města Brna, Ministerstva kultury ČR a Státního fondu kultury ČR.



# Nůžky v Evropě se rozevírají

PIOTR SEMKA

„Kam směřuješ, Evropo? Zdvihni se z kolen a probud se, jinak budeš každý den oplakávat své děti.“ Tyto dvě věty z projevu premiérky Beaty Szydłové v polském Sejmu se na Twitteru staly nejčastěji citovaným výrokem polského politika za poslední dobu. V Americe má krátká ukázka premiérčina projevu už přes dva miliony zhlédnutí.

Co na tom, že se kritici těchto výroků s posměšky ptali, zda je vhodné, aby polská premiérka Evropu takto poučovala? Ukázalo se, že Szydłová velmi přesně poukázala na obavy velké skupiny Západoevropanů, pokud jde o efektivitu islámských bojovníků a neschopnost evropských politiků této nové hrozbě čelit.

Pro velkou část Poláků je politika Francie nebo Německa novou utopií – nesmyslem nikoli ekonomickým, ale kulturním. Tato utopie se u dominantní části politických elit v západní části Unie projevuje vírou, že teror, kterého jsme svědky, by neměl ovlivňovat přijímání uprchlíků z islámských zemí. Je to neochvějná víra ve schopnost nově příchozích přijmout západní hodnoty sekulárního liberalismu. Je stále zřejmější, že víra v tuto utopii, nebo naopak skepse vůči ní budou nově rozdělovat členské země EU.

Polsko, spolu se svými politiky, kteří velmi výrazně dávají najevo svou skepsi, se chtě nechtě stane důležitým vztahným bodem pro ty, kdo takovou utopii odmítají. Expresivita projevu Beaty Szydłové vyniká především tím, jak kontrastuje s jinými výroky z EU. Ve většině států západní Evropy je totiž neúspěch experimentu s asimilací muslimského obyvatelstva buď tabuizovaným tématem, nebo doménou krajních politických sil.

Před jakým rozhodnutím Polsko nyní stojí a jak jeho postoj ovlivní vztahy s dalšími státy EU a NATO?

## Bonus za absenci kolonií

Možná o všem rozhodla geografie. Východní státy se s bojovným islámem bezprostředně setkávaly až do 18. století. Západ si tuto hrozbu přestal uvědomovat

mnohem dříve. Francouzi odrazili Prorokova vojska v 8. století za Karla Martela, Španělé do konce 15. století a pro Brity představovala „země Maurů“ vždy exotiku. Poláci, Maďari a Rakušané ovšem žili ve strachu před muslimskými útoky po celá staletí, takže nikdy nijak zvlášť netoužili po masové islámské imigraci do svých zemí.

V evropském měřítku nemáme mnoho příkladů úspěšného soužití muslimských menšin. Snad nejvýraznějším precedentem je dodnes pokračující příběh klidného soužití Tatarů v Polsko-litevské unii. Druhým je pak ve velké míře muslimská Bosna, kterou Habsburkové zabrali Turkům v roce 1878 a následně se stala součástí Jugoslávie. Tyto epizody se ovšem odehrávaly v období krize politické síly islámu. V západních státech mnoho muslimů nežilo a nikde nepředstavovali početné a kompaktní komunity. V zemích jako Kanada, Spojené státy nebo Austrálie byli v rámci imigrační politiky upřednostňováni Evropané, muslimové obvykle přijímání nebyli. Tehdy ještě panovalo všeobecné přesvědčení, že se vyznavači islámu špatně asimilují, a nejsou tedy žádoucí.

V největších západních evropských státech, Francii a Británii, započal příliv imigrantů z muslimských zemí teprve po rozpadu jejich koloniálních velmocí. V případě Německa sledujeme jiný fenomén, a to příliv gastarbeiterů z Turecka, kteří nejenže se nevrátili zpět do své vlasti, ale sestěhovali si k sobě celé rodiny. Migračnímu boomu také napomohlo levicové psychodrama z roku 1968, kdy bylo lidem vtlačeno do hlavy dogma, že imigrace představuje splacení viny za zneužívání Afriky a Asie. V USA byl zase konec blokády muslimské

imigrace efektem velmi chytlavého přesvědčení (zvláště po válečných zkušenostech nacismu), že není možné dělit kulturu na ty lepší a ty horší.

Na Západě kdesi v pozadí hrálo rovněž důležitou roli megalomanské a osvícenské přesvědčení, že světské republiky budou schopny přeměnit muslimy na moderní a laické Evropany. Tento experiment začal vykazovat neúspěchy už v sedmdesátých letech ve Francii, kdy se ukázalo, že druhá generace alžírských přistěhovalců tvoří ghetta na předměstích francouzských měst. Devadesátá léta pak byla ve znamení zrození bojovného islámu ve Velké Británii, Belgii a v Německu.

## Poučit se z cizích chyb

Kritici odmítavého postoje evropských států vůči islámským imigrantům velmi rádi žertují, že nejvíce kritičtí jsou ti, kteří u sebe žádné muslimské komunity nemají. To je ovšem pouze zdánlivý paradox: Poláci, Maďaři nebo Češi se učí z chyb západních států. Vidí nefunkční asimilaci vyznavačů islámu v Paříži nebo Birminghamu, a právě díky tomu, že nemají žádnou islámskou menšinu, mohou na toto téma diskutovat značně otevřeněji.

Střední Evropa pochopila, že levice nikdy nepřizná, že souhlas s imigrací byla chyba. Vždy si totiž najde argumenty podporující tezi, že konflikt s muslimy je zapříčiněn malými finančními prostředky na jejich socializaci nebo skrytým rasismem bílé většiny. Zkušenosti z období komunismu zase způsobily, že jsou Poláci nebo Maďaři citlivější a vnímavější vůči podobnostem multikulturní propagandy s komunistickou ideologií.

Definitivním důkazem ideologického a dogmatického rázu propagandy, která obhajuje imigraci muslimů, se v očích Středoevropanů zdály být reakce levicově-liberálního tábora na vlnu posledních útoků. Výzvy Emmanuela Macrona, abychom se prostě naučili žít s útoky a chraň nás pánbůh spojovat je s islámem, ukázaly, že ani pud sebezáchovy nedokáže zdolat politickou korektnost. Nejvýraznějším polským příkladem přístupu, v němž „otevřenost společnosti“ stojí nad bezpečností, byly výroky Anny Pamulové, spolupracovnice největšího polského deníku *Gazeta Wyborcza*, která přímočaře řekla, že výhody vyplývající z přijetí něko-

lika tisíc imigrantů představují vyšší dobro než smrt několika Poláků v možném teroristickém útoku.

Společnosti střední Evropy hibernované v „komunistickém mrazáku“ se potkaly s multikulturní ideologií až dvě dekády po Západu. Nemají důvod sdílet pocit viny Západu vůči třetímu světu. Co víc, teprve nyní se ukazuje, jak hluboce se do kolektivní paměti národů zapsala válka s islámem ve 14. až 18. století, když se muslimové snažili dobýt Evropu. Komunistická zkušenost pro změnu umožňuje větší citlivost vůči krkolomnosti ideologie, podle které nově příchozí z islámských států představují „obohacení“, ne problém.

Toto absolutní odtržení od reality ve jménu ideologie probouzí na východě celkem čerstvé vzpomínky na období komunismu. A je tu ještě jedna asociace, silná zejména v zemích bývalého Sovětského bloku: stejně jako v období totality, kdy lidé, kteří doufali v kariérní růst v komunistickém aparátu, horlivě opakovali aktuální teze propagandy např. o nadřazenosti kolchozů nad individuálním hospodářstvím, nyní ti, kteří aspirují na místa mezi unijními elitami nebo se snaží získat podporu liberálních kruhů z Bruselu, opakují tyto korektní teze o tom, že imigranti nepředstavují žádný problém. Čím více je ale někdo závislý na hlasech obyčejných Poláků, a ne na grémiích v Bruselu, jako například předseda největší opoziční strany, tím nápadnější je klíčování mezi politickou korektností a názory společnosti.

## Tři typy úhybných manévrů

Mezi novými členskými státy Evropské unie se můžeme setkat se třemi typy reakcí na nátlak k přijetí uprchlíků.

První typ předvádějí pobaltské státy, které se sice snaží přijetí kvót odkládat, ale nijak nedemonstrují zásadní odpor vůči bruselské politice. Nicméně ani poslušnost nezaručuje absenci problémů. Deník *Rzeczpospolita* nedávno zveřejnil, že z 309 uprchlíků, které dosud přijala Litva, jich už 230 opustilo zemi a vydalo se pravděpodobně do Německa. Bruselští úředníci Litvece informovali, že pokud budou zběhové chyceni, odešlou je zpět do Litvy, která pak ještě uhradí vzniklé náklady – a tak to bude pořád dokola. Ani ostatní pobaltské státy na tom nejsou lépe. Delegace z Estonska, která přijela do Itálie, aby zkontrolovala skupinu, kte-

rou pro ně Italové vybrali, dokonce i při pouhé zběžné inspekci zjistila, že zhruba 40 % imigrantů bylo starších, než se uvádělo, jejich skutečnou identitu nebylo možné dohledat a byli to ti největší výtržníci v táboře, kterých se Italové chtěli co nejdříve zbavit.

Další skupinou je Česko a Slovensko, které jsou i přes své socialistické premiéry Bohuslava Sobotku a Roberta Fica pod tak silným tlakem společnosti, že v boji proti kvótám stojí spolu s dalšími zeměmi Visegrádské skupiny na stejné straně barikády. A nakonec dva nejvýraznější lídři odporu, tedy Maďarsko a Polsko. Tam politici vládních stran Fidesz a Právo a spravedlnost zcela otevřeně označují národní homogennost států za svou silnou stránku. Navíc v těchto zemích není svobodná debata tolik utiskovaná autocenzurou politické korektnosti.

Dobrym příkladem je zmiňovaný projev premiérky Szydłové. Můžeme se jen domnívat, že si šéfka polské vlády zcela neuvědomovala, jaký poprask v mnoha evropských metropolích vyvolala její slova. Ale ani to, jak moc se zalíbí mnoha Evropanům a Američanům, které irituje politika vlád neschopných zastavit vlnu zcela očividně ekonomické imigrace z Afriky.

Země Visegrádu se ocitly ve svěráku. Na jedné straně nátlak z Bruselu, na té druhé odpor jejich vlastních občanů. Jsou teď zároveň tak odhodlané, že volí variantu nepřijímání žádných uprchlíků, a to navzdory nátlaku, například ze strany církví. Tak razantní rozhodnutí ale vyplývá mimo jiné z vědomí, že evropská legislativa dává uprchlíkům mnoho práv, které napomáhají rychlým tempem zvyšovat jejich počet, např. právo na sloučení rodin.

## Svobodná oblast Evropy?

Země střední Evropy si rovněž začínají uvědomovat zcela nový rozměr celé záležitosti. Čím dál více turistů ze Spojených států nebo Asie oceňuje náš region coby bezpečné místo bez teroru. Následkem otřesu z útoku v Paříži a Nice přišlo francouzské turistické odvětví o 750 milionů eur, a to pouze za první letošní půlrok. Dříve zde turisté z Dálného východu a Spojených států utráceli opravdu značné sumy. Ještě před třemi roky generoval cestovní ruch zisk zhruba 7 % francouzského HDP.

Další činitel, který v případě prodloužení vlny atentátů může začít rozdělovat západ a východ, je reakce byznysu, který pro své investice oceňuje klid a předvídatelnost. To, jak může být ohrožena stabilita, ukázali uprchlíci blokující kamiony mířící přes kanál La Manche v okolí Calais. Jestliže Emmanuel Macron tak podrážděně reagoval na přesun výroby ledniček Whirlpool do Polska, jak bude reagovat, až si další firmy uvědomí, že klid Česka nebo Maďarska je lepší než výbušná Francie? Může to znamenat ještě větší chuť dělit se o problémy s uprchlíky se zeměmi z východu, což už nyní vidíme například v politice Itálie a Rakouska.

Západoevropská levice navíc jen tak neupustí od svých dogmat, že za vlnou teroru nestojí imigranti, ale jacísi nespécifikovaní „zlí lidé“. Tato kampaň popírání očividných faktů může trvat ještě dlouho. Západní politické síly, které poukazují na islámské ohrožení, jsou stále poměrně slabé, blokují je nejrůznější „fronty národní jednoty“ nebo se samy kompromitují napojením na Kreml. Otázkou spíše je, jak dlouho potrvá, než si strany establishmentu jako německá CDU nebo Macronovo hnutí En marche! uvědomí tvrdá fakta a samy začnou prosazovat omezení imigrace. Dokonce i pokud by se tak stalo, stejně se budou muset vypořádat s už existujícími muslimskými menšinami ve svých zemích. Ty není možné deportovat nebo je zbavit práv, přitom mnoho jejich zástupců zpochybňuje právní řád těchto států.

„Zapamatujme si to datum: 24. května 2017 Beata Szydłová vyvedla Polsko z Evropské unie,“ burácel nedávno komentátor deníku *Gazeta Wyborcza*. To je dobrý příklad starého způsobu myšlení, ve kterém je pro Středoevropany jedinou „správnou volbou“ být poslušným členem Unie, který přitakává „starším bratřím“. Před našima očima začíná Evropu rozdělovat nová hranice. Následky tohoto nového stavu věcí není v tuto chvíli možné předvídat.

Článek vyšel v polském týdeníku *Do Rzeczy*. Přeložil Lukáš Skraba.

**Piotr Semka** je polský publicista, píše pro časopis *Do Rzeczy* i další média.

# Kdo je v dnešním světě umělec?

ANTONI LIBERA

Ve dnech 9.–11. června proběhl v Krakově 4. Světový kongres překladatelů z polštiny, který jednou za čtyři roky od roku 2005 pořádá polský Institut knihy. Letos se na něm sešlo 222 překladatelů, mezi nimi i šest zástupců České republiky. Byly to tři dny nabitě semináři, autorskými dílnami, nakladatelskými prezentacemi a v neposlední řadě také setkáními lidí z různých končin světa. Letošní Kongres byl po mém soudu nejen co do rozsahu, ale také co do rozmanitosti a kvality zastoupených literárních žánrů nejvydařenější. Souběžně s Kongresem proběhl také šestý ročník Festivalu Czesława Miłosze. Pořadatel Kongresu uděluje každoročně prestižní *Cenu Transatlantyk* za celoživotní příspěvek k popularizaci polské literatury v zahraničí. Letošním laureátem se stal maďarský historik literatury, kritik a překladatel Lajos Pálfalvi (1959) z Katolické univerzity v Budapešti, který z polštiny přeložil na padesát titulů (mimo jiné díla Herberta, Miłosze, Herlinga-Grudzińskiego, Gombrowicze). Mimořádný ohlas vyvolal na Kongresu inaugurační proslov Antoniho Libery, který publikujeme v celém rozsahu. (jfm)

Evropská kultura se začala emancipovat počínaje renesancí. Zpočátku se pouze mírně odchýlila od sféry *sacrum*, postupem času se však stále rychleji rozcházela s doktrinárními náboženskými obsahy a snažila se vytvořit svou vlastní svrchovanou vizi a výklad pozemské lidské existence. Tento proces se v průběhu posledních zhruba tří set let nebyvale urychlil. Kultura se stala zcela autonomní oblastí řídicí se vlastními zákony a podléhající impulsům vycházejícím z ní samotné. Proces emancipace kultury byl od konce devatenáctého století mnohokrát zaznamenán, analyzován a popsán. Spisovatelé a myslitelé si uvědomovali narůstající krizi a líčili ji buď jako slepou uličku, nebo jako stav, v němž se vyčerpaly možnosti dalšího jednání, či jako postupný rozklad a impotenci. K nejznámějším a zároveň i k nejnámějším počínům tohoto období patří podstatná část tvorby Thomase Manna, především *Kouzelný vrch* a *Doktor Faustus*, v nichž byla s velkou pronikavostí stanovena diagnóza, a hned poté byl také předložen osudový pokus překonat chorobu, který byl korunován tragickou porážkou.

Otázce krize evropské kultury a dekadenci v umění, jež ji provázela, se věnovali rovněž polští autoři, především Ignacy Witkiewicz s Brunem Schulzem, a po vál-

ce Czesław Miłosz. Ocituji zde několik vět z Miłoszovy *Země Ulro*, po mém soudu jeho nejdůležitější esejistické knihy, v níž se právě tímto problémem zabývá a své závěry formuluje mimořádně přesně. Zde jsou: „*Lidská obraznost vytvářející v průběhu tisíciletí náboženské mýty, básně, sny vytesané do kamene, vidiny namalované na dřevě nebo na plátně nás dojíždá svou dětskou vírou, ale my můžeme pouze s nostalgií přemýšlet o navždy ztraceném daru. Obraznost se od osmnáctého století pokoušela bránit ve svých doménách literatury a umění, a přitom se stále víc a víc nořila do mnohvrstevné ironie. Ale nastal čas, kdy byla tvrdě zasažena přímo do černého a byla zbavena jakékoli ontologické opory. Konec hry, to je konec literatury a umění, a pokud literatura a umění šly ruku v ruce s civilizací, jde rovněž o konec civilizace.*“ Miłosz – sám máje daleko k ortodoxii – vyjadřuje názor, že i kdyby kultura vytvářená mimo základ koherentní a celostní metafyzické vize, jinými slovy kultura nezakořeněná ve víře, v náboženství, v mýtu, odtržená od *sacrum*, byla rozvíjena s těmi nejlepšími úmysly a s co největším talentem, vyrůstá „na písku“, a je z toho důvodu odsouzena k uvadnutí a k smrti. Ale možná tomu není tak – rozvíjí Miłosz dále svoji úvahu –, že právě kultura zpřetrhala spojení s metafyzickou základnou a podobně jako marnotratný syn



opustila „domácí ohniště“, které bylo důvodem její existence a poskytovalo jí sílu, ale že začalo vyhasínat samotné ohniště. A když tedy došlo v jeho nitru k podstatným změnám, není to tak, že kultura pouze při svém obtížném a složitém putování tyto změny vyjadřuje a odráží?

V době, kdy se řešily tyto a jim podobné otázky, kdy – jak jsem již připomenul – v celé řadě generací probíhaly v souvislosti s těmito otázkami spory v naději, že se najdou cesty nápravy a obnovy, došlo ve světě k bezpříkladné technologické revoluci, a tento převrat zásadním způsobem změnil podmínky života společnosti a ve stále se zrychlujícím tempu ovlivnil rovněž kulturu. Kultura se při svém zmasovění stala předmětem konzumpce a začala podléhat zákonům trhu. To vyvolalo opravdovou lavinu procesů a jevů. Jako nejpodstatnější z nich se mi jeví dva.

První z nich bych označil jako „druhou zradu vzdělanců“ – podle názvu známé knihy Juliána Benda z roku 1927. Zrada, již měl na mysli francouzský spisovatel, spočívala ve zpronevěření se jisté části intelektuálů ideálům nezávislosti myšlení a věrnosti autonomně chápané estetice a v jejich vstupu do služeb té či oné ideologie, ale především v jejich zaangażovanosti v probíhajících historických událostech. Zrada, kterou mám na mysli já, spočívá v zaprodání se značné části lidí kultury zlatému teletu Mamonu a vydání „zahrady věd a umění“ do rukou Trhu. Myslím, že můžeme říci, že se dnes kultura ocitla v „babylonském zajetí“ komerce. Neboť komerce je systém natolik mocný a všudypřítomný, že ovlivňuje nejenom formy komunikace a rozdělování statků, ale zprostředkovaně má vliv i na myšlení, jež si nenápadně podmaňuje. Druhý jev, na který chci upozornit a který nepochybně vyplývá z prvního, bych označil jako fetišizaci idejí a hodnot, jež se objevily nebo byly vytvořeny v průběhu mnoha staletí. Jde o to, že rozličné kulturní obsahy, které byly po celé epochy předmětem skutečné víry a péče, se staly imitací, padělkem, nezřídka mystifikací. Duch proroctví, například, jímž je od nepaměti prosyceno umění, stejně jako aspirace ovládat lidi, jež s ním jde ruku v ruce, se zvrhly ve všežravou žádostivost laciné popularity provázenou obludným narcismem. Osvědčená nedůvěra vůči zkonstatěným pořádkům a stejně tak i postulát permanentního pokroku se posléze



Antoni Libera.

zvrhly v ustavičnou uměle stupňovanou honbu za novotou nebo v anarchistickou tendenci překračování stále větších a větších tabu. Romantická myšlenka individualismu a nakonec také z ní odvozená apoteóza subjektivního pohledu se zvrhly v kult pustého egotismu a exhibicionismu. Zkonfiskována a odpovídajícím způsobem degradována byla nakonec i dilemata, lamentace a proroctví katastrofismu, příznačná pro poslední fázi evropské kultury, a stala se zákvasem paradoxních teorií, podle nichž tvůrčím aktem může, a za určitých okolností i musí, být akt zničení a jež zároveň klesá cestu hérostratovské filosofii. (Připomeňme si neuvěřitelný výrok německého skladatele Karla Stockhausena, který zničení newyorských Dvojčat – postmodernisté by určitě podobný čin hodnotili jako dekonstrukci – označil za největší umělecké dílo posledního století, ne-li dokonce za další div světa.)

Současná humanistická kultura, a obzvláště literatura, výtvarné a vizuální umění, je na jedné straně ovládnuta a rozdírána anarchistickými a obrazoboreckými tendencemi, na druhé straně tendencemi egotickými a exhibicionistickými. Metaforicky řečeno, „loď umění“ v současnosti proplová úžinou mezi Skyllou obludné revolty (revolty pro revoltu) a Charybdou obludného individualismu (egocentrismu jako uznávané hodnoty).

Z jiného úhlu pohledu se dá říci toto: současná humanistická kultura stojí tvář v tvář tvrdé alternativě – buď bude činit ústupky anarchii a chaosu, nebo vypadne ze hry a odsoudí se k roli hlasu volajícího na poušti. Ovšem ony ústupky, jinými slovy kompromis s realitami

současného světa, s sebou přináší postupnou a podle všeho i nevyhnutelnou degeneraci, neboť se posledně jmenovaný (tj. současný svět) bude neustále dožadovat dalších „zážitků“, dalších „terapií otřesem“ a dalších, stále silnějších dávek povzbuzujících prostředků.

Tyto diagnózy si v ničem neprotiřečí. Spíše se vzájemně doplňují. Přidám k tomu ještě následující úvahu: kultura v důsledku vědomé revoluce uvízla v záplavě fetišů, které z ní vyrostly a stírají veškeré rozdíly mezi originálem a falzifikátem. Palčivý problém současné kultury spočívá v olbřímí hře zdání. K přerušení této maškarády je nutné, aby se objevil nějaký skutečně nezávislý soudce, jenž by si uchoval schopnost oddělovat zrna od plev. Podobné myšlenky se však jeví jako utopie. Neboť současný svět je bezzbytku podřízen ekonomickým a politickým mechanismům, ztratil schopnost, přesněji predispozici vygenerovat ze sebe skutečně nezávislé organismy nebo instituce, které by se řídily čistě estetickými a etickými ohledy. Taková střediska už neexistují, protože neexistuje základ, z něhož by mohly vyrůst.

Shrňme si nyní tyto úvahy. Současnou kulturu podle všeho ovládají dvě vzájemně propojené síly a jimi uvolněné mechanismy: honba za ziskem a honba za novotou. Tvůrci jsou závislí na publiku, které je platí, a publikum má takové potřeby a estetický vkus, jaké má. Proto se také umělci při tvorbě uměleckých děl vesměs podvědomě přizpůsobují požadavkům trhu. Tvoří tak, aby získali popularitu a peníze, aby dosáhli úspěchu, který je jen dalším fetišem současného světa.

Ale kým má být umělec, a zvláště spisovatel, v současném světě? Otázka zůstává otevřená a odpověď na ni není odvislá od spisovatele jako takového, ale od toho, kým chce být, jakou roli chce hrát mezi lidmi.

Spisovatel si v současném světě může říci toto: Doby, kdy se ode mne očekávaly objevy nebo poučení, jsou dnes nenávratně pryč. Nyní se ode mne očekává vyplnění volného času, aby ho bylo možné strávit tak, že zažijeme něco vzrušujícího. Mým úkolem je poskytovat lidem zábavu. Díky mým dílům se mohou na chvíli vytrhnout ze starostí a monotónnosti každodenního života.

Umělec si může říci rovněž toto: Umění, a obzvlášť literatura, je zvláštní fórum společenské debaty. Žádná jiná forma, jak si vzít hlas v palčivých otázkách současného světa – a tedy ani populárněvědecký, náboženský, publicistický nebo jakýkoli jiný diskurs –, nemá takovou sugestivní sílu a šanci na výrazný úspěch. Proto je mým úkolem rovněž šíření a popularizace názorů na to či ono téma, přesvědčování o konkrétních pravdách. Mým posláním je právě role zvláštního komentátora politiky, společenských vztahů, náboženství, morálky. Role komentátora a agitátora.

Ale umělec si nakonec může říci i toto: Ať už ode mne současný svět čeká cokoli – zábavu, mistrovství, komentář na to či ono téma – a je ochoten mi za to čímkoli platit, je mým povoláním přemýšlet o údělu a poslání člověka zde na Zemi, o smyslu jeho existence i o šanci na uspokojivou odpověď, a také o jasném a přesvědčivém vyjádření mých intuicí právě v tomto ohledu. Jsem potomek proroka, kněze i mudrce, mým úkolem je předvídat, prorokovat a vyvolávat katarzi.

V současném světě máme nejčastěji co do činění s autory první a druhé kategorie. Nejméně často s autory kategorie třetí. Pokud jde o mne, tak se ve chvíli, kdy se mám vyslovit ke smyslu, k potřebě hierarchie a kánonu, hlásím právě k oné třetí kategorii. Hledám autory, kteří plní nebo alespoň chtějí plnit stejnou roli, jakou ve starověku měli řečtí tragikové a v nové době Cervantes, Shakespeare, Racine, Goethe, Kafka a Beckett.

Tvořit dílo znamená především kultivovat formu a zároveň si klást fundamentální otázky, které se od počátku civilizace nemění: o Osudu, o smyslu existence a o možnosti se smířit se světem. Kdybych tedy měl vytvořit kánon, vytvořil bych ho právě podle těchto kritérií. Kánon technické zručnosti v oblasti umění a kánon podle závažnosti otázky, pokud jde o věci, které mají zásadní význam.

Z polštiny přeložil Josef Mlejnek.

**Antoni Libera** (1949) je polský spisovatel, překladatel, znalec tvorby Samuela Becketta a režisér jeho her. Česky vyšel Liberův románový bestseller *Madame* (2005).

# Nekončící dobrodružství Petera L. Bergera

JIŘÍ OGROCKÝ

Dvacátého sedmého června 2017 ve věku 88 let zemřel Peter L. Berger, významný americký sociolog, syntetizující ve svém díle nejvýznamnější sociologické směry, jehož badatelské zájmy pokrývaly širokou paletu témat od sociologie vědění, náboženství a rodiny přes teologii až k ekonomii a k možnosti přestavby celých společností. Důsledný zastánce hodnotově nezatíženého poznání, a přesto zanícený obhájce humanitního poslání vědy. Od-půrce a demystifikátor ideologií, ale propagátor a ideový stoupenec demokratického kapitalismu, konzervatívec a tradicionalista opatrně věřící v pokrok, politicky nepředpojatý sociální vědec, přesvědčený i ve věku převládajícího postmoderního relativismu o možnosti dospívat ke stále pravdivějšímu obrazu skutečnosti. Liberální luterán – či obecněji heterodoxní protestant – v ekumenickém duchu hledající pozitivní prvky i v jiných křesťanských vyznáních a náboženstvích a smiřující objektivní empirickou vědu s hlubokou, i když pochybnostmi zkoušenou náboženskou vírou, a přesto úzkostlivě rozlišující vědecké poznání od hodnotového přesvědčení. Jeho dobrodružná cesta za poznáním se jeho smrtí neuzavírá, a to nejen proto, jak by byl asi věřil on sám, že bude pokračovat i tam, kam ho zatím nemůžeme provázet, ale zejména proto, že jeho dílo se ještě zdaleka nevyčerpalo a pro současnou vědu interpretačně nezhodnotilo, takže v něm bude autor přežívat dále i na tomto světě.

## Sociologie vědomí

Bergerovo rozsáhlé a rozmanité dílo je vnitřně poměrně jednotné a jeho jednotlivé aspekty na sebe ústojně navazují, proto lze „výklad Bergera“ – který zde však můžeme jen naznačit – začít z mnoha stran. Snad bude užitečné se odrazit nejdříve od jeho pojetí sociologie vědění a skutečnosti, že důraz na empirický charakter sociologie nebránil Bergerovi pokládat ji za humanitní vědu, jejímž předmětem je člověk a jeho výtvoř v tom smyslu, jak je tomu v ostatních humanitních oborech.

Berger na tomto poli bádání vychází z přesvědčení, jež si osvojil od svého učitele sociologie Alfreda Schütze, že pokud má být sociologie vědění hodna svého jména, bude se muset zabývat vším, co proniká do vědění ve všedním životě. Sociologie vědění se tak v Bergerově pojetí stává spíše sociologií vědomí a přesuává se z okrajového místa sociologické teorie přímo do jejího těžiště. Přestávají v ní zaujímat ústřední místo teoretické konstrukty, světové názory a ideje a je-

jich distribuce, protože ty jsou jen malou částí toho, co lidé o svém světě vědí nebo se domnívají, že vědí, a zdaleka nejsou tak důležité, jak se mělo a mnohdy dosud má za to. Právě z tohoto vědění je spletena síť významů, bez nichž by společnost nemohla existovat. Do středu pozornosti sociologie tak přivádí každodenní realitu všedního života branou jako samozřejmost. Tato realita je vytvářena sociálně prostřednictvím dialektického procesu zvnějšňování, objektivace a opětovného zvnitřňování lidských činů a významů.

## Sociální konstrukce reality

Tento název nese nejproslulejší Bergerova práce, kterou napsal společně se svým kolegou ze studií na Nové škole sociálního výzkumu v New Yorku Thomasem Luckmannem. Název je to přinejmenším ze dvou důvodů poněkud zavádějící. Výraz sociální konstrukce je v širším povědomí příliš spojen se snahami a plány sociálních inženýrů tak či onak napojených na totalitní ideologie toho či onoho typu, což vyvolávalo a vyvolává

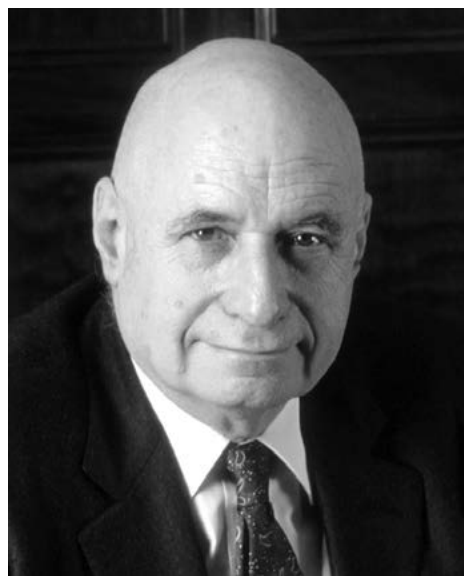
řadu nedorozumění. Berger sám líčí úsměvnou historiku, v níž za ním přišli divoče vyhlížející, zarostlí a snad i nebezpeční revolucionáři odkudsi z Latinské Ameriky a žádali ho – jako teoretika konstrukce reality – o pomoc při přestavbě tamní společnosti. Smutnější už je skutečnost, že si Bergerovu teorii přisvojili a překroutili i tzv. konstruktivisté. Prostě řečeno, Berger s Luckmannem byli postmodernizováni, ač se tomuto osudu opakovaně vzpírali.

Druhý problém s názvem spočívá ve slově realita, nebo spíše v absenci adjektiva sociální. Berger v žádném případě nemá na mysli realitu jako takovou, ale právě jen realitu sociální, přestože i ta může případně ovlivňovat některé biologické danosti. Příhodnější by bylo hovořit o společenském utváření sociální reality, která má ovšem více či méně pevně stanovené mantinely fyzikálních biologických a antropologických determinant.

Berger při popisu utváření sociální reality vychází z filosofické antropologie Gehlena a Plessnera, ale svou teorii rozvíjí směrem, k němuž vedou dva zdánlivě protichůdné ukazatele. Prvním je snad nejznámější pravidlo Durkheimovy sociologické metody: „Pohlížejte na sociální fakta jako na věci.“ Druhým je Weberovo přesvědčení, že „jak pro sociologii..., tak pro historii je předmětem zkoumání komplex subjektivních významů činnosti“. Tyto dvě propozice naprosto nejsou protichůdné, protože právě tato dvojí povaha společnosti jako objektivní skutečnosti, o níž lidé vědí, a subjektivního významu, který jí přikládají, utváří její realitu *sui generis*. Tato sociální realita a vědění, jež o ní lidé mají, jsou pochopitelně relativní. To, co je realitou v jedné společnosti, nemusí být realitou ve společnosti jiné. Sociologie vědění se proto musí zabývat nejen empirickou různorodostí vědění v lidských společnostech, ale především procesy, v jejichž průběhu začne být jakýkoli soubor vědění sociálně vnímán jako realita, o jejíž objektivitě se zpravidla nepochybuje.

### **Dialektika zvnějšňování, objektivace a zvnitřňování**

Výchozím bodem sociologické analýzy je fenomenologický popis reality každodenního života, na níž



Peter  
L. Berger.

spočívají základy vědění společnosti, to znamená subjektivního prožívání této reality, přičemž jsou její konečný ontologický status a případné další epistemologické či filosofické charakteristiky vytknuty před závorku. Sociální realitu proto tvoří i předvědecké či nevědecké výklady, mýty a ideje, ale jejím základním prvkem je sociální struktura, vznikající na podkladě typizací chování a činností a opakovaně se objevujících vzorců interakce. Vztahy lidí nejsou omezeny na blízké členy společnosti ani na současníky, nýbrž zahrnují i vzdálené předky a potomky, což je nezbytné vzhledem k nutnosti mezigeneračního předávání dané reality v čase.

Člověk se zvnějšňuje ve své činnosti, která se prostřednictvím habitualizace, typizace, sedimentace činností, chování a jazyka a předávané tradice institucionalizuje. Instituce, chápané Bergerem v širokém smyslu jako vzory či návody jednání, jsou produktem lidské činnosti, ale časem nabývají objektivní povahu, jsou výsledkem objektivace. Tyto dvě složky dialektického procesu, zvnějšňování a objektivaci, doplňuje třetí složka – zvnitřňování (internalizace), při němž je objektivovaný sociální svět zpětně promítán do vědomí a osvojován jedincem během prvotní socializace dítěte, ale i později, v socializaci sekundární, která probíhá v podstatě po celý život.

Bergerova teorie tohoto procesu je velmi podrobně rozpracovaná a podepřená bohatým empirickým materiálem, a představuje tak vzorový příklad sociologické teorie. Berger mistrně rozvíjí a do své teorie začleňuje i pojmy a koncepty převzaté od jiných autorů a sociologických tradic, a to nejen těch, s nimiž myšlenkově souzní, jako je tomu v případě sociální psychologie G. H. Meada a symbolického interakcionismu, ale i těch, vůči nimž je kritický nebo odmítavý (např. Marxovy pojmy *základna* a *nadstavba*, *třída*, *falešné vědomí* a *zvěcnění*, Sartrova *špatná víra* nebo Feuerbachova a Hegelova *projekce*). Jeho nepředpojatost, neochota k řevnivosti a oddanost ucelenosti teorie mu často vynesly výtku eklekticismu, nezaslouženou už vzhledem k tomu, že zpravidla přehlížel právě ty nejmódnější směry, které měly jepiči život, a myšlenky, které přejal, významně obohatil nebo pročistil. V dialektickém vztahu tedy člověk vytváří společnost a společnost vytváří člověka.

## Posvátný baldachýn

Berger byl za svých studií silně ovlivněn Carlem Maye-rem, který přednášel sociologii náboženství, a jako nadšený ctitel Maxe Webera se proto věnoval sociologii náboženství už od počátku. Diplomovou práci psal na téma náboženství v komunitě Portoričanů v New Yorku, doktorskou disertaci o přenosu náboženství sekty Bahá'í z Íránu do Ameriky.

Je-li společnost výtvorem člověka, má-li objektivní realitu a člověka zpětně utváří, bylo nasnadě použít tento dialektický přístup také v sociologii náboženství. Berger se o to pokusil v knize *Posvátný baldachýn*, která měla ovšem jak sociologické, tak teologické ambice. Ze sociologického hlediska ještě hlouběji propracovává dialektiku člověka-tvůrce a člověka-stvoření a zkoumá náboženství v durkheimovské tradici jako ochranu – baldachýn – před anomii, rozpadem kosmického a nomického řádu. Metodologicky je na ní zajímavé především to, jak ilustruje weberovský princip hodnotově nezátížené vědy, jejíž možnost je nyní postmodernisty běžně popírána. V její sociologické části Berger přechází na pozici „metodologického ateismu“, což není opět nic jiného než fenomenologické vytknutí

Boha před závorku, „jako by nebyl dán Bůh“. Právě to měl na mysli Weber: nejde o to zřici se ve vědecké práci jakýchkoli hodnot a přesvědčení, což je ostatně nemožné, ale nenechat se jimi ovlivnit. Nehledě na složité diskuse o možnosti či nemožnosti vybrat nezaujaté empirická fakta se zde stejně jako v ostatních svých sociologických pracích Berger přidržel prosté zásady, že na textu nesmí být poznat, zda a jaké má autor náboženské (a když na to přijde politické) přesvědčení.

Kniha líčí náboženství jako gigantickou projekci lidských tužeb do reality, zejména touhy po smysluplném světě, jenž by připouštěl naději. To je bez náboženských předpokladů správný obraz, který začal lícit už Feuerbach, jenž chtěl přeložit teologii do antropologie. V teologické části, z perspektivy víry, však autor staví, jak sám říká, Feuerbacha na hlavu. Antropologie je přeložena do teologie. Z dialektiky tvůrčího aktu člověka tvořícího svým jednáním objektivní společnost a společnosti utvářející člověka vlastně už jednoduše logicky vyplývá dialektika člověka a Boha. Lze pak říci, že lidé mohou projektovat význam do univerza, protože jsou sami projektováni do bytí Bohem, který je stvořil. Bergerova argumentace je ovšem mnohem sofistikovanější a kniha samotná je snad jeho nejnáročnějším textem. Sám později řekl: „Kdybych ji měl dnes přepsat, přeložil bych ji do angličtiny.“ Je škoda, že to neudělal, protože většina jeho spisů je psána přehledným jazykem a až literárním stylem, i když on sám některé z nich pokládal navzdory jejich vědeckému přínosu za pochybné příspěvky k jazyku Shakespeara a Milтона. V této souvislosti stojí za zmínku, že Berger je i autorem dvou románů: *Enklávy* a *Protokol o zatracení*.

## Kněžour

Berger dále rozvinul své teologické myšlenky v knize, jež nese název *Pověst o andělech: Moderní společnost a znovuobjevení nadpřirozena*. Autor v ní vyjadřuje přesvědčení, že v situaci, v níž jsou věřící „kognitivní menšinou“, je úkolem teologie ukazovat, jak lze v tomto sekularizovaném světě znovuobjevit nadpřirozeno. Sociologie jako empirická věda ji v tom nemůže nahradit, ale může teologii pomoci, může „relativizovat relativizátory“. Sekulární světový názor, právě

tak jako jakékoliv náboženství, má specifickou „strukturu hodnověrnosti“, která, když je analyzována, ztrácí svůj nárok vyjadřovat absolutní pravdu. Křesťanská teologická metoda by měla v tomto hledání nadpřirozena postupovat induktivně od běžných lidských zkušeností (mimo jiné včetně zkušeností komična), které jsou znamením transcendence, a utvářet se v nepřetržitém dialogu s jinými náboženstvími, která působí v našem pluralitním světě, zejména s buddhismem a hinduismem.

Práce z oblasti teologie Bergerovi vynesly nálepku „intelektuálního kněžoura“, již – jak s úsměvnou ironií konstatoval – potvrdil sám papež, když ho prostřednictvím kardinála Königa pověřil organizací a předsednictvím konference, která měla definovat, co znamená „nevíra“.

Berger napsal o náboženství a teologii ještě řadu dalších knih, příspěvků do sborníků a článků. Jejich ústředním mottem bylo odmítnutí „sekularizace zevnitř církve“ a všech tendencí zbavit křesťanství jeho transcendentního jádra a reinterpretovat ho jako jakýsi morální kodex, terapeutický nástroj nebo politický program, čímž si proti sobě popuzoval levicové teology i feministky. Berger však nikdy nebyl ortodoxním věřícím striktně vyznávajícím nějakou doktrínu. Sám o sobě tvrdil, že „jediná ortodoxie, již se nepřestávám držet, je weberovské povolání sociálního vědce“.

## Fakta nejsou interpretace

V době, kdy psal své první knihy s teologickou tematikou, ještě vycházel z přesvědčení o platnosti sekularizační teorie, podle níž modernita vede k sekularizaci. Oči se mu otevřely zejména pod dojmem obrovského rozmachu evangelikálního hnutí doma v USA i v rozvojovém světě, zejména v Latinské Americe, a islámu v Asii a severní Africe. Berger sekularizační tezi pozměnil: modernizace nevede nutně k sekularismu, ale k pluralismu. Bůh není mrtev, jak se mylně domníval Nietzsche (a v jeho stopách i protináboženské hnutí šedesátých a sedmdesátých let), ale naopak bohů je tu čím dál více, jak by si i on mohl všimnout, kdyby nebyl zahleděn do sebe a podíval se na všemožné bující náboženské kultury devatenáctého století a na rozmach

tehdejšího církevního stavitelství, jenž byl srovnatelný s vrcholným středověkem, nehledě na nastupující božstva národa, státu a rasy uctívaná v kvazináboženských „světských“ vyznáních nacionalismu, rasismu a podobně. V duchu weberovské vědecké etiky se Berger protentokrát zřekl i teorie o odkouzlení světa, již formuloval sám jeho myšlenkový vzor Max Weber. Jak se ukazuje i dnes, vývoj mu dává za pravdu. Berger v narážce na Freudův princip reality prohlásil: „Fakta mají svůj způsob existence, houževnatě odolávají snahám popřít je vůlí. Vnucují se těm, kdo je popírají. Vnucují se dokonce i těm (mezi něž patří pochopitelně mnozí levicovní intelektuálové), kteří teoreticky zdůvodňují, že fakta neexistují mimo naši interpretaci.“ Teorie o smrti Boha byla jen opakováním sebeklamu intelektuálů uzavřených v umělém světě bez dotyku s životem a, dalo by se říci, objektivní sociální realitou.

Na svých cestách doslova po celém světě Berger zjistil, že sekularizace byla přáním v roli otce myšlenky, stejně jako tomu bylo s šířením socialismu. Prožl i v tomto ohledu. Přestal vyváženě srovnávat přednosti socialismu a kapitalismu, jak to dělal ještě v práci *Pyramidy obětí*, kde tvrdil, že každá země musí pojmát svou orientaci podle svých podmínek a bez jakýchkoli apriorních preferencí toho či onoho vývojového modelu, a stal se otevřeným propagátorem tržní ekonomiky. Objevil jsem kapitalismus, řekl.

## Kapitalistická revoluce

Ačkoli sousloví kapitalistická revoluce může vyznívat nezvykle z důvodu zavedeného klišé o socialistických revolucích, Berger dokazuje v souladu s převážnou částí sociologických myslitelů, a vlastně zejména s Marxem (vzpomeňme na jeho úvodní slova z *Komunistického manifestu*, jak buržoazie dramaticky mění všechny životní podmínky a staré pořádky), že právě revoluce demokratického kapitalismu je v moderních podmínkách tou nejskutečnější. Oproti tomu socialistická revoluce tak docela revolucí není, protože socialismus je v ní společnosti vnucen buď vnější silou, jako tomu bylo v případě východní Evropy, nebo je roubován na feudální či polofeudální podmínky jako v Rusku, Číně a v zemích Afriky či Latinské Ameriky,

kde to šlo poměrně snadno, protože rozdíly mezi feudální oligarchií a socialistickou nomenklaturou nejsou zas až tak veliké.

Ve svém nástinu ucelené teorie kapitalismu, který je vlastně, jak dokládá Berger, v nemarxistické literatuře ojedinělý, zavádí pojem ekonomická kultura, jímž charakterizuje sociokulturní kontext, v němž daná ekonomika působí a který by mohl alespoň v určitých případech vysvětlit rozdílné fungování stejných ekonomických systémů. Na první pohled je zde zřejmá weberianská inspirace, k níž se ovšem Berger otevřeně hlásí. Důležitější než Weberovy odpovědi jsou však pro něj v tomto ohledu otázky, které nastolil. Berger například volá po revizi myšlenky o vztahu kapitalismu a protestantské etiky, neboť i když tento vztah víceméně akceptujeme, měli bychom se dále ptát, proč v některých částech Evropy protestantismus převládl, zatímco v jiných se stěží uchytil. Nachází spíše kauzální souvislost mezi kapitalismem a kulturou individuální autonomie, jež byla na anglickém venkově rozšířená už v 16. století. Obrací tak naruby dosud převládající názor: individualismus a nukleární manželská rodina nejsou jen výsledkem modernity a kapitalismu, ale spíše jejich počátečním předpokladem. (Teorii nukleární rodiny jako faktoru ekonomického růstu rozpracovala Bergerova žena Brigitte, sama významná socioložka, jíž Berger vděčil za řadu podnětů, v knize *Boj o rodinu*. On zase sbíral podpůrný materiál v podobě údajů o nesrovnatelně větší ekonomické úspěšnosti emigrujících Číňanů nebo i Arabů a Indů v Africe, jak vzhledem k těm, kdo zůstali, tak vzhledem k populaci hostitelských zemí. Vysvětlení by mohlo spočívat ve skutečnosti, že se vyvázali z širších rodinných vazeb a přiblížili se sociokulturnímu modelu evropské rodiny.) Ať už je tomu jakkoli, Bergerův přístup po Weberově vzoru výrazně sblížuje obor sociologie s makroekonomií, a rozšiřuje tak možnosti obou natolik, že lze započít s budováním ucelené teorie kapitalismu.

## Teorie kapitalismu

Bergerova teorie kapitalismu, rozvíjená v díle *Kapitalistická revoluce*, sestává ze souboru propozic-hypotéz, pro něž uvádí více či méně přesvědčivé doklady, ale

nechává je otevřeny dalšímu empirickému testování jak ze strany jiných vědců, tak budoucího vývoje. Jedná se o práci spojující výsledky interdisciplinárního výzkumu vývoje moderních kapitalistických i socialistických společností, neboť teorie obou formací jsou jakoby rubem a lícem jediné mince. Chtě nechtě představují dvojí projev modernity a porozumět jedné nutně vyžaduje pochopení druhé, z jedné teorie druhá logicky vyplývá. To mimochodem znamená, že je nutno vyloučit jakoukoli třetí cestu, například tržní socialismus, a že tzv. stát sociálního blahobytu je jen variantou prvního typu, jež je určována jen způsobem a mírou redistribuce, zatímco podstata rozdílnosti obou formací je definována způsobem výroby. Systematická srovnání mezi industriálním kapitalismem a industriálním socialismem umožňují nejen to, abychom pochopili jejich odlišnost, ale také, abychom rozlišovali mezi působením modernizace jako takové a působením, které lze připsat specifickým formám ekonomické organizace.

Berger sice obhájí kapitalismus, ale vždy tak činí na základě své hodnotové orientace, která může být u odpůrců kapitalismu jiná. Uvedené propozice a empirické doklady o jejich pravděpodobné platnosti proto v zásadě nemohou hovořit ve prospěch nebo v neprospěch jednoho či druhého systému. Například růst bohatství za cenu růstu nerovností by hovořil ve prospěch kapitalismu pro ty, kdo upřednostňují blahobyt před střídmostí a svobodu před rovností, kdežto naopak ve prospěch socialismu pro ty, kdo si přejí asketičtější způsob života v rovnosti.

Počet hodnot vyznávaných velkou většinou lidí relevantních při historické volbě mezi socialismem a kapitalismem je však silně omezen a v rámci společenských věd jej lze empiricky operacionalizovat a porovnat s alternativami mezi kapitalismem a socialismem. K nejvýznamnějším hodnotám, jež mají význam z hlediska propozic teorie kapitalismu, řadí Berger sedm: materiální zajištění, zvláště chudých; rovnost; politické svobody a demokracie; ochrana lidských práv; individuální autonomie; zachování tradice; a společenství. Vzhledem k předloženým propozicím lze pak říci, že ti, kteří požadují nějaké nové, široce založené komunity přesahující vše, co lze nalézt v dnešním

světě, dají pravděpodobně přednost socialismu. Pro většinu českých čtenářů však bude asi už intuitivně jednoznačná volba opačná. Ostatně lidé v demokratických režimech vyjadřují své preference průběžně ve volbách. Pro stoupence socialismu ještě zbývá možnost žonglovat s hierarchií hodnot, ale to už není věda ani střízlivá politika, ale ideologické šarlatánství.

Berger končí knihu opatrným varováním, že člověk musí v praktickém životě jednat navzdory skutečnosti, že mnoho věcí o své situaci znát nemůže. Musí riskovat. Společenské vědy mohou jen naznačit, které sázky vypadají nadějněji. V posledku nezbyvá než čekat, až se Boží záměry s lidmi nakonec projeví.

\* \* \*

Ne-li vzhledem k Bergerově věku, tedy vzhledem k jeho chuti do práce, spouště nápadů a plánů je třeba říci, že zemřel předčasně. Jedna z jeho posledních knih nese název *Spásný smích: Komický rozměr lidské zkušenosti*. Po jejím napsání si uvědomil, že můžeme rozlišovat mezi sociologií komična a komičnem jako sociologií. První se snaží pochopit, kdo se směje čemu, a hledat sociální místa a funkce komična. Ale zajímavější je, jak komická perspektiva osvětluje sociální realitu. Sám se přiznával, že byl v pokušení založit komično jako subdisciplínu sociologie. Není pochyb, že by si našla své adepty i v Česku.

Pro sociologický obor je jeho smrt ztrátou také proto, že přišel o jednoho ze svých nekompetentnějších kritiků. Kdo ze současných sociologů bude mít odvahu vyslovovat příkré soudy o svém oboru, jako to běžně dělal Berger, veden obavou, že v posledních desetiletích trpí sociologie dvěma neduhy – metodologickým fetišismem, který vede k projektům, jejichž výsledkem jsou stále sofistikovanější metody zkoumání stále triviálnějších předmětů, a ideologickou propagandou, opakující pořád dokola ty stejné staré mantry.

Vedle toho, co bylo řečeno výše, by se v Bergerově díle namátkou dalo nacházet mnoho dalších témat, jež by mnozí pokládali za stejně důležitá a zasluhující si alespoň zmínku. To by nemělo valný smysl. Celistvější uvedení do díla a dílny myslitele jeho formátu by vyžadovalo objemný svazek nebo spíš řadu monografií. Nešlo zde ani vyjmenovat všechny jeho další nesčetné aktivity: vedle pedagogického působení na několika školách a univerzitách práci ve vědeckých centrech a badatelských skupinách, žurnalistické působení i politickou angažovanost na domácím i mezinárodním poli. Zde se musíme spokojit jen s touto kusou připomínkou velkého, ale skromného badatele a případné zájemce o jeho dílo a práci odkázat na jeho publikace, jež jsou z jisté části dostupné i v češtině.

**Jiří Ogrocký**, překladatel a spolupracovník CDK.



peter l. berger  
thomas luckmann  
**sociální  
konstrukce  
reality**  
pojednání  
o sociologii vědění

CENTRUM PRO STUDIUM DEMOKRACIE A KULTURY

**Na e-shopu CDK si můžete koupit tyto knihy Petera L. Bergera:**

**Sociální konstrukce reality**  
Dnes již klasická práce je systematickým teoretickým pojednáním o sociologii vědění.  
*Brož., 216 str., 199 Kč*

**Dobrodružství náhodného sociologa**  
Ve vtipných a intelektuálně podnětných vzpomínkách Berger vysvětluje, jak se stal sociálním vědcem, ale vypráví rovněž o nesčetných dobrodružstvích, k nimž toto povolání vedlo.  
*Vázané, 268 str., 349 Kč*

[www.cdk.cz](http://www.cdk.cz)



PETER L. BERGER  
**Dobrodružství  
náhodného  
sociologa**

CENTRUM  
PRO STUDIUM  
DEMOKRACIE A KULTURY



# Otázka demokracie

*Dílo a osobnost Vladimíra Čermáka*

PETR FIALA

Mnohá velká díla jako by nepatřila do své doby, a to je činí nadčasovými. V plné míře to platí o *Otázce demokracie*, monumentální práci českého filozofa, právníka a politického myslitele Vladimíra Čermáka (1929–2004). Přestože byla dokončena před třiceti lety, neztrácí její poselství nic ze své síly, přesvědčivosti a naléhavosti. Naopak nabývá na aktuálnosti, což je paradox jen zdánlivý. Vzpomeňme na známou Kierkegaardovu větu o tom, že kdo se ožení s duchem doby, bývá brzy vdovcem. Čermákovu dílo se s duchem doby záměrně mýjelo, což svého času ztěžovalo jak jeho cestu ke čtenáři, tak jeho recepci. Dnes jsou nám jeho myšlenky náhle srozumitelnější a jeho sdělení bližší. Vždyť nedokonalý člověk usilující o demokracii jako o cílovou a v úplnosti nedosažitelnou kategorii, což je podstatou Čermákova přístupu, nyní odpovídá naší zkušenosti více než idealistické představy o jejím definitivním a nezvratném vítězství. Demokracie není jen odpovědí, je především otázkou, je procesem, úsilím, pohybem – a je i zápasem o ni, který máme a musíme každodenně svádět.

Vladimír Čermák se narodil v Čechyni na Vyškovsku v dělnické rodině, ale jeho osud je od dětství spojen s Brnem. Po studiích na gymnáziu v Brně-Husovicích se zapsal na zdejší právnickou fakultu, po jejím zrušení dokončil studia práv na Univerzitě Karlově v Praze. Od roku 1952 působil jako soudce okresních soudů a Krajského soudu v Brně. Odešel na vlastní žádost v roce 1975 v čase utužující se normalizace a až do roku 1990 pracoval jako podnikový právník. Právě v této době se intenzivně věnoval psaní *Otázky demokracie*. Na konci osmdesátých let spolupracoval s brněnským Divadlem Husa na provázku. Po listopadu

1989 se mohl oficiálně věnovat své pedagogické a vědecké práci, kterou rozvíjel mimořádně intenzivně: podílel se na založení oboru politologie na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity, v letech 1991–1993 byl prvním vedoucím nově založené katedry politologie. V roce 1994 byl jmenován profesorem sociální filozofie. V letech 1993–2003 byl soudcem Ústavního soudu ČR.

Základní životopisná data zachycují klíčové okamžiky profesní dráhy této mimořádné osobnosti, ale zdaleka ji nevystihují. Vladimír Čermák byl člověk mnoha talentů a rozměrů, byl racionální i charismatický, zásadový a hluboce lidský, byl respektovaným soudcem i milovaným učitelem, inspirujícím vědcem i pokorně věřícím člověkem. Vše se to v něm snoubilo v pozoruhodné harmonii, v tom nejlepším slova smyslu byl „integrální osobností“, jak jsem ostatně nazval jeden svůj text o něm. Zájemcům o hlubší porozumění Čermákovu životu a dílu mohu doporučit knihu *Vladimír Čermák. Člověk-Filozof-Soudce* (Brno: Masarykova univerzita 2009), kterou uspořádal Jiří Baroš, nebo *Rozhovory s Vladimírem Čermákem. O filozofii, politice a právu* (Brno: CDK 2000), které jsme s ním vedli spolu s Františkem Mikšem a jež přístupnou formou vysvětlují také okolnosti vzniku a myšlenky *Otázky demokracie*.

Vladimíra Čermáka jsem znal dobře v posledních patnácti letech jeho života. S odstupem času ustupují v paměti do pozadí některé konkrétnosti, ale stále zřetelněji se v mysli prokresluje obraz, který vystihuje podstatu a hloubku Čermákovy osobnosti. Je to postava filozofa, ne komentátora a vykladače dějin filozofie, ale člověka, pro něž je filozofie životním přístupem

či spíše způsobem života. Vladimír Čermák se podobal antickým filozofům, které vykládal, obdivoval a ctil, právě tím, co pro něj byla filozofie a jak se vztahovala k životu a naší současnosti. V plné míře pro něj platí slova Pierra Hadota, že „filosofický diskurs musí být pokaždé nahlížen perspektivou životní cesty, jejíž je současně prostředkem i výrazem, a tudíž filosofie je v prvé řadě určitým způsobem života, který je však úzce spjat s filosofickým diskursem“. Tato propojenost byla patrná nejen v jednání, v činech, které byly u Čermáka vždy principiální, hodnotově motivované a v tomto smyslu konzistentní, ale především a právě v životních rozhodnutích. Jak totiž výstižně píše Hadot, „filosofický diskurs začíná u životního rozhodnutí či u existenciální volby, nikoliv naopak“. Proto také „filosofie požaduje od jednotlivce zásadní životní změnu, bytostnou transformaci, a v posledku je vyjádřením touhy žít a pobývat ve světě určitým způsobem“. Tato slova, vztahující se primárně k filozofům antického Řecka, v plné míře platí pro Čermákovu životní cestu. A právě *Otázka demokracie* je toho zřetelným důkazem.

Rozhodnutí věnovat se zcela filozofii a vytvořit dílo shrnující vlastní myšlenkový svět souvisí s Čermákovým odchodem ze soudnictví v polovině sedmdesátých let. Od té chvíle každodenně, s pozoruhodnou kázní a železnou pravidelností vznikají výpisky, poznámky, postřehy, a pak následuje mnohaleté systematické psaní jednotlivých částí *Otázky demokracie*. Podle vlastních slov ji dokončil v roce 1988. Tento časový rámec je důležitý pro porozumění samotnému dílu, které nemá v českém prostředí, a nejenom zde, obdoby, ale i pro uvědomění si oné „existenciální volby“, kterou musel Čermák podstoupit, aby mohl vzniknout tento neopakovatelný tvůrčí čin. Vžijme se na chvíli do situace v polovině sedmdesátých let. V atmosféře šedé, ubíjející, všeprostupující a zdánlivě věčné normalizace se Vladimír Čermák rozhodne jakoby všemu navzdory, proti běhu dějin, uzavřít se do svého druhu klauzury a bez jakékoli šance na uveřejnění napsat uprostřed totalitního systému zásadní práci o demokracii. Jen té námahy a vynalézavosti, kterou musel projevit, aby se dostal k potřebné literatuře, která zde nebyla dostupná! A představme si ono úsilí ve vztahu

s tím, že práce neměla žádnou utilitární perspektivu, nebyla naděje, že by se dostala k českému čtenáři, že by mohla být vydána a čtena. Jedině při tomto pohledu jsme schopni nahlédnout hloubku existenciálního rozhodnutí filozofa, pro kterého se *Otázka demokracie* nestala jen prostředkem vyjádření, ale přímo způsobem života. A pouze tak mohl Čermák vytvořit práci mimo kontext doby, která však svou nadčasovostí dokázala odpovídat na klíčovou a aktuální otázku celé epochy, totiž otázku demokracie.

*Otázka demokracie* není pro čtenáře snadné dílo. Byla psána s námahou, za vysokou cenu, a tak také jediné musí být čtena. Je přístupná jen tomu, kdo je ochoten následovat Filozofa, vstoupit do jeho myšlenkového světa a nechat se jím vést v jednotlivých pěti částech k podstatě demokracie, jejímu střetu s totalitářstvím, k člověku, jehož základním rysem je nedostatečnost, ke společnosti a úloze mas a elit, k roli státu, k hodnotám, normám a institucím a nebo třeba k zásadnímu významu *polémos* či „sváru“ pro demokracii a její fungování. Čermák zde používá zvláštní jazyk, užívá slov, jež jsou nejen neobvyklá, ale často i nová, přetváří do češtiny slova z jiných jazyků, často latiny, ponechává jim jejich základ. Dosahuje tak záměrné myšlenkové přesnosti a preciznosti vyjádření, ale cenou za to je pro čtenáře nutnost vracet se v textu, zastavovat se a přemýšlet, uvažovat spolu s autorem. Dnešní rychlá a povrchní doba nemá tuto námahu ráda. Bez ní ale nevzniká žádné hlubší poznání a porozumění, bez ní nenajdeme odpovědi na složité otázky dneška, bez námahy nejen neporozumíme, ale ani neudržíme demokracii. Kdo je ochoten podstoupit tuto cestu a jít s Vladimírem Čermákem po jeho stezkách, bude bohatě odměněn.

S odstupem času se také stále zřetelněji ukazuje, jak originální, ojedinělé a vpravdě výjimečné dílo Vladimír Čermák vytvořil. Na začátku devadesátých let, když se začala *Otázka demokracie* po jednotlivých dílech postupně a pomalu vydávat, to zdaleka tak zřejmě nebylo. Důvodů bylo více. Patří mezi ně zřejmě i ono pobývání Vladimíra Čermáka nejen mimo oficiální, ale i mimo disidentské struktury, které se nově dostaly k moci. Nad všemi však podle mě převažují dva. Zaprvé, všichni více či méně explicitně předpokládali,

že teprve teď ve svobodných podmínkách začnou ta skutečně velká díla vznikat, že se ze šuplíků budou vytažovat další a další myšlenkové poklady, že otevřené a svobodné univerzity nabídnou mnoho podobných a lepších zásadních prací. Zadruhé, do jisté míry paradoxně, se zdálo být dílo s tak silným demokratickým étosem vlastně neaktuální, když přece demokracii už máme a budeme mít a vše už půjde ke stále lepším zítřkům. Odtud lze také odvodit problémy s vydáváním, kolísající výše nákladu, dlouhé prodlevy mezi díly, změny vydavatelů, obtížnou cestu *Otázky demokracie* ke čtenářům i v podmínkách svobody.

Oba důvody či předpoklady se však ukázaly jako mylné. Díla tohoto rozsahu, originality, myšlenkového přínosu a hlubokého hodnotového ukotvení vznikají ojediněle, nejsou závislá až tak na podmínkách doby jako na osobnostních předpokladech. *Otázka demokracie* nemá u nás obdoby a zůstane a bude stále více jedním z opěrných bodů českého myšlení druhé poloviny 20. století. Její význam zdaleka překračuje hodnotu svědectví doby. A její téma není ani samozřejmé, ani neaktuální. Právě Čermákovu pojetí demokracie nám dává odpovědi na dnešní palčivé otázky, proč je naše žitá demokracie tak neuspokojivá a vposledku křehká. Je naším vlastním „historicky

podmíněným dílem“, a tedy nedokonalá a plná pohybu. Proto vyžaduje vytrvalé úsilí o její zachování. V *Otázce demokracie* nalezneme podmínky, předpoklady a výzvy, kterým při opakovaném zápase o demokracii musíme dostat.

V těchto dnech vychází nové souborné vydání *Otázky demokracie*. Je to potřebný a záslužný vydavatelský počin mj. v tom, že poprvé otevírá možnost seznámit se s Čermákovým stěžejním dílem širšímu okruhu čtenářů. Není jen mimořádným a cenným svědectvím o tom, jak se dalo myslet v době nesvobody, ale přináší mnohem víc. Řečeno slovy Vladimíra Čermáka, *Otázka demokracie* zůstává „aktuální i při řešení současných problémů. Snad je to proto, že jsem v ní procházel staletími, ba i tisíciletími lidského myšlení a že tento pohled do minulosti současně umožňoval i výhled do budoucnosti.“ Ano, Čermáková kniha, jež má v názvu otázku, přináší také mnohé odpovědi. Proto je potřebné ji číst a promýšlet.

Upravená verze předmluvy k novému vydání Čermákovy *Otázky demokracie* v CDK.

**Petr Fiala** (1964), politolog a politik; poslanec, předseda Občanské demokratické strany a profesor politologie na Fakultě sociálních studií Masarykovy univerzity.



VLADIMÍR ČERMÁK

## Otázka demokracie I.–V.

Nové, souborné vydání celoživotního díla originálního českého politického filozofa Vladimíra Čermáka. Vydání zahrnuje všech pět dílů *Otázky demokracie* (Demokracie a totalitarismus; Člověk; Společnost a stát; Hodnoty, normy a instituce; Funkce demokracie). Čermák svým pojetím navazuje na Masarykovo pojetí humanitní demokracie, v němž sjednocuje přístupy politologické, filozofické a sociologické. Demokracie mu není pouhým politickým uspořádáním, ale spíše Tocquevillovým stavem společnosti.

Dva vázané svazky formátu B5 v pouzdře, celkem 1408 str., 998 Kč, vyjde koncem roku 2017.

# Obrázky z apokalypsy

*Film Volyň a boj o historickou paměť*

**JOSEF MLEJNEK JR.**

Přes dvě hodiny ponuré atmosféry často prokládané brutálními naturalistickými scénami znásilňování, sekání hlav sekyrou, párání břicha těhotným ženám, roztrhávání člověka párem koní či upalování malého chlapce zaživa, snímanými však s chladným odstupem. Film, při jehož polské premiéře na festivalu v Gdyni v září 2016 řada diváků opouštěla sál, neboť nedokázala některé pasáže snést. Snímek, jehož promítání v Polském institutu v Kyjevě ukrajinské ministerstvo zahraničí „důrazně nedoporučilo“ v obavě z veřejných nepokojů, přičemž Poláci mu vyšli vstříc a představení zrušili, oficiálně „z technických důvodů“. A zároveň film, kterým chtěl jeho režisér Wojciech Smarzowski „vystavět most mezi oběma národy“ – tím, že zobrazí vražednost a nepřijatelnost nacionalismu jako takového.

Tento záměr zatím rozhodně nevyšel, poněvadž film *Volyň*, připomínající masové vyvražďování polského osídlení Ukrajinci na dnešní západní Ukrajině v době druhé světové války, vyvolal v zemi „hlavních pachatelů“ vlnu převážně odmítavých reakcí a nešel tam ani do distribuce. V Polsku si vysloužil mnohem příznivější ohlas. Ovládl též 19. ročník Polských orlů (období Českého lva). Ze čtrnácti nominací proměnil osm – za nejlepší film, režii, hudbu, kameru, výpravu, střih, zvuk a kostýmy. Získal také cenu diváků. Ovšem ani v Polsku nechyběly kritické hlasy, poukazující jednak na některé historické nepřesnosti, ale hlavně na skutečnost, že snímek zbytečně vyvolává vášně, jež už měly dávno spát, že otevírá staré rány, jimž by nejlépe prospěl klid nebo dobře kontrolovaná léčba v úzkém kruhu specialistů a zasvěcenců. Či dokonce že poslouží ruské propagandě.

Česká premiéra se uskutečnila 30. května 2017 v pražském kině Atlas v rámci cyklu „3Kino uvádí“.

Pro velký zájem následovala 6. června repríza. A film se promítal též v srpnu na Letní filmové škole v Uherském Hradišti. Nicméně těžko by mohl zamířit do běžné sítě kin, jelikož by mu zde málokdo rozuměl. Jakkoli je pojat mimo jiné jako hraná sociologická studie, která pátrá po kořenech a logice násilí, po tom, proč se sousedé, patřící sice k jiným národům, leč po generace spolu žijící v relativním klidu, najednou začnou bestiálně vraždit. Avšak jednu z příčin pochopitelně tvoří komplikované historické, kulturní, náboženské i politické realie daného teritoria, našinci však neznámého, byť Čechy by Volyň, historická oblast ležící na dnešní severozápadní Ukrajině, mohla a měla zajímat již kvůli volyňským Čechům. Ti se tam, na pozvání ruské carské vlády, začali usazovat v devatenáctém století, čímž ještě rozšířili pestrost již tak národnostně i nábožensky barvitého území.<sup>1</sup> Z etnického hlediska zde převažovali Ukrajinci, kteří v období let 1918–1939 tvořili i v západní, tehdy polské části Volyně přes dvě třetiny obyvatelstva. Žili však převážně na venkově, kdežto ve městech dominoval nejen polský, ale často i židovský prvek.

Pořadatelé Letní filmové školy zařadili před promítnutím snímku do programu „Přípravu na film o volyňském masakru“ v podobě besedy se dvěma historiky, profesorem Jaroslavem Vaculíkem z Masarykovy univerzity v Brně a Lukaszem Jasinou z Polského institutu mezinárodních vztahů ve Varšavě. „Smarzowski v něm během dvou a půl hodiny přináší snad až příliš informací. Je lepší, pokud si k snímku přečtete aspoň Wikipedii,“ varoval v Uherském Hradišti obecenstvo Lukasz Jasina.<sup>2</sup> Dobře věděl, o čem mluví. A tudíž i tento text je spíše nikoliv recenzí, ale pokusem o přípravu potenciálního diváka, kdyby snad u nás Smarzowského „reálný horor“ ještě někdy někde

promítali (nebo si ho třeba našel na internetu). Zároveň se snaží poskytnout vhled do dosud velmi bolestivé a politicky stále až palčivě živé kapitoly polsko-ukrajinských vztahů i do rozporuplné historie tzv. banderovců, a může snad proto být zajímavý či užitečný rovněž pro ty, kteří film neviděli nebo by ho ani vidět nechtěli.

## Genocida zametená pod koberec?

Smarzowského *Volyně* každopádně vstoupila do vod již dávno rozbouřených letitými spory o interpretaci „volyňské řeže“. Sejm, tj. dolní komora polského parlamentu, přijal 22. července 2016, tedy krátce před premiérou (byť určitě nešlo o nějakou politickou synchronizaci), takřka jednomyslně usnesení, jež označilo působení Ukrajinské povstalecké armády (UPA, zhruba řečeno banderovců) za druhé světové války na Volyni a ve východní Haliči za genocidu. Nebyla to první podobná polská reakce... Například již 15. července 2009 Sejm takzvanou protipolskou akci Organizace ukrajinských nacionalistů (OUN) a jejího ozbrojeného křídla UPA na Volyni z roku 1943 zhodnotil jako „masové vraždění charakteru etnické čistky se znaky genocidy“.<sup>3</sup>

Polsko-ukrajinské vztahy byly v minulosti velmi komplikované a často krvavé. Historický polský stát, první Rzeczpospolita, jenž skončil trojím dělením Polska koncem osmnáctého století, sahal až k Dněpru, ba v jistých dobách ještě i za něj, a celá západní polovina dnešní Ukrajiny tudíž tvořila sféru polského politického a kulturního vlivu. Sociálně však byli Poláci pány, kdežto Ukrajinci kmány, a v ukrajinském historickém vědomí tudíž Poláci spolu s Rusy (Moskaly) vystupují jako hlavní utlačovatelé a nepřátelé ukrajinské samostatnosti. A to i v období po první světové válce, po níž se polský stát obnovil, byť v menším rozsahu, a kdy západní okraj současné Ukrajiny spadal převážně pod něj. I ukrajinská strana má tedy po čem sáhnout, a v ukrajinském parlamentu se tak třeba v roce 2016 objevil návrh deklarace, která na oplátku označovala za genocidu polské násilí vůči Ukrajincům spáchané v letech 1919–1951.<sup>4</sup>

Politici obou zemí se donedávna snažili ohlas tragických kapitol minulosti raději tlumit – a i proto loňské usnesení polského Sejmu o genocidě vyvolalo vlnu

kritiky, právě s ohledem na potřebu nalézat spíše platformu pro dialog, nikoliv přilévat olej do plápolajícího ohýnku (a nahrávat tak Vladimíru Putinovi), jakkoli není na druhou stranu možné děsivé skutečnosti z relativně nedávné doby vytěšňovat z historického vědomí, vymazat je z kolektivní paměti obou národů.

Nicméně minulost někdy může být až příliš vitální. Na Ukrajině se to týká vůbec celého odkazu Stepana Bandery a ukrajinských nacionalistických partyzánů, kteří jsou dnes adorováni a i oficiálně považováni za bojovníky za ukrajinskou svobodu. V Polsku pak příliš vstřícnou politiku vůči Ukrajině, která banderovce naopak „zametala pod koberec“, kritizoval kupříkladu Paweł Kukiz v kampani při prezidentských volbách v roce 2015, v nichž obsadil třetí místo s více než pětinou hlasů.

Jeho otec Tadeusz Kukiz pocházel z Kresů (konkrétně z okolí dnešního Ternopilu na Ukrajině), tedy zhruba řečeno z východní části meziválečného Polska, o kterou po druhé světové válce přišlo a jež nyní tvoří součást Litvy, Běloruska a Ukrajiny. Lékař Tadeusz Kukiz proslul též jako popularizátor historie a kultury Kresů neboli Pohraničí (kres znamená konec či hranici). Po válce se většina Poláků musela z této oblasti vystěhovat směrem na západ, na území, jež Polsko získalo na úkor Německa. A právě v „kresovském prostředí“ jsou – přes generace předávané – vzpomínky na „volyňskou řež“ i další podobné akce ukrajinských nacionalistů stále živé a vztah k Ukrajincům zde do dnes zůstává až vyhoceně kritický.

Řádění UPA například málem nepřežil první (a zatím jediný) polský kosmonaut, „polský Remek“ Mirosław Hermaszewski. Do vesmíru odstartoval v červnu 1978, ale možná ještě kritičtější chvíle v jeho životě nastala v momentě, kdy se z něho odvinulo jeden a půl roku. Při útoku UPA na usedlost Lipniki byla jeho matka, jež prchala nesouc synka na zádech, postřelena do hlavy a její děčko zůstalo ležet na sněhu, kde ho naštěstí druhého dne našel zoufalý otec. Matka rovněž přežila, neboť se jí ujaly ukrajinské sousedky, jež tak mimochodem poskytly důkaz, jak zrádné jsou generalizace, které jeden národ vynášejí a druhému nasazují psí hlavu. Při zmíněném masakru, jenž se odehrál v březnu 1943, však přišlo o život skoro dvě stě osob,



Scéna z filmu *Volyň*: hlavní hrdinka se zachraňuje před ukrajinským vražděním tak, že se vmísí do pochodu jedné jednotky Wehrmachtu.

z toho osmnáct příslušníků Hermaszewského rodiny. Jeho otec zahynul v létě, při jiném útoku UPA.<sup>5</sup>

Někteří recenzenti sice režiséru Smarzowskému vyčítali, že Ukrajince líčí pouze jako krutý zfanatizovaný dav, není to však vůči němu fér. Film obsahuje několik pasáží, jimiž chtěli jeho tvůrci nepochybně sdělit: ne všichni byli stejní, vždy záleží na konkrétním rozhodnutí daného jedince. Ukrajinec například odmítne zabít hlavní hrdinku jen kvůli její polské národnosti, a místo toho usmrtí svého bratra, který ho k zavraždění bezbranné ženy a jejího malého dítěte důrazně vybízí. A snad nejvíce je snaha neházet všechny Ukrajince „do jednoho pytle“ patrná v momentech, kdy jsou scény příprav protipolského pogromu prokládány záběry ze dvou chrámů, z kázání dvou rozdílných pravoslavných (ukrajinských) kněží.<sup>6</sup> Zatímco první nabádá ke smíru, druhý shromáždění v chrámu poštává, doslova na něj chrlí „ideologickou nalejvárnou“ v podobě nenávislné směsi náboženství a nacionalismu, a v závěru dokonce žehná sekyrám a kosám, jež se vzápětí stanou vražednými nástroji. Scéna se však po uvedení filmu stala předmětem sporů, neboť ono „žehnání sekyrám“ údajně není pramenně doloženo, byť přetrvává v kolektivních vzpomínkách polských pamětníků a jejich rodin.

Napětí má tedy hluboké kořeny a příliš ho neumenšují občasná vstřícná gesta, například loňské uctění obětí volyňských masakrů ukrajinským prezidentem Petrem Porošenkem, jenž navštívil jejich varšavský památník. Zvláště pokud je provází i akty zcela opač-

ného vyznění. Když jiný ukrajinský prezident, Viktor Juščenko, v roce 2010 ocenil Stepana Banderu titulem „hrdina Ukrajiny“, ostře se proti tomu ohradil jeho tehdejší polský kolega a bratr nynějšího předsedy strany Právo a spravedlnost (PiS), Lech Kaczyński. „Důrazně jsem panu prezidentu (Petrovi) Porošenkovi řekl, že s Banderou se do Evropy (Ukrajinci) nedostanou. Pro mě je to naprosto jasné. Beztak jsme projevíli ohromnou trpělivost, ale všechno má své meze,“ konstatoval pak letos v únoru na adresu oficiálního budování kultu Stepana Bandery a UPA na současné Ukrajině Jarosław Kaczyński.<sup>7</sup>

### Historikerstreit po polsko-ukrajinsku

Polští historici ukrajinské válečné násilí vůči Polákům v dnešní západní Ukrajině hodnotí (přínejmenším) jako etnickou čistku, při níž nejen na Volyni, ale i v dalších blízkých oblastech zahynulo možná až sto tisíc mužů, žen, starců i dětí. Jejich ukrajínští kolegové však počet polských obětí často snižují. Poukazují též na deset až dvacet tisíc ukrajinských mrtvých, údajně zahynuvších polským rukama, a to nejen v odvetě, a na předchozí, historicky dlouhodobý polský útlak vůči Ukrajincům. „Je však nesporné,“ píše český ukrajínista David Svoboda, „že obrovské rozměry násilí měly ráz řízeného pogromu a nebyly by možné bez kolektivního přitakání ‚lidu‘ banderovským receptům.“<sup>8</sup>

Ukrajinci tíhnou k výkladu, že šlo z velké části o výbuch lidového hněvu, Poláci zdůrazňují organizovaný charakter celé záležitosti, včetně skutečnosti, že UPA nenávisť ukrajinského obyvatelstva vůči Polákům záměrně podněcovala, ba krutě trestala ty, kteří se k násilným akcím odmítali připojit.<sup>9</sup>

Mnozí ukrajínští historici či publicisté též prosazují zhruba řečeno symetrii, pokud jde o vinu, metody i rozsah obětí,<sup>10</sup> čehož se dosahuje i vkomponováním masakrů na Volyni do širších historických souvislostí.<sup>11</sup> Uvedený přístup mimochodem výmluvně vystihuje již sám název knihy historika Volodymyra Vjatrovyče *Druhá polsko-ukrajinská válka. 1942–1947* (první se míní konflikt z let 1918–1919). Vjatrovyč řídí Ukrajinský institut národní paměti a je pověstný snahou, navíc dosti politizující, o nekritickou glorifikaci

OUN, UPA a jejich činitelů, mnohdy za cenu velmi svérázné práce s dokumenty a fakty či jejich účelových interpretací.<sup>12</sup> Přístup „fifty-fifty“ nebo také, slovy jednoho z hlavních polských odborníků na danou problematiku Grzegorze Motyky, „morální remíza“<sup>13</sup> však dle polské strany neodpovídá základní faktografii.

Poláci naopak mnohdy projevují tendenci Volyn z historického kontextu vyjmát<sup>14</sup> a prezentovat se pouze v roli obětí. V případě událostí na Volyni a ve východní Haliči lze UPA nesporně identifikovat coby útočníka, zatímco polské akce jako veskrze obranné, nicméně, jak podotýká ukrajinský historik Ihor Iljušyn: „Vzhledem k dlouhodobému napětí ve vzájemných vztazích v průběhu celé po staletí trvající historie společné existence Ukrajinců a Poláků je obviňování kterékoli ze stran, že pouze ona nesla v tomto konfliktu vinu, jak se to často dělo a děje, nesporně velmi vzdálené od pravdy.“<sup>15</sup> To film rozhodně nečiní, byť prezentuje ukrajinské násilí roku 1943 jako prvotní a rozsáhlejší, což ale odpovídá skutečnosti.

Historici též vedou polemiky na téma, nakolik bylo jednání ukrajinských nacionalistických oddílů motivováno ideologicky, programem vytvoření etnicky jednotného ukrajinského národního státu, a nakolik lokálními okolnostmi či do jaké míry šlo o rozhodnutí pouze místních struktur OUN a UPA. Ideologií OUN byl od začátku integrální nacionalismus a organizace se nepokrytě vzhlížela v italském fašismu i v německém nacismu.<sup>16</sup> Zároveň se však skládala z řady proudů a její oficiálně proklamované programové zásady se navíc v závislosti na okolnostech měnily. Od druhé poloviny roku 1943 se ukrajinské nacionalistické hnutí snažilo profilovat hlavně protikomunisticky a demokraticky (sociálně-demokraticky), zůstává ovšem sporné, nakolik upřímná a nakolik jen taktická tato změna byla.

Takzvaná protipolská akce však (v roce 1943) každopádně měla následující politickou (ba geopolitickou) logiku: „Prohraje-li Německo válku a Moskva bude natolik vyčerpaná, že ztratí na budoucnost této části Evropy vliv, zvýhodní Poláky v rozhodujícím boji za ztracená teritoria jejich příslušnost ke spojeneckému bloku, a ti před vítěznými demokratiemi budou moci podepřít své nároky poukazem na přítomnost polského živlu na sporných územích.“<sup>17</sup>

A i Smarzowski pak divákovi důrazně připomíná děsivý dobový kontext neboli sovětskou okupaci západní Ukrajiny v roce 1939, přinášející kolektivizaci či boj proti církvi, a též následnou okupaci německou z roku 1941 včetně metod „technicky primitivního“ holocaustu, v němž namísto továren na smrt hrála hlavní roli obyčejná pistole či flinta. Po přepadení Sovětského svazu Německem v roce 1941 vítala část ukrajinského obyvatelstva německou armádu jako osvoboditelku. Brzy se však přesvědčila, že jednu totalitní krutovládu pouze vystřídala jiná...

Západní Ukrajina leží zhruba uprostřed „krvavých zemí“, jak prostor rozkládající se od středního Polska přes Ukrajinu, Bělorusko a baltské státy až po západní Rusko nazval americký historik Timothy Snyder.<sup>18</sup> Jde o území, jež doslova na vlastní kůži zažilo oba totalitarismy, nacistický i sovětský, jejich působení i vzájemný střet, za což tam zaplatilo životem nejméně čtrnáct milionů lidí. A brutální jednání obou totalitních režimů pak rovněž notně přispělo ke všeobecnému zhrubnutí, zlomilo a zbožilo do té doby přece jen obtížně překročitelné morální zábrany.

## Romantika sekání hlav a krvavá svatba

Kde se ale banderovci vlastně vzali, co je přivedlo na apokalyptickou scénu dějin středovýchodní Evropy?

Západní cíp dnešní Ukrajiny připadl po první světové a občanské válce na území někdejšího carského impéria nakonec z velké části Polsku (Bukovina Rumunsku, Zakarpatí Československu), většina se stala komponentou Sovětského svazu. Sen o ukrajinském nezávislém státě se hořce rozplynul. Není divu, že se určité složky ukrajinské společnosti radikalizovaly a že vznikaly organizace, které vyznávaly a praktikovaly vyloženě teroristické metody, zhářstvím počínaje a politickými vraždami konče. V období mezi světovými válkami se hlavním cílem ukrajinských nacionalistů stal právě polský stát – i kvůli tomu, že západní Ukrajina (zejména Halič) historicky představovala epicentrum ukrajinského nacionalismu, a i z hlediska individuálních svobod zde pochopitelně panovaly mnohem volnější poměry než v totalitním Sovětském svazu.

Ukrajinci tvořili v rámci Polska významnou menšinu čítající zhruba pět milionů osob, jíž se ale nedostávalo patřičných kolektivních práv a která čelila národnostnímu, kulturnímu, hospodářskému i náboženskému, obecně vyjádřeno polonizačnímu útlaku. Umírněné ukrajinské strany, mezi nimiž dominoval Ukrajinský národně demokratický svaz (UNDO), zažily v meziválečném Polsku zklamání – příslibené autonomie se Ukrajinci nikdy nedočkali. Nicméně ani ta by je asi nemohla plně uspokojit, poněvadž toužili po vlastním národním státu – tedy po něčem, čím většina ostatních národů disponovala.

Počátkem dvacátých let se zformovala Ukrajinská vojenská organizace (UVO), vedená Jevhenem Konovalcem, později, v roce 1938, zavražděným v Rotterdamu sovětským agentem. Podobný osud ovšem měla řada dalších představitelů ukrajinského nacionalistického odboje, včetně samotného Stepana Bandery.

V roce 1929 pak vznikla Organizace ukrajinských nacionalistů (OUN), jež by se dala přirovnat k obdobným formacím nacionalistů irských, baskických nebo balkánských, i kvůli teroristickým způsobům boje. K nim se sice v historii uchylovala řada národních hnutí, nicméně nálepky „terorista“ často zbavuje až úspěch, tedy vznik nezávislé a mezinárodně uznané státní jednotky. Což se v případě OUN nepodařilo a její minulost je navíc pošpiněna jak spoluprací s nacisty, tak aktivním provozováním etnických čistek.

Členem OUN, podporované rovněž německou tajnou službou, neboť Německu vyhovovalo vše, co mohlo napomoci k rozkladu versailleského systému, se v roce 1929 stává i tehdy dvacetiletý Stepan Bandera, jeden z šesti potomků řeckokatolického kněze. Podle Davida Svobody „šlo o odříkavý schizotypní typ romantika-teroristy, plně realizovaného v prostředí negujícím vnucené pořádky a v tomto smyslu konformního s mýty své domovské society, zároveň jistě nepostrádajícího šarm a přesvědčovací schopnosti“, který „snil o velké revoluci inspirované duchem stepního kozáctva, jež vyrve Ukrajinu z jejích okovů“.<sup>19</sup>

Za podíl na zavraždění polského ministra vnitra Bronisława Pierackého v roce 1934 – sice zastávce polsko-ukrajinského smíření, leč tací vlastně v očích ukrajinských nacionalistů představovali velké nebez-

pečí – byl Stepan Bandera roku 1936 odsouzen k trestu smrti, posléze změněnému na doživotí. Šlo o akci OUN a Bandera již tehdy působil v jejím vedení. U soudu odmítal mluvit polsky a ostentativně trval na tom, že bude hovořit pouze ukrajinsky.<sup>20</sup>

A právě na sklonku této epochy, v létě 1939, začíná děj Smarzowského filmu. Velmi dlouhou scénou svatby, kdy se Polka vdává za Ukrajince, což by na první pohled mohlo značit takřka ideální vztahy obou národů. Zpočátku si divák může říkat, že mu režisér představí něco na způsob etnografické studie a představuje místní dobové svatební zvyky. Leč v kompozici snímku mají svatební scény pevnou logiku. Vyprávění sice začíná pozvolně, leč postupně získává na rychlosti, a když představí děsivé peripetie sovětské i následné německé okupace, graduje v oněch výše zmíněných naturalistických scénách vyvraždění polské vesnice Ukrajinci, ale též, což je důležité, následné polské odvety, jež v krutosti za ukrajinskou akci příliš nezaostává, byť prvotnímu ukrajinskému násilí je věnován větší prostor.

Ve finálních scénách pak dojdou k hrůzné pointě rovněž některé úvodní svatební sekvence, například obyčej, kdy se nevěstě na prahu domu seká cop. V závěru oné konkrétní nevěstě, Polce provdané za Ukrajince, totiž její krajané nemilosrdně useknou hlavu.

Veselka má v kompozici filmu taktéž za úkol představit tehdejší sociální poměry a pod povrchem svatebního jásání, tanců a popíjení tudíž zároveň probleskují temné náznaky budoucí tragédie. Ukrajinci si mezi sebou stěžují na prvky polského národnostního, ekonomického i náboženského útisku, byť jde ve srovnání s tím, co bude (převážně z jejich strany) následovat, o zdánlivě zanedbatelné věci.

## Hladomor a jiné rány

„Bandera nebyl žádný beránek, ale nebyl ani ďábel z lesa s rukama od krve, jak si ještě dnes mnoho lidí myslí,“ prohlásil v roce 1998 v rozhovoru pro *Magazín Mladé fronty DNES* ukrajinský filmový režisér Oles Jančuk.<sup>21</sup> Mezinárodně proslul zejména svým celovečerním debutem z roku 1991, filmem *Hlad 33* o Stalinem vyvolaném hladomoru z let 1932–1933, natočeným dle románu Vasyly Barky *Žlutý kníže*. Film



je pochopitelně sledem děsivých scén, včetně té, kdy otec pojíždá vlastní dítě. Výtky na adresu Smarzowského *Volyně*, že je příliš drastická a krutá, tak mohou prozrazovat i neznalost kontextu, nejen historického, ale též uměleckého. Peklo na zemi prostě nelze zobrazovat s „laskavým humorem“.

Jančuk též ve zmíněném rozhovoru výstižně shrnuje tragický ukrajinský osud ve dvacátém století: „Nesnižuji bolest a utrpení jiných. S čistým svědomím však říkám, že tak tragickými dějinami se můžeme ‚chlubit‘ jen my. Masové popravy, zatýkání, deportace, násilná kolektivizace, sedm milionů obětí hladomoru,<sup>22</sup> přibližně stejný počet padlých za války. Ranění a zmrzačení, sirotci, vdovy. To jsou jen statistické počty. Psychická bolest se změřit nedá.“

Jeho tvorba však svým způsobem odráží jednu ze základních reakcí Ukrajinců na vlastní dějinné martyrium. V době rozhovoru měl Jančuk za sebou již druhý celovečerní film, *Atentát* z roku 1995, pojednávající o atentátu na Stepana Bandera, jehož v říjnu 1959 v Mnichově usmrtil agent sovětské tajné služby. Bandera je ve snímku idealizován, představen jako vzorný hrdina národního zápasu za samostatnost. A v podobném duchu se nesou i dvě další Jančukova díla zaměřená na historii OUN a UPA. V roce 2000 natočil film *Neporažený* o vrchním veliteli UPA Romanu Šucevyčovi, jenž má na Ukrajině status národního hrdiny, kdežto v Polsku teroristy. Snímek je apologií UPA, podobně jako následný Jančukův film z roku 2004 *Železná setnina*.

Zkušenost hladomoru a sovětské totality včetně násilné kolektivizace, ať už zažitou přímo či jen nepřímou, je rozhodně nutno započít mezi hlavní činitele formující ukrajinskou duši ve dvacátém století, což ji pak ale na druhou stranu osmělilo i k provozování násilí ve vlastním (reálném i domnělém) zájmu a též k jeho idealizaci či relativizaci a k odmítání kritické sebereflexe.

Ukrajínští nacionalisté dlouho vědomě sázeli na spolupráci s nacistickým Německem, ostatně díky rozpadu polského státu unikl Stepan Bandera v září 1939 z vězení. Ovšem on a jeho generační souputníci nebyli mladí radikálové ji trochu paradoxně vnímali jako záležitost především taktickou, kdežto tehdejší šéf OUN Andrij Melnyk coby věc strategickou. Spor nakonec roku 1940 vyústil v rozštěpení organizace na

dvě frakce, OUN-M čili melnykovce a OUN-B neboli banderovce, kteří ale v celém hnutí hráli prim.

V sestavě německých armád působily v létě 1941 i dvě nevelké ukrajinské jednotky, Němci vycvičené bataliony Nachtigall (Slavík) a Roland. Nachtigall se v červnu účastnil obsazení Lvova, jenž v meziválečném období patřil k Polsku, ale v roce 1939 ho, stejně jako celou dnešní západní Ukrajinu, získal Sovětský svaz. Ve městě propukl pogrom, podnícený též tím, že jednotky sovětské NKVD těsně před ústupem povraždily několik tisíc osob ve lvovských věznicích. A byť to pachatele protizhidského násilí samozřejmě nikterak neomlouvá, Židé byli obviňováni ze spolupráce se sovětskou mocí, ba řada lidí tehdy zastávala názor, že komunismus (bolševismus) představuje jednu z forem židovského spiknutí.

Dodnes se pak vedou spory o to, kdo a jak přesně pogrom, jenž si vyžádal tisíce obětí, vyvolal – zda Němci, nebo spíše místní, ukrajinské, popřípadě polské obyvatelstvo. A byť angažmá samotného praporu Nachtigall, jemuž velel pozdější vrchní velitel UPA Roman Šucevyč, není přesně prokázáno, doložena je velmi aktivní, dokonce primární role ukrajinských milicí, organizovaných a řízených OUN (přičemž zdaleka nešlo o jediný podobný případ). Jako motivace se uvádí též snaha ukrajinských nacionalistů zalíbit se Němcům a získat si je pro své plány.<sup>23</sup>

Stepan Bandera a jeho okruh totiž 30. června 1941 ve Lvově vyhlásili vznik ukrajinského státu, šlo však o jejich jednostrannou akci.<sup>24</sup> A nacisté neohodlali tolerovat ani nějaký vyloženě loutkový ukrajinský státní útvar, poněvadž pro ně patřilo veškeré východoevropské obyvatelstvo mezi podlidi určené k vyhlazení. Akteři této zvláštní snahy o ukrajinskou samostatnost proto pozatýkali a Bandera poslali do koncentračního tábora Sachsenhausen, jeho dva bratři zahynuli v Osvětimi. Z koncentračního tábora, kde měl přeci jen zvláštní pozici, Bandera pustili až v roce 1944. V období, kdy Ukrajinská povstalecká armáda (UPA) vedla z morálního hlediska své asi nejvíce problematické operace, na ni tedy paradoxně pravděpodobně neměl vliv. Nicméně ideově i politicky lze Stepana Bandera označit přinejmenším za radikálního nacionalistu vyznávajícího přísnou disciplínu a politické autoritářství.

## Proti všem

Když ukrajinští nacionalisté pochopili, že sázka na Německo nevyšla, rozhodli se založit vlastní, partyzánské vojsko. Tak se zrodila Ukrajinská povstalecká armáda, známá pod zkratkou UPA. Přesné datum vzniku je sporné, nejspíše k němu došlo někdy počátkem roku 1943, oficiálně udávaný 14. říjen 1942 byl vlastně stanoven až ex post, na pravoslavný a mezi ukrajinskými kozáky obzvláště uctívaný svátek Panny Marie<sup>25</sup> (konkrétně jde o svátek „Pokrov Nejsvětější Bohorodičky“, přičemž pokrov znamená roucho, plášť, přeneseně ochranu).

Navzdory tomu vedla UPA šílený a krvavý boj proti všem. Proti Němcům (s nimiž občas takticky spolupracovala), proti Rudé armádě a sovětským partyzánům, proti Polákům, reprezentovaným též Zemskou armádou, která mimochodem nepředstavovala jen protinacistický, ale rovněž protisovětský odboj. Kromě Poláků, kteří se stali cílem etnické čistky, rukama UPA hynulo též civilní obyvatelstvo jiných národností, židovské i například české. Proti Židům ji poháněl v dané oblasti dlouhodobě zakořeněný antisemitismus, zčásti rozšířený na úrovni běžných bojovníků, ale i ve vedení, konkrétně třeba u Banderova blízkého důvěrníka Jaroslava Stecka.<sup>26</sup> Řada příslušníků UPA též předtím sloužila u německých pomocných policejních jednotek, a podílela se tak často na holocaustu.<sup>27</sup> Nicméně UPA terorizovala i vlastní ukrajinské krajany, pokud ji odmítli jednoznačně podporovat. Počty Ukrajinců zabitých UPA jsou tak pravděpodobně zhruba stejné jako počty usmrčených Poláků.<sup>28</sup> Mezi oběti patří i Anna Opočenska-Borovec, žena Tarase Bulby-Borovce, který provozoval vlastní ukrajinskou partyzánskou armádu a dostal se do konfliktu s OUN-B, neboť odmítal etnické čistky Poláků.<sup>29</sup> Úder banderovců na vlastní štáb Taras Bulba (pseudonym si zvolil dle hrdiny stejnojmenné Gogolovy povídky) přežil, jeho žena i mnozí z jeho spolubojovníků nikoliv...

Přesný počet příslušníků UPA se dá zjistit jen obtížně, odhady kolísají od několika desítek po stovky tisíc. Po válce sváděla slábnoucí UPA tuhé boje se sovětskými i s polskými jednotkami, nicméně jejich protivníci byli silnější.

Velkou ránu pro UPA znamenala rovněž takzvaná repatriace ukrajinského obyvatelstva z území, které

mělo po válce zůstat Polsku, do Sovětského svazu, jež probíhala v letech 1944–1946. A také Akce (operace) Visla z roku 1947 – tažení polských jednotek proti banderovcům. Její součástí tvořilo též nucené vysídlení Ukrajinců z dnešního jihovýchodního Polska na území, které Polsko získalo na západě na úkor Německa. UPA tak v Polsku ztratila oporu a zázemí, nutné pro partyzánský boj. Některé jednotky UPA však každopádně dokázaly na sovětském ukrajinském teritoriu operovat ještě několik let po válce, spoléhající na brzké vypuknutí třetího světového konfliktu – jejich členové vystupovali především jako bojovníci s komunismem. Na Ukrajině legendárního vrchního velitele UPA Romana Šucevyče sovětské bezpečnostní složky usmrtily až v roce 1950.

„Zpočátku jsme doufali, že bude třetí světová válka. Postupně nám ale bylo všechno jedno, snažili jsme se prostě nějak přežít. Většina z nás si místo zajetí vpálila kulku do hlavy. I já jsem ke konci přemýšlel, že se vším skončuju někde na polonině. Ale dříve, než jsem se k tomu odhodlal, nás chytli,“ vzpomínal v roce 2006 v časopisu *Tyden* veterán UPA, tehdy dvaosmdesátiletý Michajlo Zelenčuk, kterého dopadli na území Sovětského svazu až v roce 1955 a odsoudili na 25 let do lágru.<sup>30</sup>

Po roce 1945 přecházely oddíly banderovců i přes naše území – měly namířeno do Rakouska či Německa, kde se chtěly vzdát Američanům. Československá armáda se je pokoušela, a to celkem úspěšně, pochytat a zneškodnit. A již tehdy „boje s banderovci“ silně využívala komunistická propaganda.

Na Banderu, žijícího po válce v Mnichově pod falešným jménem Stefan Popiel, si 15. října 1959 počíhal sovětský agent Bohdan Stašynskij. Když Bandera při příchodu domů vstoupil do potměného vestibulu, Stašynskij vytáhl kyanidovou pistolí a vystříkl své oběti do tváře několik krychlových centimetrů kyanidu. Účinek byl okamžitý: Bandera vdechl jed, zastavilo se mu srdce a padl mrtev k zemi. Vrah polkl kapsli protijedu a nerušeně odešel.<sup>31</sup> Nicméně tajemství vyplavalo na povrch: Stašynskij přeběhl na Západ a přiznal se nejen k zavraždění Stepana Bandery, ale i k vraždě jiné přední postavy ukrajinské emigrace, jednoho z hlavních teoretiků ukrajinského nacionalismu Lva Rebeta, kterou vykonal v říjnu 1957.<sup>32</sup>

## Bandera v kadlubu socialistického realismu

Lvov je nesporně magické město. Z mnoha jeho chrámů různých vyznání zde nutno zmínit chrám svaté Alžběty, stojící nedaleko centra. Původně katolický (polský), dnes řeckokatolický (ukrajinský), kdy se k svaté Alžbětě přidala jako další patronka kostela svatá Olga. Stojí na rozvodí, takže když prší, voda z jedné části střechy prý stéká do Baltského a z druhé části do Černého moře. Ostatně, již sama změna církve, které patří, svědčí o „rozvodí“ náboženském, které má na Ukrajině své komplikované a mnohdy i krvavé dějiny.

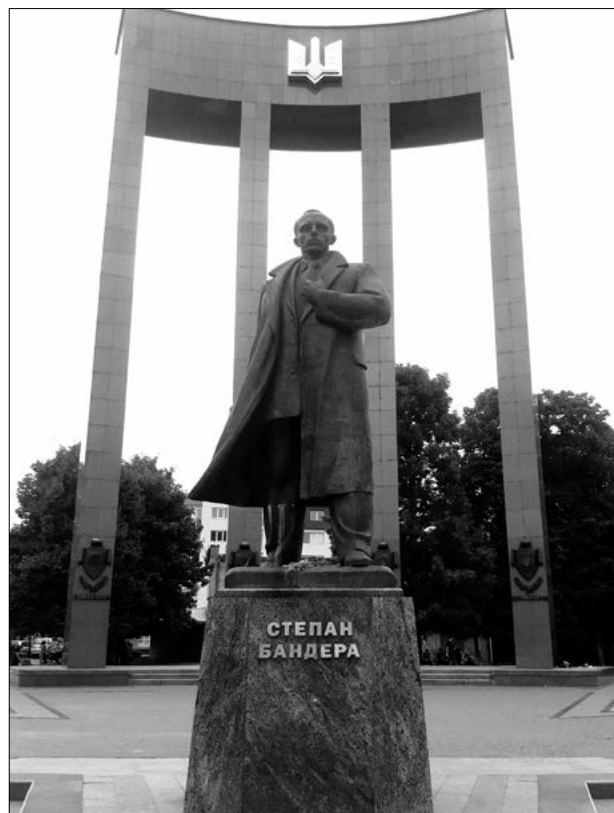
Kousek od kostela se však navíc od roku 2007 tyčí zvláštní bronzová socha – ukrajinského, či spíše západoukrajinského národního hrdiny Stepana Bandery, muže, jenž svým problematickým odkazem dodnes dělí ukrajinskou společnost, a vlastně nejen ji. Pomník, zřízený péčí místní samosprávy, je opravdu mohutný, konkrétně sedmimetrový – Bandera v nadživotní velikosti s přísným a odhodlaným výrazem ve tváři má nakročeno vpřed na podstavci. Za jeho postavou se ještě vypíná třicetimetrový triumfální oblouk, jehož čtyři pilíře mají symbolizovat čtyři historické etapy vývoje ukrajinské nezávislosti: dobu starých knížectví počínající Kyjevskou Rusí, kozáctvo, nezávislou republiku existující krátce po roce 1917 v důsledku rozpadu carského impéria a současnost. Umělecky je celý monument velmi sterilní, dalo by se uštěpačně konstatovat, že dokonce poněkud v duchu „socialistického realismu“. Forma zůstala, jen namísto Leninů a Stalinů či sovětských partyzánů a generálů z ní nyní vypadly postava a tvář Banderovy. A „sovětský styl“ je ostatně typický i pro mnohé další pomníky Stepana Bandery či bojovníků UPA v jiných ukrajinských městech.<sup>33</sup>

Budování Banderova kultu, od pádu komunismu typické pro západní a nyní vlastně pro celou „pomajdanskou“ Ukrajinu, tvoří závažnou překážku dobrých vztahů se západními zeměmi, především s Polskem. O východním sousedovi, Rusku, pochopitelně ani nemluvě, a ruská propaganda navíc banderovského kultu ráda využívá v boji proti současnému režimu v Kyjevě. Zejména východní část Ukrajiny pak od začátku odmítala přijmout hrdinský epos o banderovcích coby konstitutivní součást národního příběhu.

Ukrajinský nacionalismus se určitě nedá ztotožňovat s Banderou a UPA, ti představují spíše jeho extrémní výhonek. Extrémní, leč poměrně bytelný a košatý, a to i z toho důvodu, že Ukrajinci postrádají silnou historickou tradici vlastní státnosti a skoro po celé své dějiny žili roztrženi mezi několik cizích státních útvarů.

Masová popularita bojovníků UPA v současné (západo)ukrajinské společnosti nevyvěrá z touhy po etnických čistkách. Historie UPA je totiž opravdu velmi pestrá a komplikovaná. A nadto, jazykem soudobých filmových recenzí vyjádřeno, jde o nejvíce akční novodobou tradici zápasu za ukrajinskou samostatnost. K oživení banderovského kultu v uplynulém čtvrtstoletí notně přispěly i hmotná bída a beznaděj, jež nejen na západní Ukrajině od rozpadu Sovětského svazu převládaly. A v poslední době pak pochopitelně i ruská agresivní politika.

Ukrajinci dnes vyzdvihují zejména boj banderovců proti sovětské (tedy v ukrajinských očích de facto ruské)



Pomník Stepana Bandery ve Lvově.

moci a partyzány z UPA, z nichž někteří dokázali na území sovětské Ukrajiny klást ozbrojený odpor do padesátých let, si idealizují a romantizují, vnímají je jako bojovníky za svobodu.<sup>34</sup> Přičemž sovětské represe vůči UPA a jejím pomocníkům z řad běžného obyvatelstva, včetně deportací do gulagu, do vyhnanství apod., dodaly příslušníkům ukrajinského nacionalistického hnutí status uctívaných mučedníků. Podle Timothyho Snydera počet obětí sovětských represí vůči ukrajinským nacionalistům a jejich zázemí dokonce převyšuje počet padlých amerických vojáků ve válce v Koreji i ve Vietnamu dohromady.<sup>35</sup>

Tím spíše se nelze moc divit vytěšňování či relativizaci stinných stránek působení UPA, s čímž započala již exilová ukrajinská historiografie. Mnozí Ukrajinci tak o volyňské řeži i jiných temných kapitolách historie OUN a UPA vůbec nevědí – například v roce 2003 v jednom průzkumu nemělo o krvavých událostech na západní Ukrajině roku 1943 tušení 48,9 % dotazovaných.<sup>36</sup> V Polsku ale panuje podobná situace, část společnosti „volyňská řež“ rozněcuje dodnes, část o ní skoro nic neví.

A odkaz Stepana Bandery a UPA je etablován i pomocí legislativy či jiných aktů státní moci. Takzvané dekomunizační zákony, přijaté ukrajinskou Nejvyšší radou (parlamentem) v dubnu 2015, měly za cíl zbavit zemi všech totalitních symbolů, především komunistických. Nová právní úprava počítá s odstraněním veškerých viditelných pozůstatků dřívější sovětské moci od pěticipých hvězd po pomníky komunistických představitelů, s přejmenováním ulic, obcí a měst. Nastal tak proces označovaný též jako „Leninopád“.

Ukrajínští zákonodárci odsoudili nejen komunistickou, ale i nacistickou ideologii a zakázali též symboly nacismu. Současně však jiným zákonem přiznali zvláštní právní status bojovníků za svobodu a nezávislost i členům OUN a příslušníkům UPA. Zákon jim například přiznává původní vojenské hodnosti a hovoří o „sociálních zárukách“ nejen pro samotné účastníky boje za nezávislost, ale i pro jejich rodiny. A navíc jim přisoudil statut nekritizovatelnosti. Za kritiku potenciálně hrozí trest, byť o jeho výši a podobě zákon mlčí.

Na západě země však přejmenovávání i obrazoborectví proběhlo dávno před rokem 2015. Zde také

věděli, čím a kým sovětské symboly nahradit – soch, pomníků i místních názvů odvozených od banderovské tradice je zde habaděj. A místní samosprávy se o veterány UPA od počátku devadesátých let staraly též ze sociálního hlediska. Například ve městě Dolyňa „pro ně postavily penzion a některým invalidům dokonce darovaly automobily“.<sup>37</sup> Nové zákony proto mají reálný dopad spíše v oblastech od Kyjeva směrem na východ. Ovšem pokud se například kyjevská ulice nesoucí dosud jméno po sovětském generálu Nikolaji Vatutinovi, jehož usmrtily oddíly UPA, pojmenuje po vrchním veliteli UPA Romanu Šuchevyčovi, vyvolá to v Polsku pochopitelně vlnu pobouření.

Snaha prosadit „banderovský mýtus“ v rámci celé Ukrajiny však rovněž naráží na silně zakořeněnou tradici uctívání, ba až vytváření mytologického odkazu „Velké vlastenecké války“. Nejde ale o tradici pouze uměle vyrobenou, naopak, je ji nutné brát opravdu vážně, neboť válečné hrůzy a oběti jsou reálně zapsány v kolektivní (rodinné) paměti obyvatel Ukrajiny. Banderovci coby spojenci nacistů jsou však v tomto „diskursu“ jednoznačnými zrádci.

Politici, kteří měli v nedávné minulosti hlavní voličskou základnu na východě státu, tudíž podporovali rozvíjení historicko-politického odkazu druhé světové (tedy „velké vlastenecké“) války a účasti Ukrajinců v jednotkách Rudé armády, kdežto politici, kteří čerpali hlasy zejména v západní části země, například a především prezident Viktor Juščenko, usilovali přinejmenším o jistou symbiózu, o vkomponování „banderovské tradice“ jako jedné z kapitol boje Ukrajinců za svobodu.<sup>38</sup> A nejen přímo banderovské. Na lvovském hřbitově stojí péčí místních autorit vybudovaný pomník neznámému vojínovi tzv. Divize Halič (14. granátnická divize SS), složené z ukrajinských dobrovolníků. O skutečnosti, že šlo o divizi zbraní SS, památník „taktně“ mlčí. Nápis na něm zní: „Zde odpočívá neznámý bojovník Divize Halič, který v bitvě u Brodů v červenci 1944 položil svůj život za svobodu ukrajinského lidu.“<sup>39</sup> Ve zmíněné bitvě byla 14. granátnická divize SS rozprášena sovětskými vojsky, v nichž mimochodem bojovala též řada Ukrajinců.

Snaha o spojení „nacionalistické“ a „sovětské“ válečné tradice byla tudíž z historického i logického hle-



Banderovská tradice v podání turistického průmyslu ve Lvově: kávy Banderstadt a Banderivka, zapalovač s portrétem Stepana Bandery.

diska rozporná, či přinejlepším dosti krkolomná, leč diktoval ji rovněž záměr vytvořit nějaký společný historický narativ, sdílený celou zemí. V praxi se například projevila i tak, že prezident Viktor Juščenko, který v roce 2010 vyvolal mezinárodní kontroverzi udělením titulu „hrdina Ukrajiny“ Stepanu Banderovi a jenž už roku 2007 podobně vyzdvihl vrchního velitele UPA Romana Šuচেvyče, v roce 2005 stejným vyznamenáním poctil i Oleksije (Alexeje) Beresta, jednoho z vojáků Rudé armády, kteří v roce 1945 vyvěsili sovětskou „vítěznou“ vlajku na budově Reichstagu.<sup>40</sup>

## Pravda mezi mlýnskými kameny

Kdyby měl Smarzewského film zachytit všechny politické či historické příčiny a souvislosti volyňských masakrů, trval by mnoho hodin. Něco podobného lze konstatovat i o tomto textu, který se snažil zacílit právě na historii a politiku, leč mnoho důležitých skutečností jen načrtl. Přesto by se jako hlavní výtku na adresu snímku *Volyn* dala uvést skutečnost, že je v něm politiky příliš málo, že je zpravidla jen letmo nastíněná. Přitom z analýzy ukrajinsko-polského násilí ze čtyřicátých let minulého století jako jeho hlavní příčina vystupují nikoliv sousedské spory o kus pole, ovci, vola nebo svatbu, ale právě politika, politické kon-

cepty uplatňované v praxi – komunismus, nacismus, nacionalismus. V konkrétním případě volyňské řeže pak zejména koncept etnicky jednotitého národního státu, jenž v Evropě i ve světě již přes sto let převládá, v národnostně smíšených územích však nezřídka způsobuje etnické čistky. Což Smarzewski sice naznačuje, ale soustředí se spíše na zachycení důsledků na „mikrourovni“, v osudech běžných lidí.

Dnes je území středovýchodní Evropy, někdejších „krvavých zemí“, s velkým přispěním nacistů a komunistů víceméně etnicky „vyčištěno“. Aktuálně zde skoro žádné přímé etnické spory (snad kromě rusko-ukrajinského či v baltických republikách) nehrozí, jednotlivé národy si žijí ve svých etnických monokulturách, mezi lany své národní řepky. Rozepře o film *Volyn* a jeho interpretaci však zároveň odhalují, že konflikt probíhá i uvnitř jednotlivých národů, v polském a ukrajinském konkrétním případě v podobě polsko-polské a ukrajinsko-ukrajinské války o vlastní identitu a poměr k minulosti, což se pak promítá i do vzájemných vztahů. Polsko, po roce 1989 hlavní patron vtahování Ukrajiny do západní sféry, nad ní možná kvůli banderovskému kultu zlomí hůl. Ten je však pro moderní ukrajinskou identitu zásadní, konstitutivní, byť ve své zromantizované a zidealizované podobě – zejména v západní části země, jež je ale také pokládána za nejvíce „prozápadni“, tedy podporující vstup Ukrajiny do EU a NATO. Poláci zase nemohou zapomenout na Kresy a na to, co se tam dělo.

Filmem *Volyn* navozený problém tak nemá žádné snadné řešení. Řada autorů, na které zde odkazují, polských (Motyka) i ukrajinských (Iljušyn, Hrycak či Portnov), se často ocitá mezi dvěma mlýnskými kameny, musí čelit kritice nacionalistů z obou táborů. Polského historika Grzegorza Motyky nacionalisticky (či národovecky) zaměřeni ukrajinští kolegové nemají moc v lásce, nicméně mezi polskými „kresovskými vlastenci“ byl či možná dosud je považován za ukrajinského agenta.<sup>41</sup> Naši patří mezi světce a mučedníky, ďáblové jsou, ba musejí být ti druzí – taková je logika budování národní mytologie, dnes opět, více než v předchozích dekádách, povzbuzovaná politikou s přídomkem „historická“. Hledání historické pravdy, jež by se měla stát zdrojem poznání a hrdosti, ale i pokání, odpuštění a skutečného usmíření, má však

logiku jinou, daleko složitější. Nicméně boj o ni se prostě nesmí vzdávat, byť je těžký a často přímo zoufalý. Smarzewského film nesporně patří do této kategorie, i když mu hrozí, a už se mu to ostatně i stalo, že si z něj různé tábory vyberou jen ty pasáže, které chtějí vidět nebo které se jim hodí do krámu.

## Poznámky:

- <sup>1</sup> K tomu blíže viz: Mlejnek, Josef (sr.): *Volyn tam v dáli: Rozhovory a příběhy*. CDK, Brno 2015.
- <sup>2</sup> Přivřelová, Iva. Příprava na film o volyňském masakru. In: *Www.lfs.cz* [online]. [cit. 2017-08-06]. Dostupné z: <https://www.lfs.cz/priprava-na-film-o-volynskem-masakru/>.
- <sup>3</sup> Iljuszyn, Ihor: Tragedia wołyńska lat 1943–1944: przyczyny, przebieg, skutki. *Pamięć i Sprawiedliwość*, 2014, roč. 13, č. 1 (23), s. 397.
- <sup>4</sup> Není záměrem tohoto textu řešit, zda na Volyni v roce 1943 skutečně šlo o genocidu, nebo „jen“ o etnickou čistku, rozsah i způsoby provozovaného násilí byly každopádně mimořádné.
- <sup>5</sup> Polityka przy kawie – Gen. Hermaszewski uratowany z mordu wołyńskiego. *YouTube* [online], 2013 [cit. 2017-08-07]. (Záznam rozhovoru polské televize TVP s Hermaszewským.) Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=P2Nx8jYPpSc>.
- <sup>6</sup> Na rozdíl od „řeckokatolické“ Haliče na Volyni převažovala pravoslavná církev, neboť oblast do první světové války spadala pod ruské impérium. Film čelil výtkám, že (minimálně jednoho) kněze portrétuje jako řeckokatolického, což neodpovídá skutečnosti. Uvedený rozdíl však nemusí být vizuálně kdovíjak patrný a pro tento text není podstatný.
- <sup>7</sup> -ama: Kaczyński popudil Ukrajinu. S Banderou se do Evropy nedostanete, vzkázal do Kyjeva. *Právo*, 8. 2. 2017, s. 17.
- <sup>8</sup> Svoboda, David: Rok ohně. Vznik ukrajinské povstalecké armády a pozadí volyňských masakrů v roce 1943. *Securitas Imperii*, 2015, č. 27/2, s. 42.
- <sup>9</sup> IPN TV – Konfrontacje Antoniego Dudka z Grzegorzem Motyką (11. 12. 2013). (Diskuse historiků A. Dudka a G. Motyky o historických souvislostech volyňské řeže v polském Institutu národní paměti.) *YouTube* [online], 2014 [cit. 2017-08-14]. Dostupné z: [https://www.youtube.com/watch?v=Y\\_Z0a3tjUu8](https://www.youtube.com/watch?v=Y_Z0a3tjUu8).
- <sup>10</sup> Iljuszyn: Tragedia wołyńska lat 1943–1944, s. 397.
- <sup>11</sup> Hrycak, Jarosław: *Nowa Ukraina. Nowe interpretacje*. Kolegium Europy Wschodniej im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego, Wrocław 2009, s. 102.
- <sup>12</sup> Mánert, Oldřich: Kyjev retušíje válečná zvěrstva banderovců, historici protestují. *Idnes.cz* [online]. 13. 5. 2016 [cit. 2017-08-11]. Dostupné z: [https://www.youtube.com/watch?v=ymEdiSPOH9Y](http://zpravy.idnes.cz/historik-ukrajina-volodymyr-vjatrovyc-fc9-/zahranicni.aspx?c=A160511_155040_zahranicni_ert; Portnov, Andrii: Ukrajinské interpretace rzezi wołyńskiej. <i>Więź</i>, 2013, č. 652, s. 163.</a></li><li><sup>13</sup> Motyka, Grzegorz: Stosunki polsko-ukraińskie w latach 1939–1947. (Přednáška polského historika prof. G. Motyky ve Varšavě 8. 2. 2012.) <i>YouTube</i> [online], 2013 [cit. 2017-08-14]. Dostupné z: <a href=).
- <sup>14</sup> Hrycak: *Nowa Ukraina*, s. 102.
- <sup>15</sup> Iljuszyn: Tragedia wołyńska lat 1943–1944, s. 398.
- <sup>16</sup> Marples, David R.: Stepan Bandera: The Resurrection of a Ukrainian National Hero. *Europe-Asia Studies*, 2006, roč. 58, č. 4, s. 560–561; Snyder, Timothy: A Fascist Hero in Democratic Kiev. *The New York Review of Books* [online], 24. 2. 2010 [cit. 2017-08-12]. Dostupné z:

<http://www.nybooks.com/daily/2010/02/24/a-fascist-hero-in-democratic-kiev/>; Svoboda, David: Dlouhá cesta do lesů. Politický vývoj ukrajinského integrálního nacionalismu a předpoklady vzniku Ukrajinské povstalecké armády. *Securitas Imperii*, 2013, č. 22/1, s. 105–106 a 112–113.

- <sup>17</sup> Svoboda, David: Tenkrát na Volyni. Dilemata a činy ukrajinských nacionalistů pod německou okupací 1941–1943. *Securitas Imperii*, 2014, č. 25/2, s. 99.
- <sup>18</sup> Snyder, Timothy: *Krvavé země. Evropa mezi Hitlerem a Stalinem*. Paseka a Prostor, Praha 2013.
- <sup>19</sup> Svoboda: Dlouhá cesta do lesů, s. 110.
- <sup>20</sup> Jungius, Björn: Hrdina západu – nepřítel východu. *Lidové noviny*, Orientace, 17. 10. 2009, s. 24.
- <sup>21</sup> Vondráček, Pavel: Řepa, hlad a Ukrajina. Na skok u Olese Jančuka. *Magazín Mladé fronty DNES*, 30. 7. 1998, s. 7.
- <sup>22</sup> Odhady počtu obětí kolísají v rozmezí 2,5 až přes 10 milionů.
- <sup>23</sup> Detailní rozbor pogromu viz: Himka, John-Paul: The Lviv Pogrom of 1941: The Germans, Ukrainian Nationalists, and the Carnival Crowd. *Canadian Slavonic Papers*, 2011, roč. 53, č. 2–3–4, s. 209–243.
- <sup>24</sup> Tamtéž, s. 222–224; Svoboda: Dlouhá cesta do lesů, s. 113–115.
- <sup>25</sup> Svoboda: Tenkrát na Volyni, s. 96.
- <sup>26</sup> Himka: The Lviv Pogrom of 1941, s. 222–225; Jungius: Hrdina západu.
- <sup>27</sup> Snyder: A Fascist Hero in Democratic Kiev.
- <sup>28</sup> Tamtéž.
- <sup>29</sup> Iljuszyn: Tragedia wołyńska lat 1943–1944, s. 393.
- <sup>30</sup> Vlach, Tomáš: Čekání na třetí světovou válku. *Týden*, 27. 11. 2006, s. 50.
- <sup>31</sup> Jungius: Hrdina západu; Šustrova, Petruška: Vražda Stěpana Bandery. *Lidové noviny*, 14. 10. 2004, s. 12.
- <sup>32</sup> Plokhly, Serhii: How a KGB Assassin Used the Death of His Child to Defect. *Politico Magazine* [online], 5. 2. 2017 [cit. 2017-08-13]. Dostupné z: <http://www.politico.com/magazine/story/2017/01/kgb-defection-bogdan-stashinsky-ukrainian-nationalist-soviet-union-cold-war-spy-214592>.
- <sup>33</sup> Portnov, Andrii: Post-Soviet Ukraine and Belarus Dealing with „The Great Patriotic War“. In: Hayoz, N.; Jesień, L.; Koleva, D. (eds.): *20 Years after the Collapse of Communism. Expectations, Achievements and Disillusions of 1989*. Peter Lang, Bern 2011, s. 378.
- <sup>34</sup> Hrycak: *Nowa Ukraina*, s. 108; Narvselius, Eleonora: The „Bandera Debate“: The Contentious Legacy of World War II and Liberalization of Collective Memory in Western Ukraine. *Canadian Slavonic Papers*, 2012, roč. 54, č. 3–4, s. 472–473; Portnov, Andrii: Bandera mythologies and their traps for Ukraine. *OpenDemocracy.net* [online], 22. 6. 2016 [cit. 2017-08-13]. Dostupné z: <https://www.opendemocracy.net/od-russia/andrii-portnov/bandera-mythologies-and-their-traps-for-ukraine>.
- <sup>35</sup> Snyder: A Fascist Hero in Democratic Kiev.
- <sup>36</sup> Portnov: Ukrajinské interpretace rzezi wołyńskiej, s. 159.
- <sup>37</sup> Vlach: Čekání na třetí světovou válku.
- <sup>38</sup> Portnov: Post-Soviet Ukraine and Belarus Dealing, s. 379–380.
- <sup>39</sup> Khromeychuk, Olesya: The Shaping of „Historical Truth“: Construction and Reconstruction of the Memory and Narrative of the Waffen SS „Galicia“ Division. *Canadian Slavonic Papers*, 2012, roč. 54, č. 3–4, s. 456.
- <sup>40</sup> Portnov: Post-Soviet Ukraine and Belarus Dealing, s. 379.
- <sup>41</sup> Motyka: Stosunki polsko-ukraińskie.

**Josef Mlejnek jr.**, politolog a novinář. Zaměřuje se na demokratickou transformaci ve střední a východní Evropě.

# Kritika nového papežského dokumentu o migraci

JIRÍ HANUŠ

Úřad papeže Františka věnující se migraci vydal 21. srpna 2017 nový dokument, který se ve čtyřech oblastech a dvaceti bodech vyjadřuje k problému migrace (srov. *Responding to Refugees and Migrants: Twenty Action Points*). Jedná se o problematický text. Jistě lze vyzvednout papežovu starost o důstojnost člověka i o konkrétní osudy jednotlivců, kteří jsou v posledních letech vystaveni mnohým nebezpečím a strádáním. O to více, že se tíživá situace dotýká žen a dětí, které má papež zvláště na mysli, a to dlouhodobě. Na druhé straně se zdá, že jde o dokument, který se nevěnuje složitě otázce ve všech jejích rozměrech.

První teze dokumentu:

- *Přijímat* migranty v současnosti znamená především nabídnout širší možnosti bezpečného a legálního vstupu do cílových zemí. Pro nejzranitelnější lidi by mohly být otevřeny humanitární koridory. František uvádí, že osobní bezpečnost má přednost před bezpečností národní. Migrantům žádajícím o azyl a uprchlíkům je nutné zajistit osobní bezpečnost a základní služby. Podle papeže je vhodné také preferovat jiná řešení než detenci pro ty, kdo překračují hranici bez povolení.
- *Protiargumenty*: Otevřená a „přijímací“ politika se neosvědčila, jak ukázala nutnost reálnější politiky (problematická smlouva Německa s Tureckem) a konkrétního jednání zemí na národní úrovni (Maďarsko). Stavět osobní bezpečnost proti bezpečnosti národní nedává smysl: státy mají povinnost ochraňovat také osobní bezpečnost svých občanů. Detence je sice problematická a stav i vybavení detenčních míst je třeba zlepšovat, žijeme však v reálném světě, kde dokonalá řešení neexistují.

Obdobně nepožadujeme například zrušení žalářů, pouze jejich humanizaci. Politika naprosté otevřenosti se ukazuje jako kontraproduktivní: vede k tomu, že přibývá jak nelegálních migrantů, tak pašeráků lidí. Je principiálně chybné nerozlišovat žadatele o politický azyl a ekonomické migranty, i když je pravda, že se v praxi toto odlišování provádí obtížně. Obtížné však ještě neznamená nemožné.

Druhá teze dokumentu:

- *Chránit* migranty a uprchlíky pak znamená bránit jejich práva a důstojnost, nezávisle na jejich statusu migrantů. To začíná již v jejich rodné zemi, kde je potřeba podávat pravdivé informace a chránit uprchlíky před ilegálními organizacemi. Ochrana má pokračovat v cílových zemích zajištěním vhodné konzulární péče, práva mít v držení dokumenty osobní totožnosti, rovného přístupu ke spravedlnosti, možnosti otevřít si bankovní konto a alespoň minimálním zajištěním životních potřeb.
- *Protiargumenty*: V rodných zemích migrantů je třeba se předně starat o to, aby v těchto zemích vládla spravedlnost, alespoň v minimálním rozsahu. „Pravdivými informacemi“ je zapotřebí rozumět také informace, které vedou k tomu, aby migranti, kteří neprchají v důsledku válečného konfliktu či humanitární katastrofy, ale pouze s vidinou lepšího života v Evropě, zůstávali ve svých zemích a snažili se tam zlepšit podmínky. Tak to také ostatně dělají i někteří církevní představitelé v afrických zemích, což lze ocenit. Důraz na práva migrantů nemůže být uváděn bez povinností, k nimž patří především povinnost respektovat právní systém „cílových

zemí“, což si papež jistě uvědomuje. Právní systém se ostatně týká především podmínek k udělování azylu, které by měly být spíše zpřísněny v důsledku špatné bezpečnostní situace v Evropě. Výraz „minimální zajištění životních potřeb“ zní velmi rozumně, pokud bychom neznali praxi a důsledek státních podpor poskytovaných v Německu a ve Švédsku.

Třetí teze dokumentu:

- *Podpora migrantů* spočívá ve vytvoření takových podmínek seberealizace, aby se mohli rozvíjet ve všech lidských dimenzích podle vůle Stvořitele. Patří sem právo vyznávat náboženství a mít možnost pracovat, učit se jazyk a osvojovat si aktivní občanství. Jelikož rodina hraje zásadní roli, je nutné podporovat scelování rodin, včetně prarodičů, sourozenců a vnuků či vnuček.
- *Protiargumenty*: Seberealizace nespočívá pouze v právech, ale v tomto případě v přizpůsobení novým podmínkám života v cizích zemích. Dokument nezohledňuje současnou složitou situaci, pro niž je typické, že mnoho migrantů k přizpůsobení přistupuje líně nebo selektivně. Celkově tato teze působí velmi naivně – jako by papež neviděl realitu evropské etnické i náboženské ghettoizace, neochotu mnoha migrantů učit se jazyku a právním zvyklostem přijímajících zemí, vytváření zón s vlastním právem, problémy ve třetí generaci migrantů a jejich politickou radikalizaci. Rodina je samozřejmě jádrem společnosti, tomu ovšem zčásti odporuje současná politika EU v prosazování kvót, které jsou ideologickým, nikoli přirozeným nástrojem k řešení citlivých otázek, které má na mysli papež. Proč papež neprotestuje proti chybně chápané solidaritě prosazované EU?

Čtvrtá teze dokumentu:

- *Integrace* neznamená, že by měl migrant či uprchlík zapomenout na vlastní kulturní identitu. „Kontakt s druhým člověkem vede spíše k objevení jeho „tajemství“, otevření se mu a přijetí jeho dobrých aspektů. Tak se přispěje k většímu vzájemnému poznání,“ píše František. Zdůrazňuje proto potře-

bu „podporovat všemi způsoby kulturu setkávání“ a vyměňovat si příklady dobré praxe integrace.

- *Protiargumenty*: Jistě, na obecné rovině je možné přitakat, méně však již v konkrétních migračních procesech. Integrace znamená promyšlenou strategii na úrovni národních států (v rámci jejich národních specifik) i na úrovni mezinárodně působících organizací. Tato integrace nespočívá pouze ve „vzájemném poznávání“, ale především v důkladném a namáhavém poznávání základních politických a kulturních symbolů konkrétní přijímající země, což je primárně záležitost a starost budoucích příjemců azylu. A není to záležitost vůbec snadná z toho důvodu, že migranti jsou často ze zcela jiného prostředí a integrace vyžaduje nejen jejich ochotu, ale dlouholetou a vytrvalou snahu o integraci. Je také s podivem, že papež jakožto náboženský představitel více neanalyzoval islám coby jednu z možných překážek plynulé integrace v sekularizované Evropě, a zejména problematiku islamismu, která celou otázku migrace a integrace výrazně komplikuje.

Dokumentu není možné upřít dobrou vůli v řešení opravdu důležitého a bolestivého problému. Lidskou důstojnost je zapotřebí nejen připomínat, ale i konkrétně chránit. Některé výzvy dokumentu je tudíž možné a dokonce nutné akceptovat. Na druhé straně se zdá, že se jedná o text jednostranný a do značné míry naivní. Odvolává se sice na relevantní náboženské texty, nezohledňuje však mnoho reálných situací souvisejících s migrací. „Jednostrannost“ lze vidět především v tom, že papež sice soucítí se strádajícími migranty (což je velmi lidské a velmi křesťanské), na druhé straně však jeho pohled nezachycuje vliv politiky přílišné otevřenosti na ohrožení bezpečnosti obyvatel evropských států, a tedy jejich utrpení při teroristických útocích, u nichž je prokazatelná souvislost s nenávistí nově příchozích nebo domácích neasimilovaných radikálů. Zdá se dokonce, že v některých aspektech jde o dokument, který znejistňuje tradiční chápání úkolů a povinností státu – a to na úkor současné „lidskoprávní agendy“. Zdůrazňovat práva migrantů je jistě možné a v mnoha případech



žádoucí. Není však možné pominout práva občanů jednotlivých evropských zemí, kteří jsou migrací ohroženi, zejména ve své bezpečnosti. K tomu, aby se migrace začala úspěšně řešit, jsou spíše zapotřebí jasná azylová kritéria, omezení ekonomické migrace na naprosté minimum, politický tlak na změnu režimů v postižených zemích, politický tlak na bohaté muslimské země, humanitární pomoc přímo v postižených zemích. Přitom není možné pominout práva a povinnosti (evropských) států a jejich obyvatel. O ničem takovém ovšem papežův dokument důkladně nepojednává, což je škoda. Od velké migrační vlny v roce 2015 již uplynulo hodně času, zaznělo mnoho argumentů a vyzkoušelo se několik cest k řešení. Papež a jeho úřad vydali prohlášení, které nejen ignoruje složitost a komplexnost dosavadního vývoje, ale ve svých důsledcích může paradoxně přispět ke zhoršení stávající situace.

\* \* \*

*Závěrečná poznámka:* Kritizuji současného papeže jako člen římskokatolické církve. Pokud by se to někomu zdálo zvláštní, rád bych podotkl toto. Věřím a vyznávám, že je papež neomylný podle nauky prvního vatikánského koncilu, schválené 18. července 1870 většinou koncilních otců, i když údajně nad jejich hlavami zuřila bouře a blesk stíhal blesk. Neomylnost se však vztahuje pouze na vyjádření „ex cathedra“, kdy papež mluví jako učitel a nejvyšší pastýř, aby poučil církve o víře a mravech (vyhlášení dogmatu). Na kritizovaný dokument se samozřejmě tento výměr nevztahuje. I tak se nechám rád poučit, pokud některý z mých protiargumentů bude shledán chybným či neadekvátním.

**Jiří Hanuš**, historik, pracuje v Historickém ústavu Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, věnuje se evropským dějinám 19. a 20. století.



## REVOLVER REVUE No. 108 / 2017 / PODZIM

**literatura** – **NOWICKA** – Nakrmit kámen / **HRUBÝ** – básně / **WAGNEROVÁ** – próza **svědectví** – **SCHIFF** – vzpomínky **pocta** – **WILSON** – kultura a společnost **výtvarné umění** – **KRÁLÍK** – fotografie / **ALAVERDYAN** – malby + rozhovor / **STŘEDA** – Ateliéry / **SEDM** – Typlt / **JANKOVIČ** – práce + rozhovor / **KUNSTWERK** – seriál / **VÝTVARNÉ KOMISE** v době normalizace **interview** – **MLČOCH** + z prací **design** – **BABÁK** představuje – Psaní bez písmen **historie + filosofie** – **MÜLLER** – Krumphanzl, Dekarli, Tesař, Příbaň **kritický couleur** – **JAŘABŮV MACBETH** / Marečková / **MODERNISMUS A FAŠISMUS** / Šlajchrt / **CAVE** / Malá / **ANDREAS** / Vajchr / **ÚSTR, BABIŠ – PŘIBIL, BABIŠOVI CHARTISTÉ** / Drda

K dostání v knihkupectvích, s výraznou slevou v redakci RR (Jindřišská 5, Praha 1) nebo poštou. Objednávejte na [www.revolverrevue.cz](http://www.revolverrevue.cz), e-mailem: [sekretariat@revolverrevue.cz](mailto:sekretariat@revolverrevue.cz) nebo telefonicky: 222 245 801.

# Náboženství: příběh s otevřeným koncem

JIRÍ HANUŠ, VÍT HLOUŠEK

V jarním semestru 2017 proběhl na půdě Historického ústavu Filozofické fakulty Masarykovy univerzity kurz, na kterém společně přednášeli kolegové Jiří Hanuš (FF MU) a Vít Hloušek (FSS MU). Tento magisterský kurz byl věnován politice 19. století. Přednášející zvolili přístup postupného probírání jednotlivých oblastí, na nichž je možné a vhodné politiku v předminulém století představit. Otiskujeme zde první ze zpracovaných diskuzí, v příštích číslech *Kontextů* budou následovat další.

Českému studentovi, který nemá velké zkušenosti s českou historií a se zahraničním vývojem v posledních desetiletích, se může zdát, že náboženství ve své tradiční podobě představuje jen okrajovou záležitost, která již nesouvisí s životem velké části společnosti. S náboženstvím se setká jako s ezoterickým fenoménem na nějakých cestách, jako s reliktem pocházejícím odkudsi z minulosti, třeba s dnes již málo srozumitelnou slavností Božího těla na vesnici na počátku léta. Realita je ale zcela jiná: většina lidí na zeměkouli vyznává nějaké náboženství v té či oné institucionalizované formě (jde především o takzvaná světová náboženství, k nimž patří vedle křesťanství židovství, islám a mnoho dalších velkých východních soustav, jako jsou hinduismus nebo buddhismus), řada lidí tvrdí, že jsou náboženští, ale podle nějakého vlastního, neorganizovaného a subjektivního pojetí. Někteří vědci a pozorovatelé náboženského světa mluví také často o různých pseudo- či paranáboženských formách či o formě tzv. politického náboženství. Tento fenomén zmíníme později.

Co se týče Evropy, zde se často píše o speciálním případě, o výjimce – na rozdíl od jiných kontinentů –, kde došlo v moderní době k výraznějšímu odstranění náboženství z veřejného prostoru. K porovnání může sloužit situace nejen v Asii a Africe, ale například také v Severní Americe. Přestože Evropa sdílí s USA mnoho civilizačních vymožeností, zdá se, že ve věci náboženství existuje řada zásadních rozdí-

lů – od státní, veřejné symboliky (nápis In God We Trust na bankovkách) až po množství různých církví a denominací, které spolu soupeří o vliv v každé americké vesnici, ale současně vedle sebe žijí v míru. Dalo by se navíc dodat, že ani v Evropě náboženství nezmizelo, spíše zde našlo významné soupeře v podobě velkých ideologických soustav a jejich realizací, které se draly na jeho místo. Nemůže být ale pochyb o tom, že k náboženství zastává mnoho současných Evropanů lhostejný postoj.

Ukázat, jaký význam mělo náboženství ve své křesťanské formě i ve střední Evropě ještě před takovými sedmdesáti lety, tedy poměrně nedávno, se dá nepřímo, tj. tím, jakou sílu a nástroje mocenského potlačení církevních aktivit musel vyvinout a použít komunistický režim instalovaný ve čtyřicátých letech 20. století v některých středoevropských zemích včetně poválečného Československa. V letech 1949–1953 považovali lídři komunistických stran za nebezpečného nepřítele ve veřejném prostoru právě církve nebo církve a velmi urputně se je snažili připravit o jejich společenský vliv – což se jim z velké části podařilo mimo jiné tím, že umně využívali antiklerikálních resentimentů. Tvrdili například, že církve brání společenskému pokroku.

Přes všechny revoluce a proměny člověka a společnosti přetrvávalo náboženství i v Evropě posledních dvou staletí. Tato skutečnost je dána třemi faktory: schopností duchovní i organizační obrody náboženských

společností, a to i ve velmi obtížných dobách, které náboženskému rozvoji nepřály a nepřejí. Zadruhé je to fakt, že historický vývoj nedal zapravdu teoriím, podle nichž by mělo náboženství z moderní společnosti zcela vymizet – ať již dobrovolně (v důsledku přirozeného společenského vývoje), nebo nedobrovolně. Náboženství se nejen zachovalo, ale často i ve velmi tradičních formách, které vykazují značnou životnost. Náboženské stereotypy, založené na opakovaných rituálech, se hluboko včleňují do lidských zvyků a myšlení, takže je není možné snadno vykořenit, a to ani násilným způsobem. A zatřetí je tu faktor společenských změn, které připravují nečekaná překvapení zastáncům sekularizačních programů. Kdo by si byl pomyslel, že v posledních dekadách vzroste veřejná diskuze o islámu, a tedy i dalších náboženských formách? I tato diskuze ukazuje, jak jsou ti, kteří předpovídali ještě v šedesátých nebo sedmdesátých letech 20. století naprostý zánik náboženských témat a jejich institucionálních nositelů, v defenzívě.

Náboženství (v evropském případě především křesťanství založené na judaismu, respektive jeho různé historické formy jako římský katolicismus, pravosláví či protestantismus) je zvláštní v tom, že vzniklo v předmoderní době, a proto v sobě nese mnoho prvků, v nichž potřebujeme odhalit historickou kontinuitu, abychom mohli jeho projevům porozumět. Pro nás může být křesťanství něčím, co už do moderní doby jaksí nepatří, ale jak se například vyrovnat s takovými fenomény, že u počátku demokracie stojí vedle americké revoluce a osvícenských myslitelských výkonů také vnitřní uspořádání starých řádů a kongregací (benediktini a slavná řehole Benedikta z Nursie), nebo že když slavíme vznik našich národních států, tak si připomínáme světce, tedy osobnosti, které podle církevní nauky vynikly náboženskými ctnostmi (sv. Václav, sv. Štěpán), nebo že když mluvíme o moderních režimech (nacistickém či komunistickém), mluvíme o politických náboženstvích? Je tudíž možné vyslovit předběžnou tezi: náboženství je i přes nenáboženské projevy hluboce vetknuto do evropské kultury. To mimo jiné znamená, že Evropa byla v minulosti opravdu christianizována, i když si tuto christianizaci nelze představovat jako nějaký dokonatý a dokonalý

proces. Pokřesťanštění „národů“ i jednotlivců zůstalo často pouhým nedokončeným pokusem o christianizaci či misionářským snem. Kultura zůstala až do barokního období a do značné míry i po něm ovlivněna těmito christianizačními pokusy natolik, že vytvořila organizační, mentalitní a jazykový rámec, z něhož vyrostla i moderní kultura, i když někdy v opozici vůči křesťanským hodnotám a naukám.

To souvisí s fenoménem sekularizace (zesvětštění evropských společností), který chceme probrat zevrubněji. Dodnes se odborníci přou, co tento výraz znamená a jak se projevuje. Podle nás jsou nejdůležitější evropské sekularizační rysy tyto: občanský princip, náboženská pluralita, revoluční princip oproti restauračnímu (i ten však zachovává utopickou stránku náboženství, ale ruší jeho bytostný vztah k realitě), hledání náhražkových náboženských forem (věda a technika), převzetí církevních úloh státem. Jak jsme již podotkli, současně mohou přetrvávat prvky křesťanské kultury, i když u nich mizí jejich návaznost na zdroje. Otázka zní, zda je proces sekularizace u konce. U této otázky je zapotřebí znovu připomenout, že náboženství je nejen trvalý, ale i kreativní fenomén, který je schopen modernizace, a to ve svých institucionálních podobách! Pokud bychom tedy například připustili, že sekularizace dále pokračuje a projevuje se například v rozšiřování katalogu lidských práv nebo změnou zákonů v etické oblasti, stejně dobře také můžeme tvrdit, že se při tom mění i podoba náboženství, že církev a náboženské společnosti na sekularizační tendence reagují, a to ne vždy hloupě nebo neúspěšně.

Sekularizací se ovšem v 19. století míní především vyvlastnění církevního majetku, jak k tomu došlo za revoluce ve Francii nebo za Napoleona v Německu (po míru v Lunéville v roce 1803) zabráním duchovních území světskými panovníky. Dezetablování státních církví, což byl také proces spadající pod široký termín sekularizace, byl rovněž rozporuplný děj v tom smyslu, že se na něm někdy podíleli i reprezentanti církví a náboženských společností. Totéž lze tvrdit i o sekularizaci v ideové oblasti, v níž mnoho křesťanů vítalo jak konkrétní osvícenské myšlenky, tak posléze i liberální novinky v podobě občanských práv a preferencí národních specifik u jednotlivých národních

hnutí. U problému sekularizace si můžeme uvědomit také rozdílnost jednotlivých křesťanských konfesí: zatímco katolická oficiální nauka se uchýlila k formě právních narovnání s jednotlivými státy (konkordáty „napoleonského typu“, které se šířily po Evropě po celé 19. století), jiné církve se snažily držet starý systém laických patronátů (anglikánská církev) a církve svobodnějšího rázu pak dávaly přednost přímému působení „proti duchu doby“, popřípadě aktivnímu spolupůsobení v rámci společenských reforem. Sekularizace je v každém případě pojem rozporuplný a složitý.

Uveďme si nyní několik konkrétních historických příkladů, na nichž je možné ukázat problémy, s nimiž se potýkala evropská společnost v moderní době a které se týkaly náboženství a víry. Příklady ovšem nemohou vystihnout realitu v celé její šíři a složitosti. Umožňují nám však ukázat ambivalentnost moderny a pestrost různých konstelací náboženství vzhledem ke společnosti v Evropě.

Náboženská otázka hraje podstatnou úlohu ve Francouzské revoluci, která bývá právem označována za „matku“ či „matrici“ evropských revolucí. I v domácím francouzském prostředí znamenala občanskou válku, jejíž linie byla vedena jak na hranici revolucionáři/royalisté, tak na hranici militantní ateismus/konzervativní katolicismus. Mezi tím existovala samozřejmě různá umírněnější myšlenková hnutí a jejich aktivity, nicméně pro tuto revoluci je typické, že se zde vyhranily extrémní, jejichž paradigmatická povaha bude významná pro další dvě staletí. Občanskou válkou myslíme především válku ve Vendée, zemědělském a konzervativním kraji v západní Francii, kde se situace zostřila především v souvislosti s Občanskou ústavou duchovenstva a posléze (na počátku roku 1793) vyhlášením vojenské reskripcí, tedy povinných vojenských odvodů, které se týkaly přibližně 300 000 mužů. Samotné povstání úspěšné nebylo, přesto ale dokázalo rozdělit Francii, a to na mnohá desetiletí – v tomto smyslu je významný román *Devadesát tři*, jehož autor Victor Hugo se ještě po mnoha dekadách snažil o vyložení občanské války a o smíření dosud rozdělené vlasti. Z evropského hlediska byla ovšem důležitější revoluční válka, vedená hned s několika evropskými mocnostmi, poprava krá-

le Ludvíka XVI., což otřásl mnoha tehdejšími panovníckými dvory, a též francouzský revoluční „imperialismus“, přesvědčený o vlastní pravdě. Významnou roli též sehrály popravy nepřesezňných kněží a vůbec likvidace politických odpůrců, které byly i na poměrně přísné evropské mravy nebyvalé. Základní problém byl ovšem spatřován v nebezpečí, že francouzská revoluční společnost začala experimentovat ve společenské oblasti – přestala totiž považovat náboženství za prvotní a klíčový společenský tmel a začala hledat jeho náhražky.

Postrevoluční dobu lze tudíž chápat jako éru sporu o náboženskou pravdu a její uchování. Tak to ale vypadá jen na první pohled, ve skutečnosti se většinou jedná o složité procesy. Dobrý historický příklad představuje Svatoalianská smlouva uzavřená po porážce Napoleona Bonaparta. Tato smlouva byla sice součástí vídeňského uspořádání, jehož cílem byla mírová stabilizace kontinentu, měla ale spíše proklamativní charakter. Na první pohled se jednalo o pokus o náboženské zaštitění konzervativní ideologie a politické strategie po napoleonských válkách. Ve skutečnosti šlo spíše o ruskou nábožensko-politickou utopii v kombinaci s německou romantikou, které oponovali tehdejší političtí realisté (Metternich, Britové), neboť se opírali o sekularizovaný, nicméně v západním křesťanství zakořeněný rozdíl mezi světskou politikou a rozmanitými náboženskými proudy. Svátá aliance byla výrazem rusko-německého křesťanského blouznivectví (Alexandr I.), které bylo kontrolováno sekularizovaným pojetím politiky, a to v době odinstitucionalizovaných křesťanských proudů. Až později se stala označením pro konzervativní souručenství tří kontinentálních mocností (Rusko, Prusko, Rakousko) a jejich antiliberalní politiky.

Vzhledem k názvu tedy můžeme paradoxně Svatou alianci v podobě, kterou jí vtiskl Metternich, interpretovat jako pokračování trendu přítomného v evropské mezinárodní politice již několik století. Náboženství se totiž stávalo pouhým ornamentem mocenské politiky, pouhou záminkou pro sledování vitálních zájmů a imperiálních ambicí jednotlivých evropských velmocí. Plně se to projevovalo již ve 30. a 40. letech 19. století v tzv. východní otázce, kde ruská a francouzská

diplomacie používaly argument nutnosti zajištění ochrany křesťanských poddaných sultána jako pre-text expanze v oblastech doposud kontrolovaných „nemocným mužem na Bosporu“.

V první polovině 19. století tudíž můžeme pozorovat křesťanské proudy, jež na jedné straně podporují konzervativní společenský pořádek a chápou náboženství v tradičním smyslu jako pojivo společnosti, které nesmí být zničeno, na druhé straně se prostřednictvím romantického hnutí dostávají křesťanské myšlenky v Evropě i do liberálních a nacionalistických kruhů – zde je náboženství chápáno velmi často ve své prorocké, kritické, „podvratné“ funkci. Romantismus ostatně učiní křesťanství opět moderním hnutím, a to nejen v oblasti umění a literatury (Chateaubriandova obhajoba křesťanských hodnot), ale také ve zcela praktickém smyslu, prostřednictvím rozšíření duchovenských elit.

Odlíšnou konstelaci a úlohu náboženství ve společnosti ukazuje vývoj na Britských ostrovech. Zde se evangelikální hnutí zasadilo o prosazení „mentální změny“ v záležitosti otroctví a jeho praktických forem. Niall Ferguson to popsal slovy: „Jako by v britské duši cvakl přepínač.“ Staří otrokáři se změnil na bojovníky za zrušení otroctví a ve Freetownu v Sierra Leone se začal praktikovat návrat otroků ke svobodnému způsobu života. To bylo způsobeno několika zapálenými a přitom vlivnými evangelikálními křesťany (Zachary Macaulay, William Wilberforce), kteří dokázali spojit evangelikální výmluvnost s praktickým smyslem pro politiku a především dokázali aktivizovat veřejné mínění. Založili tak nový způsob politického jednání, který se velmi osvědčil – politiku nátlakových skupin, které dokázaly přesvědčit i zarputilou skupinu liverpoolských obchodníků s otroky, aby změnil předmět svého obchodu: z otroků na palmový olej, který se používal k výrobě mýdla. Touto změnou samozřejmě neskončil transatlantický obchod s otroky – po britském zákazu bylo přes Atlantický oceán přepraveno ještě 1,9 milionu Afričanů, především do Latinské Ameriky, do Brazílie. Britský plán však byl velmi ambiciózní a nedá se vysvětlit bez náboženského vlivu, ba zápalu: nové britské generace se rozhodly nejen pro zrušení „kletby otroctví“, ale současně pro civilizování

bývalých otroků – zkrátka řečeno pro vývoz britské kultury do zámoří a misijní strategii. Obracení „pohanů na víru“ se stalo podnikem, kterému se začaly postupně věnovat všechny křesťanské skupiny, jež byly finančně podporovány z domova – a znamenaly šíření křesťanské nauky a evropského stylu politiky a vůbec každodenního života do všech světových stran. Pokud se dnes vyskytují kritiky „evropského kolonialismu“, nemělo by se zapomínat, kde má tento vývoj své moderní kořeny a na to, že je spojen s křesťanským bojem za rušení otroctví.

Evropský politický vliv se tedy projevila na jiných kontinentech, které s Evropou nesdílely tytéž náboženské tradice a historii. Týká se to dodnes citlivých oblastí, jako jsou například oblasti severní Afriky nebo Blízkého východu, jejichž ráz dodala nepochybná civilizační i vojenská převaha Západu již od počátku 19. století, tj. od Napoleona. V této souvislosti připomeňme „nemocného muže na Bosporu“, tedy osmanskou říši a její marný boj o modernizaci, který skončil katastrofou podobnou té, která postihla říši habsburskou. Z náboženského hlediska je ale důležité, že 19. století není pouze stoletím konfliktů a třenic, ale také poznávání a objevování – připomeňme například názor vlivného spisovatele Goetha na Korán, který byl podle něho spontánním výrazem náboženskosti lidské duše, víry a poezie. Moderní evropský vliv na sever Afriky se zase datuje od významné misie imáma al-Tahtáviho, který se za svého pobytu ve Francii snažil o vstřebání tamní soudobé kultury a po návratu do Egypta působil v tomto duchu ve školách i jako redaktor a překladatel. Nemůže být ale pochyb o tom, že vývoj v muslimských zemích v oblasti vztahu náboženství a státu se inspiroval Evropou pouze z malé části, sblížení se projevilo až po rozpadu osmanské říše v Atatürkově Turecku, které převzalo některé rysy francouzského sekularizačního modelu.

Další evropská podoba náboženství se týká známého kulturního boje. Pod tímto poněkud zavádějícím termínem se rozumí boj moderního státu s katolickou církví. Asi nejznámější a nejprudší zápas v tomto směru se odehrál v nově vzniklém německém národním státě v 70. a 80. letech 19. století, i když stopy tohoto boje nalezneme takřka ve všech evropských státech

(v bývalém Československu se mluví o kulturním boji během prvních let státní existence, kdy se hovořilo o odluce státu od církve, k níž nakonec nedošlo). V německém případě šlo o to, že se Otto von Bismarck pokusil potlačit politický katolicismus, reprezentovaný stranou Centrum, ale jeho záměr byl širší – obával se totiž odvetné katolické koalice i polských biskupů, kteří měli svá sídla na pruském území. Ve „státním zájmu“ neváhal Bismarck a členové jeho vlády, především Adalbert Falk, přijmout zákony, které se týkaly nejen politického života Centra, ale celkového omezení katolické církve. Ze země byli vypovězeni jezuité, byla omezena možnost svobodného kázání, zaveden dozor nad školami, někteří biskupové a kněží byli internováni a tak dále a tak podobně. I když bilance pronásledování církve byla devastující (jen namátkou: celkově bylo zrušeno 296 řádových sídel o celkovém počtu 1 181 mužů a 2 776 žen), nedá se říci, že by Bismarck svůj Kulturkampf vyhrál. Katolicismus se ukázal jako velice silný protihráč, také díky tomu, že měl mezinárodní oporu – ostatně díky papežovu úsilí se podařilo kulturní boj zmírnit, i když němečtí katolíci žehrali na vatikánské kompromisy. Strana Centrum se stala velmi silnou součástí německé politiky: až do voleb 1912, kdy ji předstihli sociální demokraté, se etablovala jako největší frakce v Říšském sněmu. Podobně i v Předlitavsku soupeřily katolické strany se sociální demokracií o postavení nejsilnější frakce na Říšské radě. Kauza Kulturkampf tak ukazuje, že právě římský katolicismus, který se v očích mnoha liberálů a socialistů stával zaostalou, ba zpátečnickou formou myšlení, dokázal čelit silným útokům a ještě se při tom vnitřně obrodil.

Pro dobovou atmosféru ostrých bojů zejména socialistů a liberálů proti „klerikálům“ byl ovšem spíše než kompromis dosažený v Německu typický francouzský zákon o *laïcité* z roku 1905. Zákon prosazený zejména dvěma významnými politiky SFIO Jeanem Jaurèsem a Aristidem Briandem garantoval ve svém prvním paragrafu svobodu vyznání, avšak jeho těžiště leželo zejména v odpoutání státu od financování a jiné podpory jakékoliv církve: „Republika neuznává, nefinancuje ani jinak nepodporuje žádné vyznání.“ Odklon od „aliance trůnu a oltáře“ však byl pozor-

vatelný i v konzervativnějších politických systémech. V habsburské monarchii zajišťoval konkordát z roku 1855 katolické církvi privilegované postavení v oblasti školství, kultury i instituce manželství, avšak již prosincová ústava z roku 1867 tato privilegia v podstatě torpédovala.

Není možné zapomínat také na to, jak v devatenáctém století vznikaly různé moderní politické organizace, spolky a strany, a to v těsné závislosti na náboženských poutních místech. Křesťanská politika má v moderních evropských dějinách často vztah k nějakému náboženskému zážitku – to je zřejmé například u poutního místa Lurdy, jehož historie se začíná psát v roce 1858, v roce mariánského zjevení prosté dívky Bernadetty Soubirousové. Fenomén poutnictví nejprve z Francie, ale posléze z celé Evropy (české poutě do Lurd byly zahájeny knězem a politikem Aloisem Kolískem v roce 1903) znamenal nejen obnovu katolického křesťanství s jeho vírou v možnost zázračného uzdravení, ale posléze též formalizovanou opozici proti republikánské formě vlády, proti socialismu a obecně moderním myšlenkovým a politickým směrům. Nejen Lurdy znamenají v Evropě vytvoření platformy pro vznik různých křesťanských organizací, od misijních po politické, poutní místa se stávají shromaždišti katolických politických uskupení. Vzpomeňme si v této souvislosti na moravský Velehrad!

S obnovou poutních míst souvisí též vznik ultramontánního katolického proudu, čímž povětšinou rozumíme silnou vazbu místních církví na papeže a centrum církve v Římě. Kolem instituce papežství byl přibližně od 30. let 19. století vybudován jakýsi systém, který vše podřizoval „Římu“ – kázeň, nauku, liturgii, zbožnost, kulturu a politiku. Papež se stal symbolem a zosobněním principu autority, opakem ducha svobodného zkoumání a moderního myšlení. Podle ultramontánů (za horami, tj. Alpami) papež nemohl zbloudit, formuloval a vyslovoval nezměnitelné pravdy. Ultramontánní katolicismus vyvrcholil v šedesátých letech a jeho korunou se stalo vyhlášení dogmatu o papežské neomylnosti v roce 1870 na prvním vatikánském koncilu. Rozhodnutí bylo ovšem kompromisní, neboť ve vyhlášení je toto nové dogma vázáno na řadu podmínek, a týká se nikoli záležitostí

světských, ale pouze záležitostí víry. Kult nejvyššího velekněze (papeže) se však koncilem ještě zvýšil, a to z důvodu útrap Pia IX., jehož stát byl dobyt Piemontánci, a v důsledku kritiky papežství liberálními evropskými vládami. Mimochodem, pontifikáty Pia IX. a Lva XIII. byly neobyčejně dlouhé, od roku 1846 do roku 1903, což úctu k římským biskupům ještě zvýšilo: oba papežové se mohli odvolat na to, že jsou ve svých úřadech tak dlouho jako samotný „kníže apoštolů“, svatý Petr. Nedá se ovšem říci, že by se papežové pouze těšili z přízně věřících, kteří přijížděli do Říma obdivovat muže v bílém rouchu a současně s tím římské památky. Papežové oné doby výrazně zasahovali do světového dění, což lze dokumentovat například i na tom, že první vatikánský koncil je dnešními historiky označován jako sněm celosvětové církve. Významný vliv měla například encyklika (okružní list) Lva XIII. s názvem *Rerum novarum*, v níž se papež pokusil o vytvoření systematictější církevní nauky ve společenských a hospodářských záležitostech – tím mimo jiné ovlivnil i charakter vznikajících křesťanských politických stran, jejichž zakládání text encykliky nepřímou podnítil. Zpětně vzato můžeme vnímat tuto přelomovou encykliku jako ruku podanou modernitě. Lev XIII. vzal na milost moderní formy politického a společenského života jako politické strany a aktivity rodící se občanské společnosti. Ale nejen to. Akcentoval i palčivé sociální problémy doby, a představil tak katolicismus jako sílu, která má pevné duchovní kořeny a díky tomu je schopna držet krok s měnící se realitou evropských industrializovaných společností *fin de siècle*.

Papežové ovšem nebyli jedinými reprezentanty křesťanské obnovy v předminulém století – i za jejich rozhodnutí stáli teologové a filozofové, kteří se pokoušeli obnovit tyto obory s pomocí středověké scholastické (tomistické) nauky. Některé z těchto osobností jsou zase spojeny s obnovou místních katolických církví (za všechny jmenujme filozofa Johna Henryho Newmana, který přestoupil ke katolicismu z anglikánské církve a obnovil katolickou hierarchii v Anglii). Mnoho výrazných osobností, které měly velký vliv na společnost tehdejší doby, se ovšem často pohybovalo na hranici ortodoxie. Za všechny zmiňme Francouze Félicitého de Lamennaise, který začínal jako ultramon-

tán a končil jako stoupenec humanitních a socializujících dobových proudů, nebo talentovaného Němce, církevního historika Ignáce von Döllingera, který se pro svůj nesouhlas s novým papežským dogmatem o neomylnosti ocitl v nemilosti místní a vatikánské hierarchie. Vynikající osoby, které ovlivňovaly politiku a společnost, nalezneme samozřejmě ve všech křesťanských denominacích: namátkou vzpomeňme vlivného anglikánského misionáře a cestovatele Davida Livingstona, evangelikálního znalce mimoevropských kultur a misionáře Williama Carreyho nebo celou škálu ruských pravoslavných spisovatelů, kteří svým křesťanstvím ovlivňovali ráz své doby (Fjodor M. Dostojevskij). Max Weber zase může posloužit jako příklad sociálního vědce, který ve svém textu *Protestantská etika a duch kapitalismu* pracoval s náboženstvím jako proměnnou vysvětlující fenomény moderní společnosti.

Jak ukazuje vyhocený příklad německého Kulturkampfu, není možné popřít, že křesťanstvo se v 19. století ocitlo pod velkým společenským tlakem, což bylo dáno mnoha faktory. Vedle velkých proměn společnosti, hospodářství a kultury (modernizace, urbanizace, stěhování obyvatelstva z venkova do měst, vznik a rozvoj občanského principu, prosazení principu tolerance, vznik protikřesťanských politických hnutí) lze zmínit i velké „světové názory“, které se v předminulém století prosadily a změnily mentální mapu Evropy. Spolu s britským historikem Hughem McLeodem můžeme mluvit o dvou směrech, které pro náboženství představovaly zásadní opozici: zaprvé o humanismu, jehož ideovým podložím byl pozitivismus Augusta Comta (někdy se mluví o „katolicismu bez křesťanství“ nebo o náboženství lidskosti). Tento humanismus se stal později ideovou výbavou liberálních a republikánských politických systémů a byl prosazován na všech společenských úrovních, zejména ve školství – vedle Francie můžeme zmínit značný vliv pozitivismu například ve Španělsku. O tomto typu humanismu, respektive o jeho různých podobách a vývojových fázích můžeme mluvit i v souvislosti s českými dějinami (masarykovská tradice, která ovšem obsahuje „ježíšovský prvek“, je již zbavena dogmatického křesťanského základu). V opozici ke křesťanství, i když ne vždy a stejnou měrou, se nakonec

objevil socialismus, přestože jeho rodokmen vykazuje i křesťanské rysy. Spolu s vytvořením socialistických spolků a stran a vlivem marxismu a anarchismu došlo k tomu, že se socialismus stále více vyhraňoval v pozici církevní opozice a jako ideologie těch, kteří nechťeli mít s církvemi nic společného – dokázal totiž vytvořit jakýsi alternativní „pseudonáboženský svět“ s důrazem na společenskou rovnost, úctu k pracujícím dělníkům a životní styl zaměřený na materiální hodnoty a (v řadě případů) na ateistický přístup k vlastnímu životu.

Celkově můžeme zhodnotit evropské 19. století vzhledem k náboženství jako ambivalentní. Obrovské turbulence doby připravovaly křesťanstvu jedno překvapení za druhým. Rozhodně se však nedá říci, že by křesťanská odpověď či defenzíva byly naivní či bezbranné. Velké křesťanské církve či uskupení dokázaly vytvořit alternativy k modernímu světu (ultramontanismus římského typu) nebo dokonce bojovat nejen na domácí misijní půdě, ale i v zahraničí (evangelikální misie). Všechny křesťanské denominace přitom disponovaly velkými osobnostmi takřka na všech společenských polích, včetně politického. V tomto smyslu musí být hodnocen také politický výklad evropských dějin ve sledovaném období. Nemůže být pochyb o postupující sekularizaci – ta měla ovšem často paradoxní podobu, nepostupovala přímo a byla brzděna mechanismy, které měly stále ještě velký vliv a značnou intelektuální a morální sílu.

## Literatura k další četbě:

- Burleigh, Michael: *Pozemské mocnosti: Politická náboženství od Velké francouzské revoluce do 1. světové války*. Leda, Praha 2016.
- Davie, Grace: *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. CDK, Brno 2010.
- Ferguson, Niall: *Britské impérium. Cesta k modernímu světu*. Prostor, Praha 2007.
- Fiala, Petr: *Laboratoř sekularizace. Náboženství a politika v nenáboženské společnosti: český případ*. CDK, Brno 2007.
- Keppel, Gilles: *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Atlantis, Brno 1996.
- Kissinger, Henry: *Umění diplomacie*. Prostor-Obzor, Praha 1996.
- Kropáček, Luboš: *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. Vyšehrad, Praha 2002.
- McLeod, Hugh: *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*. CDK, Brno 2007.
- Rémond, René: *Náboženství a společnost v Evropě*. NLN, Praha 2003.
- Suchánek, Drahomír: Bismarckův kulturní boj – kořeny, příčiny, souvislosti. *Historický obzor. Časopis pro výuku dějepisu a popularizaci historie*. Roč. 11 (2000), č. 11–12, s. 248–258.
- Tinková, Daniela: *Francouzská revoluce*. Triton, Praha 2008.
- Weitlauff, Manfred (ed.): *Kirchen im 19. Jahrhundert*. Friedrich Pustet, Regensburg 1998.

**Jiří Hanuš**, historik, pracuje v Historickém ústavu Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, věnuje se evropským dějinám 19. a 20. století.

**Vít Hloušek**, politolog, působí na Katedře mezinárodních vztahů a evropských studií Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity.



# Tři nezbytná společenství

RUSSELL HITTINGER

Encyklika *Rerum novarum* (1891) začíná touto větou: „Dychtění po novotách již dlouho zneklidňuje státy; bylo proto přirozené a nezbytné, že se snaha o změny přesunula z oblasti politiky na příbuzné pole hospodářské.“<sup>1</sup>

Od Francouzské revoluce katolíci znovu promýšleli sociální řád – zejména s ohledem na vztah mezi církví a novými státy, ale také s ohledem na to, co přináleželo k „nové ekonomice“. Když byl v roce 1878 zvolen papežem Lev XIII., byl „sociální katolicismus“ v rozkvětu, třebaže se nedostávalo autoritativního učení o tomto tématu. Byla to éra katolických kruhů a sdružení vedených vynikajícími osobnostmi, jakými byli François René de La Tour du Pin, Léon Harmel, Albert de Mun, Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Frédéric Ozanam a Adolph Kolping. Fribourgská unie, ustanovená v roce 1884, byla první mezinárodní organizací katolických sociálních myslitelů. Její reprezentanti vyžvali v roce 1888 papeže, aby poskytl vodítko k výuce o souboru sociálních otázek týkajících se hospodářství.

Lev XIII. tak učinil v encyklice *Rerum novarum*. Nepřekvapuje, že úvodní věty odkazují k Francouzské revoluci. *Rerum novarum* vznikala v letech 1889–1890, během oslav stého výročí revoluce. Hlavní oslavy se samozřejmě odehrály v Paříži, kam zavítalo asi 32 milionů návštěvníků na Světovou výstavu. Její výstavní výbor přijímal architektonické návrhy na obrovskou věž, jež by připomínala ono výročí. Po odmítnutí několika návrhů, včetně plánu na 300 metrů vysokou věž ve tvaru gilotiny, výbor přisoudil vítězství Gustavu Eiffelovi. Eiffelova věž, považovaná za nejvyšší budovu na světě, oslavovala francouzskou vědu a ekonomickou prosperitu. Slavní Američané jako Thomas Edison či Buffalo Bill navštívili halu strojů a koloniální expozici, které ukazovaly plody vědy a peněz, zvláště ovládnutí zámožných území a národů. Více než polovinu nákladů na výstavu nesl garanční spolek soukromých inves-

torů, který měl slušný zisk. Vítejte v moderní době: Francouzskou revoluci vám přináší Goldman Sachs. V textu tematické výstavy se objevila věta: „Zničil jsem staré zákony, přináším naději.“

Až do nástupu totalitních hnutí v roce 1917 nabízela Francouzská revoluce sociální vizi, proti níž se katolická sociální nauka pokoušela vymezit. Lev XIII. psal o revoluci jako o „Velké bitvě“, jako o události z knihy Genesis, jež zničila přirozený řád věcí. Revoluce skutečně přivedla zásadní reorganizaci společnosti. Dokonce i ve stavu úpadku, v němž se v 18. století francouzská katolická společnost nacházela, zůstávala kulturou slibů. V roce 1789 a v letech následujících tato kultura rychle mizela.

V roce 1790 revoluce vydala dekrety zakazující mnišské sliby a místo nich požadovala kněžskou přísahu na občanskou ústavu. V roce 1791 se sňatek změnil na pouhou občanskou smlouvu a celibát pro světské kněze byl zmírněn. Další dva dekrety z roku 1792 dokončily reorganizaci společnosti: první se postaral o jednostranný rozvod bez (uvedení) viny a druhý rušil monarchii. Tak došlo k zániku dvou velkých laických slibů: muže vůči ženě a krále vůči království.

Revoluční změny se rychle šířily do stávajících i bývalých kolonií. Papež Pius IX. sehrál roli Kasandry, když vydal „katalog bludů“ (1864), který zahrnoval neslavné odsouzení návrhu, že „papež se může a má smířit a dohodnout s pokrokem, svobodomyšlností a moderní civilizací“.<sup>2</sup>

Lev XIII. nevydal žádný katalog bludů. Místo toho si položil otázku, jež byla zároveň filosofičtější i praktičtější: Jak zlepšíme tuto situaci? Jaký sociální řád navrhuje? Jak můžeme spolupůsobit v sociálních otázkách a jak můžeme změřit, co bylo ztraceno a co by mohlo být opět získáno? V encyklice *Rerum novarum* poznamenal: „Nejlépe je dívat se na věci tak, jak jsou.“<sup>3</sup> Paradigma

katolické sociální nauky zformulované Lvem XIII. odolalo utopickému pokušení, jemuž se 19. a 20. století zřídka kdy vzepřely. Papežovo paradigma pro sociální analýzu bylo prosté a solidní. Bylo nearistotelovským pokusem vložit „duchy“ doby do věčných vinných měchů.

Naším rámcem v sociálních záležitostech by měla být tři „nezbytná“ společenství – to znamená společenství nezbytná pro lidské štěstí. Zahrnují domácí společenství (manželství a rodinu), politické zřízení a církev. Pius XI., jenž rozvinul představu svého předchůdce, konstatuje: „Dnes existují tři nezbytná společenství, navzájem se odlišující, a přece harmonicky spojená Bohem, do nichž se člověk rodí: dvě, totiž rodina a občanská společnost, patří k přirozenému řádu; třetí – církev – náleží k řádu nadpřirozenému.“ Na bázi vskutku sociálního principu existují i jiná sdružení. Ta jsou ale pomíjivější, revidovatelná a vystavená volné tvořivosti lidského důmyslu. Pokud tato sdružení upadají, budeme mít sociální problémy. Zánik nezbytných společenství by se rovnal sociální pohromě.

S pomocí Aristotela – upraveného – výroku můžeme říci: lidská osoba je tvor domácí (manželsko-rodinný), politický a církevní. Jakmile byl v roce 1878 zvolen, Lev XIII. se ihned začal zabývat otázkou, kde se nacházíme s ohledem na tato tři společenství. V encyklice *Quod apostolici muneris* (1878) shromáždil argumenty proti názoru (jež považoval za socialistický), že společnost je možné zredukovat na stejné prvky téže společnosti. Začal konstatováním, že existují plurální společenství se zcela odlišnými mody „členství“. A pak začal postupně vykládat nauku o třech nezbytných společenstvích. V encyklice *Aeterni patris* (1879) vykreslil církev jako dům moudrosti, žijící z filosofie a božského zjevení. V *Arcanum divinae sapientiae* (1881) zformuloval první formální a přehlednou nauku o křesťanském manželství od Tridentského koncilu. V *Diuturnum illud* (1881) zkoumal původ politické autority. Prosté paradigma Lva XIII. o třech nezbytných společenstvích bylo „učitelským úřadem“ římskokatolické církve používáno s rozumem, flexibilně a efektivně skoro jedno století.

V encyklice *Arcanum divinae sapientiae* papež dovozoval, že je v oboustranném zájmu politického zřízení a církve zachovávat vše, co pomáhá lidem žít „dobře a šťastně“. Základem dobrého a šťastného života je zdra-

ví prvního nezbytného společenství, domácího řádu založeného na manželství. Třebaže *Rerum novarum* obsahuje důležitý argument pro svobodu dobrovolných sdružení, více se tato encyklika věnuje právům a povinnostem dělníků pracujících za mzdu ve vztahu k podpoře a dokonalosti rodiny. Je jisté, že důstojnost dělníků reflektuje lidskou osobu jako nositele obrazu, jak řekl Tomáš Akvinský, schopnou postarat se o sebe a o druhé. Osobu, jež překračuje zvířecí instinkt a která nejenže vyrábí, ale činí tak na základě racionální prozíravosti, a má tudíž právo mít k dispozici stabilní majetek stejně jako závazek postarat se o sociální život i za hranicí jejího přirozeného životního rozsahu. Základem však v tomto případě není scénář „přirozeného stavu“, ale spíše práva a povinnosti domácího společenství. Je právem a povinností politického společenství respektovat a chránit formu a cíle manželství a rodiny. Je právem a povinností církevního společenství posvětit a vyučovat jeho členy. V *Rerum novarum* Lev XIII. zdůrazňuje důležitost nejenom svátostného pouta manželství, ale také moudrého a dobrého užívání hmotných statků *sub specie aeternitatis*: „Nemůžeme pravdivě poznávat a hodnotit pozemské věci, nemáme-li na zřeteli jiný, nesmrtelný život. Kdybychom si totiž odmysleli posmrtný život, zmizel by okamžitě pravý pojem mravní povinnosti a veškeré pozemské bytí by se ztratilo v tajemnu nepřístupném jakémukoli lidskému zkoumání.“<sup>4</sup>

Úhrnem lze říci, že nezbytná společenství sdílejí (analogicky) tyto vlastnosti:

- Jejich jednotlivé formy a cíle nejsou čistě dobrovolné – nemají podobu *societas arbitraria*, která mohou být vytvářena, různě přetvářena anebo rozpouštěna podle měnících se podmínek. V případě manželství a církve jsou forma a cíle společenství ustaveny od přírody anebo nadpřirozeným způsobem. Politické zřízení je poněkud odlišné, protože jakkoli je jeho cíl dán přirozeně, má více než jednu legitimní formu (vládu jednotlivce, vládu několika, vládu mnoha anebo, což je pravděpodobnější, smíšenou formu).
- Nejsou libovolně volitelnými platformami životního stylu. Je nám dáno v nich přebývat nebo žít. (Jedním z oblíbených sloves Lva XIII. je *inhabitere*.) Tato vlastnost „přebývání v“ je analogická. Žijeme v manželství, rodině, politickém zřízení a v církvi

různým způsobem. Avšak tato společenství sdílejí sociální princip, řekněme sociální intenci v přísném smyslu slova, jímž je účast ve svazku. Svazek sám je dobrý. Právě společenství není shlukem směn a distribucí, dokonce i když takové dělitelné věci mají být řádně směňovány a distribuovány. Žijeme ve společenstvích, nikoli v sociálních hnutích, politických stranách, polních nemocnicích, Starbucksech nebo v kulturách bez hranic typu Evropské unie.

- Podporují se navzájem, což vyplývá ze samotného smyslu nezbytných společenství. Za normálních podmínek jejich členové, kteří přebývají v jednom společenství, přebývají také v ostatních: ti, kteří žijí v domácnosti, jsou také příslušníky Francouzské republiky a farnosti sv. Rity. Tento princip byl nazván „hierarchickou komplementaritou“. Společenství se skládá z rozdílných sociálních řádů, mezi nimiž existují vztahy, jež jsou „vskutku vzájemné“. Rozdílné řády se vzájemně potřebují a jeden nemůže nahradit druhý. Existují v sobě jako skutečná společenství, ale existují také pro druhé důstojné řády. Pro lidské štěstí není dostačující přebývat v jediném společenství.

V epoše Lva XIII. a jeho tří nástupců,<sup>5</sup> jež sahala do poloviny 20. století, nespočíval hlavní problém – ponecháme-li stranou anarchisty a bolševiky – v nekompromisním odmítání nezbytných společenství. Problémem bylo nalézt rovnováhu v souladu s principem komplementarity. Národní státy trvaly na tom, že stát má v této oblasti první a poslední slovo.

Proto bychom neměli být překvapeni, že nejnedobytnější konkrétní otázkou – jak v Evropě, tak v Novém světě – byly školy. Církevní historik Roger Aubert nazval školskou otázku „klasickým bitevním polem“, neboť škola byla místem soutěže mezi právy rodičů, církve a státu. Všechna tři nezbytná společenství jsou – každé svým vlastním způsobem – semeništi vzdělání. Když Pius XI. tvrdil, že „rodina je svatější než stát“, jeho pozornost byla upřena především na problém vzdělání.

Co by papežové Lev XIII., Pius X., Benedikt XV. a Pius XI. považovali za katastrofální sociální scénář? Byl by to zánik, anebo něco zániku blízkého, tří nezbytných společenství. Takový zánik mohl být podnícen buď shora, anebo zdola.

*Scénář shora* si učitelský úřad církve v éře Lva XIII. a jeho následovníků dokázal snadno představit. Církev jej ostatně zakusila během Francouzské revoluce. Vstup totalitních systémů po první světové válce byl dalším momentem, který naháněl hrůzu. V rámci scénáře shora mohla být všechna tři nezbytná společenství včetně politického zřízení odstraněna z každodenního života. Některé součásti těchto společenství by snad zbyly, ale pouze jako kolektivem si přisvojené projevy; např. části správní autority, prvky domácího řádu za účelem plození potomstva nebo některé aspekty náboženství, podřízené kolektivu. Snad dokonce i státy s dobrými úmysly by mohly zabloudit v poli dystopické nejistoty tím, že by přehnaly svou podpůrnou funkci v časech nouze. To je hlavní myšlenka encykliky *Quadragesimo anno* (1931). V podmínkách permanentní mobilizace by stát pohltit život ostatních společenství, aniž by formálně nebo právně zakázal jejich existenci. Proto byl koncipován princip subsidiarity jako mez vůči distributivní spravedlnosti: politické zřízení mělo respektovat jedinečné sociální formy a cíle církve a rodiny.

Pokud jde o *scénář zdola*, jeden příklad zániku hrál v encyklikách Lva XIII. a Pia XI. více než jen epizodní roli. Byla to „liberální“ utopie, v níž jsou tři nezbytná společenství redukována – slovy Lva XIII. – „na druh obchodních smluv, které mohou být právem zrušeny z vůle jejich původců“.

Lev XIII. pochopil jádro liberální ideologie, zejména ve vztahu k manželství a životu domácnosti. Sociální formy jako manželství či rodinu může stanovit buď stát, nebo, což je pravděpodobnější, soukromá smlouva se státním souhlasem – *societas arbitraria*, jejíž forma je sjednána. Distributivní spravedlnost tradičně předpokládá sociální formu, podle níž „my“ (politické zřízení, rodina) jsme něčím zavázáni našim „členům“ na základě zásluh nebo potřeb. Ale předpokládejme, že čistý úhrn účinků toho, co bylo soukromě směněno (v jakémkoli daném časovém bodě), platí jako hodnota distributivní spravedlnosti. Správná věc by se *mohla* dostat do rukou správné osoby, ale vzhledem k sociálnímu principu by to bylo úplně náhodné. Např. v rodině by léky nebyly distribuovány, ale spíše směňovány – řekněme dítěti, jež si ušetřilo dost peněz, aby si je koupilo.

Toto varování před liberalismem zaznělo skoro vždy ve vztahu k reformám manželství a rodinného práva. Opět předpokládejme, že neexistuje žádná (uznaná) forma nebo cíle manželství. Zdálo by se, že z toho vyplývá existence různých forem manželství, jež mohou být ustanovena soukromou smlouvou, jak napsal Pius XI. v *Casti connubii*:

Jiní zase tvrdí, že v přírodě samé a jejich zákonech nenašli nic o manželství, nýbrž že postřehli toliko plodící schopnost a s ní spojený mocný pud za úkolem ukojení. Někteří však přece nalézají v lidské přirozenosti počátek nebo zárodek pravého manželství, a sice v tom smyslu, že kdyby se lidé nespojili nějakým pevným svazkem, nebylo by postaráno o důstojnost manželů a přirozený cíl šíření a výchovy potomstva. Nicméně i oni učí, že manželství samo jako zřízení, jež je nad samým plozením, bylo vynalezeno shodou různých okolností a ustanoveno toliko vůlí lidskou.<sup>6</sup>

Tudíž to, o co se stát stará v manželství, je reprodukce, z níž vyplývají jeho politické a právní zájmy např. v eugenic, demografii a podobně. Zbytek, včetně formy a mimoreprodukčních cílů, může být ponechán soukromým kontraktům. „... někteří lidé,“ tvrdil Pius XI., „dospěli až tam, že vynalezli nový druh spojení, odpovídajících, jak se domnívají, současným poměrům a době, a které mají být novými formami manželství: jedno ‚jen na čas‘, jiné ‚na zkoušku‘ nebo ‚přátelské...‘.“<sup>7</sup> To zní jako zprávy několik měsíců staré.

Tato dystopická revoluce zdola byla představitelná, ale nepravděpodobná mezi rokem 1878 a Piovou smrtí v roce 1939. Dokonce i v případě manželského a rodinného práva, kde se sociální implikace *homo economicus* rýsovaly dosti ostře, přikládal Pius vinu za rozvrat přehánění shora (jakkoli podněcovanému liberálními ideami). Skutečná revoluce zdola by závisela na velkém množství lidí, kteří – z utopického nadšení nebo snad z morální únavy – by opravdu chtěli opustit věčné nebo nutné sociální formy. Anebo, což je pravděpodobnější, by to záviselo na lidech, kteří by chtěli morální závazky členství v různých společenstvích odstranit nebo zmírnit zákonem. Taková ulehčení by

mohla být ospravedlněna teoriemi, že trvalé sociální formy mohou být jakožto konstrukce libovolně měněny a že to jsou imanentní systémy bez transcendentního ukotvení. Ale tato ospravedlnění mnoho neznamenala, dokud si sami lidé nevyzkoušeli, že a proč nechtějí jakožto tvorové političtí, rodinní a církevní přebývat v těchto společenstvích, radovat se ze života v nich a plnit jejich závazky.

Tato perspektiva nebyla pravděpodobná, když Lev XIII. a Pius XI. psali své encykliky. Státy a různé druhy nacionalismů byly silné. Války a ekonomické krize udržovaly evropské obyvatelstvo (a zbytek světa, který jím byl ovlivněn) v téměř trvalém stavu mobilizace. Od vypuknutí válek 20. století až po dobu poválečné obnovy v 50. letech zůstával princip hierarchické komplementarity v praxi nedotčen, i když jeho sociální ontologie a metafyzika byly oslabeny. Jednoduše řečeno, lidé potřebovali jeden druhého, jakož i trvalou spolupráci společenství, nezbytných pro rozkvět lidstva.

Papežské paradigma první poloviny 20. století čelilo vícekrát velmi bouřlivým historickým poryvům. Učitelství úřad církve chápal, že sociální řád založený na třech společenstvích by mohl být svržen shora nebo zdola. Ale při zpětném pohledu je podivné, že učitelství úřad (neplatí to ale pro všechny katolíky) nevěnoval více pozornosti „duchu nových věcí“ zdola. Kompetentní myslitelé, od jezuitského sociálního teoretika Heinricha Pesche po sekulární ekonomické historiky Karla Polanyie a Josepha Schumpetera, zdůrazňovali, že sociální vztahy plynoucí z tržní soutěže směřují ke zkonstruovaným, sjednaným a přechodným sociálním formám. Ale z perspektivy toho, co Pius XI. nazýval svou pontifikální „strážní věží“, se historická a sociální scéna vyznačovala živořením duchovních, sociálních a vzdělavatelských svobod církve, nemluvě o vlastním majetku, z milosti státu. Tato přirozeně „duchovní“ zkušenost ovlivnila všeobecný sociální názor církve, s jeho důrazem na ochranu nebo rozvrat shora. Sociální názor nebyl sám o sobě chybný. Ale představoval součást myšlenkového návyku, se kterým bude těžké se rozejít, jakmile přijdou hlavní rozvraty zdola.

Zdálo se, že podstatná a trvalá spolupráce sociálních institucí po roce 1945 toto paradigma potvrzuje. Navzdory tomu, co říkával můj starý přítel Richard

John Neuhaus, v desetiletích po druhé světové válce přišla „chvíle katolické církve“. Poválečná obnova se odehrála ve znamení výrazného ekonomického rozvoje a sociálního zdraví. Byl to vrchol tzv. *trente glorieuses* [třiceti slavných let – pozn. překl.], skvělá zásobárna zdraví, vzdělání a sociální energie, spojená s vysokou porodností. Dokumenty učitelského úřadu církve a koncilů (*Pacem in terris*, *Populorum progressio*) se zaměřovaly na model sociální spolupráce v praxi západní Evropy a doporučovaly jej jako cestu pokroku rozvojevému světu: sociální trhy bez socialismu, národní státy bez chronických válek, rozvoj jako „jiné označení pro mír“. Optimismus „učitelského úřadu“ církve poválečné éry nepočítal s ničím podobným, jako je postnacionální (a tím méně postmanželská a postcírkevní) budoucnost. Naivně se předpokládalo, že „přátelské ruce“ sociální spolupráce by mohly zkrátit nacionalismus a domýšlivou církevní autoritu bez předsudků vůči nezbytným společenstvím, působícím v mezinárodním rámci. Pak přišly dvě revoluce, které papežové ve své „strážní věži“ neočekávali.

V roce 2004 představil kardinál Renato Raffaele Martino, prezident Pontifikální rady pro spravedlnost a mír, *Kompendium sociální nauky* církve. Po pěti letech tvrdé práce vznikla nádherná kniha (včetně 150stránkového věcného rejstříku). Autoři shromáždili několik set obsáhlých textů „učitelského úřadu“ římskokatolické církve, rozdělených podle principů, námětů a užití. Jedná se o rozsáhlý soubor materiálu, sahajícího od knihy Genesis až k intervenci Svatého stolce u příležitosti fóra o vodě ve Třetím světě. Podstatná část těchto pontifikálních a kuriálních textů pochází z let 1958–2004. Je pozoruhodné, že těchto několik set textových bloků je prostě zařazeno pod tematická záhlaví. Chybějí argumenty, filosofická syntéza, historický kontext. Napadla mě podvrtná myšlenka, že tato obrovská kompilace, postrádající filosofické či historické vektory, reprezentuje tradici, která si buď absolutně důvěřuje, anebo je tak přetížená, že může pouze udělit autoritativní požehnání sérii vedle sebe kladených odpovědí na krizi – jako tradice očekávající syntézu.

Ale co způsobilo, že katolická sociální nauka byla připravena o svou sociální koherenci založenou Lvem XIII.? Ve druhé polovině 20. století jsme zažili dvě revoluce

zdola. Ani jedna nebyla podnícena vyššími vládnoucími kruhy, třebaže politické a sociální autority se jim zajisté přizpůsobily. Revoluce neměly pravděpodobně žádnou jednotlivou příčinu, ale jsou propojené svým původem a jejich účinek je kumulativní. Každá je utopická. Obě vznikly v reálném sociálním životě. Nemusím je detailně popisovat, protože i když nepochopíme všechny jejich příčiny nebo budoucí směr, jež by mohly nabrat, víme velmi dobře, čím revoluce jsou.

Zaprvé *kulturní revoluce* 60. let – ne ta čínská, ale duch nových věcí, který vytryskl na Západě a projevil se mezinárodně. Jeho ohnisko mělo generační charakter, ale v žádném případě nebyl generačně omezen. Bez obalu řečeno – větší část dvou generací dospěla k přesvědčení, že tři nezbytná společenství jsou nesnesitelná. V paradoxním uznání jejich komplementarity bylo domácí, církevní a politické společenství pochopeno jako jediná spolčená represivní hierarchie – jako establishment. Sociální a institucionální autority si zřejmě myslely totéž, protože se brzy přenastavily jako permissivní hierarchie.

Po encyklice *Humanae vitae* (1968) začala církev vystupovat proti „duchu“ sexuální a morální revoluce. Papež Jan Pavel II. se pokusil ukázat, že manželství a rodina nejsou represivní, a tudíž že by politické zřízení a církev neměly být pouze permissivní. Okolnosti Jana Pavla donutily, aby se zabýval domácím společenstvím, ale on měl pro to také hlubší důvod. Manželství a rodina jsou nejen nejzranitelnějším společenstvím, ale také tím, jehož správné fungování je ze všech tří nejdůležitější. Kdokoli se stáhne z tohoto společenství, není připraven žít v dalších dvou. Jan Pavel II. došel k závěru, že krize 20. století byla antropologická, což znamená, že nemáme co činit pouze se sporadickými projevy nechuti vůči institucím. Typickým rysem doby je to, co papežův přítel Rocco Buttiglione trefně nazval *negativní antropologií*. Tato krize se projevuje připraveností potvrdit, čím člověk *není*, ve spojení s hluboce založenou neochotou potvrdit normativní antropologický obsah.

Nebudu opakovat veškerou teologickou antropologii, jež byla zdrojem diagnózy Jana Pavla II. Postaćí jedna poznámka. Jako papež promluvil k nejvyššímu římskému soudu pro manželské otázky (Rota)

o antropologiích, které považují „člověka“, daného přírodou, za surovinu nebo koncept toho, čím by člověk mohl být, pokud by byl učiněn „specificky lidským“ v „historické a kulturní oblasti“. Za těmito antropologiemi se skrývá mýtus o protočlověku, který očekává humanizaci působením kultury, sféry svobody, v níž může být protolidskému dodána multiplicita forem. Tento mýtus umožnil katastrofu zdola.

V naší moderní době si můžeme představit politické zřízení, manželství a církev jako pouhé možnosti. Ani ne tak jako normativní a formativní instituce, ve kterých žijeme a dosahujeme dokonalosti napříč generacemi, jako spíše nástroje, které můžeme použít, abychom žili život dle našeho vlastního výběru. Negativní antropologie konstruuje tři velká společenství lidského štěstí jako základ pro seberevizi, nikoli pro zdokonalení přírody.

Před kulturní revolucí byla církev zvyklá směřovat své stížnosti ohledně sociálního řádu vládám. Tuto zvyklost bylo nyní zapotřebí upravit. Na rozdíl od rozvodu bez (uvedení) viny zavedeném revoluční francouzskou vládou, což byl vskutku jednostranný čin směřující shora dolů, naše kulturní revoluce nebyla výtvořem státu. Místo toho se vlády permisivně, krok za krokem, přizpůsobily duchu revoluce. Tyto vlády se celkově vzato nedomnívají, že mají oprávnění odstranit kulturní revoluci. Permisivní hierarchie poválečného světa nezamýšlejí nutně zničit domácí, církevní a politický život, spíše si přejí uchovat každý z nich na co nejmenší úrovni normativity.

Druhá revoluce je technicko-ekonomická, abychom užili pojem papeže Františka. Někdy je nazývána neoliberalismem, ale pochybuji, že ideologie uspokojivě vystihuje realitu globalizovaných a peněžních trhů anebo dynamiku globálních komunikačních technologií. Koncem jara 1992 formuloval soudce Anthony Kennedy svou slavnou tezi o právu na definici svého vlastního konceptu existence, smyslu, univerza a tajemství lidského života. O tři měsíce později navrhl Teng Siao-pching podstatně méně abstraktní odpověď na otázku po „smyslu života“: „Zbohatnout je slavné.“ Teng vysvětlil, že existuje pouze jediná „myšlenka“, „jediné pevné pravidlo [tvrdá pravda]“, totiž ekonomický vývoj, jak je chápán na Západě. Někteří zbohatnou, jiní ztratí. Ale vcelku budou lidé šťastnější.

Teng nevymyslel očekávání, že sociální náklady na přehřátou, globální, těžko financovatelnou a spekulativní ekonomiku se vyplatí. Navzdory skutečnosti, že skoro každá štěrbina sociálního řádu – penze, univerzitní nadace, rodinné úspory – je zásadně vklíněna do Tengovy „jediné tvrdé pravdy“, jen málo lidí by bylo schopno v konkrétních sociálních termínech uvést, co pravda „je“. Co znamená, že průměrná doba držby akcií ve společnosti se blíží čtyřem měsícům? Že životnost firmy zastoupené v žebříčku Fortune 500 je menší než 15 let? Že bankovní aktiva v určitém státě mohou dosáhnout hodnoty 500 % HDP a hodnota reálného majetku je jen nepatrně vyšší? Jestliže sociální entity, jako jsou korporace, mají životnost kratší než život domácích mazlíčků, s čím máme poměřovat sociální náklady?

Ve své knize *Moderní sociální fikce* Charles Taylor vysvětluje, že v moderní době byl ekonomický život první sociální fikcí, jež dosáhla identity nezávislé na politické sféře. Je to nový „normální řád“ vzájemného obohacení, který je současně hluboce sociální a – řekněme – interaktivní směrem dolů, ale nesnadno zařaditelný do obvyklé rubriky kolektivní akce. Trh je sociální v tom rozsahu, že je sémiotický, že je souborem znaků týkajících se cen. Prvky vzájemně ovlivňují jeden druhý určitým systematickým způsobem, ale prospěšnost systému musí být ohodnocena ve světle logického sledu událostí, jenž se odehrává „za zády prvků“. V této představě existuje napětí mezi ekonomickým životem a dvěma dalšími moderními sociálními fikcemi, „suverenitou lidu“ a „občanskou společností“, jelikož se zdá, že ekonomická sféra, založená na soutěži, postrádá buď kolektivní akci politického života, anebo mnoho způsobů benevolence (jakkoli přechodných) dobrovolnických sdružení.

Taylor se dotkl něčeho důležitého. Na rozdíl od městeček velkých společností minulých let – Eastman Kodak, Phillips Petroleum –, v nichž různí lidé s různými schopnostmi žili, obvykle déle než 15 let, mnoho nebo většina dnešních firem nemá obvyklé sociální centrum. Mohou se domnívat, že mají právní status, ale ničí jiné fúzemí, anebo dovolují, aby byly samy ničeny fúzemí, akvizicemi a podobnými procesy. Je obtížné si představit, proč firmy tohoto typu – z Taylorova

hlediska – patří k politickým nebo občanským sdružením, anebo dokonce k nezbytným společenstvím, abychom užili pojem z papežských encyklik první poloviny 20. století. Máme-li posoudit dnešní korporátní entity, potřebujeme o nich vědět více než jen znát jejich výsledky, ať dobré či špatné. Z vnitřního hlediska – jakým typem společenství vlastně jsou?

Od druhého vatikánského koncilu zahrnovala sociální ontologie různé popisy a důrazy. *Gaudium et spes* tvrdí, že pouze práce je lidská a všechny ostatní faktory mají povahu nástrojů. Podobně odkazuje Jan Pavel II. k nutnosti odlišit práci od mechanismů. Nelze schválit ekonomické mechanismy, jež nejsou regulovány právním rámcem tak, aby sloužily lidské svobodě „v její totalitě“. Tím ale neodpovídá přesně na nejdůležitější otázku, zda takové věci jsou skutečnými sociálními entitami, které začaly škodit, anebo pouhými nepatřičně socializovanými nástroji.

Aby byl postoj církve vyváženější, navrhli Jan Pavel II. a Benedikt XVI., aby alespoň některé současné ekonomické fenomény byly skutečně přiřazeny ke kategorii „občanská společnost“. Odtud používání termínu „podnikatelská ekonomika“. Pojmy jako „svobodný“ a „trh“ jsou vhodné pro podnikání, které je myšleno jako sociální solidarita podnikatelů a zaměstnanců, kteří vyrábějí a distribuují reálné statky a služby. Podnikání není z tohoto hlediska jedním z nezbytných společenství, ale je „expandujícím řetězem solidarity“, která má sociální hloubku.

Finanční krize z roku 2008 způsobila, že se stalo obtížnější nadále přiřazovat „podnikání“ k občanské společnosti. Benediktova encyklika *Caritas in veritate* znamenala velký pokrok směrem k uznání „nových věcí“ ve finančním sektoru. Skutečně uvádí mnoho věcí, které vyžadují vážnou pozornost. Pokud se nemýlím, tak je zde poprvé výslovně odlišena „reálná“ a „finanční“ (neboli „spekulativní“) ekonomika, jakož i problém spojení krátkodobého a dlouhodobého investování, ba dokonce problém vůbec žádného investování. Také se zde objevuje rozdíl mezi zdánlivým bohatstvím a neuspořádaným růstem v kontrastu k integrálnímu vývoji. *Caritas in veritate* rozpoznala, že se peněžní ekonomika vyvinula do systému vytěžování spíše než investování.

Ale navzdory tomu nevěnuje tato encyklika příliš mnoho prostoru popisu, definici nebo analýze uvedených „nových věcí“. Učitelství úřad církve nadále zanedbává určité důležité koncepty. Například: Co je „reálná“ ekonomika a jak se odlišuje od „finanční“ ekonomiky? V jakých oblastech se obě vzájemně překrývají? Co je „spekulace“? Jaké jsou její patřičné a nepatřičné nástroje? Co je „dluh“? Tato otázka má nejen kořeny v teologii, ale také stojí v centru finanční krize domácího a globálního hospodářství. Patrně v důsledku úpadku staršího scholastického rámce myšlení se dnes málokdo zabývá tím, co Aristoteles nazýval chrematistikou, tj. uměním produkovat peníze, odděleně od obezřetného řízení domácnosti (nebo jiného sociálního prostředí).

První tři otázky lze zařadit do kategorie sociálních nástrojů, které nejsou patřičně zjemněny. Poslední však vyvolává strašáka asociace, jež převrací dokonce i svůj vlastní sociální princip.

Když byl zvolen papežem František, vybral si jako své motto citaci z kázání Bedy Ctihodného na Matoušovo evangelium: *Vidit ergo Jesus publicanum, et quia miserando atque eligendo vidit, ait illi: Sequere me.* (Ježíš uviděl celníka, pohlédl na něj s milosrdenstvím a vyvolil si jej řka: „Pojď za mnou.“)

Pokud je mi známo, František je první papež, jenž mluví o mezinárodním kapitalismu výslovně jako o „globálním systému“. Je to systém, který činí z rodinných institucí prázdné buňky technokracie ve službě „říši peněz“.

Jak si všimli i mnozí další, František skoro vždy mluví spíše o procesech než o institucích. O hnutích spíše než o politických stranách. O praxi žijících a trpících spíše než o hranicích a závazcích, stanovených zákonem. A o přímém kontaktu s lidmi spíše než o politikách, odvozených z abstraktních modelů standardní ekonomiky. Zatímco předcházející papežové zdůrazňovali důležitost národních států a jejich vzájemné morálně-právní vazby, ve Františkově pojetí je národní stát podřízen a jeho akceschopnost a účinnost oslabena.

Urazili jsme dlouhou cestu od způsobu, jímž postupoval Lev XIII. – totiž mírně upravit instituce, aby korespondovaly se třemi nezbytnými společenstvími. Ve dvou dokumentech, vzešlých z jeho učitelství úřadu, František vskutku nikde nepřipomíná *Rerum novarum*.

Vůči všem intelektuálně vymezeným sociálním kategoriím uplatňuje hermeneutiku podezíravosti.

Tato hermeneutika podezíravosti začíná u církve samotné – u kanonického práva, kuriální byrokracie a nauk sestavených spíše učenci než u nauk, které jsou čistě a prostě žité. Máme-li použít Františkovu metaforu, dnes máme co do činění s polními nemocnicemi, v nichž se duchovní příliš neodlišují od pacientů. Polní nemocnice je výstižnou metaforou pro duchovní službu lidem, kteří nemohou žít ve třech nezbytných společenstvích Lva XIII. Každý, abychom parafrázovali Dorothy Dayovou, trpí nejistotou migranta. Zdá se, že František dychtí popsat svět, v němž jsou tři nezbytná společenství ochromena, což je dystopie, vyznačující se všudypřítomným pocitem ztráty domova ve vztahu k rodině, práci, národu a dokonce matce přírodě.

Není snadné Františka s jistotou interpretovat. *Evangelii gaudium* a *Laudato si'* vykazují pro něj charakteristickou prorockou, poetickou a rétorickou dvojznačnost. Smyslem této dvojznačnosti je dojmout srdce. Není to ani filosofie, ani politika. František nesídlí v pontifikální „strážní věži“, vzdálen od sociálních jevů, jež posuzuje.

Lev XIII. řekl: „Nejlépe je dívat se na věci tak, jak jsou.“ Lev a jeho nástupci potřebovali dobrou polovinu století, aby posoudili, co se pokazilo po „Velké bitvě“, a rozhodli, co má být zpevněno. Také František vidí, co se po dvou revolucích porouchalo ve světovém systému. Vidět věci světa „tak, jak jsou“, vyžaduje vstoupit do nejistoty porušeného systému, který je opravdu podstatně odlišný od toho, který viděl na konci 19. století Lev XIII. Jedna věc je mít teorii institucí a jiná vědět, jak žít s institucemi ve stádiu úpadku. A rovněž je něco jiného podat patřičně ucelený výklad těchto „nových věcí“ a vysvětlit, jak mají být změřeny katolickou moudrostí.

Porozumění, jež připisují Františkovi, že se musíme učit konkrétně a pokorně, bez papouškování starých pravd, podobně předpokládá potřebu postupovat zvolna, učit se trpělivě ze zkušenosti druhých a odolávat pokušení sestavit uspěchaně ústřední nauku o „znamenitých dobach“. Dvě revoluce zdola jsou stále živé, vytištěné na stránkách našeho času jako inkoust, který dosud

nezaschl. Sociální učitelství církve nemá zapotřebí vymýšlet novou nauku, a tím méně nahrazovat základní rysy paradigmatu Lva XIII. Ale je velkým milosrdenstvím učit se od začátku, jak zakoušet a chápat sociální problémy.

Úvodem jsem zdůraznil, že před nástupem Lva XIII. se katolická sociální nauka 19. století projevovala v terénu v podobě tvůrčího fermentu sociálních teorií a experimentů jako odpověď na revoluční zmatky doby. Je možné, že i my vstupujeme do podobných revolučních časů, třebaže za dosti odlišných okolností. Velkolepá nauka Lva XIII., postulovaná shora, závisela na myšlení a práci prvních sdružení sociálního katolicismu. Lev XIII. viděl jasně slepé uličky, do nichž upadli někteří z jeho předchůdců, až příliš často zaviněné dobře míněným, ale uspěchaným učením a politikou. „Paradigma“ Lva XIII. pocházelo shora, ale uspořádalo a projasnilo proudy a víry sociálního katolicismu ve světle principu „o tomto se nevyjednává“. Tato zásada, že jsme domácí, političtí a církevní tvorové, kteří dosahují dokonalosti správným přebýváním ve věčných společenstvích, je snadno pochopitelná. Ale zasévat a sklízet denní chléb tohoto sociálního principu je nadále velmi obtížné.

## Poznámky:

<sup>1</sup> Překlad dle: *Sociální encykliky* (1891–1991). Praha 1996, s. 25.

<sup>2</sup> Cit. dle: Léblková, Marta: *Církev – sekularizace – nacionalismus. První vatikánský koncil, vznik starokatolické církve a vztah katolické církve k sekularizaci a s ní souvisejícímu nacionalismu v letech 1870–1885 v českých zemích habsburské monarchie*. Brno 2009, s. 170. Citace mírně upravena dle dnešního jazykového úzu.

<sup>3</sup> *Sociální encykliky* (1891–1991). Praha 1996, s. 34.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 35–36.

<sup>5</sup> Éru Lva XIII., Pia X., Benedikta XV. a Pia XI. označuje autor opakovaně nepřeložitelnými výrazy „the Leonine era“ nebo „the Leonine popes“. (Pozn. překl.)

<sup>6</sup> Jazykově mírně upravený překlad dle: Encyklika J. Sv. papeže Pia XI. *Casti Connubii. O manželství a rodině*. Praha 1933, s. 26.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 27.

Přeložil Aleš Valenta z časopisu *First Things*, červen 2017.

**Russell Hittinger** je vedoucí katedry katolických studií a výzkumný profesor práva na University of Tulsa.



# Poznámky ke zmizení místa

THOMAS WILL

(1) Hovoří-li se dnes o místě, pak s ohledem na jeho sílící bezvýznamnost a jeho rozpouštění v éře rychlosti. Tak jako kdysi dějiny, je dnes pevné místo jako základ práce v architektuře a urbanismu tabuizováno.

Tabu: mluvit o něm působí trýzeň a vyvolává strach. Ve skutečnosti by mělo být trýznivé konstatovat, že se docela jednoduše rozplývá základní kritérium architektury, tedy to, čím se architektura odlišuje od všech ostatních forem umění, jakož i technik: svou vázaností k místu.

Při všem, co lze říci ve prospěch industrializace stavitelství, je nutno také připustit, že to znamenalo první rozhodující krok směrem k homogenizaci prostoru. „Průmyslový objekt už nepotřebuje žádné jednoznačné vřazení do prostoru. Sériová produkce odstraňuje každou prostorovou hierarchii. Technický svět ignoruje rozdíl mezi zde a tam a místo toho prosazuje veškeré prostředí člověka jako přirozený prostor svých operací – topologické pole, jak to instinktivně tušili kubisté, futuristé a elementaristé.“ (M. Tafuri, 1977)

Dnes není obětí celosvětových normovacích procesů pouze průmyslový objekt, ale také představa o správné podobě města. Internacionalizace standardů existuje všude jako praktický návod k postupu při modernizaci měst, a to především proto, aby se tím usnadnila práce mezinárodní byrokracie.

Můžeme tedy pozorovat, že místa se rozpouštějí a zanikají ve vsudypřítomnosti nových médií a rychlosti pozorovatele. Ale jak se toto (z)pozorování odehrává? Rychlý pozorovatel vidí jen to, co chce a může rozpoznat. Své zorné pole, omezené prostorově a časově, se pokouší opět rozšířit tím, že vydává část za celek, nebo alespoň za to podstatné. A ztrátu zbylého považuje za nevyhnutelnou. Výsledky tohoto teleskopického vnímání světa jsou esteticky vzrušující

a umožňují do určité míry nahradit onu exotiku, jež zmizela v důsledku industrializace. Toto zaměření pohledu na střed s vyloučením okrajů patřilo vždy k tradici pokrokového optimismu.

(2) Pokračující mizení městských a architektonicky definovaných míst lze chápat jako historicky determinovaný vývoj, proti němuž by byl každý odpor bezúčelný. V tomto smyslu se vyslovil Jean Baudrillard, když s brilantním sarkasmem popisuje, jak elektronické zrušení prostorových hranic musí vést ke zhroucení veškeré prostorově fixované komunikace. Mnoho architektů a plánovačů se touto cestou s nadšením, do jisté míry po způsobu zvířecího stáda, vydalo tam, kde jich nakonec nebude potřeba. Tento trend je možno chápat také jako plánovaný. Paul Virilio posoudil důsledky technologického urychlení podobně nezúčastněně, ale s hlubší skepsí, přičemž odhalil také totalitární rysy tohoto fenoménu (*Estetika mizení*).

Pohled, který pojímá existující technologický potenciál osudově jako pozitivní plánovací normu, je v nejlepším případě výrazem rezignace, v horším případě projevem oportunismu. Švýcarský historik měst a umění Paul Hofer v roce 1985 napsal: „Snad ještě nebezpečnější než protagonisté pro-urbanizované civilizace bez urbanity a vposledku bez podoby měst je pseudovědecká víra v nezadržitelnost těchto procesů. Mělo by se konečně dát jasně najevo, že kdo uznává nějaký stav či děj za nevyhnutelně daný, upadá do těžkého podezření, že je s touto daností zajedno, čímž její vznik pasivně podporuje nebo zajišťuje. Jak často je zřeknutí se myšlenky na to, co bychom si přáli, pouhým zastíráním rezignace na odpor!“

(3) „Neprovozujeme žádnou provinční hudbu, provinční je pouze scenská víra, že existuje nějaká globální kultura.“ (Attwenger)

Proroci globální civilizace oslepení novou provincialitou, již umožnily teprve nové technologie, rozpoznávají její jednoduchá schémata všude – a považují je za to podstatné. Mohou procestovat svět křížem kráží, ale nikdy nepřijdou tam, kde žijí jiní lidé, jejichž skutečný svět sotva vytuší, protože jej neustále zaměňují se svými vlastními stereotypními projekcemi. Vše, co v nich nenacházejí, pro ně neexistuje. V tom, že jiné prohlašují za minulé, překonávají dokonce i turisty, kteří za falešnými maskami tuší existenci jiného. Podobní Platónovým obyvatelům jeskyně setrvávají v mlze omezeného prostředí, které považují za světovou civilizaci.

Celý svět ale dosud v žádném případě nevyznává tuto moderní variantu věže ze slonoviny. Svět se v žádném případě, navzdory tomu, co si myslí a přejí technokraté, nerozvíjí rovnoměrně. Kontrasty se nezmenšují, nýbrž přesouvají.

(4) Jsou věci, které mohou zmizet, pokud na nich lidé nelpí a nekultivují je. Např. demokratické struktury. Pokud ty zmizí, není to pokrok, jenž je vytlačil, nýbrž jejich mizející oceňování, které je dává všanc. Také město může zmizet, jako architektonické místo se stává ve stále větší míře nahraditelným. To nám dnes říká každý, a my si to také myslíme. Co všechno není nahraditelné! Není ale město přece jenom předpokladem pokročilých forem společenské interakce a participace, jimž nadále umožňuje existovat, předpokladem oné *res publica*, jež se uskutečňuje pouze na městském místě, a to ne jako historická nutnost, ale jako kulturní výdobytek, jako kolektivní luxus, na němž je záhodno trvat?

(5) Nový mediální svět architektonické místo záměrně odepsal. Jako o prostor pro dovolenou a muzeum je ještě možno o něj pečovat. Je tento rozsudek konečný, determinovaný kulturně-historicky?

K tomu jeden pohled na místo moderního umění: socha moderny ztratila na počátku století s podstavcem také své pevné místo (Rodinův *Balzac*). Od té

doby je vystavována „volně“ tam, kde je to možné. Bez vazby na místo se sochařství zařadilo do tradice „měšťanského uměleckého díla“, v níž nakonec jako to, co lze sbírat, reprezentuje ve sbírkách a před sídly firem svou uměleckou hodnotu. Již asi 30 let dobývají ale (post)moderní sochaři a autoři plastik pevné, jedinečné, nezměnitelné místo zpět. Moderní tvůrce objektů ustupuje tvůrci místa (*site artist*), jenž svá díla opět koncepčně a materiálně pojí k místům a vymaňuje je tímto způsobem z transportu médií. Christo, Walter de Maria, Michael Heizer, Richard Serra, Mary Miss, Robert Smithson, Hannsjörg Voth a většina mladších velkých jmen, kteří své vlastní práce vědomě uchránili před nomádkým (ale možná výnosnějším) osudem moderní plastiky.

(6) Stavět pro jednotlivá místa: tento geografický individualismus není protikladem globální kultury a společnosti, nýbrž je jejich podmínkou (podle entropického zákona) a komplementárním doplněním.

(7) Přetrvávající neschopnost architektury popsat globální aspekty a přesvědčivě je symbolizovat demonstruje například relativní bezvýznamnost novějších světových výstav. Kdo tam ještě jezdí, aby nahlédl do „světa“? Výstavní architektury jsou zajímavé jen jako telegenní obrázky. Pokud nás ale něco táhne do Sevilly, pak je to místo, na kterém – pokud se poštěstí – jsou znamení světa přeměněna v lokální události.

Globální aspekty jsou přenášeny globálními médii: olympijské hry se jako světová událost odehrávají na televizní obrazovce. Lokální aspekty včetně architektury jsou popisovány lokálními médii: olympijské hry jako události na stadionu. Obojí má své místo a zdá se zbytečné dávat jednomu přednost před druhým.

(8) Industrializace a to, co přišlo po ní, už není „motorem lepší budoucnosti“ – tedy nemusí už být ideálem architektury.

(9) Pevné nebo zastavěné místo nepotřebuje žádné metafyzické zdůvodnění à la Heidegger. Stačí, pokud bude uznáno jako neuro-psychologická (antropologic-

ká) potřeba: místo (prostor, teritorium... vlast) jako vztahný bod pro kognitivní organizaci vědomí. A nomádi? Také nomádství zná pevné místo, topografickou konstantu jako vztahný bod pro přesun pastvin jakož-



Katedrála ve Wellsu – schody do kapitulní síně, 13. století.  
Foto: Georg Mörsch, *werk, bauen + wohnen*, 5/2006.

to materiálního základu života. Moderní, nestrukturované nomádství má až dosud charakter experimentu; z hlediska individuálních životních forem nelze popřít jeho osvobozující rysy. Dává ale také individuu privilegium vykořisťovat okolní svět, v němž se právě nachází, aniž k němu skutečně patří. Dnešní „elity“ mají na dosah každé místo na světě, konzumují kulturní krajiny minulých epoch, zatímco samy nezanechají našim potomkům nic srovnatelného, ani jediný relikv kulturní trvalosti. Ideologie rychlého putování je výmluva, s jejíž pomocí se vysvětluje a ospravedlňuje zrušení kulturního rezervoáru bez náhrady.

(10) Místo a utopie. Jestliže architektura má ještě schopnost kulturně-kritického komentáře, což mnozí popírají, tak by se dnes musela soustředit na architektonické místo a vystavět ho jako konkrétní utopii, tzn. kritiku pokračujícího nahrazování reálných míst jejich obrazy. Tak se překryjí topos a utopie, místo a ne-místo.

*Silver Spring, Maryland, 1992–1996*

Z němčiny přeložil Aleš Valenta.

**Thomas Will** (1951) vystudoval architekturu v Mnichově, Curychu a na Cornell University v USA. Od roku 1979 má vlastní architektonickou praxi, je profesorem Technické univerzity v Drážďanech a vedoucím Ústavu památkové péče a navrhování.

# Neřešitelné dilema

*Přednáška na sympoziu Neumarkt*

IVAN REIMANN

V úvaze, která byla přednesena v roce 2007 na sympoziu pořádaném Saskou akademií umění, se autor na pozadí kontroverzí, jež vzbudila znovuvýstavba drážďanského Neumarktu, zamýšlí nad základním problémem současné architektury – její neschopností pracovat s místem a časem – a nad možností nalezení průsečíku mezi moderní a historickou architekturou, jenž by umožnil jak zachovávání, tak obnovování. Text přednášky je doplněn úvodní kapitolou, napsanou autorem pro časopis *Kontexty*.

## Proč psát o drážďanském Neumarktu?

Kontroverze, které provázely znovuvýstavbu drážďanského Neumarktu, skoro úplně zničeného za druhé světové války, vrhají pronikavé světlo na traumata a tabu poválečné doby v Německu, na jeho společnost, architekturu a politiku. Ukazují, že se přitom nejedná o architektonický problém, nýbrž o otázku identity země, jejích měst a obyvatel. Při hledání odpovědi se ozřejmuje konflikt mezi značnou částí architektonické obce jakožto „expertů“ na jedné straně a politiky a veřejností na straně druhé. Při hledání řešení těchto v podstatně míře ideologických problémů nejde o to, co je „správné“ nebo „chybné“, nýbrž o to mít pravdu: je to, tak jako všechny debaty o identitě, především boj o interpretační nadvládu. Fronty mezi zástupci městské stavební politiky, kteří uvažují moderně a vyhledávají změny, a těmi, kteří usilují o restauraci, nabyly na ostrosti, přičemž jsou tyto fronty nikoli bezpodmínečně vždy identické s frontami mezi politickou levicí a politickou pravicí.

V kontroverzích se také odrážejí změny historického vědomí. Zatímco v prvních poválečných letech hledala německá společnost svou identitu v novém začátku a byla připravena kvůli tomu obětovat i poslední pozůstatky historického dědictví, časem se názor části společnosti úplně obrátil. Stvrzení své identity hledá ve znovuoživení národních a regionálních

zvláštností, v historii a návratu zaniklých historických staveb a vzorů, třeba se přitom jedná pouze o kulisy. Vědomí důvodů, které vedly k destrukci, a historické spoluviny na událostech s postupujícím časem stále více slábne a spolu s ním také odmítání zatíženého historického dědictví i nadějí, jež se k novému počátku vázaly. Propojení moderny se silící globalizací, jež nivelizuje autentické, resp. degraduje ho na turistickou atrakci, napomáhá dalšímu zintenzivnění touhy po historických příkladech.

Městský prostor drážďanského Neumarktu není jedinou rekonstrukcí uplynulých let. V Berlíně probíhá obnova zámku, zničeného v průběhu komunistické éry, chystá se znovuvýstavba Stavební akademie od K. F. Schinkela. V Braunschweigu se pokusili zkrášlit nákupní středisko fasádou po válce zničeného zámku, jenž stával na jeho místě, v Hildesheimu byly vystavěny masné krámy (Knochenhaueramtshaus), pocházející z roku 1529 a zničené při leteckém náletu. To je jen několik málo případů, výčet není zdaleka úplný. Už jen pouhá definice „znovuvýstavby“ je komplikovaná: vždyť se jedná nutně o směs kopie a nového výtvoru. Některé rekonstrukce se vědomě pokoušejí smazat hranice mezi starým a novým, resp. kombinovat „historické“ fasády s „moderními“ v naději, že vznikne syntéza tradice a moderny. Rámcové podmínky dnešní výstavby, jež upřednostňují funkčnost a konstrukční a ekonomická hlediska, dále znejasňují

jakýkoli pokus o dosažení historicky věrné kopie. Ve stejné míře, v jaké jsou takové projekty znovuvýstavby kritizovány značnou částí architektonické obce a vzdělaneckých elit, jsou oblíbené u široké městské veřejnosti.

Diskuse o znovuvýstavbě by bylo možné odbyť jako specifickou německou záležitost, která je jinde bezvýznamná. Při bližším pohledu se ale ukazuje, že rozporné odpovědi na otázky autenticity, specifčnosti místa, identity atd. se neomezují na rekonstrukce či znovuvýstavby zničených budov, a už vůbec ne pouze na Německo. Existuje opravdu tak velký rozdíl např. mezi ve své struktuře ještě středověkými domy pražského Starého Města a zcela novými stavbami drážďanského Neumarktu? Je smutným paradoxem, že v Praze mnohé, co za padesát let nedokázaly zlikvidovat – navzdory velké vůli k ničení – válka a „reálný socialismus“, dokázal za necelých deset let vymazat reálný kapitalismus. Smysly vnímatelné stopy minulosti byly setřeny nohama mnoha milionů turistů a odstraněny zásahy, které redukovávají staleté budovy na pouhé kulisy, jejichž jediným smyslem je sloužit turistickému průmyslu a trhu s nemovitostmi a nabízet jim to, co už znají, očekávají a mohou co nejlépe zpeněžit. Z tohoto hlediska se rozdíl mezi Prahou a Drážďany ve skutečnosti stále zmenšuje.

Otázku po hodnotě zachování světa, který jsme zdědili, si nelze z diskusí o stálosti věcí odmyslet. Jak silně a jak rychle se smí naše prostředí měnit, jaké vlastnosti si musí zachovat, aby pro nás neztrácelo identifikační hodnotu a jeho jedinou konstantou se nestalo jeho neustálé naprosté přetváření? Pokud přenecháme stavební svědectví historie pouze turistickému a nemovitostnímu průmyslu k bezproblémovému tržnímu využití, nevzdáme se právě těch částí naší identity, které se pokoušíme ochranou památek a obnovou chránit? Péče o historické dědictví je z tohoto hlediska dvousečná zbraň. Problém však není formální povahy a vůbec není omezen na otázku zacházení s dějinami: jestliže jsou stavby redukovány na mediální obrazy, které slouží potřebám trhu, není zcela lhostejné, zda používají obrazy historického dědictví, nebo obrazy modernosti?

*Berlín, 17. 8. 2017*

## Neřešitelné dilema

Možná znáte následující pasáž z textu Adolfa Loose, velkého inovátora architektury, z jeho článku „Architektura“. Popisuje identitu stavební kultury, jež vyrůstala po staletí, a okamžik zrodu nové doby, v němž začíná destrukce. „Mohu vás zavést na břeh horského jezera? Obloha je modrá, voda zelená a všechno spočívá v hlubokém míru a pokoji. V jezeře se zrcadlí hory a oblaka, a stejně tak to dělají domy, dvory a kaple! Stojí tady, jako by je nepostavila lidská ruka. Vypadají, jako by vyšly z Boží dílny, podobny horám a stromům, oblakům a modré obloze. A všechno dýchá krásou a klidem... Vtom, co je to? V tomto míru se ozve falešný tón. Jako skřípot, který není nutný. Uprostřed domů sedláků, které nedělali sedláci, ale vytvořil je Bůh, stojí vila. Výtvar dobrého, nebo špatného architekta? Nevím. Víím jen to, že mír, klid a krása jsou pryč... A proto se ptám: Jak je možné, že každý architekt, ať už špatný nebo dobrý, zohyzďuje jezero?“<sup>1</sup>

Není tento popis přesně tím, co by řeklo mnoho laiků o moderní architektuře v historickém prostředí (nejen na Neumarktu)? Jedná se zde pouze o otázku vkusu? Nemyslím. V každé kulturní epoše a v každém pojetí architektury jsou předpoklady jejich vzniku takříkajíc „geneticky“ obsaženy. Vzdání se těchto předpokladů by onu epochu a onu architekturu zásadně proměnilo a učinilo by z nich epochu jinou, s odlišným pojetím architektury.

Je možné, že rušivé působení moderní architektury na historických místech je obsaženo v jejím „genetickém kódu“, v jejím způsobu myšlení, kterého se nemůže vzdát, aniž by se vzdala sama sebe? Je možné, že odmítání moderny částí veřejnosti je neobratnou reakcí na skutečný problém? A je to vůbec architektonický problém, lze jej vyřešit prostředky, jež má architektura k dispozici?

Jednou ze základních premis moderny je diskontinuita, zlom ve vztahu k minulému. Z hlediska jejích zakladatelů byl tento zlom nevyhnutelný. Zděděné zánovitosti historické architektury pro ně ztratily platnost a oprávnění nejen esteticky, funkčně, technicky a hospodářsky, ale také ideologicky. Tradiční forma jazyka přišla o schopnost reprezentovat; pro generaci

našich dědů byla příliš silně vázána na překonané a nespravedlivé společenské řády.

Zlom ve vztahu k minulosti nebyl pouze estetickou záležitostí; byl současně průlomem do budoucnosti, jež mohla z hlediska existující nespravedlnosti a utrpení znamenat jen zlepšení. Zlom tedy nebyl žádnou provozní nehodou, nýbrž předpokladem pro vznik nejen lepší architektury, ale také lepšího světa. Tento cíl propůjčil moderně, stejně jako paralelně probíhajícím obdobným politickým procesům, morální převahu, která doznívá ještě dnes a jež se pevně usadila v genech toho, co nazýváme moderním pojetím architektury.

Tradice zlomu se v průběhu doby stala samozřejmostí; bezpodmínečné úsilí o originalitu, manifestující se odpadnutím od minulého, resp. stávajícího, je ale stále méně vyvoláváno potřebou něco zlepšit. Spíše ji pohání přeměna staveb ve spotřební výrobky: originalita a novost patří k nejdůležitějším prostředkům marketingu, vyvolávání veřejné pozornosti a nových potřeb. Nutnost být originální, posvěcená nyní již více než sto let starými ideály obnovy, se stala všeobecnou normou. A tak se vzpoura proti stávajícím poměrům, obsažená v původu architektonické moderny, proměnila v pravý opak: v potvrzení vládnoucích poměrů a znamení konformismu. Slovy kolumbijského spisovatele Nicoláse Gómeze Dávily: „Záměrná a systematická originalita je dnešní uniformou průměrnosti.“<sup>2</sup>

Téměř nepozorovaně se tedy proměnila paradigma moderny. Zřeknutí se utopických vizí, vzájemné posílení pragmatického oportunistu v politice, organizované nezodpovědnosti v hospodářském životě, mediální touhy po senzaci a naprostého konzumního zaměření společnosti učinily z moderny spoluvníka oněch sil, které působí proti jejím původním cílům.

Rozpornost působení moderní architektury a jejího obrazu světa podmiňuje rozpornost jejího veřejného vnímání, rozpad celistvosti moderního životního pocitu a jeho ideálů. Na tomto pozadí přestal platit rozdíl mezi myšlením domněle pokrokovým, do budoucnosti orientovaným a moderním na jedné straně, a myšlením domněle zaostalým, na minulost vázaným a „tradičním“ na straně druhé, stejně jako zastaraly soudy o kvalitě s tím spojené. Stejně jako nadšení pro



Drážďanský Neumarkt s „Frauenkirche“, největším německým protestantským kostelem. Všechny budovy na fotografii s výjimkou budovy v pozadí nalevo od kostela (z doby NDR) byly postaveny v posledních 10–15 letech. Foto: Till Schuster.

modernu, tak i její odmítání, stejně jako nostalgie za minulostí, tak i to, co Colin Rowe nazval „nostalgii za budoucností“, jsou autentické životní pocity moderní společnosti, jež permanentně kolísá sem a tam mezi potřebou uchovávat a nutností ničit a začíná chápat, že obojí současně není možné. Architektonické myšlení, které nezačlení tuto nerozhodnost do svých vývojových strategií, nemůže odpovídat životnímu pocitu dnešní doby.

Rozpad celistvosti moderního životního pocitu, vědomí nezvratného zničení všech až do nedávna ještě platných hodnot, jsou tak staré jako moderna sama. Například portugalský básník Fernando Pessoa napsal již v červenci 1931, v době vzniku moderního světa: „Naši rodiče spokojeně božili, protože žili v době, v níž ještě doznívala solidní minulost. Právě to, co oni božili, dávalo společnosti sílu, aby se bořit mohlo a nebylo přitom znát, že se budova hroutí. My jsme pak tu destrukci a její výsledky zdědili.“<sup>3</sup>

Touha po starém není tedy v žádném případě jen výrazem nostalgie, měšťáckého strachu před neznámým a nepohodlným. Je výrazem hledání identity, hledání společných hodnot a obsahů, všeobecně srozumitelného architektonického jazyka. Odmítnutí dějin a jazykových forem, jež se rozvíjely a získávaly oprávnění po staletí, vedlo ke stavu, v němž chybí společný a pro všechny srozumitelný jazyk architektury.

Např. sám na sebe vztažený minimalistický objekt architektury tak není nic jiného než odmítnutí něco sdělit, než sobě samému předepsané omezení prozkoumat čistě architektonické problémy, které nás jako architektky může nadchnout, ale laiky konfrontuje s ledovým mlčením. Takový projekt je tou nejdůslednější odpovědí na nemožnost reprezentovat. Když neexistuje nic společného, co je nutno sdělit, resp. když se společné rozpustilo v bezvýznamném minimálním konsensu, zůstává vystavěná, ve veřejném prostoru se manifestující minulost tím jediným, čemu všichni mohou přisoudit význam. Je evidentní, že stačí jen krůček k tomu pokusit se nastolit konsensus prostřednictvím kopie minulosti, jež nahradí rozporuplnou skutečnost iluzí.

Víra, že by bylo možné tento problém vyřešit vysoce kvalitní „moderní“ architekturou, je iluzorní. Nedostatek společně sdílených, pro společnost jako celek platných obsahů lze nakrátko zastříti individuálními uměleckými činy, ale natrvalo není osobními výpověďmi nahraditelný.

„Pokud umělecká díla vytrhneme z dějin jejich umění, mnoho z nich nezůstane,“<sup>4</sup> napsal český spisovatel Milan Kundera. Bez společného kontextu dějin jejich umění by se umělecká díla stala objekty bez souvislostí, bez estetické hodnoty, neporovnatelná a irelevantní. „Když chybí estetická hodnota,“ píše dále Kundera, „jsou dějiny umění jen nezměrným skladištěm děl, jejichž chronologický sled nemá žádný smysl. A obráceně: jen v kontextu historického vývoje umění lze vnímat jeho estetickou hodnotu.“<sup>5</sup> Pouze v kontextu dějin svých uměleckých oborů dosahují umělecká díla významu, nezávislého na kritériích, jež jsou dílu cizí.

Tyto dějiny nejsou v oboru architektury shromážděny v knihách. Existují konkrétně, jsou vlastním kontextem každé projekční práce: tento kontext je vždy předchozími generacemi předaným, stávajícím světem.

Aktuálně platné porozumění dějinám určí nutně nejen zhodnocení vlastního stanoviska, ale také stavebního kontextu: města, krajiny, jednotlivých stavebních děl. Takové pojetí dějin, které svůj vztah k minulosti definovalo jako zlom a přerušeni konti-

nuitu, bude muset při svém zacházení se stavebním kontextem, který vždy pochází z minulosti, definovat zlom jako koncepční předpoklad.

Touto cestou se ztrácí závaznost a souvislost daného kontextu. Není pak projevem kontinuity, nýbrž heterogenity, blízkých a vzdálených minulostí, objektů a jednotlivých událostí, které si musejí zůstat navzájem cizí. V okamžiku, kdy se zlom ve vztahu ke kontextu stal koncepčním předpokladem tvorby, stávají se stavby skoro nevyhnutelně právě oněmi událostmi stojícími mimo souvislosti, o kterých mluvil Milan Kundera.

Existuje průsečík historické a moderní architektury, průsečík, jenž by umožnil jak zachování, tak obnovování?

Jejich společnou maticí mohou být jen místně specifická typologie a materialita, které tematizují základní strukturální a formální historické vzorce, jež ale nejsou vázány na určitý formální kánon, a ani na určitý program.

Existence archetypických témat a základních typologických vzorců je předpokladem pro nadčasovost nejen architektury, nýbrž jakéhokoli umění. Jsou to principy, které sice ztělesňuje každá epocha a každé architektonické dílo jinak a vždy nově, představují však na čase nezávislý základ každé architektury. Bez tohoto společného základu by nám stavby minulých časů a cizích kultur musely připadat jako neznámé nástroje, jejichž smysl bychom nechápali, protože by se nám mohl otevřít pouze pomocí nějakého nám neznámého účelu. „Nepodléhají žádným proměnlivým módám a názorům, a už vůbec není možné je svévolně vynalézat, nýbrž jsou... v nás a priori obsaženy.“<sup>6</sup> Kde se stala kontinuita nemožnou, může pouze nadčasovost vytvářet společnou základnu historické a moderní architektury.

Za časově podmíněnou formou uměleckého, resp. stavebního díla můžeme vždy, jak to formuloval mexický básník Octavio Paz, rozpoznat „minulost, která je kdykoli schopna státi se dneškem (...), vždy přítomná skutečnost, stále připravená se ztělesnit, nově se odehrát.“<sup>7</sup> Tato vždy přítomná skutečnost, a nikoli trvanlivost materiálů, zaručuje přetrvání architektury. Ona vytváří rozdíl mezi architektonickým dílem, jež

přetrvává, a designovým předmětem, který se rozpustí v časově podmíněné, krátkodeché spotřebě, resp. v nějaké možná dokonale zinscenované události.

Na první pohled se zdá, že typus drážďanského městského domu by mohl být na Neumarktu základním strukturálním vzorcem, v němž se může setkávat minulost, současnost a budoucnost. V něm by se mohla minulost nově představit, nově odehrát. Bohužel se jedná o čistě akademické stanovisko. Reálná městská stavební politika funguje jinak.

O typologii městského domu není třeba mluvit, pakliže stavební politika města připustí, aby se na Neumarktu realizovaly programy, které fungují podle zcela jiných pravidel a potřeb, jež vyžadují zcela jiné velikosti. Pakliže umožní scelování parcel a vyhledává projekty (jak jsme to sami zažili), které ze středověkého městského bloku vytvoří kompaktní stavbu s jednotnou půdorysnou strukturou, již v částech, kde to je možné, zakrývá moderní fasáda, zatímco tam, kde je to regulačním plánem vyžadováno, historická.

Francouzský antropolog Marc Auge nazval svou obdivuhodnou knihu o antropologii moderních společností *Místa a ne-místa*. Píše o „antropologickém místě“, na němž se odehrává život jako jednota přírody, kultury a náboženství (Adolf Loos ve zmíněném výňatku nepíše o ničem jiném), a o „ne-místech“ jako místech unikajícího a přechodného, jimiž se projíždí, o místech, jež nejsou žita, nýbrž jen prožívána a viděna jen zvenčí, o místech, která pouze konzumujeme v okamžiku, kdy je míváme.

Marc Auge píše: „Tak jako se místo vyznačuje identitou, vztahy a dějinami, tak definuje prostor, který nevlastní žádnou identitu a který se nedá popsat ani vztahy, ani historicky, ne-místo.“<sup>8</sup> A pokračuje: „Naše hypotéza zní, že [jestliže] ‚nadmodernita‘ produkuje ne-místa (...), registrovaná, klasifikovaná a učiněná ‚místy pamětí‘, stará místa v tom zaujímají pevně vymezený prostor.“<sup>2</sup>

Je vlastností „ne-míst“, že se nechají zredukovat na obrázek z pohlednice, popis cesty, reklamní slogan. A co více: redukce místa na jeho popis či obrázek vytváří pozoruhodný odstup mezi městem, resp. krajinou a cestujícím, jenž ji navštěvuje a který na místo, tak jak skutečně je anebo bylo, nikdy nepřijde. „Pro-

stor cestujícího by tedy byl archetypem ne-místa,“<sup>10</sup> píše Marc Auge.

Představme si, že obec, o níž mluvil Adolf Loos, dnes ještě existuje. Možná zůstala ušetřena ničení. Něco velmi podstatného se od té doby změnilo. Vesnici učinili architektonickým památkem a vila, snad vystavěná Otto Wagnerem, se nachází pod ochranou památkového ústavu. Vedle bylo zřízeno parkoviště, na které denně přijíždějí autobusy se zámořskými turisty, kteří si chtějí prohlédnout „starou Evropu“. Rolníci se odstěhovali do města a vracejí se jen proto, aby ukázali dětem, kde dříve žili. V domech se servíruje místní kuchyně a prodávají suvenýry. Aniž bylo cokoliv strženo, ba s pevným přesvědčením, že dějiny byly zachovány, se je podařilo úspěšně odstranit.

Proces změny ze společnosti práce na společnost volného času, v němž se nacházíme, je procesem proměny míst v „ne-místa“. To, že pro „ne-místa“ namísto minulosti platí jen to, co existuje nyní, jen obraz, povrch, fotografická kulisa, je v jejich podstatě. Vláda povrchu a diktatura ekonomiky jsou podmínky určující to, co se dnes od architektury očekává.

Je možné, že se na mnohé současné projekty, které vybavily jednoduchou, podle ekonomických a funkčních kritérií rozvinutou vnitřní strukturu budovy spektakulárním obalem, právem nahlíží jako na mistrovská díla moderní architektury. Jsou po celém světě napodobovány, a to ne za účelem prozíravé městské výstavby, ale za účelem agresivního marketingu.

Jakožto světoznámé reklamní obrázky, které návštěvníkům poskytují to, co od nich očekávají, co již viděli v médiích, jsou výsledkem přesně oněch procesů, jež vedly ke znovuvystavění Neumarktu a jeho – z vlastního hlediska – úžasného úspěchu. Jestliže lze v Dubaji vystavět nákupní středisko v podobě středověkého italského města, pak je stejně dobře možné na drážďanském Neumarktu zřídit nákupní středisko jako barokní městský blok.

Kdysi se patrně na Neumarktu vyjevovala celistvost města, jeho kultury a dějin. Sotva by se našel lepší příklad toho, co jsme ve výše zmíněné souvislosti nazvali „místem“. Z architektonického hlediska je problémem Neumarktu, že dostavba historické architektury, když už o ní bylo rozhodnuto, nebyla provedena dostatečně



důsledně. Ale vlastní problém Neumarktu nespočívá v architektuře. Spočívá v tom, že dnešní Neumarkt nemá s Drážďany, vyjma jejich pohlednicové reality, nic společného. Na tom by nic nezměnila ani ještě přesnější historická kopie, ani „moderní“ zabalení budov.

Zázračné zmrtvýchvstání drážďanského Neumarktu jako „ne-místa“, jako nákupního centra s restaurací a hotelem, jehož střed není vyznačen pomníkem, ale výstupem z podzemních garáží, Neumarktu, jež lidé obdivují a konzumují jako historickou kulisu, je výsledkem globalizace, a nikoli – jak se kritizuje – drážďanského provincialismu. Jeho nostalgie se zde stala pouhým nástrojem. Znovuvýstavba Neumarktu je, možno říci, vskutku moderní, ba futuristický projekt. Projekt, jenž nám ukazuje – ať se nám to líbí nebo ne –, co očekává veřejnost od dnešní architektury a kam se ubírá její vývoj. Úspěšně bojovat proti tomuto vývoji lepší, více k podstatě směřující architekturou se mně jeví právě tak beznadějně, jako chtít zdolat změnu klimatu výměnou žárovek.

## Resumé

1. Není pravda, že zástavba Neumarktu je nedomoderní. Naopak: dnešní podoba Neumarktu je přímým výrazem naší doby – a sice takové, jaká je, a ne takové, jakou by ji architekti chtěli mít.
2. To, co nazýváme se všemi příslušnými morálními nároky moderní architekturou, se stalo na Neumarktu obětí oněch společenských procesů, které pomohla uvést do pohybu a jež si modernou poslouží v jiných situacích.
3. Moderní jazyk architektury, který trvá na odmítnutí formálního historického kánonu, musí všude tam, kde rozpor – který vědomě vyhledává a integroval jej do svého sebeporozumění – není přiměřený, působit rušivě. Tento problém není řešitelný, protože nedisponujeme žádným jiným společným autentickým jazykem.
4. Kde se stala kontinuita nemožnou, tam může pouze nadčasově tvořit společnou základnu historické a moderní architektury. Nadčasové se manifestuje

v archetypických tématech a vzorech, tvoří příbuznou strukturu různých staveb, jejichž konkrétní vzhled je vždy podmíněný dobou jejich vzniku.

5. Typologie a charakter nových programů a potřeb jsou v zásadním rozporu s historickou typologií a parcelací. Znemožňují jejich uplatnění a mění architekturu, nemohou-li se projevit přímo, v pouhý obal.
6. Dnešní podoba Neumarktu je výsledkem globálních hospodářských a kulturních procesů, které architektura nedokáže zvrátit.
7. Po Neumarktu je veta. Ani poněkud jiná směs zastírajících fasád by na jeho charakteru nemohla nic podstatného změnit. Radikálně moderní architektura by sice zničila jeho dnešní podobu, jeho bytí jakožto „ne-místa“ by však nedokázala změnit.

## Poznámky:

- <sup>1</sup> Loos, Adolf: *Navzdory. Ornament je zločin 1900–1930*. Praha 2015, s. 83 (přeložil Zdeněk Dan).
- <sup>2</sup> Dávila, Nicolás Gómez: *Das Leben ist die Guillotine der Wahrheiten*. Eichborn Verlag, Frankfurt am Main 2006, s. 91.
- <sup>3</sup> Pessoa, Fernando: *Knihy neklidu*. Argo 2007, s. 79 (přeložila Pavla Lidmilová).
- <sup>4</sup> Kundera, Milan: *Der Vorhang*. Carl Hansen Verlag München Wien 2005, s. 223.
- <sup>5</sup> Tamtéž, s. 13.
- <sup>6</sup> Piper, Jan: Die große Erzählung. *Baumeister 12/2006*, s. 92.
- <sup>7</sup> Paz, Octavio: *Der Bogen und die Leier*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, s. 76–77.
- <sup>8</sup> Auge, Marc: *Antropologie současných světů*. Praha 1999, s. 109 (překlad Ivana Holzbachová).
- <sup>9</sup> Auge, Marc: *Orte und Nicht-Orte*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am M. 1994, s. 92.
- <sup>10</sup> Tamtéž, s. 103.

Z němčiny přeložil Aleš Valenta.

**Ivan Reimann** (1957, Praha), architekt, profesor na Technické univerzitě v Drážďanech. Je partnerem architektonické kanceláře Thomas Müller Ivan Reimann Architekten, jež zrealizovala řadu významných staveb – budova Spolkového ministerstva zahraničí, Spolkové ministerstva vnitra, fakultní budovy Univerzity Johanna Wolfganga Goetha ve Frankfurtu – i mnoho městských domů a urbanistických projektů.

# Místa

## *Přednáška o architektuře*

PETR PELČÁK

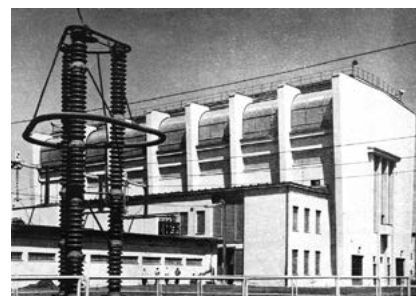
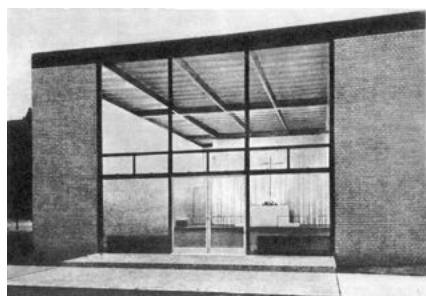
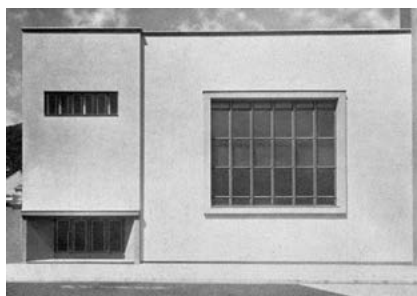
Začněme od začátku. Tedy otázkou: „Co je architektura?“ Asi se příliš nepletu, když předpokládám, že většina architektů na ni odpoví legendární Le Corbusierovou formulací: „Architektura je umnou, přesnou a velkolepou hrou objemů seskupených ve světle“.<sup>1</sup>

Kdo miluje paradoxy, může být šťasten. Máme v hlavách uloženu definici architektury vytvořenou a zafixovanou modernou. Tedy doktrínou, která přinesla „rozlučku“ architektury a společnosti, když způsobila, že společnost přestala architekturu rozumět. Proč? Protože proti všem jejím proklamacím šlo moderně o novou estetiku. A ta ušila sociálně spravedlivou uniformu pro všechny druhy staveb. Zrušila historické konvence umožňující podle vzhledu stavby poznat její funkci. S nadsázkou můžeme říci, že snížila možnost rozlišení kostela od trafostanice. Avšak toto rozlišení, tato schopnost sdělení, tato vlastní a svébytná řeč architektury, je jejím základním předpokladem. Výstižně ho v textu *Architektura* nárokuje Adolf Loos takto: „Architektura probouzí v člověku náladu. Je proto úkolem architekta tuto náladu zpřesnit. Pokoj

musí vyhlížet útulně a dům bytelně. Justiční budova se musí jevit domácí neřesti jako hrozící gesto. Bankovní dům tě musí ujistit, že zde u poctivých lidí jsou tvé peníze spolehlivě a dobře uloženy. (...) To může architekt docílit jen tehdy, naváže-li na tradici budov, které dosud tuto náladu v lidech probouzely.“<sup>2</sup> A právě tuto tradici moderna zničila.

Současně nás při čtení Le Corbusierovy definice napadne, že Corbu vždy myslel na architekturu jako na artistní solitérní objekt. Tedy nikoliv jako na soubor budov utvářejících prostor pro život společnosti. Vždyť od uliční fronty nebo strany náměstí, které jsou dány plochou průčelí, nelze spravedlivě očekávat „velkolepou hru objemů seskupených ve světle“. Takové kritérium nám jistě více asociuje sovětskou architekturu než stavby vytvářející rámec veřejného prostoru.

To však není vše, protože moderna vymyslela plán „zářícího města“. Všichni známe Le Corbusierovo vyobrazení projektu Plan Voisin, kde ve spodní polovině je zobrazena historická stavební struktura Paříže, která je v horní polovině nahrazena „panelovým sídlištěm“,



Obr. 1–3: Ztracený jazyk? Otto Eisler – synagoga, Brno, 1932–1936; Ludwig Mies van der Rohe – kaple kampusu IIT, Chicago, 1949–1952; Zdeněk Duřpekt – strojovna kompenzátorů u Brna, 1955–1957.



### Pall Mall Penthouse, Londýn, 2011–2016

Když jsme poprvé vešli do penthousu bankovní budovy od Edwina Lutyense z roku 1929, vstoupili jsme na místo zkázy. V 90. letech nový nájemce vnitřek střešního pavilonu totálně vyboural. Při neexistenci původních plánů jsme měli k dispozici jen tři fotografie originálního interiéru. Bylo proto těžké najít řád a geometrii prostoru. Pozice ocelových sloupů byla nepravidelná a neodpovídala členění fasády ani geometrii půdorysu. Důležitým krokem pro návrh bylo umístění schodiště do nalezené původní polohy. Nepravidelné pozice sloupů jsme korigovali rozměrnými vertikálními „tektonickými“ prvky vymezujícími a traktujícími prostor – mramorem obloženými pilíři a tělesem krbu. Chtěli jsme vytvořit obytný celek, jenž by měl londýnský charakter a estetiku, která by byla na první pohled stejně nečasová jako Lutyensova stavba, avšak na druhý pohled soudobá. Návrh byl realizován ve spolupráci s londýnskou projekční kanceláří Hawkins/Brown.



## Obytný soubor Panorama, Brno-Bystrc, 2010–2017

Stavenišťem je severní svah s výhledem na přehradu. Naším cílem bylo vytvořit nikoliv mechanické uspořádání budov, nýbrž obytnou čtvrť. Navrhli jsme proto strukturovaný celek s centrem – piazzettou vymezenou objekty občanské vybavenosti – a s veřejnými prostory různého, avšak jasného charakteru. Jsou zde ulice traktované vertikálami schodišť, park na místě dvorů, široké obytné ulice mezi řadami rodinných domů. Uspořádání objemů graduje od paty svahu po jeho hřeben. Je tvořeno horizontálami uličních front položenými nad sebou na vrstevnicích. Menší rodinné domy tvoří přechod do příměstské krajiny. Loggie, balkony a střešní terasy zdůrazňují obytný charakter zástavby a dávají jí drobnější měřítko. Zuborez vrchního patra a výrazně vysunuté balkony, resp. zasunuté loggie výrazně člení její hmotu. Stíny zvýrazňují plasticitu staveb. Brání tak „slití“ jejich vjemu do jednotvárné hmoty a odrážejí morfologii místa.





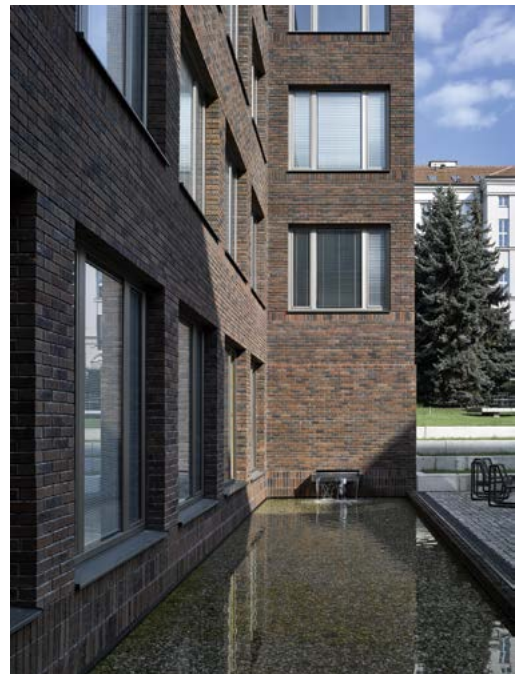
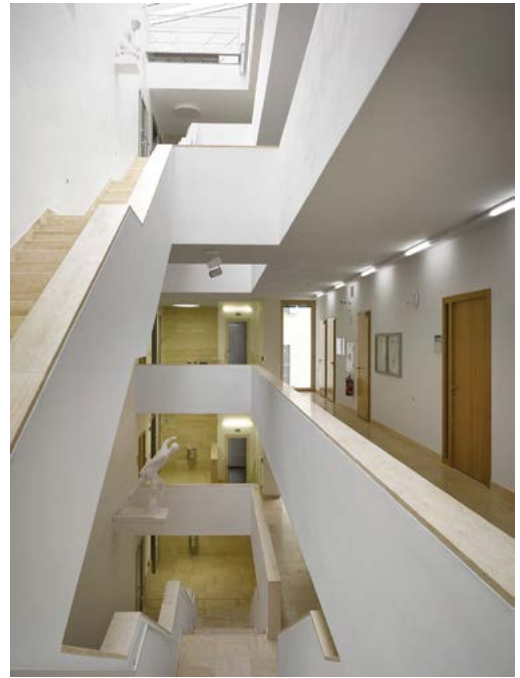


### Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Brno, 2010–2015

Fakulta byla při svém vzniku umístěna do budovy sirotčince. Ten byl dále dostavován, až blok domů obestavěl jeho původní zahradu. Této nesourodé směsi jsme chtěli dát téma, aby vznikl celek – univerzitní kampus. Za stmelující prvek jsme zvolili jeho střed – dvůr. Rozdělili jsme ho na park a piazzettu. Na tu jsme navrhli vstup novou bránou. Do fakulty se tedy již nevchází skrze jednu z budov, nýbrž prostorem mezi nimi, jejich těžištěm, ze kterého se vstupuje do každé ze staveb. Dvě z nich jsou nové a dodávají areálu srozumitelnost a formální jednotu. První je přestavěná a tvoří vstupní čelo souboru, druhá je novostavbou a prostorově ho uzavírá. Obě mají analogicky navržené cihelné fasády členěné stejnými okny. Organizují areál fakulty a přinášejí mu jednotící motiv. Přehlednost jeho skladby podporují omítané historické fasády obou kolmých budov. Jádrem novostavby je skleněným stropem prosvětlená hala. Vertikálním otevřeným komunikačním prostorem jsme chtěli dát utilitárnímu prostředí školy rozměr a prostředí adekvátní akademické půdě. Náš cíl proměnit heterogenní srostlici staveb v celek a vytvořit silné místo v topografii města se nakonec nenaplnil, neboť univerzita získala jenom část dotací a zrealizována byla pouze polovina návrhu. Zbývá část se nyní staví dle naší studie, kterou však dále zpracoval jiný projektant.







## Fakulta informatiky Masarykovy univerzity, Brno, 2009–2014

Naší intervencí, vyvolanou potřebou nových prostorů, jsme opět chtěli vytvořit místo v topografii města a současně místo pro život fakulty. Její budova z 80. let byla postavena pro jiné účely a současně nepřinesla správnou reakci na problémy svého umístění: chybělo jí vstupní průčelí – k ulici směřovala štíty dvou příčných křídel, rezignovala na vytvoření nároží na křižovatce a stejně tak na urbanistickou artikulaci posunu uliční fronty v místě stavby i na vytvoření veřejného prostoru mezi ní a ulicí. Chtěli jsme tyto chyby napravit a současně vytvořit prostory odpovídající univerzitnímu prostředí. Škola měla získat jádro v atriu s dřevěnými komunikačními pavlačemi a skleněným stropem. Oba stávající příčné trakty jsme propojili do formy kvadratury. Z jejího půdorysného tvaru vystupuje vyšší objem, ve kterém jsou umístěna pracoviště IT společnosti. Toto předstupující křídlo vytváří akcent nároží, vymezuje veřejný parkový prostor vstupu a formálně řeší ustoupení uliční fronty. Plášť původní stavby má velmi špatné tepelněizolační vlastnosti. Proto jsme ponechaná křídla „zabalili“ do skla. Hlavním tématem nového průčelí je tektonika a plasticita dosažená různými způsoby zdění jediného formátu cihly. Její kontrastní odstín ke keramickým obkladovým páskům původní stavby vytváří jasnou diferenciaci nové a staré části. Černá barva cihel odkazuje k černým IT krabičkám. Protože projekt opět získal jen zlomek předpokládaných dotací, byla realizována pouze jeho čtvrtina, tedy novostavba uličního křídla.







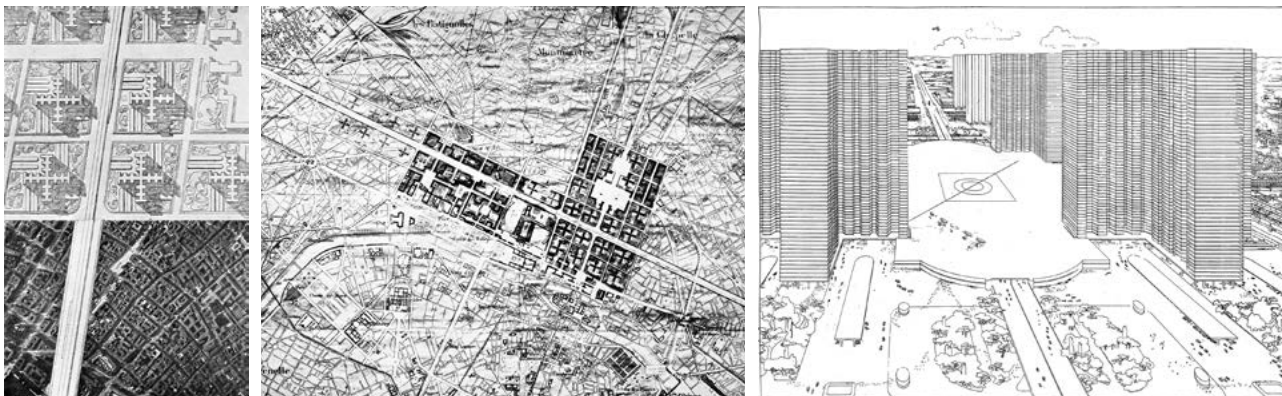
*Pozn. redakce: Londýnský penthouse byl v roce 2016 finalistou britských World Interior News Awards. Rekonstrukce a dostavba Filozofické fakulty byla v roce 2017 nominována na Českou cenu za architekturu a v roce 2016 se stala finalistou Ceny Klubu Za starou Prahu za novou stavbu v historickém prostředí. Archeologická základna v Mikulčicích byla v roce 2017 nominována na Českou cenu za architekturu a v roce 2015 na Evropskou cenu za současnou architekturu Mies van der Rohe Award, na slovinskou Piranesi Award a obdržela čestné uznání Grand Prix Obce architektů.*

### Archeologická základna Mikulčice, 2010–2013

Aby stavba v krajině obstála, má velké měřítko vytvořené kompaktním, abstraktním tělem, které postrádá charakteristické prvky domů, jako jsou dveře, okna či střecha. Do krajiny je zapojena svým tvarováním: výřezem vstupního čestného dvora se otevírá průzorem mezi stromy k louce, na níž se nachází velkomoravské hradiště. S krajinou, ale také s dávným světem Velké Moravy ji pojí tradiční materialita – kletovaná omítka a dřevo rizalitů. Jejich vysunutá tělesa i dynamická figura shedových střech reflektují pozici stavby vystupující z hradby lužního lesa do otevřených polí. Ve hmotě budovy je „vyřezáno“ vnitřní atrium a vstupní nádvoří. Tyto výřezy ji člení do tří křídel. Jako se čtvrti města setkávají na hlavním náměstí, stýkají se jednotlivá křídla budovy



v jejím „veřejném prostoru“, ve vstupní hale, která rovněž slouží jako konferenční sál. Tak jako mají jednotlivé městské čtvrti svůj charakter, mají ho rozdílným uspořádáním a orientací ke světovým stranám a výhledům také jednotlivá křídla. Každé z nich má totiž jinou funkci a jejich rozdílné atmosféry usnadňují permanentní užívání budovy pro bydlení i práci. Podobně jako křídla stavby jsou naprosto rozdílná také její podlaží. Lidé užívají přízemí, zatímco patro je určeno věcem. Depozitáře tepelně izolují přízemí určené k pobytu zaměstnanců.



Obr. 4–6: Konec města: Le Corbusier, návrh přestavby centra Paříže Plan Voisin de Paris, 1922–1925.

zde poprvé anticipovaným železobetonovými výškovými domy v pravidelném rastru, umístěnými v prázdné ploše „zeleně“.

Moderna začala vytvářet či přetvářet města tak, že ta již neměla nic společného s oněmi „pěknými starými městy, v nichž se cizinec hned vyzná a bez dotazování najde radnici a tržiště“. Tak jednoduše a jakoby mimoděk popsal ve stati „Dům jako cesta a místo“<sup>3</sup> Josef Frank smysl architektury. A právě na něj moderní architektura rezignovala. Přitom je disciplínou, jejímž smyslem je vytváření míst.

Na řadě je tedy otázka: „Co je to místo?“ Odpověď můžeme hledat například v textech Martina Heideggera „Budovat bydlit myslit“ či „Umění a prostor“. Odkazují zde k Heideggerovi ne proto, že by problém, co je místo, zkoumal a zodpovídal ve vztahu k architektuře. Uvádím ho proto, že jeho fenomenologický přístup nabitý metafyzikou má k architektově pohledu na svět blízko. Ostatně architekt Christian Norberg-Schulz v knize *Meaning in Western Architecture* při definici architektury vychází právě z Heideggerova myšlení: „Architektura pomáhala již od nejstarších dob člověku dávat smysl jeho bytí. Pomocí architektury našel svoje místo v prostoru a čase. (...) Architektura souvisí s existenciálním obsahem. Existenciální významy se odvozují od přírodních, lidských a duchovních jevů a jsou prožívány jako řád a charakter. Architektura tyto obsahy převádí do prostorových forem. (...) V architektuře prostorová forma znamená místo, cestu a oblast, to znamená konkrétní strukturu

lidského prostředí. Architekturu proto není možno uspokojivě popsat geometrickými či sémiotickými pojmy. Architekturu je třeba chápat jako význam nesooucí (symbolickou) formu. Jako taková je součástí historie existenciálních významů.“<sup>4</sup>

Pro tuto chvíli budu tedy předpokládat, že odpověď na otázku „Co je to místo?“ je jasná, stejně jako rozdíl mezi místem a prostorem.

K tomu se nyní spokojme pouze s Heideggerovým tvrzením, že „prostory, kterými každodenně procházíme, jsou vprostřeny místy. Jejich bytostné určení spočívá ve věcech takového druhu, jako jsou stavby.“<sup>5</sup> A z jeho jiného textu ještě doplníme lakonické: „...věci samy jsou místa a nejen na místa náleží“.<sup>6</sup> Význam věcí, jako je váza, stůl, postel či budova, pro vytvoření místa, a tedy architektury by nám nyní měl být zřejmý. Stejně jako význam architektury pro náš život.

Pro další ohledávání smyslu architektury si povšimněme etymologie slova místo. Česká podstatná jména místo a město mají společný praslovanský základ. V řečtině slovo *polis* znamená město fyzické a současně jeho obyvatele. Shodný výraz pro společnost lidí sídlo obývajících i pro sídlo jako fyzickou i správní jednotku nalezneme i v češtině, kde obě nazýváme obcí. Tentýž význam má i německý výraz *Gemeinde*. V této souvislosti si můžeme též povšimnout příbuznosti německých slov *Ort* a *Ortschaft*. Shodnost výrazu označujícího místo i město nebo město a společenství jeho obyvatel je tedy pro porozumění smyslu architektury významná.



Obr. 7–9: Obrazy míst: Miloslav Chlupáč, Červené zátiší, 135x125 cm, 1998; Ostrov, 88x100 cm, 1998; Figura u stolu, 100x80,5 cm, 1983; vše olej na plátně.

Všimněte si nyní přirozené vlastnosti a současně podivuhodné dichotomie města, které slovy Petra Dena: „...leží jednak na řece a jednak v myslích lidí. Jednak na mapě a jednak v dějinách (...) leží někde – mezi tělem a duchem. Mezi hříchem a spásou.“<sup>47</sup> Vytvářet takováto místa a utvářet takováto města jest architekturou, a tedy základním cílem naší práce. Vše ostatní jsou prostředky: materialita, plasticita, tektonika. Přitom základním rámcem naší práce je čas. Ne však ten, který ukazují přeskakující žluté číslice na displeji našich Apple Watch. Ale to tady asi není třeba zdůrazňovat.

Nicméně právě náš vztah k času a jeho vnímání jsou dnes kritické stejně tak pro naši schopnost vytvářet místa jako pro architekturu. Stáří jsme přestali vnímat jako hodnotu. A přece s historií, tradicí, kontinuitou a kulturou stojí a padá nejen naše architektura, ale i naše civilizace a vlastně i naše bytí. O tom je přece kniha *Neviditelná města* Itala Calvina, to má na mysli Mario Botta v rozhovoru s Franceskem ColloTTim, když říká: „Město vypráví o svých dřívějších obyvatelích. Paradoxně žijeme lépe ve světě mrtvých (...), v nichž intuitivně cítíme metaforickou nadhodnotu; tam, kde lidé cítí, že nežijí pouze ve své vlastní



Obr. 10–12: Stáří jako hodnota: křesťanský chrám vestavěný do antického, dórského – Katedrála v Syrakusách. Ošlapané stupně schodiště vily Medici v Římě. Tradiční materialita, tvar a typ stavby dokáží stárnout – patina staveb na galicijském venkově.

současnosti. Město, které je přívětivé k lidem, současně ukazuje svoji velkolepou minulost; zobrazuje své vzpomínky na hádky, lásku, spory a ideologické boje. Ve městě cítíme vše. Člověk si uvědomuje své sousedy a cítí, že patří k lidstvu. To je teritorium vzpomínky.“<sup>8</sup> V tomto kontextu je třeba rozumět i ultimativnímu tvrzení Hermanna Czecha: „Ze dvou staveb stejné kvality bude starší té nové nutně nadřazená,“<sup>9</sup> a dále: „V jednom stará stavba tu novou ex definitione převyšuje: v nevytvořitelné vlastnosti stárí. (...) Je naplněna předešlými osudy.“<sup>10</sup>

Mluvím o čase, a tedy historii proto, že architekt dnes svojí prací vždy vstupuje na půdu, na níž – obrazně řečeno – hospodařili naši předci. Při plnění úkolů a zadání pracujeme s existujícími budovami nebo existujícím hmotným prostředím, do kterého intervenujeme návrhem. Naším cílem je přitom vytvořit či posílit místo. To také znamená vytvořit jeho potenciál pro to, aby dál mohlo žít svým vlastním životem, aby umělo stárnout a stárí aby se stalo jeho kvalitou nabytou sice nezávisle na svém tvůrci, ale jím umožněnou.

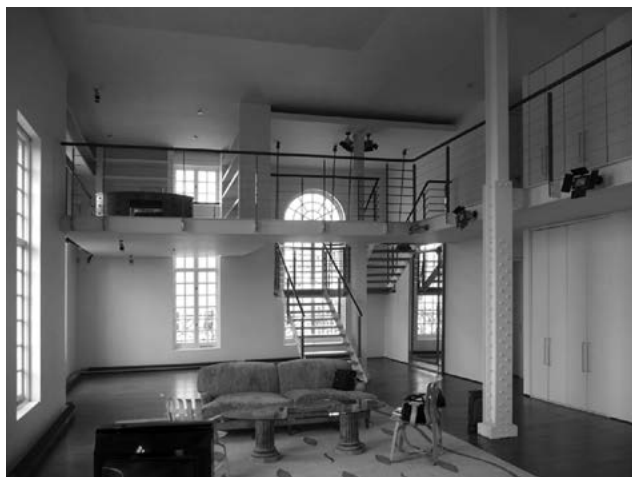
Ještě jednou si pomohu slovy Maria Botty: „Architektura nutí člověka nést zodpovědnost i vůči příštím generacím: je to činnost, která je zdůvodněna ve větších cyklech, ročních obdobích a v pohybu slunce. Stálost je další hodnotou architektury.“<sup>11</sup> Ostatně pokud si dobře vzpomínám na Palladiovy *Čtyři*

*knihy o architektuře*, napsal před 500 lety něco velmi podobného.

Zůstaňme ještě chvíli u dotazování po tom, co je architektura, a položme si poslední otázku, reverzní k té úvodní – Co není architektura?

Odpověď najdeme opět u Adolfa Loose: „Dům se má líbit všem. Na rozdíl od uměleckého díla, jež se nepotřebuje líbit nikomu. Umělecké dílo je soukromou věcí umělce. Dům jí není. Umělecké dílo je posláno do světa, aniž je kdo potřebuje. Dům vyhovuje určité potřebě. Umělecké dílo není odpovědné nikomu, dům komukoliv. Umělecké dílo chce vytrhnout lidi z pohodlí. Dům má sloužit pohodlí. Umělecké dílo je revoluční, dům konservativní. Umělecké dílo ukazuje lidstvu nové cesty a myslí na budoucnost. Dům myslí na přítomnost. (...) Umělec má sloužit jenom sobě, architekt všem.“<sup>12</sup>

Architektura je tedy službou a není uměním. Nemůže být uměním, protože moderní umění v moderní době plní schizofrenní imperativ permanentní kritiky společnosti a doby. Neustále nás znervózňuje, zásobuje pochybnostmi, boří tradice, vychyluje pravidla, měřítká, jistoty. Naproti tomu architektura nám má poskytnout bezpečí. Má nám umožnit uchopovat svět, orientovat se v něm, najít v něm své místo, rozumět mu, a tedy žít v něm. Architektura má také pomáhat vytvářet společenství a obec, bez nichž naše existence nemá smysl. Musí proto logicky pracovat se



Obr. 13–14: Původní stav objektů před rekonstrukcí a dostavbou (viz barevnou přílohu): Pall Mall Penthouse, Londýn; Fakulta informatiky MU, Brno (původně objekt výzkumných ústavů, arch. Jan Dvořák, 1974–1988).



známým a srozumitelným. Architektura musí posilovat tradici, budovat a upevňovat naše jistoty.

Tektonika architektury je odrazem lidského osudu, nesení jeho tíže a břemene. Plasticita a materialita architektury zdůrazňuje její tělesnost, její opravdovost v našem stále více virtuálním životě a světě. A její opravdovost a ustrojení její tělesnosti mohou dát kulturní význam jejímu místu. Protože architektura je základním kamenem a současně prostorem kultury a jejím posláním je vytváření míst.

## Poznámky:

- <sup>1</sup> Le Corbusier – Saugnier: *Za novou architekturou*. Praha 2005, s. 16.
- <sup>2</sup> Loos, Adolf: *Architektura*. Kvart, 1949, s. 309–318.
- <sup>3</sup> Frank, Josef: Dům jako cesta a místo. *Proglas* 1, 1991, s. 92–95.
- <sup>4</sup> Norberg-Schulz, Christian: *Vom Sinn des Bauens*. Stuttgart 1979, předmluva.
- <sup>5</sup> Heidegger, Martin: *Budovat bydlet myslit*. Strojopisný samizdat, Praha 70. nebo 80. léta 20. století, 12 číslovaných stran.
- <sup>6</sup> Heidegger, Martin: Umění a prostor. *Výtvarné umění* 2, 1991, s. I–II.
- <sup>7</sup> Den, Petr (= Radimský, Ladislav): Město. *Život* 2, 1943, s. 49–50.
- <sup>8</sup> Botta, Mario: Der Zauber von San Carlino. Ein Gespräch mit Francesco Collotti. *Werk, bauen + wohnen* 12, 2010, s. 20–25.
- <sup>9</sup> Czech, Hermann: *Mehrschichtigkeit. Zur Abwechslung*. Wien 1996, s. 79.
- <sup>10</sup> Tamtéž, s. 107.
- <sup>11</sup> Viz pozn. 8.
- <sup>12</sup> Viz pozn. 2.



## Zdroje a autoři obrázků:

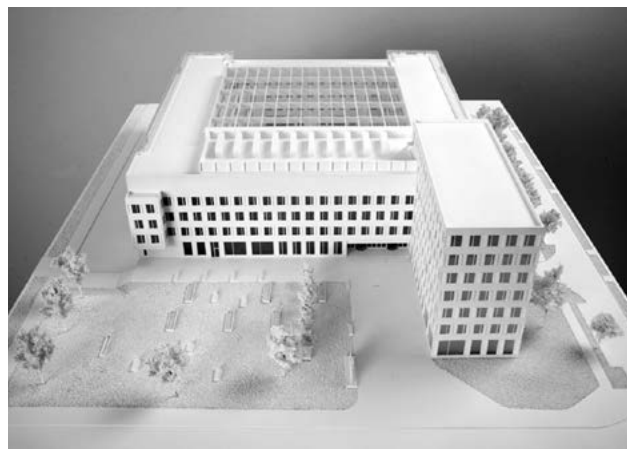
- Obr. 1: Pelčák, Petr; Škrabal, Jindřich; Wahla, Ivan (eds.): *Otto Eisler 1893–1968*. Obecní dům Brno 1998, s. 43. Autor fotografie: Orth&Co.
- Obr. 2: Hass, Felix: *Moderná světová architektura*. Vydavatelstvo Slovenského fondu výtvarných umění 1968, s. 203.
- Obr. 3: Svaz architektů, středisko Brno: *Architektura ve fotografii 1945–1962*, výstavní katalog 1962, nestránkováno.
- Obr. 4: *Le Corbusier und Pierre Jeanneret, ihr gesamtes werk von 1910–1929*. Zürich. Verlag Dr. H. Girsberger & Cie 1930, s. 110.
- Obr. 5: Tamtéž, s. 111.
- Obr. 6: Tamtéž, s. 113.
- Obr. 7: *Miloslav Chlupáč*. Státní galerie výtvarného umění v Náhodě a Arbor Vitae 2000, s. 118.
- Obr. 8 a na obálce: Tamtéž, s. 119.
- Obr. 9: Tamtéž, s. 108.
- Obr. 10–12: Petr Pelčák.
- Obr. 13–14: Archiv ateliéru Pelčák a partner architekti.
- Obr. 15–16: David Židlický.

### Foto staveb v barevné příloze:

Pall Mall Penthouse: Filip Šlapal a Jack Hobhouse.  
Obytný soubor Panorama, modely: David Židlický.  
Ostatní stavby: Filip Šlapal.

Předneseno 31. 5. 2017 v rámci přednáškové řady SpannWeiten na Fakultě architektury Technické univerzity v Drážďanech.

**Petr Pelčák** je brněnský architekt.



Obr. 15–16: Pelčák a partner architekti: Model celkového návrhu Filozofické fakulty (vlevo) a Fakulty informatiky Masarykovy univerzity (vpravo). Modely: Vladimír Jeník.

# Historik, diplomat, překladatel... a „prožluklý intelektuál“

*Rozhovor s Františkem X. Halasem*

František X. Halas (1937), syn básníka Františka Halase (1901–1949), oslaví letos na podzim významné životní výročí. S Centrem pro studium demokracie a kultury (CDK) pojí letošního jubilanta nejméně tři skutečnosti. Zaprvé se jeho životní osudy významně střetávaly s působením profesora Stanislava Krátkého, biskupa skryté církve v době komunistické nesvobody, podobně jako v případě několika členů současného vedení CDK. Zadržet v našem nakladatelství vydal svou knihu *Fenomén Vatikán*, která představuje významný vklad do české církevní historiografie a dočkala se již dvou nových vydání. A zatřetí je F. X. Halas autorem a překladatelem, který se svým životním dílem snaží zprostředkovat dnešnímu člověku křesťanské kulturní dědictví (pedagogickým působením i překlady biblických textů), což odpovídá jednomu ze základních zaměření naší instituce. Redakce *Kontextů* přeje za celé CDK jubilantovi vše nejlepší a přináší jeho malý portrét.

Redakce

*Jste akademikem, vědcem i učitelem. Dlouho jste se věnoval dějinám institucí, nejdříve univerzitních, pak církevních. Vidíte nějaký společný jmenovatel v těchto svých badatelských zájmech?*

Tím společným jmenovatelem je historie jako taková, historie vůbec. Historikem jsem se chtěl stát asi od svých devíti či deseti let (1946–1947) a v protějšku k tomu vrcholem mé vědecké dráhy byl úspěch žádosti o profesuru pro obor historie, kterou jsem podal na Univerzitě Palackého v Olomouci a kterou vědecká rada schválila poměrem třicet hlasů proti jednomu (2006).

Přesto teprve osmnáctý rok mého života (1955, tyto všudypřítomné letopočty lze pokládat za reziduum mého sklonu k matematice) rozhodl definitivně o tom, že historie u mne zvítězila nad svými konkurenty, jimiž byly matematika a hra na klavír. K tomu aspoň dvě vzpomínky. V roce 1952 řekl můj třídní učitel, profesor matematiky E. Říman, na schůzi rodičovského sdružení mé mamince: „Proč ten Franta chce jít studovat historii, proč ne aspoň medicínu, když už ne matematiku?“ A ještě předtím v témže roce, kdy jsem

podával přihlášku ke studiu na gymnáziu, mi říkala moje učitelka klavíru, paní Anna Šenfluková (dokázal jsem tehdy už zahrát i Beethovenovy sonáty), že bych klidně uspěl ve zkouškách na konzervatoř. Nicméně tedy historie v tomto zápase obstála.

Jinak ke konstatování kým, čím jsem v první otázce. V tomto konstatování je jedna mezera, která by mohla způsobit, že veškeré mé další odpovědi budou nesrozumitelné. Vedle trojího (nebo čtverého) konstatování, kdo či kým jsem, tam chybí čtvrté (respektive páté): diplomat. Proto je zapotřebí konstatování: F. X. Halas byl (je) diplomat.

Jsem akademik? Protože mám (od roku 1970) akademický titul PhDr.? Jinak ne. Nejsem člen žádné akademie, ani jsem nezastával akademickou funkci na nějaké univerzitě. Jsem vědec? Ano. A byl jsem odborný pracovník, samostatný odborný pracovník i vědecký pracovník. A dějinám institucí jsem se věnoval zajisté i proto, že jsem o ně měl (jako historik) zájem, ale na druhé straně též z nutnosti, protože až do pádu komunismu mi bylo zakázáno pedagogické působení, jelikož jsem měl skvrnu náboženství. S touto skvrnou můj



F. X. Halas  
dvouletý.

zájem o církevní dějiny nepochybně souvisí, ale vystrkuje tu růžky i matematika. Několik desetiletí předtím, než jsem se stal velvyslancem u Svatého stolce, jsem už uměl nazpaměť odříkat všechny papeže od sv. Petra po (tehdy) Jana XXIII. A to ne proto, že jsem byl věřící katolík, ale protože papežové jsou nejdelší dynastie světových dějin. Proto jejich jména mohou vhodně nahrazovat čísla. A když jsem třeba stoupal do kupole baziliky Santa Maria dei Fiori ve Florencii a počítal, kolik schodů jsem ušel, pak kdybych byl počítal jedenáct, dvanáct atd., byl bych to jistě popletl. Ale když jsem v duchu říkal: Evarist, Alexandr, Sixtus, Telesfor, Hygin, Pius atd., nespletl jsem se. Bylo jen potřeba nahoře převést jména zpátky na čísla. Jsem diplomat? Dodám jen, že diplomatem jsem od roku 1990, historikem po celý život (až na nejrannější dětství).

*Snad nepochybím, když označím církevní dějiny za obor vašeho zralého věku. To souvisí s vaším angažmá na Cyrilometodějské teologické fakultě. Jaké jsou perspektivy tohoto tradičního oboru? Jaké je jeho současné postavení v rámci jiných historických oborů, případně v rámci humanitních věd?*

Něco z této otázky je zodpovězeno již v předchozích odpovědích. Ale mnohé lze a je třeba doplnit. Především to, že jsem tomuto oboru sice vskutku na Cyrilometodějské teologické fakultě v Olomouci vyučoval

a že tam zabíral převážnou část mé pedagogické aktivity, ovšem vyučoval jsem tam i jiným předmětům. A pak: pro obor s tímto názvem jsem nezískal ani docenturu, ani profesuru. Ve chvíli, kdy končila má diplomatická mise, jsem po dohodě s předním členem profesorského sboru Palackého univerzity v Olomouci doc. (tehdy) Miloslavem Pojslem na této univerzitě podal žádost o habilitaci pro obor církevní dějiny, ale než byla má žádost vyřízena, stal se tento obor spolu s jinými součástí oboru teologie. (Věčné reformy! Od roku 1948 dodnes!) A tak jsem se v roce 2000 stal (všemi hlasy) docentem teologie na teologické fakultě. Paradoxní přitom bylo, že jsem teologii nikdy nestudoval jinak než soukromě. Mé znalosti v tomto oboru sice byly i tak nadprůměrné, ale... Jinak jsem se vzhledem k tomu, že různých poct jsem si od roku 1990 užil až dost, mohl s docenturou spokojit. Ale protože na olomoucké teologické fakultě bylo půldruhého desetiletí po jejím obnovení dosud velmi málo profesorů (přesně dva), pojal jsem plán na zlepšení této situace tím, že sám získám profesuru. Vedení fakulty můj úmysl vřele uvítalo, ale pokud jde o jeho realizaci, rozhodl jsem se, že žádost o profesuru nepodám na teologické, nýbrž na filozofické fakultě Palackého univerzity. Jak to s tou žádostí dopadlo, jsem napsal v první odpovědi. Zde dodám jen to, že když mi pan prezident Václav Klaus předával profesorský dekret, řekl mi: „My jsme se vídávali při jiných příležitostech.“ Odpověděl jsem: „Ano, ale teď už pěstuji diplomacii jenom jako vědu.“ Přesnější by ovšem bylo říci, že diplomacii jako vědě či nauce vyučuji. To totiž byla ona nahoře zmíněná menší část mé pedagogické aktivity.

*Zabýval jste se dlouhodobě biblí, zejména jejím překladem. Kterou z biblických knih máte nejraději a proč? Které biblické aspekty vám dnes přijdou podstatné, jak ze Starého, tak Nového zákona?*

Tato otázka mě vpravdě zaskočila, respektive mě zaskočilo ono „nej“. Kdyby šlo o to uvést, které biblické knihy mám VELMI rád, pak by se mi odpovídalo dobře. Ale vyvolit mezi nimi jedinou je pro mne nemožné. A stejně tak má láska patří spíš částem biblických knih než jejich celkům, a tam kde (třeba pro krátkost) bych jmenoval knihu celou, neznamenalo by to přiznávat jí



ono „nej“. A tak tedy: Vyprávění o stvoření světa a člověka (Gn 1/1–2/3); Josefova historie (Gn 37/2–36, 39/1–48/22); Samuelovo dětství (1 Sam 1/1–3/21); první část Kazatele (Kaz 1/2–6/12); Kniha útěchy Izraele (Iz 40/1–55/13); Daniel ve lví jámě a Danielova vidění (Dan 6/2–12/13); Jonáš (Jon 1/1–4/11); Řeč v podobstvích (Mt 13/1–51); Evangelium odhalené prostým lidem (Mt 11/25–27 a Lk 10/21–22); Proměnění Páně (Mt 17/1–8 a Mk 9/2–8 a Lk 9/28–36); Narození a skrytý život Jana Křtitele a Ježíše (Lk 1/5 –2/52); O dvou učednících v Emauzích (Lk 24/13–35); Prolog (Jan 1/1–1/18); Den Vzkříšení (Jan 20/1–31); Pavel v Athénách (Sk 17/16–33); Hymnus na milosrdnou lásku (1 Kor 13/1–13); Jednotu je třeba uchovávat v pokoře (Flp 2/1–11).

Je toho tedy hodně, ale v rámci té mnohosti jedno „nej“ přece jen je. A to je výrok: Evangelium odhalené prostým lidem. Já si tolik, tolik přeji být tím nejmenším. A přitom pro mne tolik znamená možnost bátat, přicházet věcem na kloub. (Své posluchače teologie jsem rozesmál výrokem, že se těším na Poslední soud, protože se dozvím věci, které v životě vědět nebudu.) Bylo mi asi deset let, když mě můj tatínek počastoval jménem „prožluklý intelektuál“, a to jméno mi sedělo a sedí. A to bych chtěl být tím nejmenším? Mé srdce po tom volá. Les extrêmes se touchent.

Základní věc je, že bible je kniha o spáse, nikoli kniha o poznání. To gnóze, nikoli křesťanství, klade na první místo poznání. Je-li toto řečeno, pak je třeba dodat, že nelze nikdy vyčerpat studnici poznání (vědomostí či znalostí), kterou bible nabízí. Je to ovšem hustý les, v němž se lze ztratit, pro začátečníka je tedy užitečné opatřit si nějakého průvodce. Ale sám nic doporučit nedokážu.

*Jako málokdo jste se ponořil do četby bible, díky překladu. Jak zní vaše doporučení k četbě bible? Staré tradice doporučují číst bibli jako Písmo svaté a v souvislosti se životem církve. To je ovšem doporučení pro věřící. Nebo pro všechny?*

Nejprve dodám pár slov k pravdivému konstatování první věty: „Jako málokdo...“ Výsledkem toho ponoření byla skutečnost, že jsem přišel na chuť i oněm pasážím Písma, které se při jeho (i důkladné) četbě

zpravidla přeskakují. Mám tu na mysli především nekonečné genealogie z první až deváté kapitoly První knihy kronik a seznamy jmen, které nacházíme porůznu v Knize Ezdrášově a v Knize Nehemášově, v menší míře též v Genezi a v Matoušově a Lukášově evangeliu. Obě poslední genealogie se občas čtou při liturgii, ale ty starozákonní jsou (aspoň pokud vím) z doporučení, jak číst Písmo, vyloučeny. Když jsme s mou paní dokončili práci na překladu Jeruzalémské bible (raději říkáme na vypracování české verze Jeruzalémské bible), mohl jsem se konečně věnovat četbě bible jako čtenář a nikoli překladatel. Čtu ji od Geneze po Apokalypsu, včetně úvodů a poznámek. To je ovšem způsob četby Písma, který stěží mohu doporučit lidem, kteří neměli s biblí stejnou zkušenost jako já. Naproti tomu si myslím, že pokud si věřící doma v klidu přečte znovu perikopu, kterou předtím slyšel v kostele (anebo o které zjistí, že tam byla čtena), a případně si ji přečte v širším rozsahu (přečte si z ní i to, co bylo při liturgické četbě vynecháno), může mít z takovéto četby Písma velký duchovní užitek.

*Dalo by se říci, že „vaši“ papežové, které jste poznal osobně, byli Jan Pavel II. a Benedikt XVI. Jak byste hodnotil tyto dvě osobnosti?*

Mám za to, že mé zkušenosti mne neopravňují k objektivnímu zhodnocení těchto velikanů. Místo toho



F. X. Halas  
osmiletý,  
foto J. Sudek.



F. X. Halas s manželkou a dcerami, květen 1971.

tedy nabídnu čtenářům své osobní zkušenosti s nimi. Přiblížil jsem se k oběma těmto papežům určitě mnohem víc než naprostá většina katolíků, přesto jsem samozřejmě nepatřil k „nejbližšímu okolí“ ani jednoho z nich. S Janem Pavlem II. jsem se seznámil 21. prosince 1990, když jsem mu odevzdával kredenciály neboli pověřovací listiny. Takovýmto „seznámením“ prochází každý nový velvyslanec u Svatého stolce (za „mého“ období ještě papež přijímal velvyslance jednotlivě, velký vzrůst zemí navazujících diplomatické styky se Svatým stolicem způsobil, že přibližně od počátku nového tisíciletí odevzdává pověřovací listiny – a je tedy přijato papežem – několik velvyslanců zároveň). Mé přijetí proběhlo takto: oslovil jsem Jana Pavla II. francouzsky, ale on mě okamžitě přerušil řka: „Mluvte česky, pane velvyslance, já budu mluvit polsky a budeme si rozumět jako s panem prezidentem Havlem.“ Mně tato úprava rozhovoru vyhovovala a papežovi jsem dokonale rozuměl. Polsky sice nemluví, ale čtu zcela bez potíží, neboť v době mého mládí (konec padesátých a začátek šedesátých let minulého století) nebylo u nás

možno dostat žádné novinky z náboženské literatury v jiném jazyce než v polštině. Takto jsem například „přelouskal“ v polštině veškeré dokumenty druhého vatikánského koncilu a mnoho dalších textů. Zda Jan Pavel II. rozuměl tak dobře mně (když jsem mu vykládal o tom, jak jsme s manželkou překládali Jeruzalémskou bibli apod.), nevím, spíš bych řekl, že asi ne, on také moc dobře neslyšel. Ale rozhodně pak na něho udělalo větší dojem, když přijetí pokračovalo tím, že do knihovny, kde papež přijímá návštěvy (diplomatů, politiků apod.), vstoupila má paní. Zde musím odbočit do minulosti a říci, že když jsme se ještě ve vlasti chystali na cestu do Říma, měla má paní nápad, že by se slušelo, abychom papeži přivezli nějaký dar. Bylo nám známo, že z Československa darem papeži bývá zpravidla české sklo nebo slovenský malovaný tanier, ale Dagmar chtěla, abychom byli originální. Proto poprosila našeho přítele Jaroslava Šerých, zda by nám pro papeže nedal nějaký grafický list. Ale Anička, Jaroslavova manželka, prohlásila: „Přece nepovezete papežovi kus papíru.“ A tak nám Jaroslav dal měděnou desku s emailem. Procházel jí pohyb linií a modrá smaltová skvrna odpovídala na jeho lesk. Deska nesla název „S vlídností“ a má paní v tom pohybu linií, v jejich lehkém naklonění viděla zvěstujícího archanděla. Vatikánský protokol stanoví, že po soukromém rozhovoru papeže s novým velvyslancem následuje přijetí jeho rodiny. Z ní byla v Římě tehdy přítomna jen má paní, proto tedy vstoupila do knihovny. Předem bylo též známo, že pro papeže máme dar, a velvyslancova manželka jej měla předat. Ale nepředpokládalo se, že by k tomu něco řekla. „Mulier taceat...“ A Dagmar nejprve italsky a pak francouzsky papeži vysvětlovala, co lze na desce vidět. Mezi přítomnými v knihovně (byli tam fotografové a „techničtí“ pracovníci) to zašumělo. A papež byl radostně udiven. Rozhodně si mou paní zapamatoval. Později o ní jednou prohlásil: „Ta paní, to je velvyslanec církve.“ Pokud jde o mne, musel jsem se spokojit tím, že podle Jana Pavla II. „mám dobré srdce“. Ale když jsme se pak počátkem ledna 1991 s Janem Pavlem II. opět „setkali“, u příležitosti „výměny novoročních přání mezi papežem a diplomatickým sborem akreditovaným u Svatého stolce“, řekl papež ve svém projevu ke sboru, že vítá

velvyslance zemí, které téměř půl století byly nuceny přerušit své diplomatické styky s Vatikánem (to je velvyslance Československa, Maďarska a Polska). Po projevu pak papež obcházel sálem a podával si ruku s jednotlivými velvyslanci. Každý z nich měl na židli, před kterou stál, napsáno jméno své země, takže papež hned věděl, „kdo je kdo“. Manželky velvyslanců stály vzadu v sále a jejich identitu nic neoznačovalo. Když se tváří v tvář papeži ocitla má paní, řekla mu francouzsky přání, aby ho chránila Panna Maria. Jan Pavel II. však odpověděl česky: „A já zase posílám pozhnání národu Čechů a Slováků“. Zapamatoval si tedy Dagmařinu tvář. A v roce 1994 udivila výměna přání mezi Janem Pavlem II. a mou manželkou všechny, kdo tento výjev viděli v televizi (výměna novoročních přání je natáčena televizí a pak vysílána). Dagmařiny přítelkyně, manželky velvyslanců, se jí ptaly: „Cos (co jste) mu prosím tě (vás) říkala, že ho to tolik udivilo? Dagmar tehdy, jako vždy, oslovila papeže francouzsky přejíc mu ochranu Panny Marie s tím, že pro nás si vyprošuje přímluvu blahoslavené Zdislavy. „Zdislava? Zdislava?“ divil se papež. „Ano, my se k ní modlíme každý den.“ O rok a půl později byla paní Zdislava kanonizována; zda byla nějaká souvislost mezi papežovým údivem a kanonizačním aktem se na této zemi nedozvíme. Mohl bych vyprávět i o dalších svých setkáních s Janem Pavlem II. Když jsem se na konci své mise loučil, mohl jsem mu představit celou svou rodinu, obě dcery, jejich manželky, vnuka a dvě vnučky. Uváděl jsem k papeži 7. března 1994 prezidenta Havla a v lednu 1995 tehdejšího předsedu vlády Václava Klause.

*Slyšel jsem, že Jan Pavel II. měl osobitý smysl pro humor. Mohl byste to potvrdit?*

Snad bych tento suchý výčet mohl zakončit humorovým výrokem, který Jan Pavel II. dokonce dvakrát zopakoval. Šlo o to, že při přijetí politiků je vedoucí delegace nejprve přijat papežem k soukromému rozhovoru (jako velvyslanec při odevzdávání pověřovacích listin), pak následuje přijetí celé delegace, jejíž členy má papeži představit velvyslanec. Jelikož jsem však členy delegace neznal, ujal se představování sám vedoucí delegace, v prosinci 1991 to byl pan předseda

federální vlády Čalfa, v květnu 1993 pan ministr zahraničí Zieleniec. Oba se pokusili představit papežovi i mne. A Jan Pavel II. zareagoval v obou případech stejně, mávl rukou a řekl česky: „Á, toho my známe, ten k nám chodí do kostela.“

*Nyní tedy k Benediktovi. Toho jste ovšem znal již dříve, jako teologa Ratzingera, není-liž pravda?*

Pokud jde o Benedikta XVI., má můj vztah k němu ještě mnohem delší historii než má setkání s Janem Pavlem II. Začal ve chvíli, kdy se mi někdy počátkem osmdesátých let minulého století dostala do rukou útlá knížka Joseph Ratzinger, *Úvod do křesťanství*. Udivil jsem tehdy našeho duchovního otce, otce Stanislava Krátkého (který měl též hlavní zásluhu na tom, že jsme začali vypracovávat českou verzi Jeruzalémské bible), tím, jak jsem tento spis charakterizoval. Řekl jsem mu, že jsem šťastný, že aspoň kousek Německa zůstal v katolické oblasti, protože Ratzingerův způsob uvažování je tak rozdílný od toho, nač já jsem zvyklý (už před započítím práce na Jeruzalémské bibli, tím spíš poté, jsem veškerou náboženskou literaturu i její způsob myšlení přebíral z francouzského duchovního světa), že se jím (Ratzingerem) pro mne otvírají zcela nové obzory. A pak jsme odjeli do Říma. Ještě předtím nás dva dominikáni, dnes oba kardinálové – Dominik Duka a Christoph Schönborn, angažovali pro přípravu vydávání (tehdy) československé edice mezinárodní teologické revue *Communio*, což, jak ukáží dále, mělo svůj význam pro naše kontakty s Josephem Ratzingerem. Ale první pokus o navázání těch kontaktů nedopadl dobře. Spojil jsem totiž naši návštěvu u tehdejšího prefekta kongregace pro nauku víry (doctrina fidei) s jedním z pokusů pomoci naší tajné církvi vůbec a zejména otci Stanislavu Krátkému k tomu, aby Vatikán uznal oprávněnost jejich aktivit v době komunistické vlády. Sepsal jsem proto vysvětlení a poslal jej Josephu Ratzingerovi. Musím ještě říci toto. Nový velvyslanec po odevzdání pověřovacích listin dostane od Státního sekretariátu (vatikánské předsednictvo vlády) seznam kardinálů, u nichž by měl udělat zdvořilostní seznamovací návštěvu (vyžádat si audienci). Bylo mi řečeno, že velvyslanec se nemusí omezit jen na návštěvy kardinálů ze seznamu, a jako příklad toho,



Nástupní audience F. X. Halase u Jana Pavla II., 21. 12. 1990.

co bych mohl udělat navíc, mi navrhli kardinála Jozefa Tomka, jako mého krajana (v lednu 1991 ještě trvalo Československo). Tuto návštěvu jsem pak vykonal (později se kardinál Tomko se mnou i s mou paní velmi spřátelil) a také jsem požádal o přijetí u prefekta kongregace pro nauku víry. S dokumentem, který jsem poslal kardinálu Ratzingerovi, jsem neuspěl. A s mou paní to bylo ještě horší. Znechutila si dokonale kardinála Ratzingera kvůli postoji jeho kongregace vůči rozvedeným a znovu sezdaným manželům. K obratu došlo až o několik let později. Ledy se tehdy hnuly takto: jezdili jsme občas na prázdniny do vesnice v Alto Adige (Jižní Tyrol), která se jmenovala Vallarga. Tuto možnost nám poradil náš velký přítel Mons. Karel Vrána, ten byl v době, kdy jsem nastupoval v Římě diplomatickou dráhu, rektorem koleje Nepomucenum (kde jsem pak měl první kanceláře velvyslanectví). Nu, a z té Vallargy jsme podnikali výlety do okolních hor. Jednou, tuším v srpnu 1995, jsme se autem dostali hodně vysoko a dále šli pěšky. A když jsme přišli k horské chatě a zastavili se tam na kávu, řekla mi Dagmar: „Támhle, jak sedí ti tři muži, to je Ratzinger.“ Nemýlila se, Joseph Ratzinger tam byl se svým bratrem Georgem a ještě s jedním biskupem (asi z Brixenu). Ti pánové si všimli, že po nich pokukujeme, a když jsme pak oni i my došli k autům, oslovil

nás kardinál Ratzinger a zeptal se: „Páni jsou Italové?“ (jistě poznal, že nejsme místní, z Jižních Tyrol); uvedl jsem věci na pravou míru a on si hned vzpomněl, že nás už viděl v Římě. Chovali se k nám všichni tři moc mile, a tak jsme se v dobrém rozešli. A má další návštěva na kongregaci pro nauku víry (bylo to na podzim 1996) dopadla neskonalé lépe než ta v roce 1991. Přinesl jsem totiž kardinálu Ratzingerovi autorský výstisk nultého čísla české edice revue *Communio*. Podle zvyků konsorcium *Communio internationalis* zahajuje každá nová edice revue číslem, v němž uveřejňuje (přeloženy do svého jazyka) dvě zásadní stati o smyslu vydávání revue. Autorem jedné je Hans Urs von Balthasar, druhá je z pera Josepha Ratzingera. S kardinálem jsem mluvil francouzsky, ovládá tento jazyk dokonale. Vylíčil jsem mu historii snah o založení české edice revue a on mi k jejímu dalšímu vydávání dal následující radu na cestu: „Hleďte tedy pěstovat velké tradice české katolické kultury a nezapomínejte na dialog s tradicemi české humanistické kultury (Masaryk).“ Ačkoli někteří sýčkové prorokovali české revui brzký zánik, vychází již jednadvacet let. V předposledním roce mé diplomatické mise u Svatého stolce došlo k dalšímu setkání, jehož iniciátorem byla tentokrát má paní. Přečetla si totiž knihu rozhovorů s Josephem Ratzingerem *Sůl země* a usoudila, že bychom mohli kardinála pozvat k nám na večeři. Papeže bychom pozvat nemohli, ale tím dosud Joseph Ratzinger nebyl. Takové pozvání nebylo nic mimořádného, normálně zve kardinála velvyslancův sekretář, který zatelefonuje kardinálovu sekretáři s návrhem data pozvání. Ten po dotazu u kardinála zavolá nazpět, zdali je pozvání přijato, nebo s díky odmítnuto. Já jsem však šel pozvat kardinála Ratzingera osobně. On se domníval, že jdu na návštěvu na rozloučenou, protože mi končí mise, ale když seznal, jak se věci mají, přijal pozvání rád. Skutečně k nám pak přišel a od jednoho z dalších účastníků večere, jenž s ním byl v úzkých stycích, od Mons. Cottiera, teologa papežského domu, jsme se pak dozvěděli, že se kardinálu Ratzingerovi večere u nás líbila. Napsal mi věnování do *Soli země* a manželce řekl (dokonalou franštinou) při rozloučení: „Madame, děkuji vám za vše, co děláte pro překlad Jeruzalémské bible do češtiny.“

*A bylo možné nějaké takové setkání zopakovat již s papežem Benediktem, nejen s teologem Ratzingerem?*

V roce 2009, kdy patron konsorcia revuí *Communio* navštívil – již jako papež Benedikt XVI. – Českou republiku, mohli jsme se s ním opět setkat. A toto setkání jsme mohli spojit s předáním české Jeruzalémské bible v jednom svazku, která shodou okolností tehdy právě vyšla, ale dosud nebyla dána do normálního oběhu. K setkání došlo na Pražském hradě a zařídil je se souhlasem pana prezidenta Klause otec Dominik Duka (tehdy byl biskupem královéhradeckým, ale měl dobré styky s prezidentem Klausem). Když přecházel papež v doprovodu pana prezidenta a jeho paní po skončení své návštěvy u hlavy českého státu do Španělského sálu, kde se mělo odehrát jeho setkání s českými politiky, zastoupili jsme mu s manželkou cestu a zatímco otec Duka předal jeden výtisk Jeruzalémské bible panu prezidentovi, mohl jsem oslovit papeže, připomenout mu jeho návštěvu u nás v Římě i to, co tehdy řekl mé paní. A uzavřel jsem: „A nyní si dovoluujeme předat výsledek naší práce.“ Benedikt XVI. se zachoval velmi mile. Bibli okamžitě převzal jeho sekretář a on nám dal „malé dárečky“, jak se vyjádřil, mé paní růženec, mně medaili. Věc měla pak ještě svou dohru poslední den papežova pobytu. Redakce české edice revue *Communio* měla totiž nápad vydat zvláštní číslo složené pouze z překladů statí Josepha Ratzingera, jež vyšly v různých číslech třinácti



Manželé Halasovi předávají Benediktu XVI. na Pražském hradě svůj překlad Jeruzalémské bible, 26. 9. 2009.

ročníků české edice. To číslo bylo hodně tlusté a otec Duka je předal papežovi v pondělí 28. září v poledne před posledním obědem papeže s hlavou České republiky. A papež se nemohl od zvláštního čísla odtrhnout, vatikánský protokol „šlel“, ale papežem nepohnul... Kdybych nakonec měl přece jen provést, ač nerad, nějaké srovnání mezi oběma papeži, které jsme „osobně“ poznali, pak bych mezi ně po lidské stránce kladl absolutní rovnítko, ale po intelektuální stránce nám byl rozhodně bližší Benedikt XVI.

*Ještě otázka k Benediktovi. Jak si vysvětlujete jeho rezignaci, která je v moderní době bezprecedentním krokem? Dala by se základní linie tohoto papeže-teologa označit jako důraz na kontinuitu církevní tradice, zvláště v souvislosti s otřesy způsobenými pokoncilním vývojem v církvi?*

Ta rezignace je bezprecedentní hlavně kvůli pokrokům medicíny. Až do 19. století papežové umírali dřív, než na nějakou rezignaci mohli pomyslet. Ze setrvačnosti se pak domnívali, že rezignovat nesmějí, byť by je opustily síly. Jan Pavel II. velmi váhal, ale chtěl rezignovat jen tehdy, kdyby vyhasly jeho intelektuální schopnosti (pak tedy bylo na jeho okolí, aby rezignaci realizovalo, k této situaci však nedošlo). Benedikt XVI. eventualitu své rezignace připustil již ve chvíli, kdy přijímal papežský úřad, ale média tomu tehdy nevěnovala pozornost. To je vše, co o tom mohu říci, hlavou se mi honí samozřejmě celá řada možných vysvětlení, ale nemám, proč bych se s nimi svěřoval čtenářské veřejnosti.

Druhá otázka je zajímavější. Chtěl bych zde tedy důrazně upozornit na dokument *Dominus Jesus*. Když ho Ratzingerova kongregace v roce 2002 publikovala, spustila masmédiá veliký pokřik o ústupu od koncilních pozic, o ráně dýkou do zad ekumenismu a já nevím co ještě. A přitom dokument se neodchyluje od linie druhého vatikánského koncilu ani o nejmenší vlásek. Jenomže... Oč tu jde, vysvětlil dobře Joseph Ratzinger sám, když řekl, že na jedné straně je tu autentický koncil otců a na druhé koncil médií, to je způsob, kterým novináři a hromadné sdělovací prostředky vůbec poselství koncilu upravili, nebo spíš překroutili. A ti, kdo chápou koncil podle médií, jsou nejen

mimo církev, ale velmi často též uvnitř církve. Když se pak Joseph Ratzinger stal Benediktem XVI., snažil se prosadit koncil otců (vždyť byl v mládí jedním z jeho předních činitelů) a odkázat koncil médií do patřičných mezí. Byl to však zřejmě úkol nad jeho síly.

*Mnozí autoři vidí jistou církevní diskontinuitu v postavě současného papeže Františka. Jeho osobní charisma je asi nezpochybnitelné. V čem vidíte sílu a případné slabiny jeho pontifikátu?*

Objektivně k síle a slabinám jeho pontifikátu nemohu říci opravdu naprosto nic. Mohu tedy leda popsat své dojmy. Františkova kázání, homilie a katecheze jsou prostě nádherné a hluboké. Občas však nad tím, co říká nebo dělá, zůstává rozum stát. Jisté je, že nerozumí dobře Evropě. V Jižní Americe jsou zřejmě jen velmi chudí a velmi bohatí, není tam žádná střední třída. A ta v Evropě platí nejvíc daní, z kterých jsou pak mimo jiné placeny migrační vlny, jež otrásají naším kontinentem. Ale co já o tom vím jiného než to, co projde masmédií? A masmédiá jsou přece dáblův vynález. Nebo ne? Je to s nimi asi jako s ohněm, který je jak známo dobrý služebník a zlý pán. A tak chci-li být informován, odkud vzít novinky ne-li z masmédií? A co když jim nevěřím? Nevím!

*Byl jste takřka jedno desetiletí v diplomatických službách, a to ve státě Vatikán. Co vytváří specifčnost tohoto státního celku a, možno-li se takto zeptat, jaký je jeho smysl? Specifčnost státu Vatikán, přesněji řečeno Městského státu Vatikán, jsem velmi podrobně popsal v monografii *Fenomén Vatikán*, která se dočkala již dvou vydání (2004 a druhé, doplněné 2013). Účel má tento státní útvar jediný: sloužit své hlavě, která má, abych tak řekl, jiné starosti než se o svůj stát starat. Dlouho jsem přemýšlel, jak tuto pravdu krátce vyjádřit, a nakonec jsem přišel na definici: Papež nepotřebuje mít svůj stát proto, aby vládl, ale proto, aby nebyl ovládán. Tato definice se ujala, převzalo ji i naše ministerstvo zahraničí. A posloužila například i k tomu, že se nakonec odhodlalo k uzavření smlouvy s Vatikánem. Ta ovšem zatím nebyla ratifikována, ale to už je jiná historie. Snad bych mohl dodat, že monografie *Fenomén Vatikán* není tak rozsáhlá (1. vydání 759 s., 2. vydání*



Zlatá svatba manželů Halasových v Arcibiskupském paláci v Praze, 20. 4. 2013.

783 s.) proto, že bych v ní dopodrobna analyzoval povahu vatikánského státu, ale protože se pokouší o rozbor jednoho nadmíru zajímavého historického jevu. Totiž papežství. Existuje mnoho dějin (katolické) církve, mnoho dějin papežů, ale *Fenomén Vatikán* je jedinečný v tom, že se zabývá institucí papežství. Jak to hlásají tři podtituly monografie: *Idea, dějiny a současnost papežství; Diplomacie Svatého stolce; České země a Vatikán*. Toho, kdo by si přál dozvědět se o těchto věcech více, tedy odkazuji na svou monografii.

*Dnešní církev je myslím ve velkých potížích v souvislosti s interpretací islámu a islamismu. Dala by se vyjádřit vaše pozice při rozlišování těchto fenoménů? Je to podle vás klíčový problém dnešní doby, nebo vidíte jiný?*

Klíčový problém dnešní doby to je, ale to je vše, co k věci mohu s jistotou říci. Jako ryze subjektivní dojem bych na adresu těch (patří k nim, pokud jsem správně informován, i papež František), kdo nechtějí spojovat teroristické činy spáchané ve jménu islámu (jak vykřikují do světa sami jejich pachatelé) s islámem (ať už je adjektivum odvozené od toho výrazu jakékoli), řekl toto: ukažte mi tedy teroristický čin, spáchaný v nedávné době, který nemá žádnou souvislost s islámem. (Jen z masmédií znám historku, že snad papež Franti-

šek charakterizoval jako teroristický čin nemající s islámem nic společného to, že někdo zabil svou tchýni.) A také bych se takových mírumilovně vůči islámu nalaďených pozorovatelů zeptal, zda někdy četli korán? Ale jelikož věřím Našemu Pánu Ježíši Kristu, nebojím se, že by víra v něho mohla zaniknout.

*Vždycky jste žil v těsném sepětí s uměním, s literaturou i malířstvím. Vaším rodinným umělcem, je-li možné to tak vyjádřit, byl Bohuslav Reynek. Jak vnímáte tohoto umělce po letech, v době, kdy získal jisté renomé a je objeňován i oceňován – možná se stal dokonce jakousi „módou“?*

Zde musím hned na začátku provést zásadní opravu. Bohuslav Reynek nebyl rodinným umělcem v mé vlastní rodině, zato by se tato charakteristika dala velmi dobře užít o rodině mé manželky. Stručně tedy, jak jsem „objevil“ Reynka já? Když jsem probíral otcovu korespondenci, což bylo někdy na počátku 60. let minulého století. A pokud jde o mého otce, zajisté na něho velmi působily Reynkovy překlady básní Georga Trakla, ale Reynka samotného poznal díky mému (pozdějšímu) tchánovi. Toho (MUDr., později profesora Jaroslava Pojera) totiž znala od mládí má maminka, která s ním chodila do tanečních. A v září roku 1941 vedl MUDr. Pojer v zastoupení kliniku, na níž zavezli mého dědečka, maminka otce Václava Reila, jehož sklátila mozková mrtvice. Maminka se na dr. Pojera obrátila, on dělal co mohl, dědečka však zachránit možné nebylo. Ale maminka, která věděla, že MUDr. Pojer je proslulý kardiolog, ho aspoň poprosila, zda by ho mohl navštívit jako lékaře její manžel František Halas. Dr. Pojer rád souhlasil s tím: „Aspoň mi podepíše Torzo naděje.“ (Zde lze dodat, že na *Torzo naděje* upozornil předtím dr. Pojera právě Bohuslav Reynek.) A tak se v dubnu roku 1942 seznámili a spřátelili Jaroslav Pojer a František Halas. Nemohli ovšem tušit, že po letech se stanou dědečky našich dcer (F. Halas se toho nedožil...). Do Petrkova k Reynkovi tedy Františka Halase zavedl Jaroslav Pojer...

No a teď k té reynkovské módě. Moje žena, která znala jak Bohuslava Reynka, tak jeho manželku Suzanne Renaud(ovou), napsala (1989–1990) a vydala (1992) první monografii věnovanou osobnosti a dílu

tohoto umělce, která podrobně mapuje a analyzuje jak Reynkovu poezii, tak jeho dílo malířské a grafické. A zároveň též poukazuje na hlubokou souvislost mezi obojím aspektem Reynkova umění, výtvarným i slovesným. Tato její monografie upadla v zapomnění anebo spíš byla zlovolně umlčena, hanlivě označena výrazem „esejistická studie“ a na její místo postavili jako „první reynkovskou monografii“ publikaci Pavla Chalupy *Bohuslav Reynek (1892–1971)*, kterou roku 2011 vydalo u příležitosti výstavy Bohuslava Reynka v Galerii hlavního města Prahy nakladatelství Arbor vitae. Toto dílo má ráz soupisu mapujícího velmi detailně Reynkova díla výtvarná i slovesná, je do něho zařazen seznam jeho výstav (vyplývá z něj, že mezi léty 1964 a 1989 se konalo v Československu nejméně šestadvacet Reynkových výstav, přičemž tento soupis není úplný), je bohatě ilustrováno, ale jinak je opatřeno pouze krátkým několikastránkovým úvodem, v němž se autor předhání v kupení falešných informací o Reynkově tvorbě a jejích nesmyslných interpretací. Analýzu této tzv. monografie jsem uveřejnil v časopise *Host*, roč. XXVIII., č. 6, „Zde hledat pravdu o životě i díle Bohuslava Reynka?“, s. 4–7. Ale právě v letošním ročníku *Kontextů* (č. 2, s. 82–86) vyšel rozhovor, v němž Jaroslav Med „reynkovskou módou“ (pokládáme-li za ni obdiv vůči osobnosti tohoto umělce) rozbíjí takřka na padrt.

*Které autory čtete v současnosti? Vracíte se ke svým oblíbeným, osvědčeným, nebo hledáte nové, například francouzské, spisovatele?*

Skutečně se povětšinou vracím k těm oblíbeným a osvědčeným, jejichž četba je pro mne osvěžením. Prázdniny třeba trávím většinou ve společnosti hrdinů *Pána prstenů* anebo dětí z okruhu Ransomových *Vlaštovek a Amazonek*. Beletrii čtu jen málo, větší zájem mám o nová díla z oboru historie, ale spíš ponechávám na náhodě, aby mi je „přihrála“, než abych po nich sám pátral. Stáří se nedá ošidit.

**Jiří Hanuš**, historik, pracuje v Historickém ústavu Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, věnuje se evropským dějinám 19. a 20. století.

# Naděje

FRANTIŠEK X. HALAS

Všichni dnes posloucháme rozhlas, díváme se na televizi, čteme noviny. Najednou jako by se všichni probudili; ať stoupci, odpůrci (těch je menšina), nebo pozorovatelé (těch třetích bude asi zcela nepatrně), všichni jsou plni zájmu, vzrušení, očekávání. Je vidět i posměch i vztek, i obavy, snad i strach. Ale jeden následek či důsledek té velké hry, která se před našimi očima od počátku tohoto roku v Československu rozehrává, zdá se mi přece nejvýraznější: je to velká obnova naděje. Vyjadřuji-li zde svůj dojem z probíhající události, bude to snad dojem aspoň v určitém směru pravdivý, neboť nikdo se nemůže oddělit od druhých – od společnosti – natolik, aby tvořil své názory ze vzduchoprázdna.

Vidím-li prudký vzrůst naděje jako nejtypičtější znak tam, kde jiný si může všimnout především normalizace ve sféře ekonomiky, druhý zase obnovy svobody projevu v širokém slova smyslu, a takových jednotlivých důležitých znaků by se dalo jmenovat mnoho, vidím to tak proto, že takové věci jako změny ve vedení, obnova tajných voleb, nové vydávání *Literárních listů* atd. atd., to všechno jsou jen jednotlivé stránky celkového velkého procesu, který má obecnou platnost a dosah; naproti tomu naděje doprovází tento proces všude, i když není tak viditelná, tak „senzační“.

Naděje je něčím daleko méně hmatatelným a tíže postižitelným než všechny faktické události a proměny, které se na nás takřka každodenně řítí, jedny předstihující druhé, ale není o to méně důležitá. Naděje je z těch věcí, u nichž si více všímáme jejich nepřítomnosti než jejich přítomnosti: vzduch nevidíme, nevnímáme, vzpomeneme na něj až tehdy, začínáme-li se dusit, na zdraví nejčastěji myslí právě nemocný. A tak se mi zdá, že velký návrat naděje, který přinesly tyto týdny, by mohl projít podobně nepovšimnut, jako návrat čehosi samozřejmého, co nám tolik chybělo, aniž

jsme si dobře uvědomovali, co nám to vlastně chybí, a teď, když to konečně máme, už o tom zase samým štěstím ani nevíme. Připadalo mi, že na tento aspekt věci se zapomíná, a tak se chci pokusit trochu vyplnit mezeru.

Naděje je neobyčejně krásný lidský cit – podle křesťanského učení je to ctnost, které je dán nejvyšší možný přídomek, totiž „božská“; ten vedle ní mají už jen víra a láska. S nimi má naděje společnou vlastnost: sjednocuje, spojuje lidi, kteří jinak tolik trpí osamocněním, jež moderní doba zatím přes všechny své televize, nadzvuková letadla i meziplanetární rakety spíše prohloubila, než umenšila. Zdá se mi, že právě dnes u nás znovu povstává naděje má neobyčejnou slučovací sílu, lidé si najednou nějak lépe rozumějí, jsou k sobě sdílnější, dokonce i ochotnější. A přece nespojuje tato naděje všechny a do jednotné nálady vpadají rušivá upozornění jako: „nepřítel naslouchá“, „nevíte nikdy, kde se tento proces může zastavit“ atp. A tu bych chtěl říci něco, co už léta zdržuji a co by jistě řeklo mnoho lidí se mnou. Kdo jsou ti „nepřátelé socialismu“ u nás? Jsou to snad lidé, které revoluce připravila o nezasloužený majetek a kteří čekají na zvrat poměrů, aby se mohli vrátit zpět ke svým továrnám, velkostatkům atd.? Nejsou! Pokud neodešli nebo nevymřeli, přizpůsobili se. Snad ne tolik jako jedinci, spíše jako typ lidí. Tím chci totiž říci, že i v podmínkách našeho socialismu lze a bylo možno od počátku získat majetek, a velký majetek, i jinak než prací. A nemusíme chodit pro příklady až do Ameriky za uprchlími generály. Jen metody se tu poněkud změnilly (a chválabohu snad i podmínky se přece jen trochu ztížily), ale lidé jsou učenliví a ti, jimž o majetek jako hlavní cíl života šlo, už se během dvaceti let mohli naučit jak na to...

Domnívám se, že minulý stav věcí vyvolával nepřátelství nebo to, co za ně považovali nebo označovali



tehdejší hlavní činitelé, z docela jiných důvodů a také u docela jiných kategorií lidí, než byl chimérický „třídní nepřítel“. Nespokojenost lidí s danými poměry se velmi blížila nebo i měnila v nepřátelství z toho důvodu, že daný stav věcí bral jakoukoli perspektivu, že lidé si zoufali nad nemožností cokoli změnit, ač se ovšem na papíře měnilo pořád všechno a dokonce jenom k lepšímu. Jak je možné, že byla za dvacet let prohospodařena do dna ta obrovská naděje, s kterou největší část Čechů a Slováků uvítala květen 1945? A je dnes veřejným tajemstvím, že prolog k tomuto prohospodaření se odehrál již v únoru 1948. Na to, proč se to stalo, zde teď odpovídat nemíním, všimnu si jen účinků této ztráty.

Právě ztráta naděje způsobila všechny jevy, na které si v poslední době stěžovali dokonce i ti, kdo jsou dnes proti změnám nynějšího stavu věcí: to jest apatii, apolitičnost, nezájem o veřejné věci a nakonec ztrátu zájmu o vše kromě věcí ryze soukromých. Jak to vše rychle pomíjí v posledních několika týdnech...

Myslím si však, že skepse nad posledními událostmi se neprojevovala jen na straně těch, pro něž závan čerstvého vzduchu znamená ohrožení dobrého bydla. Vedle toho mohou být a jsou i takoví, kteří dosud nedůvěřují, jejichž naděje byla v minulých letech posílána tak důkladně, že se z toho ještě nevzpamatovali. A těm nejvíce bych chtěl říci, že si plně uvědomují nebezpečí optimismu. Ne nebezpečí přehnaného optimismu, ne nebezpečí přílišných naivních nadějí, že se kouzelným proutkem vše samo změni k dobrému, k nejlepšímu, přímo nebezpečí samotného optimismu.

Optimismus je totiž pravým opakem a přímo zabijákem vši naděje. Pro příklady nemusíme chodit daleko. Což to nebyl právě nejplošší a nejvulgárnější optimismus, který se stal přímo oficiálním a vynucovaným „světovým pocitem“ (tvořeno analogicky podle „světový názor“) konce let čtyřicátých a let padesátých u nás. Bylo by možno přímo sledovat, jak se prvotní elán k spravedlivějšímu uspořádání věcí měnil ve svou karikaturu: ve vytváření Potěmkinových vesnic, jejichž kulisovitá krása neměla oklamat nějakou carevnu, ale tentokrát přímo obyvatele těchto vesnic samotné. Může se nám něco podobného přihodit i dnes? Jistě ano! A je dobře na to upozornit raději dřív, než

bude pozdě. Ještě nejsou všechny zápasy dokončeny, tak by se mohlo zdát předčasným mluvit o jakosti výsledku, který vlastně není jistý. Myslím si však, že pro tyto obecnější úvahy je čas vhodný a teď zralý. A tak zde chci upozornit, že naděje může snadno sklesnout v optimismus, který už nemá její životodárné a spojující síly. Začíná to tak, že se na místo radostného doufání neznatelně vsune očekávání, že se věci budou samy nějak zařizovat, aniž člověk přitom nějak zvlášť musí spolupůsobit, zapomíná se na velikost oběti, dobrovolné služby, mluví se o myšlení na druhé, místo skutečného myšlení, atd. Proto tolik podniků, které byly započaty s tak velkým elánem, končí v troskách, jejich živé vody končí a vysychají v písku pouští.

A tu si dovoluji malé odbočení. V roce 1960, v roce, kdy „socialistická naděje“ byla dávno ta tam a kdy naopak socialistický optimismus halasně ohlašoval definitivní vybudování socialismu v naší zemi, padl mi do rukou polský překlad knihy velkého francouzského filosofa Gabriela Marcela *Homo viator*, v němž mne právě nejvíc zaujal rozsáhlý esej o naději, dokonce tak, že jsem si ho pro vlastní potřebu přeložil.

Není vůbec náhodné, že jsem si na „Nárys fenomenologie a metafyziky naděje“, jak se esej jmenuje, vzpomněl právě v těchto dnech. Dá-li se tolik myšlenek z tohoto jinak ryze filosofického díla aplikovat na to, co právě prožíváme, může to být dokladem pravosti naší naděje. Úplně mne například uhodila tato myšlenka:

Postavení toho, kdo ve jménu rozumu zaujímá nepřátelské stanovisko vůči naději, dá se ve všech svých podobách přirovnat k postavení člověka, který chce uniknout riziku. I zde i tam se chce uniknout zklamání. Možná že však je právě vlastností zklamání to, že nemáme práva ho anticipovat, a to právě děláme, snažíme-li se mu zabránit.

Což právě události posledních dnů nejsou jedním velkým rizikem, výzvou, kterou vrháme do tváře budoucnosti dosud neznámé? A přitom je vše doprovázeno náhlou aktivitou lidí, kteří často ještě včera nade vším mávali rukou! V tom včerejšku, kdy „neochvějně zákony společenského vývoje“ přece zaručovaly nutný



F. X. Halas dnes.

pohyb k stále lepším zítřkům. Kdy ani rizika nebylo, protože socialismus musel zvítězit již díky povaze věci samé atd.

Není náš dnešní stav pravým obrazem naděje a náš včerejší stav přesným obrazem optimismu (příčemž pesimismus, tento tajný rub, byl jen nutným doplňkem daného obrazu), jak tyto kategorie vymezuje G. Marcel?

Domnívám se však, že by bylo právě infiltrací optimismu do naděje neuvědomit si možnosti její degradace, jež nás mohou postihnout. Ještě tedy dvě místa z Marcelova spisu:

Nelze ovšem být slepý ke skutečnosti, že i naděje podléhá degradaci takového druhu: to tehdy, přibližuje-li se ke stavu pouhého diváka, který nebude nijak angažován na hře nebo v závodech, na nichž je přítomen; touží po vítězství toho či onoho závodníka, ale současně využívá faktu, že sám nic neriskuje, že není v tom boji bezprostředně angažován.

Zde vystupuje v celé své originalnosti a v celé své důstojnosti poměr vyjádřený slovy: *klást naději do*. Zdá se, že filosofie soustředěná na smluvní záležitosti je odsou-

zena k neuznání důležitosti tohoto poměru. Dodal bych však, že jako všude, tak i zde nastupuje neodvratitelně jistý úpadek, jistá degradace: „klást naději do“ přechází v „očekávat od“ a potom v „diskutovat“ neboli „počítat s“, a nakonec v „mít nároky“ nebo „domáhat se“. Stále odrazující překážky, na něž naráží filosofie naděje, spočívají ve velké míře v tom, že jsme nakloněni nahradit tajemný počáteční vztah vztahy následnými, nepochybně srozumitelnějšími, ale současně vykazujícími stále větší kazy vzhledem ke své ontologické podstatě.

Je nepochybné, že poslední události spojily mnoho lidí, můžeme říci většinu národa, sotva byl národ jednotnější od roku 1945. A přece si nelze zastírat jednu věc: že všichni lidé u nás nechtějí totéž. Je jisté sympatické, slyšíme-li jak ze strany dělníků, tak ze strany inteligence odmítat pokusy obhájců starých metod vnášet rozpory mezi jednotlivé skupiny obyvatelstva. Ale přesto jsou představy o budoucnosti velmi různé. Nejčastěji jsou ovšem nejasné, a tu je nebezpečí, že by se celý obrodný proces mohl zvrtnout ve střídání frází, staré zdiskreditované by se odhodily, nové dobře znějící by zaujaly jejich místo. Jasně je jen jedno – že by bylo utopické chtít prostě smazat dvacet let a začít jinak tam, kde se v lednu 1948 skončilo. Ale bylo ovšem stejně utopické chtít počátkem padesátých let škrtnout celou minulost a předělat Československo přesně k obrazu jeho vzoru Sovětského svazu. Dědictví minulosti, v jejích kladech i záporech, neseme nebo vlečeme s sebou, ať chceme či nechceme. A proto, vracíme-li se dnes k tomu, co by se dalo nazvat obecně demokratickými tradicemi, je to zcela přirozený vývoj. (Stoupenci nového se nedali splést žvaněním o třídnosti, které mate pojmy a označuje volání po *formální* demokracii, tj. souboru ústavně zaručených a přesně vymezených práv, uplatňovaných nejen v teorii, ale i praxi, za volání po návratu k poslední – v našich dějinách – formě onoho uplatňování práv se všemi jejími známými nedostatky.) Zároveň se tím ukazuje, že duchovní dědictví se nedá prostě vyhodit oknem. A tak také, tvoří-li u nás představy o příštím uspořádání věcí značně širokou paletu, tím lépe. To jen podpoří nový směr vývoje. Sám vidím nejjasnější znak toho, že vývoj je vskutku nový (a sám

sebou jistý, jako všechno mladé) v tom, že je u nás široce dopřáno slovo i odpůrcům změn, zastáncům starého kursu, že je jim dopřána všestranná publicita. Okolnost, že se jim přitom většina národa – podle své letory – usmívá, směje nebo vysmívá, mohou přičíst sami sobě. Nejsou však umlčeni, nemusí mlčet, jako dosud vždy museli ti, kdo u nás v posledních dvaceti letech odcházeli z politické arény. Jiná je ovšem otázka, zda bude popřáno slovo i těm, kdo chtějí třeba i snad ústup od socialismu. Myslím si však, že je to problém spíše podružný. Je-li iluzí chtít něco měnit, aniž se vezme v potaz dvacetiletý vývoj, musí z této skutečnosti vyjít i ti, kdo snad touží daleko nazpět: budou-li mít jejich myšlenky váhu, mohou na plastickém ještě obrazu budoucnosti leccos změnit. Ostatně nechává-li se bez viditelné škody slovo „staromilcům“ vyjícím po minulosti zcela nedávné, nebylo by proč odpírat je tradicionalistům ještě zarytějším. Domnívám se však, že ani o jednu, ani o druhou teď tolik nejde. Více jde o většinu, která se dnes opět po letech s nadějí zahleděla vpřed! A je přece jasné, že pravá naděje míří právě dopředu.

Tato naděje, nebo spíše ta první radost z jejího obnovení nepotrvá věčně, po svátcích přijde vždycky všední den a s ním nebezpečí degradace naděje. A čím víc se bude naděje měnit v očekávání, ve vyžadování, tím více se bude rozpadat jednota, kterou vyvolala v život. Co tedy máme dělat, až se vzpamatujeme z toho, že můžeme říkat, co cítíme, že se konečně věci nazývají pravými jmény, až přijde doba, kdy toto vše vyvane a ztratí svou první svěžest? A tu se ostýchám dále psát. Je-li výsostným znakem pravé naděje jakási jistota, pak, tuším, čistota couvá i před nejkrásnější-

mi výrazy, jichž bylo jednou zneužito. A která pravda je bezpečná před proměnou ve frázi? A tak napadájí-li mne věty jako: mít úctu k názoru druhého, nebýt zahleděn do svého já (které je podle G. Marcela v přímé protivě k naději), velikost je nemyslet na sebe, vládnout znamená sloužit, jsou to věci tolikrát slyšené a řečené, že je těžké činit si nárok na to znovu je doporučovat. Ale myslím si, že právě v okruhu těchto pravd je nutno nepřestávat hledat východisko z nebezpečí, že bychom i tentokrát promarnili naši naděje, že se o to aspoň musíme snažit, a nejen dnes, ale stále.

A to, že mluvím hned na začátku o možných nebezpečích smutného konce, ať je přičteno tomu, že jde o člověka, který byl ve své někdejší naději zraněn velice a velice hluboce. A tuším, že je to v menší či větší míře případ většiny Čechů a Slováků. Nechtějme zalepovat hluboké rány nedávných let lacinými náplastmi optimismu na způsob „ať se stalo, co se stalo, podstata socialismu zůstala přes všechny deformace zachována“. Nikoliv, co přetrvalo všechny kotrmelce, bylo jméno socialismu, kterým se krylo kdeco a které tuto torturu vydrželo asi jen proto, že za sebou mělo vzpomínku na nadšeného ducha prvních svých průkopníků, kteří jej brali právě jako naději, naději v lepší svět, v lepší lidskou společnost. Budu rád, přesvědčím-li se, že se zachovalo i něco více, přes vnější smutné zdání; nynější vývoj a spontánnost regenerace by tomu napovídaly. Ale nezapomeňme, že je to jen první krok.

V Brně, 12. března 1968

Převzato z časopisu *Index*, IV, 1968, s. 1–6.

# Zdravice pro Františka X. Halase

Vážený pane profesore Hanuši, požádal jste mě o stručnou zdravici se vzpomínkou na mého přítele profesora a diplomata Františka X. Halase. Protože patřím mezi čtenáře vašich *Kontextů*, jsem opravdu rád, že mohu Františkovi popřát na vašich stránkách. Již název vašeho časopisu *Kontexty* vystihuje celoživotní styl, ale i práci Františka Halase. Myslím, že to byl velký dar a nikdy bych nejezdil do Brna tak často, kdyby nebylo Halasových a naší práce na Jeruzalémské bibli během let. Byla to pěkná řádka společných víkendů strávených prací nad textem Knihy knih, ale také velká řada rozhovorů nad otázkami literatury, kultury, politické situace a životě církve. Byl to určitý salon, neboť to bylo setkání s celou rodinou, Františkem, paní Dagmar, oběma dcerami, ale také řadou hostů. Některé jsem přiváděl já, některé přivedli oni. Občas mým hostem byl i náš společný přítel otec biskup Stanislav Krátký, pozdější mikulovský probošt. Jsou někdy chvíle, kdy s určitou nostalgií, možná i smutkem, vzpomínám na naše společné chvíle a dialogy, v kterých nechybí přátelství, úcta k druhému, ale i velká radost. Tolikrát jsem mohl říci: „Aha, tak to je.“ Mohl jsem se na Františka obrátit se slovy: „Jak vidíš to či ono,“ ať to byla filologie či historie, a odpovědět: „Díky, to jsem potřeboval.“ Přišla-li řeč na výtvarné umění nebo poezii, pak jsme byli skutečně v prostředí, které bylo navýsost kompetentní se k těmto otázkám vyjadřovat. Zcela jistě byli

při těchto setkáních přítomni i ti, kteří již mezi námi nežili nebo byli na hony vzdáleni, protože komunistický režim nemiloval dialog a svobodný rozhovor, ale naopak ho nenáviděl, trestal a likvidoval. Byla by to celá litanie jmen spisovatelů, básníků, teologů, filosofů a umělců, kteří bývali tématem našich rozhovorů. Dovolím si alespoň na některá jména vzpomenout: Dominik Pecka, Metoděj Habáň, Jan Zahradníček, Renč, Reynek, Durych, Viktor Fischl, Bernanos, Maritain, oba Greenové, Růžena Vacková, Nina Svobodová... Musím končit, nebyl bych stručný. Myslím, že Františkovi vděčíme za určité interdisciplinární propojení mezi historií, filologií, literární vědou, biblistikou, teologií, ale také životní zkušeností literáta a intelektuála dvacátého století. Jeho jubileum říká, že je pamětníkem a spolutvůrcem čtyř generací, a dá-li Pán Bůh, nebudeme mu přát jenom k osmdesátinám, ale i k budoucí stovce. Nebyl jen překladatelem, ale i tvůrcem, autorem, diskutérem, pedagogem a diplomatem. Budu-li upřímný, nemůžeme popřát pouze jemu samotnému, ale také jeho manželce paní Dagmar, protože v mnoha případech jde o práci dvojice.

Milý Františku, přeji ti k těm čtyřem dvacátkám, jak vidíš, francouzštině se nevyhneme, Boží požehnaní, to je milost, zdraví, odvahu a sílu!

*Dominik kardinál Duka OP  
arcibiskup pražský a primas český*

# Překlad a spolupráce

LADISLAV TICHÝ

Životní jubileum prof. Františka X. Halase nechává v člověku vyvolat vzpomínky na společná setkání. Prof. Halas byl mým kolegou na Cyrilometodějské teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci, ale nejživější a nejkrásnější vzpomínky se vážou ke společné práci na českém překladu Jeruzalémské bible. Bylo to ještě v době totality, v 80. letech minulého století, kdy nebyly možnosti komunikace pomocí internetu a existovala jen klasická pošta a osobní vzkazy. Proto velmi výraznými body práce na překladu byla občasná pracovní setkání u Halasů v jejich bytě v Brně. Sešlo se nás tam vždy pouze několik, ale vedla se živá diskuse. Kromě manželů Halasových tam pravidelně býval také nynější kardinál a arcibiskup Dominik Duka. Jednalo se o několika-hodinovou debatu o různých formulacích a řešeních biblického překladu. Přitom se ukázalo, jak je cenná právě vzájemná spolupráce, při níž každý účastník může přispět svými vědomostmi a pohledy. Kolikrát třeba zazněla životní zkušenost profesora Halase, když dal k dispozici svůj jazykový cit a smysl pro vyjádření jasné myšlenky. Dokázal být na druhé straně vděčný za podněty druhých. Při jednom pozdějším setkání (bylo to možná při příležitosti knižního vydání celého překladu Jeruzalémské bible) prof. Halas připomněl

např. takovou „maličkost“. Ve francouzském textu 2 Král 18,17 se vyskytuje slovo „Foulon“. Je to slovo obecné, ovšem málo frekventované. Slovníky současné francouzštiny je označují dokonce jako zastaralé. Kvůli velkému písmenu se nejprve jevilo jako vlastní jméno. Ale právě vzájemná spolupráce nepřehlédla, že se jedná o obecné jméno s významem „valchář“. Výsledkem této spolupráce je, že se v českém textu Jeruzalémské bible v 2 Král 18,17 mluví naprosto správně – jak to zcela odpovídá hebrejskému textu – o „cestě k Valchářovu poli“. Takových momentů vzájemného obohacení byla nepochybně celá řada. Samozřejmě lví podíl na vydání českého překladu Jeruzalémské bible není jediné velké životní dílo prof. Halase. O tom ostatním, co má i mezinárodní rozměry, zde nechci hovořit, protože to dokážou ohodnotit jiní. Ale vyjádřit osobní poděkování je zcela na místě. A k tomu je však třeba také připojit přání, aby se náš jubilant mohl ještě dlouho těšit z velkého dobrého díla, které vykonal, případně mohl k němu ještě něco připojit.

**Ladislav Tichý** (1948) je kanovník olomoucké metropolitní kapituly a profesor novozákonní biblistiky na Cyrilometodějské teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci.

# S divadlem jsem nikdy neskončila

*Rozhovor s Janou Frankovou*

**JOSEF MLEJNEK**

S herečkou Janou Frankovou jsem se seznamoval postupně. Nejprve jsem se na sklonku roku 1989 setkával cestou do práce do Nemocnice pod Petřínem s její fotografií na plakátu k představení *Maryši* v tehdejší Realistickém divadle Zdeňka Nejedlého. O pár let později jsem ji viděl v Krejčově Divadle za branou II v roli Blanche de la Force v Bernanosových *Dialogích karmelitek*. Co jsem tehdy o představení napsal do revue *Svět a divadlo*, je dodnes – způli žertem, způli vážně – předmětem naší drobné pře. Osobně jsme se setkali o dalších pár let později v Havlíčkově Brodě, kde četla verše Bohuslava Reynka v pořadu o básníkovi, jehož autorem byl její muž Miloš Doležal. Záhy poté četla z jeho sbírky *Podivice* v celovečerním pořadu, který sama připravila. Na jejím „představení jedné herečky“ nazvaném *V poli mnoho bylin stojí* bylo obdivuhodné, jak dokázala přečíst z kořenů básně Erbenovy *Kytice*, včetně obtížného *Záhořova lože*. Se svojí dcerou Annou si zahrála v pásmu z básní pro děti Ivana Martina Jirouse *Do velké krajiny Dudědu*. K Jirousovým veršům se vrátila s Dismanovým rozhlasovým dětským souborem, jehož je v současnosti uměleckou vedoucí. O její mimořádně invenční práci s dětmi právě v tomto souboru svědčí obrazy ze života dětí internovaných za druhé světové války v Terezíně ... *a bolelo nebe*. A nelze opomenout Vránovské slavnosti, které už po více než desetiletí na své chalupě na Vysočině Doležalovi pořádají. Jsou pojmenovány po teologovi a filosofovi Karlu Vránovi, rodákovi z nedaleké, dnes zatopené obce Zahradka, a scénicky se při nich mimo jiné připomínají životy a díla slavných rodáků nebo osob spjatých s Vysočinou – v letošním roce to byl spisovatel Ota Pavel. (jfm)

*Před časem jsme se setkali v Karlových Varech při návštěvě u tvé sestry. Vary však, pokud vím, nejsou rodným městem ani jedné z vás. Jaké jsou vaše rodové kořeny?*

Oba moji rodiče pocházejí z Plzeňska, ale putovali po různých městech. Moje sestra Hana se narodila v Jáchymově, já o pár let později v Chebu, kde naši nakonec zakotvili. Ve Varech jsem ale dělala střední školu, bydlela jsem na internátě.

*Proč tam?*

Táta měl tehdy politický škraloup a já ani sestra jsme se nemohly hlásit na žádnou humanitní školu. To bylo jasné dáno. Takže sestra je původním povoláním zubní laborantka a já mám stavební průmyslovku. Chtěla jsem se hlásit na střední pedagogickou školu,

to nepřipadalo vůbec v úvahu, i když jsem měla samé jedničky.

*Jak jste se se sestrou dostaly k divadlu?*

Naše maminka pochází z Radnic u Plzně. A v Radnicích byl a vlastně doposud je ochotnický spolek s dlouholetou tradicí. V něm byl velkou a významnou osobností maminčin dědeček, tedy můj pradědeček. Docela brzo umřel, mámě bylo sedm let. Jmenoval se Václav Aubrecht, pokrývač, legionář. Z fotografií se dívá ostře řezaná tvář, hrál doktora Galla v *R. U. R.*, Bláhu v *Našich furiantech*. A když ležel na smrtelné posteli, babička mu slíbila, že Anička, to znamená moje máma, bude v divadle pokračovat. Radničtí ochotníci byli velmi úspěšní a hráli kvalitní repertoár. Máma

měla například roli v Ibsenově *Noře*. Byla dobrá herečka, ale když se vdala, s hraním přestala.

*Tatínek k divadlu nepřihnul?*

Tatínek pocházel z Blovic, byl horník, ale toužil být buď dentistou, nebo architektem. Není náhodou, že má sestra je původním vzděláním zubní laborantka a já stavařka, neboť nás na tyto obory nasměroval. Sám pocházel z poměrně chudé rodiny, byl nejstarší z šesti dětí, takže šel na hornické učiliště, a protože se dobře učil, dostal se i na střední hornickou školu a pracoval jako štajgr.

*Jak vlastně přišel ke své kádrové poskvrně?*

Jeho otec, můj děda, byl velký komunista. Táta vstoupil do KSČ jako mladý devatenáctiletý kluk. Později ze strany vystoupil, nelíbily se mu její praktiky.

*V osmašedesátém?*

Ještě předtím, někdy v roce 1963.

*Hodil jim legitimaci?*

Tehdy pracoval v Ostrově nad Ohří, děda tam jel vysvětlovat, že se Láďa, jako jeho syn, umoudří. Ale neumoudřil se, a pak v Jáchymově obsluhoval vlek a dělal různé méně kvalifikované práce. Než jsem se narodila, přestěhovali se naši do Chebu. Máma začala v té době hrát divadlo s ochotníky ve Františkových Lázních a později spolupracovala jako dramaturg se souborem Divadelní studio D3 Karlovy Vary.

*V které době to asi tak bylo?*

Někdy na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let. Když jsem do Varů přišla na střední školu, začala jsem v D3 hrát.

*I tvoje sestra?*

Hanka v D3 nejen hrála, ale vedla v něm i Mladé studio. Měli jsme před zkouškou vždycky hodinu a půl, kdy jsme dělali různá cvičení, etudy. Tenkrát se začínala i u nás rozvíjet dramatická výchova, Mladé studio nebylo typické ochotnické divadlo.

*V době, kdy jsem pobýval ve Varech, v první půli šedesátých let, zažívala v českých zemích nebývalý rozkvět*

*divadla malých forem. Ve Varech působilo slavné divadélko Kapsa, vyhrávalo různé celostátní přehlídky. Ale to jsi ještě nebyla na světě.*

Maturovala jsem v roce 1985.

*Na DAMU ses hlásila hned potom?*

V Divadelním studiu jsem dostala dobrou školu. To se mi později hodilo. Když jsem už nehrála ve velkých divadlech, ale třeba v kulturních sálech nebo knihovnách na malých městech či ve venkovských hospodách, považovala jsem za normální, že herec nepřichází v divadle k hotovému, ale že se také umí sám o věci postarat. Je příjemné, když vám visí v šatně vyžehlený kostým, ale umím si i postavit a zbourat scénu, nedělalo mi problém vzít batoh na záda a dojet do venkovské knihovny a hrát pro pár babiček.

Už když jsem v osmnácti maturovala, věděla jsem, že chci jít na DAMU.

*Dostala ses tam i přes kádrový handicap?*

Bez komplikací, a myslím, že to bylo proto, že jsem měla na střední výbornou třídní učitelku. Až později jsem se dozvěděla, že mi z kádrových materiálů některé věci vymazala. Najednou byl tatínek jen horník, o jeho vystoupení z partaje nic.

*Vyzmizíkovala to.*

Tím pádem jsem šla na DAMU jako hornická dcerka. Na přijímačky mě připravovala máma a Pavel Pecháček, skvělý režisér, tenkrát v angažmá v Chebu. Dostala jsem se tam napoprvé, což vůbec nebylo běžné. Ale mně to přišlo tak nějak samozřejmé, neuměla jsem si představit, že bych v životě dělala něco jiného než divadlo.

*Již před listopadem 1989 jsi měla řadu zajímavých rolí a čekala tě podle všeho skvělá kariéra. Co tě přivedlo zrovna na Smíchov?*

Ve čtvrtém ročníku jsme psali dopisy do různých divadel, žádali v nich o angažmá. Já napsala do Divadla E. F. Buriana a do Divadla S. K. Neumanna. Chtěla jsem zůstat v Praze a z mého pohledu to byla tenkrát divadla, kam by mne snad mohli vzít, i když to vůbec nebyla divadla, kde bych toužila hrát.

### *Cesta nejmenšího odporu?*

Myslím, že tenkrát všichni chtěli do Realistického divadla Zdeňka Nejedlého na Smíchově. Chodili jsme na všechna představení, která se tam v té době hrála, spolužáci tam i hostovali v představení *Život je sen*. V té době tam působili režiséři Miroslav Krobot, Jiří Fréhar a Karel Kříž. V hereckém souboru byly takové osobnosti jako Jiří Adamíra, Věra Kubánková, Růžena Merunková, Miloš Hlavica, Karel Pospíšil, z mladších Jan Hartl, Ivan Trojan, Jan Hrušínský, Ilona Svobodová. Ani jsem si netroufala pomyslet, že bych se tam mohla dostat. Ale zavolal mi tehdejší ředitel Jiří Fréhar a pozval mě na pohovor. A nabídl mi roli Maryši.

### *Předtím ses k Maryše nikdy nedostala?*

Vlastně k ničemu z ochotnické klasiky. Hráli jsme ve Varech od Františka Nepila *O Joklovi, Tomášovi a Evě*, to nám tehdy z OV KSČ zakázali. Také Šotolovo *Kuře na rožni, Utíkej, Smrtko, utíkej!* Sauliuse Šaltenise. Hodně důležité pro mě bylo i to, že mě někdy v prvním ročníku DAMU oslovil režisér a loutkář Luděk Richter.

### *Dnes má v Praze Divadelní společnost Kejkklř.*

Ještě s Hynkem Chmelářem jsme zkoušeli u Ludka ve sklepě. A po celou dobu, co jsem studovala, jsme hráli v Řeznické, což byla tehdy platforma pro mnoho malých divadel. Luděk samozřejmě určoval směr, kterým se představení ubírala, ale dával prostor i nám, takže jsem začala chápat, jak vznikají. Nasála jsem trochu základy dramaturgie, režie, přemýšlela o hudbě, o výtvarném řešení. Nesmírně se mi to později hodilo. Do jedenácti jsme zkoušeli ve sklepě, pak úprk na poslední metro, přes celou Prahu na kolej na Jižní Město, ráno v půl osmé u tyče na DAMU. Vůbec mi to nevadilo, naopak.

### *Jak bylo potom na Smíchově u Realistů?*

Bylo mi dvaadvacet, tele, co přišlo do skvělého divadla. S velkou láskou vzpomínám na Jiřího Adamíru, který si mě tak trochu adoptoval. V *Maryše* hrál Lízala. Choval se ke mně neuvěřitelně hezky. Učil mě a svým způsobem i chránil. Možná byl zčásti veden obavou, aby to trdlo toho moc nepokazilo.



Jana Franková. Fotografie z alba absolventů katedry herectví na DAMU, rok 1989. Foto Ivan Malý.

### *Jaké „to trdlo“, co to povídáš?*

Přišla jsem rovnou ze školy a najednou hrála ve vysněném divadle. Ještě že jsem byla v té době hloupoučká a celou tíhu zodpovědnosti jsem si neuvědomovala.

*Nebylo to, jako když jdeš, a nevíš, že jdeš, po provaze, a jakmile si to začneš moc uvědomovat, tak obyčejně spadneš?*

Pan Adamíra mě jistil, abych nespadla. Myslím, že *Maryša* byla výjimečná i díky jeho pojetí Lízala. Měla premiéru zrovna 17. listopadu 1989 a v revolučním dění představení tak nějak vyšumělo. Zapadlo.

### *Jak jsi zapadla do Divadla za branou?*

Tam jsem nezapadala, přišla jsem hned na začátku, kdy se tvořil nový soubor Divadla za branou II. Všichni jsme se sžívali, staré jádro bývalého souboru s mladými herci, a učili se naslouchat Otomaru Krejčovi. Divadlo mělo vynikajícího dramaturga, Karla Krause, který s Krejčou po celý život spolupracoval. Mělo jasný dramaturgický plán a zřetelnou dramaturgickou linii. Nešlo o žádnou stagionu, kam se herci vypůjčí a odloží. Krejča se souborem pracoval, záměrně ho vedl a chtěl ho rozvíjet. Bohužel bylo divadlo dvakrát přes protesty evropské divadelní veřejnosti zrušeno. Poprvé v roce 1972, podruhé 1994.



Krejča byl neuvěřitelný v tom, že byl výostný pedagog. Co jsem do té doby jako herečka dělala, bylo spíše dílem citu a herecké intuice. Učil nás, proč se věci dějí tak, jak se dějí, a jak by se měly dít, a co se má udělat, aby se tak děly, atd. Nikdy předtím ani potom jsem nic takového nezažila.

*Ale než jste se pořádně rozkoukali...*

Než se začalo dařit, uběhlo pět let – a končilo se.

*Které role v Divadle za branou ti nejvíc utkvěly v paměti?*

Skoro všechny, Aňa z *Višňového sadu*, Blanka de la Force z *Dialogů karmelitek*, Antoinetta Hechingenová v *Nemožném člověku*, nejprve Tereza a potom Paní Glanzová v *Provazu o jednom konci*... Samé skvělé role.

*V divadle jste se poznali s tvým pozdějším mužem Milošem Doležalem.*

Byl asistentem Karla Krause, tehdy byl Miloš ještě takové ucho. Jednou mě požádal o rozhovor do *Anno Domini*, plátku pro mladé katolíky. Já pocházím z bezvěrecké rodiny, komplet. V širokém příbuzenstvu nikde žádný věřící. V té době jsem hrála v *Dialogích karmelitek*. Před každým představením jsem stála v portále, v hledišti vždycky sedělo několik duchovních nebo řeholnic, a já si říkala: Bože, co já to tady vlastně vyvádím? Měla jsem pocit, že roli Blanky vnitřně nedosahuji. V tu dobu mě Miloš požádal o rozhovor. Začali jsme spolu chodit a brzy nato jsme se vzali.

*Bylo setkání s Milošem pro tebe osudové i v tom smyslu, že tě přivedlo k obrácení k Pánu Bohu?*

Myslím si, že konverze neprobíhá tak, že za tebou někdo přijde a začne ti vysvětlovat, jak to ve věcech víry funguje, ty si řekneš, aha, tak to tedy je, já do toho teda jdu. Člověk k něčemu vnitřně dorůstá a v určité chvíli potká někoho, kdo ho nasměruje, poskytne inspirující knihy, v mém případě třeba Chestertonovy, a vlastně ho duchovně vede. Miloš je dokonce mým kmotrem. Byla jsem pokřtěna v Chebu, ale protože byl Cheb v té době ještě tvrdě sekularizovaný a pusté pohraničí, byl tamní pan farář z mé žádosti hodně překvapený a řekl nám, že si už ani nevzpomíná, kdy tam naposledy měli křest dospělého člověka.

*Ptám se, protože vím, že někteří moji přátelé z toho měli doma zle. Co na tvoji konverzi řekli doma?*

Musím říct, že když jsem přišla s tím, že chci na DAMU nebo že se chci vdát za muže, jehož naši předtím viděli všehovšudy dvakrát, měla jsem doma ve všem naprostou podporu. Při mé konverzi to bylo stejné. Měla jsem hezké dětství, mám skvělé rodiče. Naši mě vždy podporovali. Přijala jsem křest v hodně vysokém stupni těhotenství, nemohli mi ani navléknout bílou albu, tak jsem měla rukávky té křestní košilky na zádech jako andělská křídélka.

*Rodina má obyčejně za to, že se dítě dočista zbláznilo.*

Ne, naši byli i na mém křtu, kdesi vzadu. Po obrácení člověk prožívá jakési duchovní líbánky a trochu se vznáší nad zemí, pro někoho, kdo není věřící, to může být těžko pochopitelné.

*Jak přijali tebe Milošovi rodiče v Ledči?*

U nich to bylo složitější. S Milošem jsme si od počátku byli naprosto jisti tím, že k sobě patříme. Miloš přijel domů a oznámil, že má přítelkyni, že by se s ní rád oženil, a postupně z něj vylezlo, že jsem herečka, že jsem z Prahy a že jsem o tři roky starší než on. Maminka ulehla s obkladem na hlavě, vlastně se jí zpětně vůbec nedivím.

*Ale nakonec se mezi tebou a Milošovými rodiči vytvořilo silné citové pouto.*

Ani pro mě to tehdy nebylo lehké. Byla jsem herečka, u Krejči jsem byla za hvězdu, nebyla jsem připravená na to, že mi nějaká paní bude vyprávět, že mě nechce. Postupně se ale mezi mnou a Milošovou mámou vyjasnilo, velmi jsme se sblížily, rozuměly jsme si.

*Když Divadlo za branou oficiálně skončilo, drželi jste dál spolu?*

Některé kontakty zůstaly napořád. S Karlem Krausem jsme se přátelili, byli jsme společně v Itálii a jezdili spolu na dovolené, šel za kmotra našemu prvnímu synovi, navštěvoval nás na Vysočině, všemožně podporoval, pomáhal s řadou projektů. Horší bylo, že když se divadlo rozpadlo, zůstali někteří, hlavně herečky, úplně bez práce.

*Byl to i tvůj případ?*

Když se rozpadne divadlo, na většinu herců nečekají zástupy s nabídkami. Ale já byla zrovna na mateřské dovolené. Miloš začal pracovat v rozhlasu, bylo jasné, že někdo musí být doma. Máme tři děti, bylo přirozené, že jsem s nimi zůstala já.

*Lituješ toho?*

Ani ne. Do doby, než se nám narodila Anička, jsem dostávala jednu velkou roli za druhou. A když se mi začalo stýskat po divadle, začala jsem pracovat pod divadlem Dagmar v Karlových Varech. První věci byly *Podivice*, pořad z básní mého muže, pak jsem udělala Erbenovu *Kytici*, *V poli mnoho bylin stojí*, hrála jsem tam v několika dalších inscenacích. *Kytici* jsme přenesli i do repertoáru Divadla U stolu, hrála jsem ji tam dvě sezóny, za to jsem velmi vděčná řediteli Františku Derflerovi. V podstatě jsem s divadlem nikdy neskončila.

*Právě u Kytice byl znát tvůj univerzální divadelní základ, o němž jsi mluvila.*

Díky Ludkovi Richterovi jsem se skutečně naučila pracovat s loutkou a s předmětem. Víím, že to má své zákonitosti a pravidla.

*Své zvláštnosti má i rozhlasová práce: musíš to, co chceš nebo máš říci, zvládnout pouze hlasem. Jak ses vyrovnávala s tímto paradoxem?*

S rozhlasem jsem začala už na škole, první roli jsem měla u režisérky Hany Kofránkové, zahrála jsem si manželku Karla Havlíčka Borovského. Jeden čas jsem také načítala knihy pro nevidomé, Čepa, Chestertona, dokonce i detektivky. Na tom se dá hodně naučit. Postupně jsem si zvykla na zvláštnosti práce v rádiu a přestala mít hrůzu z mikrofonu. Pro mě byl svátek jít do rádia, na chvíli se z mateřské vrátit ke své profesi. Dnes nepovažuji rozhlasovou práci za samozřejmost.

*Ani samozřejmost, ani vedlejšák...*

Samozřejmě že ne. To ani nejde brát jako vedlejšák.

*Někdo to ale tak dělá, a je to poznat.*

Je slyšet, když člověk přijde do rádia nepřipravený. Dneska je bohužel při natáčení stále méně času na

zkoušení, hledání, zpřesňování. Ale co mě možná baví ještě víc než mluvení a hraní, je příprava scénářů pro natáčení.

*Je trochu komické se matky tři děti ptát, odkdy pracuje s dětmi.*

Práci s dětmi jsem se začala věnovat poměrně brzo. Máma pracovala na okresním kulturním středisku v Chebu. Pořádaly se tam letní tábory, které neměly v té době obdobu. Pro mladé divadelníky, výtvarníky, fotografy. Fotografy tam vedl Zbyněk Illek, který později založil známou chebskou galerii fotografie G 4. Jezdila jsem na ty letní tábory jako dítě, později jako asistentka vedoucí. Po revoluci se na divadelní fakultě zformovala katedra výchovné dramatiky. Hanka, moje sestra, chtěla hrát a učit a hlásila se tam ke studiu. Šla jsme s ní na přijímačky, protože tam nechtěla jít sama, a nakonec jsem sama na katedře studovala dva roky, než se nám narodila Anička. Hanka dostudovala a někdy před deseti lety na této katedře začala učit herectví. Před třemi roky jsem tam začala učit i já.

Děti jsem učila na zkušákách a na Základní a střední škole waldorfské, což je škola pro děti se speciálními potřebami. Tam jsem učila patnáct let, jen dva dny v týdnu, ale i to pro mne bylo velmi náročné. Pracovat s handicapovanými dětmi byla asi moje nejdůležitější pedagogická zkušenost.

*Jak ses dostala k Dismanovu rozhlasovému dětskému souboru?*

Jednoho dne jsem se dozvěděla, že Český rozhlas vypisuje konkurz na místo uměleckého vedoucího DRDS. Asi týden před termínem, kdy se měly odevzdat všechny materiály potřebné k užšímu výběru. Řekla jsem si, že to zkusím. Věděla jsem, že by se u DRDS spojila moje divadelní, pedagogická a rozhlasová práce. Nebylo to pro mne snadné, celý konkurz trval téměř tři měsíce.

*Jakou má práce s dětmi v DRDS zvláštnost ve srovnání s tvou dosavadní pedagogickou prací?*

Největší rozdíl je v tom, že děti, které chodí do Dismaňáku, tam opravdu chodit chtějí a jsou ochotné tomu něco obětovat. Každoročně pořádá DRDS konkurz, hlásí se mnoho talentovaných dětí, letos sto

padesát, můžeme jich přijmout pět. Zkoušíme třikrát týdně, hrajeme divadlo, natáčíme, jezdíme na letní soustředění. Soubor má sedmdesátiletou tradici, jeho cíle vždycky byly a měly by zůstat především výchovně-vzdělávací. Práce je hodně, dětí sedmdesát a zodpovědnost za směřování souboru velká.

*Nicméně, jaké byly nebo jsou tvé priority?*

Je to divadelní a rozhlasový soubor. Pro mě bylo největším cílem vrátit soubor víc k rozhlasu, což se nám snad začíná dařit.

*Z jakého důvodu více k rozhlasu?*

Dětských divadelních souborů jako takových je hodně. Ale rozhlasový je v Evropě jenom jeden. Děti vždycky natáčely v rozhlase dětské role v literárně-dramatických pořadech, ale chceme, aby uměly natočit reportáž, abychom se jako soubor víc podíleli na vysílání. Točit o různých tématech nebo událostech dětským viděním je vždycky zajímavé. I když se pak v životě děti většinou věnují jiným profesím, jde o skvělou průpravu: umějí a nebojí se mluvit, vystupovat. Za sebe musím ještě říci, že rozhlasovou práci jsem se musela naučit. Věděla jsem, jak funguje mikrofon a co znamená červené světlo, ale neuměla jsem točit, stříhat nebo komponovat pořady.

*Co tě přivedlo k tereziánským dětem?*

Soubor pod vedením Zdeny Fleglové před dvaceti lety nastudoval dětskou operu Hanse Krásky *Brundibár*, představení se hraje dodnes. Chtěla jsem na *Brundibára* dramaturgicky navázat. Vždycky mě zajímaly tereziánské deníky, kresby a básně dětí. Představení... *a bolelo nebe* je koláž sestavenou do poslední věty z deníků, básní, vzpomínek a citací z jejich tereziánských časopisů.

*Viděl jsem to představení, dokonce dvakrát. Myslím, že nejtěžší bylo udělat jednu věc: ty děti jsou dětmi, ale zároveň už dětmi nejsou. Předčasně zmoudřelé, ale kruté, v kruté situaci. Těžko si to lze představit, a ještě těžší je to přesvědčivě vyjádřit, nesmí se šlápnout vedle, protože pak to může být o ničem.*

Petr Ginz říká, když jim chtějí z hygienických důvodů odebrat nějakou políčku: „Musíte myslet přeci,



Jana Franková v představení Divadla Dagmar, Alexej Remizov: O narození Páně. Foto Pavel Štoll.

že jsme děti. Sice vyspělé pomocí Terezína, ale přece jenom děti.“ Pro děti, které žijí v blahobytu a bezpečí, je většina situací a problémů, které v představení postavy řeší, úplně vzdálená. I proto naše představení vznikalo poměrně dlouho, sbírali jsme materiál, četli, zkoušeli různé modelové situace, etudy.

*Druhé vaše představení se mi líbilo ještě víc, neboť v něm právě tato poloha získala kompaktnější podobu. Jsi spokojená s tím, co děláš?*

Opravdu se každý den těším do práce. Kdyby se můj táta dožil toho, že vedu Dismanův soubor, k němuž naši vzhlíželi, protože pro ně to byl pojem, měl by velkou radost. A ještě jedna věc je důležitá a snažím se ji mít pořád na zřeteli: Miloslav Disman nezaložil soubor jako líheň talentů, použitelných v divadle, filmu nebo dabingu. U něj byla tou nejzákladnější věcí výchova a vzdělání.

*Jakým úskalím se do budoucna chceš vyvarovat?*

Chtěla bych, aby soubor byl především bezpečným místem, kde se děti mohou rozvíjet, ne přestupní stanicí k dabingu a filmu.

*Je dobré, když se někdo rozhodne pro některou z výše zmíněných drah, ale vy přece nejste nějaká příprava?*

Děti jsou pro natáčení v rozhlase, a tedy potažmo v dabingu a televizi a filmu, připravované, ale tato

příprava nemůže být náš prvotní zájem a cíl. Šli jsme třeba na celostátní soutěž rozhlasových pořadů. Do kategorie reportáž jsem přihlásila pořad, který se jmenuje trochu banálně *Diář Květen*, a my to vyhráli! Získali jsme ocenění Reportáž roku.

*O čem byl váš Diář Květen?*

Několik našich dětí hraje v Národním divadle v představení *Malý princ*. Natáčeli jsme v Dílnách Národního divadla, mluvili se švadlenami, vlásenkářkou, s rekvizitářem. Co je na našich pořadech myslím nejzajímavější, je pohled dětí. Zeptají se otevřeně, pokládají otázky, které by dospělého nenapadly, věci popisují svým viděním, leckdy hodně humorně, občas velmi ostře a nemilosrdně. Všimají si detailů, vůní, barev, dávají věci do nečekaných souvislostí.

*Jak jste s Milošem přišli k vaší Pejškovně?*

Pejškovna je stavení na samotě, na Vysočině, nad zatopeným městečkem Zahradkou, blízko mahlerovských Kališť, kde žila Olinka Pejšková. Nikdy se nevdala, žila tam po smrti rodičů hodně osaměle. Miloš z toho kraje pochází, občas jí došel nasekat dřevo, vyčistil studnu, opravil střechu. Po její smrti dům propadl státu a nám se ho podařilo koupit.

K těm Pejškům chodil kdysi na návštěvu jistý Karlík Vrána. Když budoucímu filosofovi a teologovi umřel za války tatínek, pomáhal pan Pejšek jeho mamince na statku, aby Karlík mohl vystudovat. Když jsme dům získali a trochu opravili, Karel Vrána nám jej vysvětlil. Ty jsi snad při tom byl?

*Právě že nebyl. Přitom jsem držitelem vránovského ocenění...*

Dva měsíce poté, co nám dům vysvětlil, Karel Vrána zemřel. Byl to rodinný přítel a otcovský ochránce, na jeho živou památku jsme začali každoročně koncem června pořádat setkání přátel. Začíná se vždy mší, pak následuje literární čtení básníků či prozaiků, debata s pozvanými hosty – třeba z Polska, divadlo, vernisáž výstavy, hry pro děti, sportovní utkání, koncerty, je to

dvoudenní intenzivní setkání lidí u nás na Vysočině. Každý rok máme nějaké téma, jednou to byla polská kultura, jindy skauti, poté represe padesátých let a letos to byl sport a Ota Pavel. A také udělujeme Řád Bílé Karla Vrány za přínos Vysočině.

*Jak vznikají divadelní témata?*

Ta se spíš objevují. Pro druhé Vránovské slavnosti jsme udělali takové malé představení z Milošovy poezie. Další rok se nás přátelé ptali, co že bude letos. Založili jsme proto Nezávislé podšafnické divadlo, neboť se nacházíme pod kopcem Šafranicí, a začali jsme s bandou přátel-ochotníků připravovat hry o autorech spojených s Vysočinou – Hašek, Kuděj, Foglar, Karafiát, Jirous, divadelně jsme adaptovali místní strážidelné zkazky a příběhy z kronik atd. Potom se naše aktivity začaly rozvíjet, takže nakonec vznikl Nezávislý podmelechovský spolek, což je občanské sdružení, které vydává knížky, pořádá různé vzpomínkové akce, besedy s pamětníky, opravuje poničené kříže v okolí, staráme se o paměť toho kraje.

*Jaké knihy jste vydali?*

Milošův *Krok do tmavé noci*, kterým navazuje na svou knihu o P. Josefu Toufarovi *Jako bychom dnes zemřít měli*, tři kázání Josefa Tufara, naposledy vyšla kniha fotografií *Návrat P. Josefa Tufara do Číhošti po 65 letech*. Chystáme Kudějovy pozdní povídky a básně a Milošovy vzpomínky na dětství.

*Před chvílí jsi řekla: u nás na Vysočině. Jak se v tobě propojuje kraj tvého dětství a mládí, Karlovarsko a Chebsko, s Vysočinou? Nebo stojí nějak proti sobě?*

Ne, obě jsou ve mně přítomné, jsem doma pod Dylení v Českém lese i pod Šafranicí na Vysočině.

*Praha, červen 2017*

**Josef Mlejnek**, básník, kritik a překladatel.

# S přímluvou ozimu před zimou

ZDENĚK VOLF

ZDENĚK VOLF (\* 30. 6. 1957, Valašské Meziříčí) žije v Brně-Tuřanech, poblíž Mohyly míru, v jejímž okolí připouští krávy. Stále se však vrací do rodného biotopu Bečvy a Beskyd... Má čtyři dcery, absolvoval SZTŠ, obor veterinární v Kroměříži a poté mimořádné studium na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity, obor český jazyk a historie. Zabýval se judem, jógou, makrobiotikou, ale v Kristových letech přistoupil k obnově křtu z dětství.

Časopisecky debutoval v *Brněnském večerníku* (1982). Je zastoupen v mnoha sbornících a antologiích, naposledy *Nejlepší české básně 2014* (Host, Brno 2014). Vyšla mu pětice básnických sbírek: *Řetězy a ptáci* (Arca JiMfa, Třebíč 1999), *K svému* (Host, Brno 1999), *Stahy* (Petrov, Brno 2003), *A mrvě prsteny* (Protis, Praha 2007), *Až na poslední pohled* (Barrister & Principal, Brno 2013), a deníkové zamyšlení *Srdcář* (Dybbuk, Praha 2008). K vydání připravil pozůstalost prokletého básníka Oldřicha Ludvy Kozlowského *Příběh na rozpálené žily* (Sursum, Tišnov 2007), básnickou antologii na téma zvíře, chlév, dvůr, pastva, jatky *Chlévská lyrika (aneb zvířata nám odcházejí ze života)* (Sursum, Tišnov 2010) s fotografiemi Jindřicha Štreita, výbor z veršů výtvarníka Petra Veselého *Jundrov* (Větrné mlýny, Brno 2014) a výtvarnou monografii zemřelého přítele, malíře a grafika *Ladislav Laštůvka* (Pavel Laštůvka, Újezd u Brna 2016). Příležitostně píše recenze a eseje (*Host, Kontexty, Tvar, Weles*), spolupracuje s Českým rozhlasem Brno a stanicí Vltava.

## Všech

*P. Františku Trtílkovi*

Očistit jdeš se před modlitbou za mrtvé, krajinou  
k tobě obrácenou... po orbě, s přímluvou ozimu  
před zimou, zpovědník, jenž tě tu oddával... bezděčně  
rozseptá v tobě verš žalmu, z nějž coby otec svých dcer,  
básní i krav v útrobách nahmatáš: milosrdenství,  
hebrejsky rachamim, rachmanut, nemá co činit  
jen se srdcem; s dělohou, rechem!

## Film

Převypravuje mi *Příběh Alvina Straighta*,  
přes Iowu... drkotajícího na malotraktoru  
před smrtí pohovořit s bratrem.

Mému bratru se narodil nevlastní syn  
— dávno jsme nevyšli na Hostýn,  
neusínali ve sněhu, nepromluvili přes oheň.

Straight byl za války v Evropě snajprem  
— na vše, co hnulo se, páčil; žel mlázím  
plížil se zpět jejich chlapec-průzkumník.

Co lze mít švagrové za zlé, zvláště v kapli,  
kde se oddali s bratrem... než zdáli  
dívat se na její záda ohnutá nad kočárkem.

## Kešky

(ze soboty)

Jednu zaměřili i u nás... poblíž  
viaduktu. Spadl bych v očích vnuka,  
kdybych si nespálil lýtka o kůru

kanadského topolu. Zeť je pak  
ukládal do notebooku, než jsem ho uspal  
Skácelem. Poslouchali jsme ještě

při merlotu, jak vchází přes verandu  
déšť. Než na flash... raději  
to stahuji pro vás na verš.

## Za ruku III.

Ještě si zaházet s míčem  
a do plastového hrnku  
dolít čaj. K večeri bude pečivo  
s pomazánkou od všeho trošku.

Pak zajít na to koupaliště,  
jenom se svléknout,  
jako když měnili vodu. I obejít  
ony vrátnice, kde čekával na otce.

Odejet až vlakem, za kterým  
za ním běžel. Pouštěje si Bečvu  
jako kvůli vyčurání  
po operaci vodu.

## Belle Tout

(162 m n. m.)

Nabitý temnou energií Marka Rothka  
z Tate Gallery, netušil jsem,  
v tu chvíli nad Temží,  
kterým směrem  
teče-m; ale starala se o nás  
jako o pleť, třetí,  
nejsamostatnější z dcer —  
když jsem ji trestal,  
tělesně, nevypustila snad  
nikdy... sebetišší  
sten; vytáhla nás taky na výlet,  
s přítelem, na travnaté pláže  
nad Lamanšským průlivem, bosí,  
nachození z londýnské dlažby  
capali jsme mezi ovečkami, bobky, mraky  
jak na pasínku — jen místo hub  
na čtverečním metru  
napočítal jsem  
i devět povyrostlých křížků  
na srázu za majákem.

*Nelly a Martinovi, vrhající se...*

## Za ruku V.

Pravda, škaredá děcka jsem nadělal, přitakává  
mamince, když jí čistí uši a prokapává  
oči, měsíc od poslední návštěvy,  
poprvé, co ji spatřil plakat —  
A nedrž se mě, nejsem tvá matka;  
tvář, zamrzlá řeka, bez studánky, kroupky.

## Solná

*Zase jsem našel jen rodné město,  
svoje město. Vracím se tam dojat.  
A právě v té době jsem namaloval  
soubor Vitebsk 1914.*

*(Marc Chagall: Můj život)*

Mohu číst až od Rousínova.  
Do té doby Petrov, židovský hřbitov,  
Mohyla míru, musím pozorovat  
krajinu. „Viděli jste Dvinu  
o podzimních svátcích?“  
— vtáhne Chagall, nemající v Petrohradě  
na petrolej: „Už se nekoupe.  
Je zima. Židé setřásají na březích  
do vody své hříchy.“ — Jak nesetřásat  
v Hulíně, kde přistupovaly holky  
z Hodonína... Lechtávali jsme je v kupé  
až do Kroměříže. Věčně  
srovnával jsem je s holkami ze základky,  
vycepovanými z gymnastiky, v paměti  
Zdeny Dorňákovou, olympioničku  
z Mnichova. Nepřebývaly s námi,  
ale v bývalém pacholecím semináři,  
v jehož aule podojením makety vemene  
pasovali nás na prváky. Vtom  
v tělocvičně ukázky juda, sebeobranu  
— nesešel jsem již ze žíněnky. Syna  
nemám... chybí mi dotek muže?  
Smrt strýce a můj první pohřeb —  
A strnutí před procesím na Hostýn!  
A co když v tom domku po babičce  
taky počalas? Svoluji ke křtu,  
byť bezvěrec; zato jediný  
z rodiny, kdo nechtěné  
chtěl... Zkoušen, zda nejlepší léta  
života, nejranější chvíle dne  
daruji v modlitbě? Do klád  
v Rajnochovicích promítám ještě  
dukelské závody před vojnu.  
I oči tvé, po návratu z porodnice  
před maturitou! I všech krav,

jež jsem tu navozil na jatky.  
A jak by ne té, jejíž otčenáš  
už vypadává z viny a chléb  
přestává být vezdejší —  
které mě první vyhledaly!  
Konečně nad Bečvou  
mezi pachem z Dezy a pražírnu  
Dadáka: „Tento most  
zachránil před zničením Jan Šrubař  
6. května 1945.“ Pár kroků  
od břehu: přes sebe dva  
překřížené trojúhelníky.  
Na náhrobku dole  
hvězdiček jak nahoře.  
Jak nesetřásat.

\* \* \*

*Danielu Reynkovi*

Pokaždé mezi nás  
a kočky  
rozprostřel sušenky.

Už jsem mu nestačil  
říct, že nemohu  
odnaučit vnuka  
neumývat si ruce  
po vyčurání u jabloně.

Podle parte  
nás opustil tíše,  
bez nemoci.

Ani svou smrtí  
neskákal tichu  
do řeči.

23. 9. 2014

## Po roce

*Zdeňkovi a Ivě*

Po roce návštěva  
u Kotrlých, Zdeněk  
ještě víc zhubl, zpokorněl  
cukrovkou, arytmií, dluhy  
(čímž zas Ivě domácnost  
převrací... jen místo StB  
exekutor), že málem  
muslimům prodal by pozemky  
u Mendláku, zpovědník  
kdyby ho nepřiměl:  
svěřte to svátosti manželství —  
ztuhl jsem, zkoprněl,  
zda i já, s Ivou svou,  
mohu?

## Slovy Petra Štěpána

*(o obrazu Překrytí písní)*

O slavnosti Nejsvětější Trojice u nás kázal  
postarší salesián. Šlo vlastně o tiché  
přemítání, často přerývané  
a sebe zpochybňující, přiznávající  
nepojmenovatelnost tématu.  
Závěrem znejistěl i pojem osoby,  
jež lze v našem chápání vztáhnout na Boha  
jen s výhradou... Co nedokázal vyslovit,  
co svým kázáním spíše překryl,  
se nás dotklo, se nám dalo zevnitř.

## Na slovo Pierra Reverdyho

*Mileně Fucimanové*

Píšeš, že vztah se obejde  
beze slov, ale ne  
bez blízkosti, že psaní básní  
i Věra Linhartová  
bere za soukromou věc;  
ale co když blízkost zastírá,  
vznáší Jiří Zizler  
nad svědectvím Zábranovy dcery,  
co když... ze srdce básníka  
zůstává jen to,  
co o něm sám řekl.

## Omluvy

*Miloši Doležalovi*

\*

Důležitější bývá,  
kam nejdu.

\*

Dojde-li v tichu  
k beztíži.



## Na dálku, na blízko

*památce vašich*

Na novoroční procházku vyšli jsme do Chrlic, co vyhrály anketu o nejkrásnější nádraží. Po cestě přeme se o domky, jež nemohli jsme si dovolit ani před prvním zdražením. Zrak na dálku, na blízko už se mi rozchází, k tvým rodičům ještě žijícím odjížděli jsme z těchto perónů, dcera po dceři odstěhovává se do teplejších náručí. Vracím ti panenství...

## Před mrazem

Chodíme spolu za potok ořezávat vyvrácený topol. Někdy se pila sevře jak mezi první a druhou dcerou. Jindy se dřevo svleče... jak paže v ložniční tmě. Skládáme klády do zahrady, mezi hrušni a hrobem pro psa, vykopaným před mrazem: těžké konce déle hřejí.

## Zimní světlo

14. 2.

Setkali jsme se opět po čase s paní Ullrichovou, v meziříčském ateliéru zimomřivém pili jsme vodku.

Ano, jejím z nejslavnějších žáků byl Marius Kotrba, jehož sochu *Spravedlnosti* nejraděj pozoruji přes bedra od Nejvyššího správního soudu.

Učila nás chlapce dívat se na nahotu...

Ale až dnes v stáří vidím, že na světlo.

Básně ze sbírky *Před modlitbou přiložím*, Protimluv, Ostrava 2017.

# Dílo Jiřího Kuběny

PAVEL ŠVANDA

To, co nám Jiří Kuběna (1936–2017) odkázal, je především dílo, nebo ještě lépe Dílo, jež je souborem jeho osobních postojů. Na prvním místě jsou Kuběnovy početné básnické texty. On sám o sobě vypovídal v tom smyslu, že se básníkem, nebo ještě lépe Básníkem již narodil. Avšak jeho cesta k osobitému projevu byla poměrně složitá a pracná. Kuběna naplnil mládí pilným zkoumáním různých možností. Některé mu nabídlý módní literární vlny 50. let 20. století, jiné osobní zážitky ve veřejných a soukromých knihovnách. To všechno se týká dávno odvanutých letopočtů a problémů, o nichž si však leccos pamatuji.

Mé rozmluvy s Jiřím začaly na podzim roku 1953, tedy v době, kdy nám bylo 17 let a vstupovali jsme do maturitního ročníku. Byli jsme i kolegové ze semináře dějin umění na brněnské filozofické fakultě. Po léta jsme se společně podíleli na generačních literárních iniciativách (36, *Tvář*, samizdat, bytová čtení) a hovořili jsme spolu dost často i o svém soukromí. Myslím, že po Jiřího odchodu a vzhledem k mému věku bude rozumné, zaznamenám-li své stručné svědectví o něm.

Mladý autor Paukert prošel zhruba v době studií řadou literárních vlivů, jež si většinou osvojoval pilným básněním v příslušné poetice. Od raných let byl pro něj jistě rozhodující vliv poezie Vítězslava Nezvala. Už raná Paukertova poezie byla výrazně nezvalovská. Ale není bez zajímavosti, že v době, kdy jsme započali své debaty, byl Jiří upoután po jistou dobu i, dnes celkem pozapomenutým, Vladimírem Majakovským. Kolem roku 1956 módní vlna opět vrátila do povědomí dílo Jiřího Koláře a prožili jsme si i vliv anglosaské poezie, zejména ve stopách Edgara Lee Masterse. Walt Whitman nebo Edgar Lee Masters taky zanechali své stopy v Paukertových raných rukopisech, ale Kolářovým vlivem mladý básník prošel velmi zřetelně. A přes

experimentální poezii se dostal i k akutní morgensternovské módě a na čas jí podlehl, což se zdá, vzhledem k tomu, kam se Jiří Kuběna časem obrátil, téměř neuvěřitelné. Ani on samozřejmě neunikl pronikavé fascinaci Vladimírem Holanem a s básnickým dílem Richarda Weinera se budoucí básník Kuběna seznamoval velmi pečlivě. Až někdy koncem 50. let se na naší soukromé kulturní scéně konečně objevili dva autoři, kteří Kuběnovu usilování ovlivnili nejpodstatněji.

První byl Jakub Deml. Mezi Kuběnou a jím jsou na první pohled vidět zřetelné rozdíly. Deml byl bytostný venkovan a člověk přírody, kdežto jeho mladý obdivovatel byl vysloveně interiérový měšťan. Deml také po celý život usiloval o co nejprostší způsob výpovědi, kdežto Kuběna dospěl ke složitým básnickým strukturám. Přesto Kuběnu okouzlo Demlovo společenské gesto originálního autora, jenž žije ve vlastním světě, v němž je nezdolatelný vnějšími nástrahami. Demlova suverénní autostylizace se zřetelnou koncentrací k vlastnímu já a vymezením se proti všem ostatním se staly mladému autorovi vzorem. Deml nastavil horizont, v němž sám sobě vládl. Podobných práv se rozhodl v literatuře domoci i Kuběna: vytvořit pro sebe vlastní pravidla.

Dostáváme se tu na dohled dvou podstatných povahových rysů. Jak se mně Paukert jevil, dozrával především k silné vůli, tíhnoucí k vladařským gestům. Byl také člověkem hluboké ctižádosti. Zdůrazněme však její hloubku a kvalitu; pokud by se mladý básník spokojil s povrchním přitakáním, měl by jako nápaditý imitátor Nezvalovy poetiky před sebou umetnou cestu. Zařadil by se do chovu „mladých autorů“, vděčně naslouchajících radám zkušenějších soudruhů a soudružek „inženýrů lidských duší“. Mladý Paukert měl Dobříš, kam se jiní po léta pracně drali, na dosah. Jenže on usiloval o mnohem podstatnější osobní

vklad do české literatury. Jeho cílem se stalo postupné vybudování zcela osobité a v sobě samé opevněné pozice originálního autora.

Druhým básníkem, jehož dílo pomohlo utvářet z Paukerta Kuběnu, byl Friedrich Hölderlin. U něj (a teprve později a druhotněji u Otokara Březiny) se nacházela inspirace k hymnickému projevu, jenž přes všechnu autorovu oddanost Vítězslavu Nezvalovi oddělil mladého Kuběnu od české avantgardy nezvalovsko-seifertovského typu a kdoví, zda jej nepřiblížil k některým stránkám poezie amerických beatníků. Zážeh Hölderlinem byl pro Kuběnu velmi podstatný. Ale zapůsobilo i osobité zalíbení mladého básníka v raritní tvorbě Stanislava Mráze. Oproti tomu si nevzpomínám, že by můj literární kolega a kamarád někdy projevil větší zájem o některého francouzského inspirátora české avantgardy, například o Apollinaire, i když Verlaine a Rimbaud zcela jistě znal. Cestu k Hölderlinovi ostatně trochu naznačil a umetl i Vladimír Holan. Zato mně Jiří nikdy nepřipadal zaujat jiným básníkem silné osobní stylizace, R. M. Rilke. Hymnické úsilí se nejvýrazněji projevilo ve velkých skladbách nazvaných symfonie, na nichž Jiří pracoval už jako básník Kuběna v 60. letech, a posléze se, myslím, kontinuálně přelilo do kuběnovsky raritní variace sonetu. V té se nakonec soustředily všechny autorovy hlavní rysy a ctižádosti.

V 60. letech 20. století Jiří Kuběna dospěl ke specifickému postoji, když razil názor, že jeho poezie je „fónická“, tedy určená k hlasité autorské recitaci, přičemž písemná podoba je pouze něčím na způsob partitury, tedy technického záznamu umožňujícího vlastní realizaci. O tištěné publikaci tehdy mluvil jako o výrobě studených konzerv. Jiřího nadšení pro herecká vystoupení sice nikdy nevytizelo, ale časem přece jen ustoupilo do pozadí. Zato jeho chápání tištěné podoby básně pouze jako technické pomůcky snad vysvětluje, odkud se posléze vzala až extrémně přetížena (malířkovská?) grafická podoba Kuběnových básní. Zde jsou před našima očima rozloženy snad až příliš bohaté, původně akustické akcenty, jež běžnému čtenářskému zážitku příliš neprospívají.

Říkám-li, že Jiří Kuběna byl člověkem vůle, mám na mysli jeho soustavnou, promyšlenou a vědomě



Jiří Kuběna na Bítově, 2011, foto ČTK.

anachronickou autostylizaci do role Básníka-národní instituce. Za našich mladých let ještě dožívala běžná představa, že spisovatel, pečující o národní jazyk, je součástí národní reprezentace a jako takový má nárok na oficiální pocty, vyznamenání, pomníky atd. Komunistický režim běžně vystavoval na odiv své reprezentační literární postavy, figury i figuríny. Staral se o jejich životní úroveň, za což vyžadoval loajalitu. Tím byla literatura jako národní instituce pro mě dosti diskreditována. Nikoliv pro Jiřího, asi pro jeho osobní obdiv k Vítězslavu Nezvalovi. Kulturní opozice však byla rovněž ráda, když jejím jménem vystoupil například v roce 1956 František Hrubín nebo později Jaroslav Seifert. V dnešní společnosti je literát nejčastěji součástí zábavního průmyslu, pokud jako takzvaný experimentátor nepřiléhá spíše k akademické obci. Reprezentanti národa a státu usilující o zvolení si na pódia zvou herečky, zpěváky, sportovce. O básníky celkem nestojí. K tomu, aby se Karel Kryl domohl pověsti politicky vlivného umělce, potřeboval kytaru.

Jiří Kuběna však (podobně jako Václav Havel) naprosto postrádal hudební sluch. Koncem 80. a na počátku 90. let se přiklonil k politické angažovanosti. V pozdním moravském disentu bylo moravanství jakousi letmou módou, již Jiří vzal na čas temperamentně za svou, což ovlivnilo i jeho působení v re-

dakci *Proglasu* v 90. letech. Pokud by bylo skutečně rozkvetlo jakési moravskoslezské národní obrození, Kuběna by byl automaticky instalován do sobě přiměřené role Básníka-buditele. K tomu nebyly podmínky; z počátečního neklidného patosu moravisté brzy sklouzli k pragmatismu politických podnikatelů. Příslušné lokální nálady brzy vyvanuly pod tlakem vážnějších starostí.

Jiří Kuběna doplňoval svou veřejnou roli ještě o rejstříky konzervativního katolíka a teoretického monarchisty, za něž se ovšem také prohlašoval dávno před listopadem 1989. Tím vším si především zajišťoval osobité postavení mimo dosah aktuálně diskutovaných dobových problémů. To odpovídalo jeho v podstatě romantické představě Básníka-věštce, již se snažil ztělesňovat. Ke Kuběnovu veřejnému působení patřilo i inspirování a organizace několika setkání českých básníků na hradě Bítově. Byly to většinou úspěšné akce s vysokým společenským leskem.

Jiří Kuběna žil ve složitých časech a ve vratkých polohách, jež však úspěšně vyvažoval svou dialekticky vyhocenou inteligencí, osobním kouzlem a suverénními hereckými gesty. Pevnou vůlí docílil svého, včetně oficiálních poct. Podstatnější však asi bude, že Kuběnovu básnické dílo, lépe Dílo, se může stát pro řadu mladých básníků zdrojem enigmatických výzev a popudů a že jeho postoj, podobně jako v případě Jakuba Demla, zůstane příkladem odvahy ke svrchovaně osobitým konzervativním gestům na jevišti celkově ovládaném průmyslovou pop-kulturou. A je možné, že v Kuběnově zralé poezii je pod bohatým vnějším aranžmá vepsán vnitřní řád, který dosud nebyl popsán.

**Pavel Švanda** je spisovatel, emeritní profesor Divadelní fakulty JAMU v Brně.

**MAČ<sup>365</sup>**

**nonstop Měsíc Autorského Čtení — [www.mac365.cz](http://www.mac365.cz)**

Internetový portál MAČ<sup>365</sup> je nedílnou součástí literárního festivalu Měsíc autorského čtení. Po celý rok od pondělí do pátku nabízí program zaměřený na českou i světovou literaturu. Provozovatelem vysílání je nakladatelství Větrné mlýny.



# Horká okuje na jazyk

*Nad Jednou větou Miloše Doležala*

LUCIE TUČKOVÁ

*Pamatuješ se, říkával jsem Ti, že to ani nejsou ruce ženy, co Ty máš. Je to něco světlejšího a pohybují se teď v mých vzpomínkách jak ve větru kývající bílé květiny.<sup>1</sup>*

FRAŇA ŠRÁMEK

V roce 2016 se k zápisům pro projekt *Jedné věty Revolver Revue* rozhodl i básník Miloš Doležal a jeho svazek s výrazně žlutou obálkou se stal již sedmnáctým v celé řadě. Pomocí holé věty, někdy i samotného slova, synkop a zámlk, střídaných s rytmem veršů či jejich náčrtů, nebo naopak pomocí delších záznamů seskládaný osobitý pohled na daný rok je však vše jiné než sluncem zalitá idyla. Ne náhodou připomíná sám básník v poznámce slova tehdy šišlajícího Daniela Reynka o vypadlých zubech, které „odletěly do Říma“, s pokorou se (více snad sebe než čtenáře) tázaje na výslednou srozumitelnost textu, vzniklého v měsících namnoze zabydlených úzkostí a dramaty. Jisté je, že sám čas, jeho plynutí s neočekáva(tel)nými životními zvraty, do výsledné podoby Doležalovy *Jedné věty* výrazně zasáhl. Nejedná se o s rozmyslem skládaný jednoduší útvar po přesně odměřených cihlách slov, představ či obrazů (jak se ke stejnému úkolu, místy s humorem a s rytmem rozestavenými „refrény“ každodenna, postavil například básník Pavel Zajíček): v této *Jedné větě* jak by byly vloženy útržky kapitol hned několika knih.

Linie deníkových osobních záznamů prochází celým rokem: s přesností a snahou nikoho a nic neopomenout básník zaznamenává setkání, podstatné události týkající se jeho nejbližších, útržky hovorů a sny. „Kronikářsky“ jsou zapsána jména, která jsou



Miloš Doležal, foto L. T.

přesto pro většinu čtenářů neznámá – ovšem Doležal se nikdy nespokojí s obecným zahrnutím do kategorií „s přáteli“ atp. (jako by podvědomě ctil biblické vyvolávání každého jednotlivého jménem), a přece většinou neuvádí krom iniciál ani celá příjmení. V běhu roku zůstávají coby bludné kameny také dny putování k Jihu či do Polska, za přáteli, ovšem i za dějišti hrůzných dějin dvacátého století – obrazy, kterých se nelze zbavit a naopak se, ve vzpomínkách a za dnů zalitých jižním sluncem či vzácným poklidem, ještě zesíleně vracejí a rozvíjejí. Těž se objevují komentáře aktuálních událostí – opět i coby vrytých do jeho vlastního příběhu (tak i nalezená vana, vezená na Vysočinu, Doležalovi připomíná rakev, určenou pro podřezaného kněze v Rouen – navíc ještě ve dnech, kdy se dcera při putování po stopách Johanky z Arku místa „dotýká“). V ještě osobnější vrstvě se pohybuje v zápisech o vážné

nemoci, životě na hraně a téměř zázračném uzdravování otce i o vlastních zdolávaných „útesech a úbočích“ – jen několik slov z hovorů, detaily z výseku uviděného, náznaky víc než dočtení, prudce se však vtírající do vědomí. V *Jedné větě* se jako výkyvy hodinového závaží pohybujeme od „běžných deníkových záznamů“ až k ostře lomeným střepům skutečnosti, nejosobnějších vjemů, obav, tušení i přesným zápiskům čímsi rozhodujícími dny (tím je tedy téměř přímé pokračování závěrečné části zatím poslední Doležalovy sbírky *Ezechiel v kopřivách*). Mrtví, jejichž jednotlivé rysy, pohyby, slova a dikce se neočekávatelně nejen vybavují, ale doslova se vtělují do současného – jednou větou je u Doležala třeba nálezný lístek se vzkazem od matky „přivezu ti svačinku“<sup>2</sup>. Každodenní zapisování však také odráží vlastní (nemožný) boj s časem – přesné postřehy o proměnách zahrady bez péče zahradnickovy ruky, o nesnesení být jednoho skáceného stromu, aby se, coby žíhaná vrstva opět objevil údiv/radování nad dorůstajícími dětmi, které jimi už přestávají být. A stále vědomí, že jen oka-mžik je naší současností, až tázání se: „Při porodu se rodíme někomu do rukou, do náručí, do očekávání, ale ke komu umíráme? Do koho?“<sup>3</sup>

V *Jedné větě* však kromě všech aspektů Doležalovy pestré tvorby (mj. přesnost i ve zdánlivých nedůležitostech očima historika; ustupování „za scénu“, aby vyniklo dokumentaristou popisované) nejvíce vysvítá to, co se při čtení může jevit jako autorsky nejméně zdůrazněné. Zachycené sny a básně totiž svědčí o tom, že Miloš Doležal nechrlí, ale pečlivě filtruje

a prosívá, nejen po větách či slovech, ale i po hláskách a zámlkách. A především, že právě básnické vidění a vnímání, snad cosi jako nervozita morku kostí, je jeho neopustitelnou základnou, z níž celá další tvorba vyšlehuje a v níž se nakonec i dokumentaristickou prací nalezené uzamyká.

Zápisy roku 2016 připomínají svou skladbou kapesní švýcarský nožík. Tolik jednotlivých událostí, jen zdánlivě neodvislých; stejně jako mnoho poloh, zvolených k popisování; též coby symbol množství vzpěr, ať už od bližních a přátel či třeba textů a obrazů autorů, kteří už dávno odešli. A i když ani taková pomoc na dosah není, zůstává sebeironie, co poslední, ale přece záchytný bod: „Dole žal, jeden aby se z toho zesral.“<sup>4</sup> (Vzácně se však jako protipól k ní objeví i Doležalův humor v hravém skládání rýmů: „*Pojedem spolu do Parízu / pojedem spolu do Dijonu / s demižónem proti skonu / víno jako živou mízu / budem chlemtat celou noc.*“<sup>5</sup>)

## Poznámky:

<sup>1</sup> Šrámek, Fráňa, *Listy z léta, výběr z korespondence Miloslavě Hrdličkové Šrámkové*, Hradec Králové: Východočeské nakladatelství, 1966, s. 11 (dopis z 11. srpna 1905).

<sup>2</sup> *Jedna věta*, v zápisu ze 6. února.

<sup>3</sup> *Jedna věta*, 16. února.

<sup>4</sup> *Jedna věta*, 29. prosince.

<sup>5</sup> *Jedna věta*, 30. prosince.

**Lucie Tučková** (1981) je romanistka.

# S Viktorem Orbánem zpátky z hlavy na nohy?

Editorial prvního čísla letošních *Kontextů* z pera Stanislava Balíka vypočítává požadavky, „které se (...) snaží postavit společenskou a politickou realitu zpátky z hlavy na nohy“. Migrační krize totiž podle něj obnažila absurditu některých postmoderních pravd, na nichž spočívala západní politika a společnost v posledních letech a desetiletích. Místo aby stát především zajišťoval bezpečnost vlastních občanů, začal se řídit principy humánní povinnosti vůči všem lidem planety a zodpovědnosti za všechny nespravedlnosti světa. Proti tomu se bouří občané dosud mlčící a neteční a zpochybňují i další výdobytky postmoderny, totiž absurdní práva fiktivních nebo jen hypotetických minorit, politickou korektnost a snahu řešit problémy často umělé. Jde o vzpuru proti politickým a společenským elitám, které ve jménu zmíněných principů odsunuly do pozadí závažná témata hospodářské politiky a ekonomické svobody.

Vzpoura dosud mlčících a netečných občanů proti bludným záměrům takzvaných elit skýtá obraz velmi sugestivní. Zastánci politické ideje svobody skutečně připustili vývoj, který vedl k tomu, že si poměrně četné společenské skupiny začaly připadat opomíjené, a buď dlouhodobě rezignovaly na účast ve volbách, nebo se zhlédly v extrémních postojích okrajových politických stran. Opojení svobodou, jak to pro sebe beletristicky pojmenovávám, se občas měnilo v posedlost a zrodilo některé představy hodné zásadního kritického odmítnutí, například že lze lidská práva šířit a vnucovat násilím.

Nechci politologa chytat za slovo, musím jen kvůli přesnosti poznamenat, že jsem žádného soudobého politického představitele neslyšel hlásat povinnost vůči všem lidem planety ani odpovědnost za všechny nespravedlnosti světa. Rozumím však publicistické nadsázce, a proto ponechávám stranou rovněž téma fiktivních nebo jen hypotetických minorit. Jde mi o konflikt, který si uvědomuju stejně jako autor editoria.

Neteční občané, kteří dosud mlčeli, se ovšem současným vládám a tradičním politickým stranám vzpírají zprostředkovaně. Slova se jejich jménem ujímají někteří profesionální politikové nebo ti, kdo o postavení politického profesionála dlouho marně usilovali. První číslo letošních *Kontextů* otisklo mírně zkrácenou verzi vystoupení maďarského premiéra Viktora Orbána. Jeho názor označuje Stanislav Balík za perspektivní potud, že se v evropském kontextu může za pár let proměnit z okrajového ve středový. Neméně radikální stranické programy ve Francii, Rakousku a Nizozemsku mohou údajně podle dosavadních očekávání dojít podobného úspěchu, a ani kdyby ne, také tradiční strany reagují na odliv vlivu způsobem dodnes nepředstavitelným. K volebnímu úspěchu totiž stačí hlásat pravdy hodnocené dosud jako banální.

Viktor Orbán je připomíná. Politickou krizi popadl za její nejnápadnější konec: bezpečnost evropského kontinentu přestala být samozřejmá. Maďaři a jiní Východoevropané nebo Středoevropané to rozpoznali jako první. Západ totiž stále obtížněji odlišuje to, co je, od toho, co být má. Maďaři to vidí ostře a chladně. Uvědomili si, že Evropa nedokázala integrovat ani ty, kdo přicházeli z Asie a Afriky postupně, natož aby se vypořádala s příchozími po statisících a aby to napříště zvládla s miliony. Více než šedesát procent Evropanů si myslí, že migraci provází vyšší kriminalita a růst terorismu. Dochází k potírání národních kultur a přetváření kulturní tváře Evropy. Viktor Orbán spatřuje její záchranu v zastavení migrace, „protože je to špatná věc“. Evropská unie přitom neví, co chce.

Zato Maďaři to podle Orbána vědí nejen za sebe, nýbrž i za Evropskou unii. Nejsou bezohlední, ale naučili se hlavnímu pravidlu pomoci potřebným: „Pokud jim budeme pomáhat zde, budou putovat sem, ale pokud jim pomůžeme tam, kde jsou, zůstanou doma, ve své rodné zemi.“ Zní to slibně: zemím, jejichž obyvatelé houfně utíkají před smrtelným ohrožením válkou

nebo terorem, nutno zajistit mír a soustavnou a systematickou podporu, aby se staly stabilními a dobře obyvatelnými. Má Viktor Orbán na mysli takovou dlouhodobou iniciativu, či přemýšlí spíše o bezprostředních krocích, které by vykonali policisté a vojáci? Pro druhý výklad svědčí jeho postřeh, že „migrace jako celek nás zabíjí. A migrace není ničím jiným než velkým množstvím jednotlivých migrantů.“

Oč obecněji a stručněji se maďarský premiér zabývá pravidlem pomoci postiženým „tam, kde jsou“, o to konkrétnější závěr pronáší: Brusel toto pravidlo neuznává, a tím se staví „proti většině lidí, kteří dosud nezapomněli na své vlastenectví a zdravý rozum“. Největší hrozbu pro evropskou budoucnost tudíž představují nikoli utečenci, nýbrž „naše vlastní politické, ekonomické a intelektuální elity“.

Vlastenec, který si zachoval zdravý rozum, vyhrazuje sobě a svému státu právo jednat navzdory těmto viníkům postupující zkázy. Hájí proti nim maďarské principy: „Ústavní zakotvení křesťanských kořenů, naší demografické politiky a snah sjednotit náš národ, roztroušený v několika zemích.“

To je silné slovo, spřízněné například s někdejšími Putinovým prohlášením, jímž si přiřkl úkol všemi prostředky bránit příslušníky vlastního národa, pokud je sousední stát jako své občany utiskuje, tedy například podporovat ozbrojené separatistické akce proti celistvosti Ukrajiny. Prý jde o občanskou válku. Orbánovu snahu sjednotit národ roztroušený v několika zemích chápu jako mlhavou, ale přesto srozumitelnou polemiku s evropským respektem vůči současným státním hranicím a jako odkaz na Velké Maďarsko, které likvidoval versailleský diktát vítězů světové války.

Stejně nebezpečný jako tento odkaz se mi jeví ústavně definovaný závazek občanů vůči „křesťanským kořenům“. Podle mě se za ním skrývá jiný starý sen, totiž o státě křesťanském. Při veškeré úctě k dědictví evropského křesťanství chválím naproti tomu svobodomyšlnou moudrost autorů americké ústavy, kteří svou vroucnou a bytostnou víru nevtělili do základního zákona. Za scestný naopak považuju orbánovský pokus, který jako by navracel společnost do období před nastolením náboženské svobody, pokus, který se

sice zaklíná pouhými „křesťanskými kořeny“, ale upevňuje je s pomocí paragrafů.

Za nejzávažnější část Orbánova projevu pokládám oznámení, že „jsme sjednotili“ maďarský národ duchovně. Shledávám v tom pravý opak úsilí postavit evropskou společenskou situaci zpátky z hlavy na nohy. Ani kdyby skutečně vypadala tak zvráceně – a já si při jejím velmi kritickém posuzování nejsem jist, zda si zaslouží tak radikálně revoluční příměr –, není pro mě duchovní sjednocení národa, navíc pod vůdcem konfrontačně laděné politické strany, za žádných okolností přijatelné. Kdo takovou možnost třeba jen předkládá, nemluvě o tom, že ji vůči vlastním občanům prosazuje, neobnovuje opuštěný zdravý rozum, nýbrž mlčí, netečnou veřejnost, zklamanou přezíráním ze strany dosavadních vlád a tradičních politických struktur a vyděšenou vidinami přílivu cizorodých statisíců, získává pro své vyhraněné pojetí státního systému.

Orbán toto pojetí jednoznačně naznačil, když při jiné oficiální příležitosti otevřeně zvěstoval konec liberální demokracie. Za jakou jinou se tím přimluvil? Podle mě si otvírá cestu k autoritativní vládě a k režimu pevné ruky. Ani vývoj k diktatuře nelze potom vyloučit. Uspokojení v každém případě dojdou jen nositelé moci. Získané občany vystaví dalšímu zklamání. Idea duchovního sjednocení národa se jako krajní součást dobového politického programu v předminulém století účastnila konstituování novodobých národů. Její pozdější použití nikdy nic dobrého nepřineslo. Jsem přesvědčen, že její dnešní vyznač a praktický uplatňovatel není způsobilý řešit žádný vážný společenský problém, tím méně se podílet na lepší podobě příští Evropy.

Nemohu proto souhlasit se Stanislavem Balíkem, že příklad „Maďarů ukazuje, že politická změna (...) může se odehrávat na půdorysu politicko-ideově profilovaných stran, s nimiž mohou jejich protivníci nesouhlasit, ale s nimiž lze standardně soutěžit“. Změna, kterou připravují duchovní sjednocovatelé národa, směřuje vždy k omezování standardní demokratické soutěže a posléze k jejímu popření. Jde o příznak prohlubující se krize, nikoli o náповeď jejího překonání.

*Milan Uhde*



# Foucaultovské svádění

*Na okraj článku Jiřího Příbáně*

V *Kontextech* č. 3/2017 byly otištěny dva články s tématem „vyrovnání se s minulostí“, respektive s tím, s jakými společenskými vlivy a mentálními vzorci je u tohoto vyrovnávání zapotřebí počítat. Vedle objevené a do jisté míry statečné úvahy Pavla Švandy (není bez rizika psát dnes tímto způsobem o tradicích spjatých s Janem Palachem!) je ve zmíněném čísle možné číst text Jiřího Příbáně s názvem *Bez zapomnění není paměti*. K jeho základním myšlenkám bych se chtěl v následujících poznámkách kriticky vyjádřit.

Je zarážející, že J. Příbáň má vůbec potřebu popisovat tak obšírně to, co probíhalo relativně dávno, a to nikoli v podobě nějaké noticky uveřejněné v lokálním tisku, ale v dlouhodobé, léta (sic!) trvající odborné i mediální diskusi, v níž zazněly takřka všechny myslitelné argumenty. To se týká jak „kauzy Kundera“, tak debaty o ÚSTRu. Pokud chtěl autor toto téma znovu nastolit, což je samozřejmě možné, měl by přinést nový, neotřelý pohled na obě záležitosti. To se ovšem nestalo. Mohli jsme číst pouze sté opakování kritiky Adama Hradilka a staronový výklad problematičnosti vytváření institucionalizované, ideologizované národní paměti. Byl bych schopen dohledat několik desítek podobných textů, horší i lepší kvality, na tuto notu. Proč měl Jiří Příbáň potřebu opakovat řečené? Ale, jak říkala moje prababička, nemusíš chlapče všechno chápat. Tož tedy nechápu.

Nyní k jednotlivým tvrzením. Začněme kunderovskou kauzou. Připomeňme, že vedle jednání A. Hradilka, u kterého je snad možné hledat jistá pochybení, je tu skutečnost zmíněná v negativních souvislostech samotným Příbáněm – totiž skutečnost, že vedle problematického článku v *Respektu* tu byla obšírná zpráva o skutečné kauze z komunistické minulosti, totiž o vězni Miroslavu Dvořáčkovi, jehož příběh a utrpení jsou v celém případě skutečností zásadní. To, že se

po otištění článku v *Respektu* vzedmuly emoce, Dvořáčkův případ šel stranou a všichni se zabývali pouze Kunderou, je skutečný námět k analýze, které se J. Příbáň vyhnul, jakkoli kauzu celkem obšírně popsal. Mimochodem, tomu se vyhnul ve svém jediném vyjádření i samotný mistr Kundera, šokovaný „atentátem“, údajně umně zkonstruovaným domácími nepřátelskými silami proti jeho osobě. Ale dosti návratu k tomu, co si může každý dohledat. Příbáň si bohužel nedal ani tu práci, aby nám představil příběh celé kauzy v úplnosti, což je mimochodem také profesionální pochybení.

Co je však podstatnější: ve druhé části svého článku poskytl J. Příbáň svůj výklad politiky národní paměti, veřejného poznávání minulosti a tzv. neurotické kolektivní paměti. S některými dílčími postřehy lze souhlasit, se základními tezemi však nikoli.

1) Není možné srovnávat vztah k minulosti u demokratických a nedemokratických společností. Respektive srovnávat je lze, ale s povinností uvádět základní odlišení. Nedivím se J. Příbáňovi, že podlehl tomuto svodu, neboť se ho často dopouštějí i profesionální historikové soudobých dějin. Děje se to často podle tohoto scénáře: převzít nějakou teoretickou floskuli (nejlépe se hodí M. Foucault, ale vhodní jsou i jiní autoři) a tuto pojmovou, často zjednodušenou konstrukci aplikovat na konkrétní případ. Ano, Foucault je důležitý ve svém důrazu na státní dohled a společenskou disciplinaci, pokud ale nenahlédneme jeho originální koncepty ve světle své vlastní (komunistické) zkušenosti, bude nám jeho poznání k ničemu. Ne, bude nám spíše škodit, protože je nebudeme schopni zasadit do potřebných souvislostí. A ty jsou následující: jakkoli demokratická společnost pracuje s ideologií, jakkoli vytváří instituce, které chtějí dohlížet

na „historickou paměť“, jakkoli se u ní dá mluvit o problémech korektního zacházení s historickými fakty, vždycky zůstává naprosto zásadní, nepřekročitelný, kvalitativní rozdíl v tom, co zamýšlí a jak se v této věci chová režim totalitní. Bez tohoto rozlišení možná budeme opojeni ze strukturálních shod, k realitě se ovšem nepřiblížíme ani o píd.

- 2) Autor této reakce nemá naprosto zapotřebí obhajovat instituci ÚSTRu, i když si myslí, že v současné podobě si tato instituce nezaslouží útoků (ústrků). Nejen proto, že si jich užila dost, ale především proto, že se v důsledku společenského tlaku přiblížila standardním vědeckým institucím, a tudíž vzala vítr z plachet mnoha svým kritikům. I o tom měl J. Příbáň psát, pokud by si toho ovšem byl býval povšiml. Jde však o něco jiného než o ÚSTR v jeho aktuální podobě. Klíčová otázka je zcela jiná. A položím ji natvrdo. Má demokratický národní stát právo (a potažmo i povinnost, protože povinnosti jsou jen druhou stranou mince) posoudit své základní směřování, a tedy i to, v čem selhali někteří jeho příslušníci, organizace, ba i některé státní instituce v minulosti, protože z ní současnost a budoucnost vyrůstá? A má právo v tomto svém poznání vychovávat své občany? Moje odpověď zní ANO, má. Mohl bych uvést tisíc důvodů, které tuto odpověď relativizují, odpověď by ale zůstala stejná. Svobodně zvolená národní reprezentace má právo i na zřízení instituce, která ukazuje, jak bylo v minulosti špatně naloženo se svobodou šířit informace a manipulováno s výkladem dějin takovým způsobem, že to odporovalo faktům i zdravému rozumu. To, že taková instituce ve své ideální formě v posledních desetiletích v podstatě *nevznikla*, je již jiný příběh. Zdá se mi, že J. Příbáň dal spíše přednost relativizaci paměti v kombinaci s varováním před ideologickou mocí státu. Já dávám přednost tomu, že připomenu jméno a činnost Václava Bendy, muže, jemuž byl zmíněný ideál blízký – ostatně, stály by patrně za aktuální rozbor boje, které Benda svedl s těmi, kteří si komunistickou minulost připomínat vůbec nechťeli, většinou proto, že byla jejich *vlastní* minulostí. Tyto parlamentní i kuloár-

ní boje by totiž nebylo špatné důkladně popsat, namísto neustálého litování Kundery.

- 3) A abych končil přece jen něčím zajímavějším. Vezmu si na pomoc Kunderův román *Nesmrtelnost*. Ten je mimo jiné o tom, jak zabezpečit svou vlastní nesmrtelnost prostřednictvím svého odpovědně chápaného života a díla. Nepopíratelně veliké téma. Řekl bych, že je to Kunderův osobní problém (aniž bych chtěl ukrátit jeho „svobodu mlčet“, Jiří Příbáň!). Otázka zní ale takto: Můžeme se jakožto národní společenství pokusit vyrovnat se se svou minulostí, která je jistě nejednoznačná a složitá? Odpověď zní, a zde je i můj pokus o kompromis s autorem, že je to opravdu těžké, zvláště v dnešní době, která oslavuje vášeň pro rozmanité interpretace na úkor možnosti nudného, leč pravdivého poznání a která má problém s tím, co bylo ještě před třemi čtyřmi generacemi docela jasné: že totiž nárok na nesmrtelnost má nejen osoba, ale v přeneseném smyslu také národ. I když vzpomíná, i když občas zapomíná, i když občas ve svých soudech chybuje. Ztratili jsme pro tuto naši nedávnou minulost nějaký radar, určitý smysl? Nevyměnili jsme jej za intelektuální vývar z Michela Foucaulta? (Dej mu pánbůh strukturalistické i avantgardní nebe!) Vlastně ještě případněji: nevyměnili jsme ji za nějakou kunderovskou imagologii, když jsme se chtěli vystříhat nebezpečí ideologie?

Poznámka pod čarou: Osobně se domnívám, že na nesmrtelnost nemá právo ani jednotlivec, ani národ. A nepomůže tomu ani heroické vzepětí těch, kteří by to chtěli garantovat. Věčný život je z milosti, není to naše právo. Naší povinností je ovšem předávat poznání, kterého se nám dostalo. A toto poznání zní: komunismus byl nebezpečný, protilidský režim, postavený na falešné ideologii a utopických představách. Máme právo i povinnost budovat instituce, které to budou připomínat – i když naše paměť selhává, je selektivní, naše síly jsou omezené a naše mysl je stále v pokušení budovat nové, alternativní světy namísto toho jediného, který je nám dán.

*Jiří Hanuš*

# Z nových knih

F. W. J. SCHELLING

## KLÁRA

OIKOYMENH, brož., 99 s., 158 Kč



Jakkoli by nám prospělo, kdybychom své myšlenky sdělili též přístupnější formou, chceme dát přednost formě přísnější a tímto pojednáním pokud

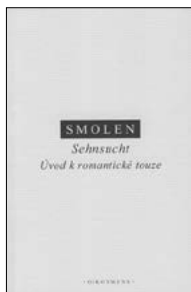
možno podat příklad metody, která se od dosavadní odlišuje tím, že je skutečně neoddelitelná od obsahu – říká se na úvod „farářova vyprávění“. K českým čtenářům se dostane jeden z ústředních textů německé romantiky od myslitele, který po desítky let nebyl ochoten zastavit se v tvůrčím (= poetickém) hledání a spokojit se s co nejrafinovanějším rozvedením jednoho myšlenkového systému. Jednu z etap Schellingovy básnicko-filosofické cesty nám otevírá *Klára*, jež vznikla po předčasně smrti jeho múzy Caroliny.

ŠTĚPÁN SMOLEN

## SEHNSUCHT. ÚVOD K ROMANTICKÉ TOUZE

OIKOYMENH, brož., 175 s., 198 Kč

Práce na základě širokého srovnávání literárních textů a výtvarného umění 19. století předkládá portrét fenomé-



nu romantické touhy (Sehnsucht) vztažené k cíli, který je vzdálený, zahalený, nedosažitelný či skrytý. Podrobně tuto zkušenost, v níž se protíná radost a smutek, charakterizuje a pomocí metody ideálních typů představuje spektrum postojů k ní od přitakávajících po ostře kritické. Zvláště se dotýká tématu možných naprosto protikladných hodnocení Sehnsucht v rámci křesťanství. Studie ukazuje praktické důsledky jednotlivých odpovědí na otázku po vztahu mezi nekonečnou touhou a konečným světem, mezi přísliby vzdáleného naplnění a všedním dnem.

ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

## KDO JE ČLOVĚK?

OIKOYMENH, brož., 92 s., 158 Kč



Studie *Kdo je člověk?* je rozšířenou verzí přednášky, kterou Heschel proslavil na Stanfordské universitě v roce 1963. Bývá považována za klíčovou práci Heschelovy filosofické antropologie, je to vlastně zhuštěná forma výše uvedených filosofických

úvah z padesátých let, doplněná o některé pozdější postřehy. Základním tématem je otázka, co znamená být člověkem, jaké jsou základní atributy lidského bytí, v čem spočívá identita člověka, jaký je rozdíl mezi „bytím“ a „žitím“ apod., to vše na pozadí Heschelovy svěbytné koncepce vztahu Boha a člověka, jak ji zformuloval ve své „hlubinné theologii“, jejíž kořeny lze nalézt už v jeho disertaci *Die Prophetie* z roku 1936.

OIKOYMENH

Černá 3

110 00 Praha 1

tel./fax: 224 930 310/212

Prodej pro veřejnost každý čtvrtek mezi 9:30 a 16:30

15% sleva, 20% sleva pro studenty

www.oikoymenh.cz,

distribuce@oikoymenh.cz

PETR DVOŘÁK

## LOGIKA ONTICKY NEURČITÝCH DOMÉN

Togga, brož., 262 s., 240 Kč



Co mají společného některé budoucí události, kvantový mikrosvět a vágní jevy, jako je plynulý přechod mezi barvami? Všechny tyto oblasti sdílejí nějaký druh

nevymezenosti, neurčitosti. Budoucnost není zcela dána. V kvantovém mikrosvětě nejsou přesně určeny hodnoty některých veličin. Přechod od červené barvy k oranžové není v barevném spektru přesně ohraničen. Tato studie z oboru aplikované filozofické logiky hledá odpovědi a zkoumá, nakolik se mění logika výroků o neurčitých doménách v porovnání s logikou výroků, které popisují zcela určitý svět. Kniha je určena filozofům, logikům, lingvistům a všem, koho zajímá vztah logiky a skutečnosti.

Togga, spol. s r.o.  
Radlická 48, 150 00 Praha 5  
tel.: 603 551 179  
www.eshop.togga.cz  
togga@togga.cz

**ALENA WAGNEROVÁ**  
**ŽENA ZA SOCIALISMU –**  
**ČESKOSLOVENSKO 1945–1974**  
**A REFLEXE VÝVOJE PŘED ROKEM**  
**1989 A PO NĚM**  
SLON, brož., 262 Kč, 499 Kč

Kniha je překladem původní sociologické monografie z roku 1974, která analyzovala stav rovnoprávnosti žen

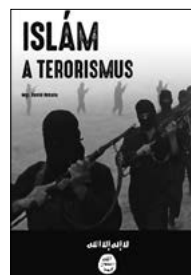


v Československu ve srovnání se stavem v SRN. Jejím základem bylo zpracování a reflexe řady empirických studií a dotazování, která se uskutečnila v letech 1959 až 1972. Časový odstup, další vývoj řešení problému postavení ženy v moderní společnosti, stejně jako skutečnost, že kniha je teď určena českému, a ne německému čtenáři, si ovšem vyžádaly rozšíření v podobě vysvětlujících a doplňujících poznámek v textu a doplňky upozorňující na různé aspekty dalšího vývoje anebo skutečnosti neznámé české čtenářce či čtenáři.

Sociologické nakladatelství (SLON)  
Jilská 1  
110 00 Praha 1  
tel.: 222 220 025  
fax: 222 220 045  
www.slon-knihy.cz  
slon@slon-knihy.cz

## DAVID NEKOLA ISLÁM A TERORISMUS

Lukáš Lhoťan, brož., 272 s., 250 Kč



Kniha se nezbyvá pouze vztahem mezi islámem a násilím, resp. terorismem, ale také dalšími negativními jevy, které se s islámem pojí. Postupně rozebírá jak problematiku

terorismu, tak především učení islámu, Korán a život proroka Mohameda. Na jeho činy se dodnes odvolávají muslimové, kteří navíc chápou Korán a jeho nařízení jako přímé a neomylné slovo boží. Korán obsahuje nejen umírněné, ale také násilné verše, které jsou dodnes mnohými muslimy vykládány doslovně. Islám není pouze náboženstvím, jako křesťanství, ale je zároveň také ideologií, která ovlivňuje všechny aspekty života muslimů.

Lukáš Lhoťan, Pstruží 222,  
739 11 Frýdlant nad Ostravicí  
tel.: 773 871 850, www.lukaslhotan.cz  
lukaslhotan@seznam.cz

## Časopis *Kontexty* vychází i online

Časopis *Kontexty* je nyní dostupný i v elektronické podobě na portálu [Alza.cz](http://Alza.cz).  
Můžete zakoupit kterákoli čísla od roku 2009 i celoroční předplatné.

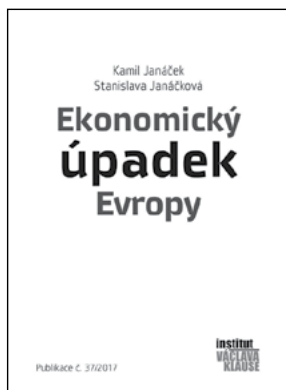
Celoroční předplatné aktuálního ročníku (6 čísel)	300 Kč
Cena jednotlivého čísla aktuálního ročníku	60 Kč
Cena jednotlivého čísla archivního ročníku	40 Kč
Cena celého archivního ročníku (6 čísel)	200 Kč

Předplatitelé tištěných *Kontextů* mají přístup ke všem číslům aktuálního ročníku i k celému archivu zdarma. Unikátní kód je možné získat na adrese: [objednavky@cdk.cz](mailto:objednavky@cdk.cz)

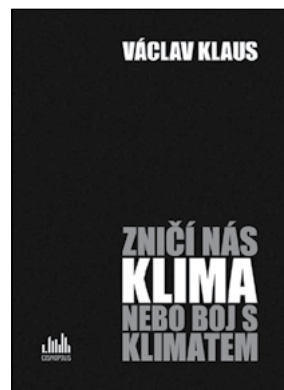


**a alza media**

[www.alza.cz](http://www.alza.cz)



institut  
VÁCLAVA  
KLAUSE



IVK nabízí knihu **Kamila Janáčková** a **Stanislavy Janáčkové** „**Ekonomický úpadek Evropy**“ (2017). Autoři pozorují zastavení či zpomalení růstu produktivity, ztrátu tradičních rodinných hodnot, návyk na všeobjímající náruč státu a na život na dluh, přeregulovanost ekonomiky a ztrátu schopnosti fiskální a měnové politiky pozitivně ovlivňovat hospodářský vývoj. EU nepřispívá k naší prosperitě, naopak je její hlavní překážkou. Má-li EU přežít, musí se podle autorů zásadně změnit.

120 stran, 100 Kč.

Nakladatelský dům **Grada** nabízí knihu Václava Klause „**Zničí nás klima, nebo boj s klimatem?**“ (2017). První kapitola konstatuje, že strašení globálním oteplováním nepřestává. Druhá kapitola rozebírá diskuse o globálních změnách klimatu ve vědě, resp. v klimatologii. Třetí kapitola vysvětluje, co říká o boji s klimatem ekonomie. Čtvrtá kapitola vykládá klimatický alarmismus jako součást nové, k totalitě mířící ideologie.

200 stran.

**objednávky na: [www.institutvk.cz](http://www.institutvk.cz)**

**objednávky na: [www.grada.cz](http://www.grada.cz)**

Navštivte internetové stránky  
Centra pro studium demokracie a kultury (CDK)

[www.cdk.cz](http://www.cdk.cz)

Naleznete zde informace o všech vydaných i připravovaných titulech CDK, včetně obálek a anotací. Možnost platit online platební kartou.

Knihy jsou účtovány s 15% slevou, pro předplatitele časopisu Kontexty s 25% slevou. Při objednávce nad 100 Kč je poštovné i balné zdarma.

V sekci Zlevněné tituly ([www.cdk.cz/knihy/zlevnene](http://www.cdk.cz/knihy/zlevnene))  
je ve výprodeji více jak 70 titulů CDK s výraznými, až 95% slevami.  
Využijte tuto dočasnou nabídku!

*I letos* **tvar** *ujeme*  
*prostor živé literatury*

Tvar můžete  
objednat  
e-mailem,  
telefonicky  
nebo poštou

**poezie**  
**próza**  
**esejistika**  
**studie**  
**literární život**  
**recenze**  
**tematická čísla**

redakce@itvar.cz  
Tvar, Na Florenci 3, 110 00 Praha 1,  
tel.: 234 612 398, 234 612 407



**POMÁHÁM  
ZA ŽIVOTA,  
BUDU I PO NĚM**



**ZA SNADNÉ  
DÁRCOVSTVÍ**

**Sepsáním poslední vůle  
zabezpečíte své blízké.  
Navíc můžete díky daru  
ze závěti podpořit činnost  
vybrané dobročinné  
organizace a dál tak konat  
dobré skutky.  
I malý dar má velký smysl.**

Podrobnosti se dozvíte na naší infolince nebo na webu.

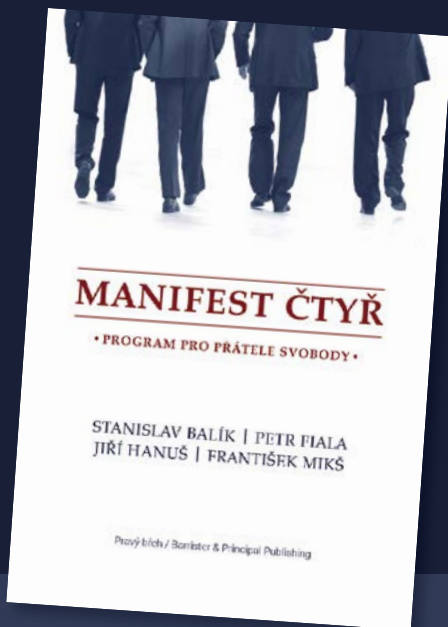
**+420 608 177 345**

**WWW.ZAVETPOMAHA.CZ**

**WWW.SNADNEDARCOVSTVI.CZ**

Amnesty International | Armáda spásy | Arnika | Auto\*Mat | Cesta domů | Česká společnost ornitologická | Člověk v tísni | Diakonie ČCE | Domov Sue Ryder | Frank Bold Society | Greenpeace | Hnutí Brontosaurus | Hnutí DUHA | Institut pro památky a kulturu | Junák - český skaut | Lékaři bez hranic | Liga lidských práv | Linka bezpečí | Mamma HELP | Nadace OSF | Nadace Partnerství | Nadace VIA | Nesehnutí | Pestrá společnost | Post Bellum | Psi život | SADBA | Skautská nadace Jaroslava Foglara | SOS dětské vesničky | Světlo pro svět | Unicef | Výbor dobré vůle - Nadace Olgy Havlové | Zdravotní klaun





[www.bpublish.cz](http://www.bpublish.cz)

„  
Svoboda není  
něco jednou  
provždy daného,  
je třeba o ni  
neustále  
usilovat.“

Nový e-shop  
nakladatelství  
Barrister & Principal  
Publishing



Petr Fiala a jeho dlouholetí přátelé v této knize formulují ideje, na nichž lze u nás obnovit autentickou pravicovou politiku – a vlastně i demokratickou politiku jako takovou.

**SLEVA 50 %  
NA VŠECHNY TITULY**

h

host  
literární revue

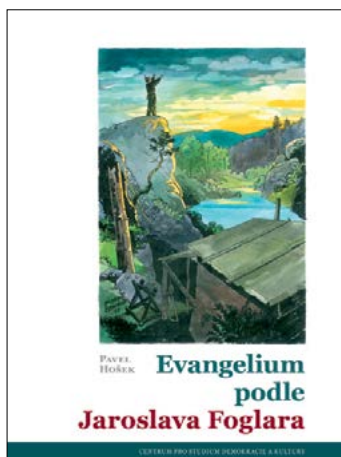


Objednávejte naše  
výhodné přeplatné  
na [www.hostbrno.cz](http://www.hostbrno.cz)

získejte slevu 15 %  
na knihy z produkce  
nakladatelství Host

Rozhovory s autory  
Česká i překládová beletrie  
Recenze knižních noviniek  
Eseje o kultuře a literatuře  
Tematické bloky  
Aktuální reflexe a reportáže  
Literární historie  
Nezavedená literatura  
Soutěže pro předplatitele

[www.hostbrno.cz](http://www.hostbrno.cz)



**PAVEL HOŠEK**

# Evangelium podle Jaroslava Foglara

Originální a čtivě napsaná kniha známého teologa a religionisty představuje „fenomén Foglar“ z náboženského hlediska. Rozebírá nejen vlivy indiánského totemismu a římskokatolické spirituality, ale i tajné vontské rituály, extatické stavy vyvolané nádherou přírody, posvátná místa a časy, klubovní rituály, úlohu dobra, pravdy a krásy ve foglarovských vyprávěních. Autorovi, který se důkladně seznámil s literárním a organizačním dílem autora Rychlých šípů a dalších nesmrtelných děl, jde především o působení a odezvu tohoto díla u čtenářů. Foglarovo dílo je podle Hoška neodmyslitelným způsobem svázáno s jeho mnohovrstevnatým působením na děti a mládež, jedná se tudíž o symbolické univerzum, o návod k celistvému způsobu života. Nejde pouze o nějakou volnočasovou aktivitu. Fenomén Foglar vyplnil imaginaci i konkrétní činnost několik mladých generací, což nemá v české kultuře obdoby. Pavel Hošek nabízí pro tento fenomén pojem „foglaring“ a snaží se vyjádřit jeho charakteristické rysy.

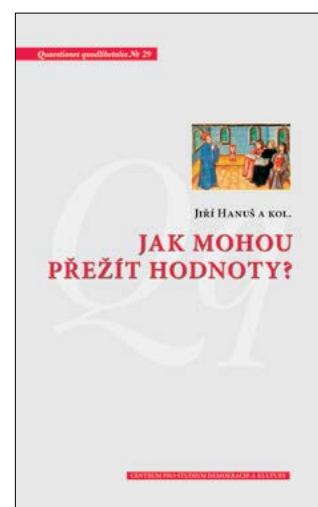
A5, brož., 204 str., 198 Kč

**JIRÍ HANUŠ A KOL.**

# Jak mohou přežít hodnoty?

Sborník z konference pořádané Centrem pro studium demokracie a kultury ve spolupráci se Senátem PČR v listopadu 2016, která se věnovala dnes tolik diskutovanému tématu hodnot. Základní ideou setkání bylo představit hodnoty zejména v jejich vazbě na instituce, které je chrání, udržují a předávají dál. Kniha proto obsahuje příspěvky věnované jak veřejnému a politickému rozměru hodnot, tak i jednotlivým nositelům hodnot, jakými jsou například rodina, skautské hnutí, univerzita nebo zahraniční diaspora. Stranou nezůstala ani otázka po vztahu mezi hodnotami a křesťanskou etikou a spiritualitou.

A5, brož., 120 str., 149 Kč



**PETR DVOŘÁK**

# Jako jeden muž?

## Jednota hlasování poslanců v parlamentních demokraciích

Jednotné hlasování politických stran, vlád a někdy i opozic je v parlamentních demokraciích nutnou podmínkou toho, aby voliči dokázali rozlišit jednotlivé politické síly a jejich odpovědnost. Tato kniha představuje pozoruhodnou časovou dimenzi parlamentního hlasování. Zkoumá data z pěti odlišných parlamentních těles – Dolní sněmovny Parlamentu Spojeného království, Parlamentu Finské republiky, Poslanecké sněmovny Parlamentu České republiky, Národní rady Slovenské republiky a německého Spolkového sněmu. Do jaké míry strany v těchto parlamentech hlasují jednotně a nakolik zde převládá konfliktní hlasování vlády a opozice? Jak se situace mění v rámci volebního období a jak dlouhodobě? Odpovědi na tyto otázky, stejně jako řadu tipů, co je třeba při zkoumání parlamentního hlasování vzít v potaz, najdete v této knize.

A5, brož., 184 str., 179 Kč

**Objednávky na adrese:**

CDK, Venhudova 17, 614 00 Brno, tel./fax: 545 213 862, e-mail: [objednavky@cdk.cz](mailto:objednavky@cdk.cz), [www.cdk.cz](http://www.cdk.cz)

